

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY SIÓDMY

 **GDANSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2010

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXVII**

GDAŃSK OLIVA 2010

Komitet Redakcyjny

*ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Maciej Bała (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański), ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna
w Gdańsku), ks. Wojciech Cichosz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. Andrzej
Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne), ks. Józef Niewiadomski
(Uniwersytet Franciszka Leopolda w Innsbrucku), ks. Jan Perszon (Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu), ks. Grzegorz Szamocki (Uniwersytet Gdański)*

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*
Zastępca redaktora: *ks. Jacek Meller*
Sekretarz: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXVII: *ks. Adam Romejko*
Korekta: *Alina Popławska*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci tomu

ks. dr hab. Jacek Bramorski
ks. dr hab. Jan Perszon

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
Kurii Metropolitalnej Gdańskiej

Spis treści

Od Redakcji	9
Editorial	11

Artykuły

Ks. DARIUSZ DZIADOSZ Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)	15
Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy	47
Ks. ALEKSANDER GENDERA Święty Józef w formacji i życiu kapłańskim	63
Ks. PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI Nieprecyzyjne koncepcje misjologiczne jako jedna z możliwych przyczyn współczesnego kryzysu misji na podstawie wybranych dokumentów pastoralnych	75
Ks. JACEK BRAMORSKI Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu	91
Ks. WOJCIECH CICHOSZ, LUCYNA URBANOWICZ-PLUTO Kaszubi i Królowa ich serc: Madonna Sianowska i Swarzewska	111
PIOTR STEFANIAK Tercjarki Zakonu Kaznodziejskiego na Pomorzu XIV-XVI w.	131
Ks. WOJCIECH ZAWADZKI Kapłani diecezjalni Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla w latach 1525-1945	153
Ks. STANISŁAW DZIEKOŃSKI Ksiądz profesor Władysław Kubik – dydaktyk w służbie katechezy	165
ADAM DROZDEK Feofan Prokopovich: from theology to politics	179
WOJCIECH STANKIEWICZ Kwestie aborcji i eutanazji w kontekście prawa do życia	203
Ks. WIESŁAW KRAIŃSKI Orzekanie nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej wraz z innymi tytułami nieważności małżeństwa w obrębie zgody małżeńskiej w wyrokach Roty Rzymskiej	223

MAREK ORSKI	
Obozy w Działdowie w latach II wojny światowej	245
MAREK REWIZORSKI	
Główne założenia procesu globalizacji we współczesnym świecie	265
Ks. DOMINIK KUBICKI	
Prognozowany kryzys społeczno-ekologiczny XXI w. jako konsekwencja procesów globalizacyjnych końca XX w.?.	285
ANDRZEJ CHODUBSKI	
Polacy a wyzwania migracyjne w Europie od 1989 r.	305
Ks. WALDEMAR WESOŁY	
Dlaczego Kościół broni własności prywatnej?	323
MIROŚLAW MICHALIK	
Wartościowanie i semantyka prawdy w homiliach Jana Pawła II	345

Recenzje i omówienia

Ks. TOMASZ BIAŁOBRZESKI (REC.)	
Diego Zalbidea, <i>El control de las enajenaciones de bienes eclesíasticos. El patrimonio estable</i> , Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 2008, ss. 318	365
Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Ks. Alfred Franciszek Cybula, <i>Ksiądz w Belwederze. Okruchy wspomnień ks. kapelana Prezydenta</i> , t. 2, 1992, Drukarnia Loretańska w Warszawie, Gdańsk Oliwa 2010, ss. 336.	371
Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
William P. Young, <i>Chata</i> , Nowa Proza, Warszawa 2009, ss. 282	379
MACIEJ MANIKOWSKI (REC.)	
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii</i> , Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2010, ss. 284.	385
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
<i>For René Girard. Essays in Friendship and in Truth</i> , red. Sandor Goodhart, Jørgen Jørgensen, Tom Ryba, James G. Williams, Michigan State University Press, East Lansing 2009, ss. 289.	389
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej</i> , Wydawnictwo TYPO 2, Warszawa 2010, ss. 567	395
Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI (REC.)	
<i>Duch Święty w naszej codzienności</i> , red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2010, ss. 383	401

WOJCIECH STANKIEWICZ (REC.) Karolina Kosińska, <i>Zbrodnia ludobójstwa w prawie międzynarodowym</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, ss. 154.	405
WOJCIECH STANKIEWICZ (REC.) <i>Wschód w globalnej i regionalnej polityce międzynarodowej</i> , red. Adam R. Bartnicki, Elżbieta Kuźlewska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, ss. 260	413
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (REC.) Reinhard Marx, <i>Kapitał. Mowa w obronie człowieka</i> , Homo Dei, Kraków 2009, ss. 306	419
Ks. WIESŁAW WÓJCIK Wszystko dla Boga i Polonii. Specyfika Towarzystwa Chrystusowego – przygotowanie do duszpasterstwa polonijnego i zadania Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego	429
Ks. ADAM ROMEJKO Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Polonijnej „Duszpasterstwo migrantów – duszpasterstwem rodzin”, Poznań, 12 października 2010 r.	437
Contents	443
Noty o Autorach	446

Od Redakcji

W Polsce na temat Kościoła katolickiego dyskutuje się wiele i chętnie. Odnosi się to do różnych kręgów społecznych. Mankamentem prowadzonej dyskusji jest brak osadzenia jej w realiach a bazowanie na tym, co zmyślane i, w większości wypadków, niezycliwe. Z tego powodu jako godne pochwały jawią się inicjatywy prezentacji faktycznego stanu Kościoła katolickiego w Polsce. Do nich należy m.in. *Kościół w Polsce. Raport*. Został on opracowany i wydany przez redakcję dziennika „Rzeczpospolita” we współpracy z Katolicką Agencją Informacyjną. W raporcie obok różnych wiadomości nt. Kościoła, w tym statystycznych, zamieszczono wypowiedzi znanych osobistości.

W rubryce *Kościół, o jakim marzę* s. Barbara Chyrowicz, profesor etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, stwierdziła: „Marzy mi się Kościół, który się nie boi (...) kontestatorów i buntowników, bo oni często z mozołem szukają prawdy, a kto nie jest przeciwko nam, jest z nami. To Kościół otwarty na dialog...”

To marzenie, które od wieków jest rzeczywistością obecną w Kościele. Od zarania dziejów Kościół stanowi materialną i duchową przestrzeń naznaczoną ciągłym poszukiwaniem prawdy. Jest miejscem, w którym wypowiedane są różne opinie, w tym krytyczne wobec niego. Tych ostatnich Kościół się nie boi, gdyż one są wpisane niejako w jego naturę. Wynika to z tego, że *Ecclesia semper reformanda est* (Kościół zawsze się reformuje).

Kościół realizuje swą misję na trzech paralelnych względem siebie płaszczyznach – to miejsce oddawania czci Panu, to stosowanie przykazania miłości bliźniego w życiu codziennym i wreszcie to zdobywanie wiedzy, w tym poprzez debatę natury intelektualnej. Zewnętrznym wyrazem tej trójplaszczynowości są takie budynki jak świątynia, szpital i szkoła.

W tę kościelną tradycję dobrze wpisują się „Studia Gdańskie” – naukowy półrocznik Gdańskiego Seminarium Duchownego. Studia od dłuższego już czasu stanowią miejsce intelektualnego spotkania środowisk naukowych, nie tylko kościelnych, lecz także i świeckich. Oferują one wspólne poszukiwanie prawdy, szczególnie zaś w jej wymiarze wertrykalnym, w odniesieniu człowieka do Boga, oraz horyzontalnym, w relacji do bliźnich.

W niniejszym tomie zawarto 19 artykułów autorów reprezentujących pomorskie środowisko naukowe, w tym Akademię Muzyczną w Gdańsku, Gdańskie Seminarium Duchowne i Uniwersytet Gdański, a także ośrodki w takich

miastach jak Elbląg, Koszalin, Kraków, Lublin, Olsztyn, Pieniężno, Poznań, Rzeszów, Toruń, Warszawa, Wrocław, a także Pittsburgh w Pensylwanii w USA.

Wiele osób wyraża życzliwość w stosunku do Redakcji „Studiów Gdańskich” oraz publikujących w nim autorów. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje ks. abp Sławoj Leszek Głódź, dzięki którego mecenatowi możliwe jest wydawanie „Studiów Gdańskich”.

Mamy nadzieję, że niniejszy, już 27, tom „Studiów Gdańskich” zostanie życzliwie przyjęty przez Czytelników.

ks. Adam Romejko

Editorial

The catholic Church in Poland is being discussed willingly and a lot. It refers to various social circles. The shortcoming of the carried discussion is its lack of situating in realities but basing it on what is made up, and in many cases, unfriendly. That is why, the initiatives of presenting the actual state of the catholic Church in Poland appear to be worthy of praise. *The Church in Poland. Report.* belongs here among others. It was compiled and published by the editorial staff of the daily „Rzeczpospolita” („The Republic”) in co-operation with the Catholic Information Agency (KAI). Opinions of famous personalities alongside various news concerning the Church including statistics, were placed in the report.

In the column *The Church I dream about* S. Barbara Chyrowicz, the professor of ethics at the Catholic University of Lublin, stated: „I dream about the Church, which is not afraid of (...) contestants and mutineers, as they often look for the truth arduously, and who is not against us is with us. This is the Church open to dialogue...”

This dream has been the reality present in the Church for years. Since the dawn of time the Church has exemplified the material and spiritual space marked with constant looking for the truth. It is the place, in which different opinions are expressed, among others the critical ones against it. The Church is not afraid of the latter ones, as they are somehow written in its nature. It is the result of the fact, that *Ecclesia semper reformanda est* (The Church always reforms).

The Church carries out its mission on three planes parallel in relation – the place to worship God, to apply the commandment to love one another in every day life and finally to acquire knowledge, also by debate of intellectual nature. The external expression of that three-plane are such buildings as the temple, hospital and school.

„Studia Gdańskie” („The Studies of Gdańsk”) write themselves well in this church tradition – the scientific half-yearly of the Gdańsk Seminary. For a long time Studies have been the place of intellectual meeting of scientific communities, not only the church ones but also the secular ones. They offer common looking for the truth, particularly in its vertical dimension, in relation of human to God and in horizontal in relation with fellow men.

The present volume includes 19 articles representing the Pomeranian scientific community, among others the Musical Academy in Gdańsk, the Gdańsk

Seminary and the University of Gdańsk and also the centres in such towns as Elbląg, Koszalin, Kraków, Lublin, Olsztyn, Pieniężno, Poznań, Rzeszów, Toruń, Warszawa, Wrocław but also Pittsburgh in Pennsylvania, USA.

Many people express good will towards the Editorial Staff of „Studia Gdańskie” („The Gdańsk Studies”) and the authors publishing in them. The archbishop Sławoj Leszek Głódź deserves particular attention among them, thanks to whose patronage the publishing of „Studia Gdańskie” („The Gdańsk Studies”) is possible.

We hope, that the present, already 27th volume of „Studia Gdańskie” („The Gdańsk Studies”) will be kindly received by the readers.

Fr Adam Romejko

Translated by Beata Kamińska

ARTYKUŁY

Ks. DARIUSZ DZIADOSZ

Wydział Teologiczny

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)

Streszczenie: W relacji Rdz 3,1-24, która jest tak właściwie pierwszą historią opowiedzianą przez autora biblijnego, hebrajska szkoła narracji osiąga niezwykle wysoki pułap tak pod względem formalnym, wystarczy tu wziąć pod uwagę niezwykle dopracowaną strukturę opowiadania, jego głęboki symbolizm przekazu oraz zakotwiczenie w świecie religii i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, jak też pod względem merytorycznym. Tekst relacjonujący upadek pierwszych ludzi i złamanie przymierza z Bogiem w Edenie charakteryzuje się wielką głębią teologiczną i filozoficzną, z jaką jahwista podejmuje najważniejsze problemy egzystencjalne związane z naturą i statusem człowieka: to znaczy jego wielkość i powołanie, bezpośredni związek z Bogiem, ale także doniosłe wyzwanie darowanej mu przez Stwórcę wolności, której niestety nie potrafił odpowiednio wykorzystać.

Słowa kluczowe: Eden, grzech, jahwista, pokusa, Rdz 3,1-24, upadek i wypędzenie z raju.

Już na samym początku trzeba zaznaczyć, iż najważniejsze rysy teologii jahwistycznej wizji początków świata i ludzi (2,4b-3,24), które tak bardzo odróżniają ten tekst od analogicznych tradycji bliskowschodnich i pozostałych przekazów biblijnych poświęconych tematyce stworzenia, a zarazem stanowią podwaliny starotestamentowej koncepcji początków istnienia oraz grzechu, a także całej biblijnej antropologii, są w dużej mierze uwarunkowane wyjątkową szatą literacką i procesem redakcji tego przekazu. Szukając zatem fundamentu tej specyficznej teologii jahwistycznego opisu stworzenia, należy, po pierwsze, wziąć pod uwagę nadzwyczajny literacki i kulturowy kontekst, w którym ta tradycja powstała i była przez wieki przekazywana, a po drugie, ciągle pamiętać o wyjątkowej koncepcji Boga utrwalonej w tym passusie.

Koncepcja Boga jahwisty wyraźnie różni się od idei Boga obecnej w licznych mitach i kosmogoniach mezopotamskich, egipskich i kananejskich. Najistotniejszą cechą biblijnego tekstu jest mocno zaznaczony monoteizm, który stoi w widocznej opozycji do politeizmu starożytnych tradycji pogańskich, które stworzenie świata i ludzkości wiążą z inicjatywą wielu bogów. Zasadniczo inny od bliskowschodnich wzorców jest też sam obraz biblijnego Stwórcy świata i człowieka. Bo choć jahwista na wzór swej epoki w określeniu Boga nie

stroni do antropomorfizmów¹, które raczej znikają z późniejszej teologii biblijnej, to jednak jego Bóg Jahwe diametralnie różni się od przedstawicieli licznego panteonu bóstw Egiptu, Mezopotamii czy Kanaanu, które w dziele stworzenia kosmosu i człowieka nie wykazują ani absolutnej władzy nad siłami natury i powołanymi przez siebie do istnienia istotami żywymi, ani też nie stwarzają na zasadzie zaplanowanego i harmonijnego działania sprawczego, lecz raczej przypadkowych i epizodycznych interwencji, które nierzadko są konsekwencją ich wzajemnych walk, ostrych rywalizacji, podstępnych intryg, czy też egoistycznych i doraźnych celów i motywacji. W przeciwieństwie do tego politeistycznego obrazu, w Rdz 2,4b-3,24 Bóg jest prezentowany jako jedyny Pan nieba i ziemi (2,4b), od którego pochodzi i zależy wszelkie życie na ziemi (2,5-14.18-19), który nie tylko stworzył pierwszych ludzi (2,7), ale też potrafi zagwarantować im wspaniałe warunki bytowania i ustrzec ich od grożącego zła i niebezpieczeństw (2,8.15-17.18-23; 3,8.21). Ponadto, Bóg jahwisty to wszechmocny władca kosmosu, który rozciąga swą jurysdykcję nad wszystkim, co żyje, to sprawiedliwy sędzia, który bezkompromisowo i autorytatywnie strzeże ustanowionej przez siebie harmonii we wszechświecie i, co godne uwagi, potrafi przywołać do porządku tych wszystkich, którzy postanowią naruszyć lub zakwestionować ugruntowane przez Niego prawo. Bóg jahwisty to także potężny i troskliwy wybawca i miłośnik życia, który przywraca ład w zniszczonym przez zło i grzech świecie oraz nieustannie dba o pokój i szczęście stworzonych przez siebie ludzi, nie bacząc na ich nieposłuszeństwo i niewdzięczność (3,9-19).

Ponadto obraz Boga Stwórcy spotykany w tekście jahwistycznym jest wyjątkowy w kontekście innych tradycji biblijnych o stworzeniu i różni się od nich w kilku zasadniczych aspektach literackich i teologicznych. Poniżej będziemy mogli dokładnie popatrzeć na te różnice, konfrontując je przede wszystkim z treścią kapłańskiej pieśni o stworzeniu (1,1-2,4a). I tak, w przekazie jahwisty Stwórcą nie jest już określany hebrajskim pojęciem *ʾēlōhîm* „Bóg” (1,1.2.3 etc.), lecz posiada własne i właściwe tylko sobie imię: *yhwh* (*ʾāḏōnāy*) *ʾēlōhîm* „Jahwe (Pan) Bóg”². Boże imię *Jahwe* jest charakterystyczne

¹ Jahwistyczna relacja ukazuje Boga jako tego, który stwarza człowieka, czyniąc go z gliny i prochu ziemi jak garncarz (2,7); który sadzi ogród dla Adama (2,8); który lepi z gliny wszelkiego rodzaju istoty żywe i przyprowadza je do mężczyzny z niepewnością i ciekawością, jak ten je przyjmie i nazwie (2,19); który usypia Adama i jak chirurg wyjmuje z jego boku żebro, aby uczynić z niego niewiastę (2,21-22); który, jak człowiek, przechadza się po rajskim ogrodzie i z troską szuka pierwszych ludzi (3,8); który prowadzi rozmowy z ludźmi (3,9-13.16-19), przedstawicielem świata zwierząt – wężem (3,14-15) oraz swym dworem niebieskim (3,22); i który, w końcu, strzeże swych najskrytszych tajemnic i bogactw, stawiając obok nich swą przyboczną straż na wypadek, gdyby ktoś niepowołany bezprawnie zechciał wejść w ich posiadanie (3,24).

² Ten wyjątkowy tytuł Boga, *yhwh ʾēlōhîm*, który, poza Rdz 2-3 (20 razy), występuje tylko jeden raz w Pięcioksięgu (Wj 9,30) i 15 razy w innych częściach Biblii (m.in. w 2 Sm 7,35; Ps 72,18;

dla wszystkich jahwistycznych tradycji Pięcioksięgu, a stoi za nim pewien ściśle określony wizerunek Boga, który jest Panem i Zbawcą Izraela zarówno na etapie jego patriarchalnej prehistorii, jak też w długiej epoce tworzenia się jego politycznych, kulturowych i religijnych struktur, której początek wyznacza zbawcza misja Mojżesza (Wj-Pwt). Bóg Jahwe to Bóg wszechmocny, ale jednocześnie Bóg bliski każdemu człowiekowi i wybranemu przez siebie ludowi Izraela. Jahwe jest Bogiem wiernej troski, obietnic i zbawienia, i zawsze ingeruje w życie swych wybranych, ilekroć znajdują się oni w jakimkolwiek zagrożeniu. Jahwe, to także Bóg przymierza, który zawiera ze swymi wybrańcami umowę opartą o wzajemne zobowiązania i przywileje wynikające z obopólnej miłości, wdzięczności, szacunku i posłuszeństwa. W pewnym sensie pierwotnym tego rodzaju przymierzem jest właśnie więź, jaką Jahwe zawarł z pierwszym człowiekiem – Adamem, dając mu życie i umieszczając go w ogrodzie Eden na ściśle ustalonych zasadach. W świetle tej teologicznej koncepcji Boga popatrzymy teraz na treść jahwistycznej relacji o stworzeniu (2,4b-25), której najgłębszą istotą jest nauka o genezie życia na ziemi, o początkach pierwszych ludzi, a także o ich pierwotnym szczęściu.

84,12), zasługuje na baczną uwagę z tego względu, iż rzuca wiele światła zarówno na specyficzną teologię jahwistycznej relacji, jak też na proces jej redakcyjnego powstania. Wszystkie inne teksty księgi Rodzaju i Pięcioksięgu używają albo jednego albo drugiego określenia Boga, ale nigdy nie łączą ich razem tak, jak to czyni jahwista w Rdz 2-3. W tej kwestii pozostaje jeszcze inny problem do wyjaśnienia. Otóż jeden z fragmentów jahwistycznej relacji, to znaczy dialog węża z Ewą (3,1-5), nagle przestaje nazywać Boga imieniem *yhwh ʾēlōhîm* „Jahwe Bóg”, a stosuje tylko termin *ʾēlōhîm* „Bóg”. Niektórzy egzegeci tłumaczą to zjawisko złożonością źródeł w tej części biblijnej relacji, wiążąc imię własne Boga – „Jahwe” z tradycją jahwistyczną, zaś określenie „Bóg” z tradycją kapłańską lub elohistyczną. Jednakże szczegółowa analiza terminologii i idei teologicznych obecnych w Rdz 2-3 wskazuje na to, iż jeśli nawet aktualny kształt tych rozdziałów połączył pierwotnie niezależne źródła, to w wyniku ich późniejszej redakcji dokonanej w obrębie środowiska jahwistycznego zatraciły one swą oryginalną odrębność i dziś stanowią spójną kompozycję literacką, która harmonijnie prezentuje jedną wspólną linię teologiczną. A zatem hipoteza wielu źródeł nie jest w stanie satysfakcjonująco wyjaśnić ani zjawiska wyjątkowego nazywania Boga imieniem *yhwh ʾēlōhîm* w Rdz 2-3 na tle pozostałych tradycji Pięcioksięgu, ani też niezrozumiałej zmienności tegoż imienia w obrębie relacji uznawanej przez wszystkich jako jahwistycznej (por. imię *ʾēlōhîm* w 3,1-5 oraz *yhwh ʾēlōhîm* w 2,4b-25 i 3,6-24). W oparciu o analizę teologiczną treści 20 zawołań *yhwh ʾēlōhîm* w Rdz 2-3 oraz 16 innych występujących w pozostałych księgach Biblii hebrajskiej, można powiedzieć, iż jahwistyczny redaktor stworzył to wyjątkowe imię w sposób świadomy, by zrealizować własne założenia teologiczne. W tradycji o stworzeniu świata i człowieka postanowił ukazać, że ten sam Bóg Jahwe stoi za powołaniem do istnienia światem i ludźmi, będąc ich jedynym Panem i Władcą (*ʾēlōhîm*), i ten sam Bóg Jahwe jest Partnerem przymierza z Izraelem oraz jego Zbawcą. Z uwagi na tę wyjątkową teologiczną głębię zawartą w podwójnym imieniu Boga całego wszechświata i Boga Izraela *yhwh ʾēlōhîm*, jahwistyczny autor 2,4b-3,24 postanowił nie używać go jedynie w pełnym fałszu i zakłamaniu dialogu węża i niewiasty (3,1-5). W tym jedynym fragmencie narracji Bóg jest bowiem prezentowany przez kusiciela i zwiedzioną Ewę w sposób nieprawdziwy, to znaczy przez pryzmat krzywego zwierciadła pokusy, pychy i nieposłuszeństwa, jako Ten, który jedynie zewnętrznie deklaruje swą miłość i troskę, zaś w rzeczywistości z zazdrością i egoizmem strzeże swych przywilejów i pozycji jedynego władcy świata.

1. Jahwistyczna idea stworzenia świata i człowieka (2,4b-7)

Już pierwsze słowa jahwisty o początkach świata i człowieka wskazują na teologiczną odrębność tej tradycji w stosunku do kapłańskiej pieśni 1,1-2,4a, podejmującej ten sam temat stworzenia. Tekst Rdz 2,4a-25 jest prostym opowiadaniem, którego autor na pierwszy rzut oka nie dbał zbyt wiele o uporządkowaną i harmonijną strukturę, ani też o odpowiedni dobór terminologii w procesie kreowania swego orędzia teologicznego. W tej dziedzinie kapłański twórca pieśni o stworzeniu 1,1-2,4a jawi się na tle jahwisty jako literacki i teologiczny „pedant”, dla którego każde słowo ma ściśle określony sens, zajmuje precyzyjne miejsce oraz odgrywa niezastąpioną rolę w strukturalnej całości kompozycji. Kapłański autor poświęca wiele uwagi narodzinom kosmosu, ukazując przy tym drobniawo, jak Bóg w oparciu o swą niepojętą wszechmoc i z niczym nieporównywalną mądrość stwarza kolejne jego elementy, podporządkuje je i układa w jedną doskonałą i harmonijną całość, i w ten sposób wyprowadza wszechświat z chaotycznego niebytu. Natomiast jahwista ten niezwykle długi i złożony etap Bożego stwarzania streszcza zaledwie w kilku słowach, i tak po prostu, lakonicznie informuje lektora, iż ziemia i niebo są dziełem Boga Jahwe (2,4b). Dla jahwisty początki wszechświata i ludzi oraz Boża aktywność stwórcza miały o wiele prostszą formę. Wszystko rozpoczęło się nie od mającego głęboko filozoficzny i teologiczny wymiar pierwotnego chaosu, który w tradycji kapłańskiej Bóg sukcesywnie podporządkowywał sobie i przekształcał w realnie istniejącą i harmonijną rzeczywistość, lecz od wyschłej i pozbawionej wszelkiego istnienia pustyni, która nie tętniła życiem tylko dlatego, iż Bóg nie zsyłał na nią deszczu i brakowało człowieka, aby troszczył się o jej nawodnienie i uprawę (2,5-6). Ponadto, w przeciwieństwie do kapłańskiej wizji w 1,1-2,4a, wszechświat dla jahwisty jest nieporównywalnie mniejszy i nie obejmuje bezkresnego kosmosu z jego wielkimi i tak odległymi ciałami niebieskimi, czy niezmiernym oceanem i powierzchnią suchą (1,2-18), lecz sprowadza się do środowiska najbliższego człowiekowi. Nie chodzi tu nawet o całą powierzchnię ziemi, lecz o bardzo lokalnie pojęte terytorium, w którym przyszło żyć pierwszym ludziom, a więc o otoczoną pustynią niezwykle urodzajny ogród, który z każdej strony odgródzony był od niej życiodajną rzeką i wypełniony wszelkiego rodzaju roślinnością i zwierzętami. Ponadto punkt widzenia jahwisty w rekonstrukcji początków wszechświata jest daleko bardziej antropocentryczny, aniżeli teologiczna koncepcja kapłana w 1,1-2,4a. Dla tego ostatniego ludzicy, choć rozumiani jako najdoskonalsze Boże dzieło i ukoronowanie Jego aktywności stwórczej, byli tylko jedną z wielu części kosmosu, dlatego też poświęca im stosunkowo niewiele miejsca, natomiast dla jahwisty człowiek i jego relacje do Boga oraz otaczającego go środowiska od początku do końca są w centrum uwagi i stanowią główny punkt odniesienia w relacjonowaniu zdarzeń³.

³ C. Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen 1974, s. 30.

Kapłańska teologiczna wizja stworzenia świata prowadzi do uznania prawdy, iż cały kosmos, czyli „niebo i ziemia”, wraz ze wszystkimi jego mieszkańcami, a zatem z przyrodą nieożywioną, ożywioną i z ludźmi, pochodzi od Boga i jest jednym doskonałym i pełnym harmonii dziełem, które Stwórca poddał władzy człowieka. Natomiast głównym celem relacji jahwistycznej jest ukazanie w formie jednej spójnej pod względem literackim i teologicznym nauki genezy dwu radykalnie odmiennych aspektów natury ludzkiej. Stąd też jahwista z jednej strony prezentuje człowieka jako doskonałe i umiłowane przez Jahwe stworzenie, zaś z drugiej jako kogoś, kto wystąpił przeciwko swemu Panu i Stwórcy i przez swe grzeszne nieposłuszeństwo utracił swą pierwotną harmonię z Bogiem i światem, a przez to stał się istotą ograniczoną, śmiertelną, słabą i kruchą. Tekst 2,4b-3,24 pokazuje więc jednocześnie teologiczną rekonstrukcję początków życia na ziemi oraz przyczyny aktualnej dramatycznej ludzkiej egzystencji, która nieustannie przebiega i realizuje się pomiędzy dwoma ekstremami: życiem a śmiercią, szczęściem a cierpieniem, pokojem ducha a lękiem i trwogą. Ten wciąż trwający egzystencjalny dramat człowieka jest spowodowany grzechem i nieposłuszeństwem względem Boga⁴. Oto prosty teologiczny klucz do zrozumienia jahwistycznej opowieści. Jej autor wcale nie pragnie zaprezentować dokładnej rekonstrukcji wydarzeń, które towarzyszyły powołaniu do istnienia całego świata i pierwszych ludzi, czy też okoliczności, w jakich ci ostatni zostali pozbawieni uprzywilejowanego miejsca w Bożym ogrodzie. Jest to niemożliwe choćby z uwagi na brak naocznych świadków tamtych zdarzeń. Jahwista usiłuje natomiast pouczyć o tym, jakie jest pochodzenie ludzi, jaki jest ich status i godność, a także, dlaczego muszą się tak trudzić, cierpieć, lękać się, a przede wszystkim, dlaczego muszą umierać. Dlatego w interpretacji każdego fragmentu tego stosunkowo długiego przekazu należy ciągle pamiętać o jego całościowej strukturze teologicznej, którą tworzą dwie równorzędne linie tematyczne. Pierwszą z nich jest motyw stworzenia, który obejmuje świat, mężczyznę, rajski ogród, istoty żywe, a w końcu kobietę, i kończy się ustanowieniem instytucji małżeństwa jako symbolu harmonii i doskonałego przymierza Boga z ludźmi i ludzi między sobą (2,4b-24). Ta harmonijna narracja historii stworzenia świata i ludzi nagle, choć bez żadnego widocznego śladu redakcyjnej ingerencji (por. 2,24 i 3,1), przeradza się w pełną teologiczną symbolikę rekonstrukcję epizodu, w którym kolejno uczestniczyli: wąż, Ewa, Adam i Bóg Jahwe, a który zaowocował wypędzeniem ludzi z raju. Ta druga odsłona jahwistycznej relacji jest ściśle powiązana z pierwszą i jest jej literackim, tematycznym⁵ oraz teologicznym dopełnieniem.

⁴ E. Van Wolde, *Facing the Earth. Primaeval History in a New Perspective*, w: *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, red. P. Davies, D. Clines, Sheffield 1998, s. 28-37.

⁵ Wystarczy wspomnieć tu choćby o wątku drzewa poznania dobra i zła, który po raz pierwszy pojawia się w 2,9, po raz drugi w 2,17 i jest kontynuowany w Rdz 3, oraz o motywie Bożego nakazu zabraniającego Adamowi spożywania owoców z tego drzewa (2,16-17; por. 3,1-6.11-12).

Po tym ogólnym wprowadzeniu w teologiczny klimat 2,4b-3,24, czas zatrzymać się na najważniejszych szczegółach tego passusu. Jego pierwszy werset (2,4b) odgrywa rolę tytułu i wprowadzenia do całej kompozycji (2,5-4,26), a w dzisiejszej wersji księgi, dzięki kapłańskiemu redaktorowi, stanowi również wyraźną klamrę (inkluzyję) z Rdz 1,1, wiążąc te dwie biblijne relacje o stworzeniu w jedną literacką i tematyczną całość⁶. W ten sposób biblijny redaktor pragnie zakomunikować, iż dwie tradycje poświęcone tej samej kwestii nie są dla siebie wzajemnie wykluczającą się alternatywą, lecz przemyślanym i świadomym dopełnieniem. Kapłańska pieśń o stworzeniu rysuje przed lektorem księgi obraz powołania do istnienia całego kosmosu i jego mieszkańców, zaś jahwista skupia się na pochodzeniu pierwszych ludzi, pragnąc teologicznie zobrazować i uzasadnić zarówno ich pierwotny status dostatku i szczęścia, jak i przyczyny ich późniejszej sytuacji życiowej, która odpowiada już rzeczywistej pozycji człowieka w świecie, a więc przepełnionej niedolą, trudem i cierpieniem.

Sam wstęp relacji jahwisty, w sposób typowy dla starożytnych kosmogonii i eposów, najpierw obszernie opisuje stan życia na ziemi przed stworzeniem ludzi, aby odpowiednio wprowadzić stwórczą aktywność Boga, a także wyraźnie zaprezentować motyw, dla którego Jahwe powołał do istnienia mężczyznę. Głównym bowiem zadaniem pierwszego człowieka będzie troska o to, aby sucha powierzchnia ziemi stała się urodzajnym środowiskiem życia⁷. Dokładny opis ziemi w 2,5-6 pełni w tej tradycji tę samą rolę, jaką odgrywa prezentacja chaosu w kapłańskiej pieśni o stworzeniu (1,2). W kolejnych wierszach stanie się ona przedmiotem stwórczej aktywności Jahwe. Bo to właśnie Bóg, czyniąc z prochu ziemi pierwszego człowieka (2,7), sadząc urodzajny ogród na wschodzie (2,8), czy też zsyłając deszcz na ziemię, o czym tekst biblijny wspomina pośrednio w 2,5b, sprawił, że pustynia przerodziła

⁶ Wielu egzegetów wskazuje na wyraźne ślady redakcyjnej pracy kapłańskiego lub postkapłańskiego edytora Pięcioksięgu pozostawione w 2,4. Druga część tego wiersza jest prawdopodobnie znacznie starsza od pierwszej i wchodzi w skład pierwotnej wersji jahwistycznej relacji o stworzeniu. Dowodem tego jest choćby niecodzienne brzmienie formuły *ʔereṣ wəšāmāyīm* „ziemia i niebo”, która w Biblii określa zwykle cały świat, a w relacjach o stworzeniu cały kosmos powołany przez Boga do istnienia. Formuła ta ma w tradycjach biblijnych zazwyczaj odwrotne brzmienie *haššāmayim wəhāʔāreṣ* „niebo i ziemia” i w takiej właśnie formie spotykamy ją w pierwszej części omawianego wersetu (2,4a). A zatem pierwszą część 2,4 należy przypisać redaktorowi, który postanowił połączyć biblijne tradycje o stworzeniu w jedną całość i w tym celu skonstruował specjalny literacki łącznik zbudowany w oparciu o symetryczną strukturę chiastyczną (por. ściśle określone miejsce słowa kluczowego tego wiersza: niebo-ziemia-stworzył w 2,4a oraz: uczynił-ziemia-niebo w 2,4b).

⁷ Wskazuje na to koniec wersu 2,5 oraz początek wiersza 2,6, w którym jahwista mówi co prawda o pewnym źródle (potoku) wody lub pary (mgły) wydobywającym się spod ziemi (hebr. *ʔēḏ*), ale jednocześnie daje do zrozumienia, iż było ono zbyt słabe i bezużyteczne z uwagi na brak człowieka. Kwestia bezpośredniej zależności roślinności od dostępu wody i pracy melioracyjnej ludzi była czymś oczywistym dla starożytnej Mezopotamii czy Egiptu, w których dostatek był ściśle związany z regularnym wylewem rzek. V. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990, s. 154-155.

się w urodzajny ogród⁸. Antropocentryzm i ścisła relacja człowieka z ziemią, o których mowa w 2,5–6, są w tym miejscu narracji jedynie zapowiedzią tego, co z wielką siłą zostaje zakomunikowane w najważniejszym passusie tej części relacji, to znaczy w opisie stworzenia mężczyzny (2,7). Mamy tu do czynienia z piękną teologiczną etiologią określającą pochodzenie i status natury ludzkiej, która zakorzeniona jest głęboko we wspólnych dla wielu ówczesnych kultur wierzeniach i tradycjach. Wspólnym elementem tych cywilizacji w tym względzie była ścisła więź człowieka z ziemią, którą w tekście hebrajskim widać aż nadto wyraźnie w bliskim etymologicznym⁹ związku terminów: *ʾāḏāmā^h* „ziemia” i *ʾāḏām* „człowiek”, „Adam”¹⁰, oraz w koncepcji Stwórcy – garncarza, który kształtuje człowieka z prochu ziemi. Imiesłowowa forma czasownika *yāšar* „lepić, formować, kształtować” w języku hebrajskim wskazuje na osobę garncarza, który kształtuje różnego rodzaju naczynia, pracując na kole garncarskim. W przypadku wiersza 2,7 tego rodzaju interpretacja tekstu jest dozwolona, choć należy zaznaczyć pewną teologiczną precyzację, jaką czyni jahwista w lekturze tego starożytnego symbolu. Po pierwsze, tworzywem, z jakiego Jahwe czyni człowieka w 2,7 nie jest zwyczajny dla garncarza surowiec, czyli glina, lecz *ʿāpār min-hāʾāḏāmā^h* „proch z ziemi”¹¹. Ten szczegół sugeruje, iż autor biblijny położył w tym wierszu znacznie większy nacisk na materiał, z jakiego został uczyniony człowiek, co w duchu lektury teologicznej wskazywałoby na kruchość jego natury i wyraźnie zapowiadałoby skutki grzechu pierwszych ludzi już na tym etapie narracji (por. 3,19), aniżeli na zaczerpniętą ze starożytnych kosmogonii samą czynność „garncarskiego” formowania. Ponadto w oparciu o inne miejsca biblijne, w których pojawia się pojęcie *yāšar*, należy sądzić, iż rzeczywistość wyrażona tym terminem w odniesieniu

⁸ Motyw nieurodzajnej i pustynnej ziemi oraz prochu ziemi, z którego został wzięty pierwszy człowiek – Adam (2,5.7), powraca znów w finałowej części tradycji, w której Bóg mówi o konsekwencjach, jakie dotkną mężczyznę z powodu jego grzechu (3,17–19). Te dwa obrazy nie tylko stanowią swoiste ramy dla jahwistycznej relacji, ale też dobitnie prezentują daleko idące skutki ludzkiego nieposłuszeństwa.

⁹ Z podobnym zjawiskiem dwu terminów wywodzących się od tego samego hebrajskiego rdzenia (tzw. paronomazja), które odgrywają znaczącą rolę w całej narracji, spotykamy się również w 2,23. Mówiąc o stworzeniu kobiety, jahwista za pomocą dwu bardzo podobnie brzmiących pojęć (hebr. *ʾiš* „mężczyzna” i *ʾiššā^h* „kobieta”) kreuje piękną etiologię wskazującą na tę samą naturę i godność mężczyzny i kobiety.

¹⁰ Bliska relacja człowieka i ziemi, która była czymś oczywistym dla starożytnych cywilizacji, zostaje ukazana przez autora biblijnego na trzech płaszczyznach: człowiek zostaje uczyniony przez Jahwe z prochu ziemi (2,7), jego głównym zadaniem jest uprawa roli i troska o urodzajność ziemi (2,5b.15; 3,19), po swej śmierci człowiek, wraca do ziemi i staje się na powrót jej integralną częścią tak, jak to było przed jego stworzeniem (3,19).

¹¹ Należy pamiętać, iż literacki temat Boga formującego człowieka z gliny na wzór garncarza lepiącego naczynie jest dość powszechnie stosowanym motywem zarówno w tradycjach biblijnych (Hi 10,9; Ps 90,3; 104,29; Iz 29,16; Jer 18,2–6), jak i w starożytnych tekstach pozabiblijnych (np. Gilgamesz (1,34) relacjonuje stworzenie Enkidu przez boga Aruru właśnie z gliny; w podobny sposób stwarza ludzi egipskie bóstwo Khnum).

do Boga nie ogranicza się jedynie do mozolnej i wręcz mechanicznej czynności kształtowania tych samych lub bardzo podobnych do siebie przedmiotów, tak jak to się dzieje w przypadku pracy na kole garncarskim (por. Iz 44,9-10), lecz ma w sobie coś z kunsztownego aryzmu i niepowtarzalności i jest owocem dokładnie przemyślanej, doskonałej i subtelnej idei. W tym właśnie sensie biblijni autorzy używają tego terminu w odniesieniu do Bożej aktywności stwórczej. Stąd Bóg w analogiczny sposób kreuje zwierzęta (Rdz 2,19), Lewiantana i morskie potwory (Ps 104,26), ale też suchy ląd ziemi (Ps 95,5) i niedostępne góry (Am 4,13), czy rzeczywistości niematerialne, jak np. bieg historii (Iz 22,11; Jer 33,2). W analogiczny sposób rzecz się ma w odniesieniu do ludzi. Bóg w przemyślany i pełen finezji sposób kształtuje zarówno ich ciało, formując je z prochu ziemi w przypadku Adama (Rdz 2,7) a we wnętrzu łona matki w przypadku każdego innego człowieka (Iz 44,2.24), jak też jego charakter i osobowość (Iz 43,21; 44,21).

O wyjątkowej teologicznej głębi biblijnego obrazu stworzenia Adama, która wyraźnie odróżnia ten tekst od wszystkich innych pokrewnych mu tematycznie kosmogonii i mitów Mezopotamii i Egiptu, decyduje pozostała część wiersza 2,7. Według jahwisty człowiek to nie tylko materialne ciało, doskonale ukształtowane przez Boga z prochu ziemi, ale coś znacznie więcej¹². Ludzkie ciało jest przepięknym, a jednocześnie bardzo kruchym naczyniem, w które Bóg tchnął osobiście *nišmat hayyîm* „pierwiastek życia”¹³. Czegoś podobnego Bóg nie czyni wobec żadnego innego stworzenia, choć, podobnie jak Adama, formuje je jak garncarz (2,19), zaś człowiek nadaje im wszystkim to samo imię: *nepeš hayyāh* „istota żywa”, jakie sam otrzymał w chwili stworzenia (2,7). Fakt ten komunikuje niezmiernie ważne i daleko idące konsekwencje teologiczne. Sprawia bowiem, iż człowiek jest wyjątkowym dziełem Boga, że zawsze pozostanie Mu najbliższy, i że będzie dzierżył władzę nad wszystkimi pozostałymi istotami stworzonymi przez Boga.

¹² Starożytne cywilizacje Mezopotamii i Egiptu również wierzyły w to, że człowiek prócz materialnego ciała posiada w sobie pierwiastek duchowy, który jest darem bogów. Egipcjanie i Akadyjczycy byli przekonani, że ludzie, jak bogowie, posiadają duszę, zaś eposy Gilgamesz, *Atrahasis* czy *Enuma Elish* wiązały wyjątkowość natury ludzkiej z faktem, iż człowiek został stworzony z mulistej gliny i krwi bogów (A 1,208-250). F. Maass, *ʿādām*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 75-87.

¹³ Najbliższą biblijną analogią, która wyraża charakter Bożej czynności przekazania Adamowi tchnienia życia, jest scena z wizji proroka Ezechiela w 37,9, w której użyty jest ten sam hebrajski czasownik *nāpaḥ* „tchnąć, dmuchać, powiać”. Z rozkazu Jahwe prorok ma wzywać Bożego Ducha i swymi ustami tchnąć życie w martwe ludzkie ciała, które nieco wcześniej Bóg zrekonstruował z wyschniętych kości i odział skórą i ciałem. Wyrażenie *nišmat hayyîm*, które w Biblii ma bardzo bogate znaczenie i określa: „pierwiastek życia”, „powiew wiatru”, „tchnienie ducha”, „ludzki oddech”, czy też „człowieczego ducha”, jest terminem paralelnym, ale nie tożsamym z hebrajskim *rūḥ* „duch, wiatr, powiew”. Wyrażona tym terminem zdolność oddychania jest najczęstszym w Biblii i w źródłach pozabiblijnych wskaźnikiem obecności lub nieobecności pierwiastka życia w człowieku. W. Wifall, *The Breath of His Nostrils: Gen 2,7b*, „Catholic Biblical Quarterly” 1974, nr 34, s. 237-240.

2. Przymierze między Bogiem a Adamem w ogrodzie Eden (2,8-17)

Chociaż hebrajskie pojęcie *ḥerîṭ* „przymierze” jest nieobecne w jahwistycznej relacji, to jednak charakter zawartych w niej treści mocno wskazuje na tę teologiczną ideę. W 2,4b-3,24 można znaleźć kilka istotnych elementów, które w innych tradycjach biblijnych, a także w wielu pozabiblijnych tekstach orientalnych określają warunki relacji między suwerenem a wasalem. W tym konkretnym przypadku chodzi oczywiście o relację pomiędzy Stwórcą a Adamem. Pisząc o wzajemnych stosunkach między Bogiem a ludźmi, jahwista dokładnie relacjonuje zarówno dobrodziejstwa, jakie Jahwe wyświadcza mieszkańcom Edenu, jak też głośno wspomina o obowiązku wierności i o posłuszeństwie wobec Boga, do którego zostają wezwani Adam i Ewa. Można więc rzec, że opowiadanie o pierwszej parze ludzi koncentruje się wokół idei przymierza opartego z jednej strony na bezgranicznej dobroci Stwórcy objawionej w stosunku do człowieka, a z drugiej, na Jego konkretnych wymaganiach postawionych mężczyźnie i kobiecie. Tę zasadniczą koncepcję teologiczną uzupełnia idea wyjątkowego miejsca, w którym pierwsi ludzie przebywali w początkowym okresie swej prehistorii. I właśnie od tego wątku należy rozpocząć interpretację jahwistycznej tradycji.

Hebrajska nazwa zasadzonego przez Boga ogrodu *‘ēden* „Eden” już sama w sobie jest najlepszą ilustracją nieogarnionej życzliwości i troski, jaką Jahwe otoczył pierwszego człowieka – Adama. Egzegeci różnie tłumaczą źródłosłów tego terminu. Jedni wyprowadzają go z akkadyjskiego *edenu* i sumeryjskiego *edin*, oznaczających „równinę, step” i rozumieją Eden jako „ogród na stepie”, czyli „oazę”¹⁴. Inni sądzą, że pochodzenie słowa Eden należy wiązać z językiem ugaryckim i tłumaczyć jako „teren obfitujący w wodę”¹⁵. Jednak najbardziej prawdopodobnym wydaje się upatrywanie nazwy *Eden* w hebrajskim pojęciu o identycznym brzmieniu oznaczającym: „przyjemność”, „rozkosz”, „delicję”, „ozdobę” (2 Sm 1,24; Jer 51,34; Ps 36,9)¹⁶. We wszystkich miejscach w Biblii Eden oznacza niezwykle bogaty i urodzajny teren obfitujący w źródła wody i roślinność (Iz 51,3; Ez 31,9.16.18; 36,35), który jest zestawiany na zasadzie kontrastu z pustynią Wschodu. Nie inaczej jest też w Rdz 2,4b-3,24. Jahwista, opisując bardzo obszernie i dokładnie wygląd ogrodu zasadzonego przez Boga na Wschodzie¹⁷, pragnie podkreślić, iż Jahwe przygotował dla człowieka

¹⁴ G. Wenham, *Genesis, 1-15*, Waco 1987, s. 61; H. Bietenhard, *Paradiso*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1155-1156.

¹⁵ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Jerusalem 1964, s. 107.

¹⁶ F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912, s. 247; P. Raymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995, s. 302; A. Millard, *The Etymology of Eden*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 103-106. W ten sposób rozumiał też tę nazwę grecki tłumacz LXX, oddając ją greckim pojęciem *παράδεισον* oznaczającym „raj”.

¹⁷ Idea „wschodu” będącego symbolem wschodzącego słońca (światła) jest w starożytnych tradycjach orientalnych i biblijnych znakiem Bożej teofanii i Bożej obecności (Is 2,2-4; Ps 36,10).

miejsce wyjątkowe, obfitujące we wszelkie dobro i dające pełnię szczęścia. Aby wyrazić bogactwo tego miejsca, biblijny autor kładzie nacisk na dwie rzeczywistości, które na Bliskim Wschodzie mają wartość najcenniejszą: obfitość wody czyniącą ten teren bardzo urodzajnym i związane z nią bogactwo roślinności¹⁸, a szczególnie wielość drzew rodzących owoce przyjemne dla oka i charakteryzujące się znakomitym smakiem (2,9a).

Spośród drzew ogrodu już na samym początku narrator wyróżnia dwa, które w dalszej części narracji odegrają rolę kluczową: *‘ēṣ haḥayyîm* „drzewo życia” i *‘ēṣ hadda ‘aṭ tōb wārā’* „drzewo poznania dobra i zła” (2,9b). Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę jeszcze zanim przystąpi się do identyfikacji tych dwu niezwykłych roślin w Edenie, jest ich nieoczekiwane zmieniana się lokalizacja w obrębie narracji. Otóż według wersetu 2,9, na szczególnie uwagę zasługuje drzewo życia, gdyż tylko ono znajduje się w środku ogrodu. O położeniu drzewa poznania dobra i zła ten wiersz nie mówi nic konkretnego. Wszystko zmienia się nieco dalej, gdyż na podstawie wiersza 3,3 można mniemać, że w centrum ogrodu znajduje się nie drzewo życia, lecz drzewo poznania dobra i zła. Wielu uczonych jest zdania, że ta rozbieżność jest owocem redakcyjnej złożoności jahwistycznej relacji, która w swym pierwotnym kształcie¹⁹ mówiła tylko o jednym drzewie, a było nim drzewo życia. Prawdopodobnie motyw drzewa poznania dobra i zła został dodany dopiero na późniejszym etapie redakcji opowiadania, kiedy środowisko jahwistyczne postanowiło rozszerzyć biblijną prehistorię ludzkości o motyw grzechu pierwszych rodziców.

Najtrudniejszą jednak rzeczą do wyjaśnienia jest precyzyjny sens ukryty za symbolami drzewa życia i drzewa poznania dobra i zła. Obydwa drzewa posiadają w narracji znaczenie symboliczne, które choć zakorzenione w starożytnej orientalnej mitologii, w Biblii otrzymało zupełnie nowe i bardzo wyraźne zabarwienie teologiczne. Jeśli chodzi o to pierwsze, to kwestia ustalenia jego symboliki jest nieco łatwiejsza. Należy pamiętać, iż każde drzewo w pewnym sensie było i jest uważane na Bliskim Wschodzie za symbol życia i jako takie jest ukazywane w eposach²⁰ wywodzących się z tego terenu oraz

E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970, s. 26-27.

¹⁸ Kolejnym synonimem nadzwyczajnego bogactwa Edenu jest obecność w nim złota i szlachetnych kamieni, które w całej starożytności były uosobieniem splendoru i luksusu, a które wiązano z tajemniczymi krainami opasanymi zwykle rzekami zapewniającymi dobrobyt i urodzaj (2,11b-12). Jednym słowem, jahwista pragnie zakomunikować lektorowi, że w ogrodzie Eden nie brakowało żadnego typu bogactwa.

¹⁹ Według niektórych egzegetów, chodziłoby tu o antyczne opowiadanie o rajskim ogrodzie, które w następstwie stało się podstawą dla redakcyjnej aktywności jahwisty. G. Wenham, *dz. cyt.*, s. 62.

²⁰ I tak np. główny bohater Gilgamesza na swej drodze znajduje roślinę, która swymi owocami jest w stanie zapewnić długie życie, a nawet przywrócić młodość ludziom znajdującym się już w podeszłym wieku (G 11,268-289).

w wielu tekstach biblijnych (Wj 25,31–35; Kpł 24,1–9; Ps 1,3; Prz 3,18; 13,12; Jer 17,8; Ez 47,12; Ap 2,7; 22,1–2). Jahwista w opisie rajskiego ogrodu w Rdz 2–3 rozwija właśnie ten motyw, m.in. przez to, że podkreśla wielość znajdujących się tam drzew (2,8–9). Jednak na tym nie poprzestaje. Jednemu z nich przypisuje szczególną i tajemniczą moc, podkreślając jego wyjątkowość przez umieszczenie go w centrum ogrodu (2,9a) oraz wyraźne stwierdzenie w 3,22, iż jego owoce mogą zapewnić ludziom życie wieczne, czyli nieśmiertelność. W ten sposób pośrednio podkreśla pierwszy i fundamentalny dar, jaki człowiek otrzymał od swego Stwórcy, to jest życie. Ten właśnie dar jest rozumiany jako istota i nieodzowny element egzystencji pierwszych ludzi w Edenie, choć w samej relacji jest on okryty nimbem tajemnicy i symbolu. Na podstawie treści 2,16 i 3,22 można wnioskować, iż pierwsi rodzice mogli spożywać z drzewa życia nieprzerwanie aż do chwili, w której sięgnęli po owoce z drugiego drzewa w środku ogrodu (3,6)²¹. Dopiero wtedy Jahwe zabronił im korzystania z owoców drzewa życia, wypędzając ich z ogrodu (3,22). Interpretując te fakty w duchu jahwistycznej teologii, należałoby sądzić, że skoro pierwsi ludzie mieli prawo do spożywania z drzewa życia i korzystania z pełni egzystencji, którą gwarantowały jego owoce, to z pewnością czynili to wielokrotnie.

Znacznie bardziej skomplikowana jest sprawa wyjaśnienia symboliki drzewa poznania dobra i zła. Drzewo to nie występuje bowiem w żadnym ze znanych źródeł pozabiblijnych²², a w samej w Biblii spotykamy je tylko raz w analizowanej przez nas tradycji. Kluczem do zrozumienia jego tajemniczego sensu jest więc analiza miejsca i roli, jaką odgrywa w narracji. Jahwista odwołuje się do niego aż cztery razy w różnych częściach swej opowieści. Po raz pierwszy, jakby na marginesie²³, czyni to we wstępnej części narracji poświęconej opisowi ogrodu Eden (2,9). Drugi raz, tym razem już bardziej obszernie, motyw drzewa poznania dobra i zła pojawia się w nakazie, jaki Jahwe postawił Adamowi w chwili, w której umieścił go w ogrodzie (2,17). Po raz trzeci drzewo to pojawia się podczas dialogu Ewy z wężem (3,3–5), a rezultatem tej konwersacji było spożycie przez niewiastę i jej męża jego owoców (3,6). Ostatni raz drzewo poznania dobra i zła powraca w finałowej scenie opowiadania, w której Jahwe konstatuje fakt, iż pierwsi ludzie po swym nieposłusznym czynie znają już dobro i zło w takim stopniu jak Bóg (3,22).

²¹ Niektórzy egzegeci są zdania, iż Adam i Ewa ani razu nie skosztowali owoców z drzewa życia i że wystarczyło sięgnąć tylko raz po te owoce, aby cieszyć się darem nieśmiertelności. H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, Lausanne 1979, s. 156–160. Tego rodzaju wniosków raczej nie potwierdza dokładna analiza treści całej jahwistycznej relacji. Biblijny autor zdaje się sugerować, iż Adam i Ewa aż do chwili swego upadku korzystali z daru pełni życia, którą symbolizowały owoce z drzewa w środku ogrodu.

²² Starożytne mity mówią często o tajemniczych drzewach mądrości czy wiedzy, które jednocześnie są też uważane za drzewa dające życie, ale nigdy o drzewie poznania dobra i zła, którego owoce są zakazane dla ludzi a zarezerwowane tylko bogom.

²³ Niektórzy egzegeci są zdania, że wzmianka o drzewie poznania dobra i zła w 2,9 jest późniejszą głosz redakcyjną. G. Wenham, *dz. cyt.*, s. 62.

Na podstawie zestawienia tekstów, w których pojawiają się tajemnicze drzewa, można dojść do następujących wniosków. Po pierwsze, jahwista zdaje się wskazywać, iż spożycie owoców z drzewa życia mogło prowadzić pierwszych ludzi do nieśmiertelności, zaś owoce z drugiego drzewa²⁴ w środku ogrodu dawały im możliwość rzeczywistego poznania dobra i zła (3,22). Kluczowym problemem w dokładnym poznaniu roli tego drugiego jest zrozumienie enigmatycznej treści wyrażenia „poznać dobro i zło”²⁵. Na podstawie analizy teologicznej innych biblijnych passusów zawierających występujące w tym wyrażeniu słowa (Pwt 1,39; 2 Sm 14,17; 19,35; 1 Krl 3,9; Iz 7,15-16) oraz analizy teologicznego i kulturowego kontekstu jahwistycznej relacji o rajskim ogrodzie, można zasugerować następujące rozwiązania:

- 1) *Poznanie dobra i zła jest niczym innym jak tylko obrazową ilustracją możliwości osobistego doświadczenia konsekwencji, jakie niesie ze sobą posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo względem Boga i Jego nakazów.* Człowiek, pozostając posłusznym Bożym poleceniom, doświadcza dobra, które z tego faktu wypływa, natomiast kiedy lekceważy wolę Boga, poznaje zło jako smutne następstwo swego czynu. Owoce biblijnego drzewa poznania dobra i zła dawałyby pierwszym ludziom w raju możliwość bezpośredniego doświadczenia tego typu doznań. Nie chodziłoby więc o jakąś konkretną jakość czy właściwość, którą same w sobie posiadały²⁶, lecz o sprowokowanie okazji, by ludzie w raju poznali nieznaną im dotąd rzeczywistość. Ta hipoteza z wielu względów jest mało przekonująca. Po pierwsze, jest zbyt filozoficzna, co sprzeciwia się duchowi symbolu i teologii obecnemu w narracji. Po drugie, jahwista wyraźnie podkreśla, że zarówno owoce z drzewa życia, jak i z drzewa poznania dobra i zła posiadają i oferują bardzo konkretną właściwość (moc), która przynależy przede wszystkim Bogu (3,5.22).
- 2) *Poznanie dobra i zła oznacza zdolność człowieka do rozumnego myślenia²⁷, bądź też do trafnego rozeznania pomiędzy dobrem a złem moralnym²⁸.*

²⁴ Warto na moment zatrzymać się nad ikonograficzną reprezentacją tych owoców, które często przybierają postać jabłek. Taka interpretacja wzięła się z przekładu łacińskiego Biblii, w którym pojęcia *malus* „jabłoń, jabłko” i *malum* „zło” są prawie jednobrzmiącymi homonimami.

²⁵ Już sam hebrajski czasownik *yāda* ‘jest terminem o niezwykle bogatym znaczeniu: „wiedzieć”, „doświadczyć”, „mieć umiejętność właściwego rozróżniania i decyzji”, „wybierać”, „stanowić o czymś”, a pojęcia: *tôb* „dobro” i *rā’* „zło” wskazują na zupełnie przeciwstawne sobie rzeczywistości: coś pożytecznego i dającego trwałe szczęście oraz coś szkodliwego, bezużytecznego i powodującego niedolę i cierpienie. W kontekście jahwistycznej relacji najodpowiedniejszym sensem tych dwu ostatnich pojęć jest jednak „dobro” i „zło”. Treść wyrażenia „dobro i zło” egzegeci rozumieją w sensie łącznym, wskazując na ideę uniwersalizmu i pełni wiedzy („wiedzieć wszystko”, „znać się na wszystkim”), bądź też w sensie rozłącznym. W tym drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z koncepcją zdolności do rozróżniania, motywem wyboru między dwiema możliwościami albo też ideą wzajemnej przeciwstawności (Pwt 30,15; Am 5,14).

²⁶ D. Kinder, *Genesis. An Introduction and Commentary*, London 1967, s. 63.

²⁷ P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, s. 82-116; J. Coppens, *La nudité des protoplastes*, „Ephemerides Theologiae Lovaniensis” 1970, nr 46, s. 380-383.

²⁸ C. Keil, F. Delitzsch, *Commentary to the Old Testament. Pentateuch*, Grand Rapids 1973, t. 1, s. 86.

I ta interpretacja jest trudna do zaakceptowania. Idąc jej tropem należałoby rozumieć, iż przed złamaniem Bożego nakazu Adam i Ewa nie byli zdolni do świadomego myślenia i nie rozróżniali moralnego dobra i zła. Trudno jest zakładać, iż Jahwe zabronił Adamowi rozumnego rozeznawania, które samo w sobie jest dla człowieka nie tylko czymś dobrym, ale też nieodzownym. Ponadto, trudno jest sobie wyobrazić, że był czas w historii ludzkości, w którym Bóg nie wymagał od ludzi wyboru pomiędzy dobrem a złem, albo też przypuszczać, iż Adam i Ewa nabyli taką zdolność dopiero w chwili przekroczenia nakazu Bożego. Ponadto tej interpretacji przeczy treść jahwistycznej relacji, która od samego początku uważa Adama za w pełni ukształtowaną istotę, zdolną do pełnego postrzegania rzeczywistości i wypełniania powierzonych mu zadań (2,7.15.20–24). Podobnego zdania są i inne teksty biblijne podejmujące tę kwestię (Syr 17,7).

- 3) *Poznanie dobra i zła oznacza wiedzę i osobiste doświadczenie w dziedzinie pożycia seksualnego*²⁹. I ta hipoteza jest nieprzekonująca, bowiem wskazany przez nią aspekt ludzkiej egzystencji w żadnym razie nie pasuje do teologicznego kontekstu tradycji jahwisty. Tekst 2,4b-3,24 w najmniejszym stopniu nie sugeruje, że wiedza związana z seksualnością człowieka czy praktyczne doznania w tej dziedzinie są tematem tabu, są zarezerwowane tylko Bogu lub są czymś złym i niepożądanym dla Adama. Wręcz przeciwnie, zarówno pierwszy, jak i drugi biblijny opis stworzenia ludzi podkreśla odmiennosc obojga płci, ich wzajemną równość i powołanie do nawiązywania ścisłych relacji osobowych, których najpełniejszą formą jest małżeństwo oraz możliwość przekazywania życia poprzez pożycie seksualne (1,27-28; 2,21-25; 3,16)³⁰. Tej hipotezy nie można pogodzić z literackim kontekstem jahwistycznej tradycji, a szczególnie z Bożym nakazem z 2,17, który nie ma formy tymczasowego polecenia, ale raczej status uniwersalnej i obowiązującej na zawsze zasady. Nadto, z logicznego punktu widzenia, Bóg nie mógł zakazać wiedzy i doświadczeń seksualnych mężczyźnie jeszcze przed stworzeniem niewiasty, czy też grozić śmiercią za coś, co trwale wpisuje się w status natury ludzkiej opartej o płciowość i wzajemne relacje ukierunkowane na prokreację (2,23-24). I w końcu, choć hebrajski termin *yāda*^c jest stosowany w Biblii na określenie pożycia seksualnego, to jednak w tym kontekście nigdy nie występuje w powiązaniu z pojęciami „dobre” i „złe”.
- 4) *Poznanie dobra i zła oznacza możliwość posiadania uniwersalnej i pełnej wiedzy (wszechwiedzy)*³¹, która jest właściwa tylko Bogu. Tego rodzaju lektura symboliki drzewa poznania dobra i zła, choć na pierwszy rzut oka dość

²⁹ P. Mayrhofer, *Der Fall der Menschen*, Berlin 1936, s. 133-162; H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 164; E. van Wolde, *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden 1995, s. 32-47.

³⁰ C. Westermann, *dz. cyt.*, s. 243.

³¹ H. Wallace, *The Eden Narrative*, Atlanta 1985, s. 128; C. Resplandis, *Le fruit défendu de Genèse 2-3*, Paris 1977, s. 22-24; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, s. 71-72; J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 160.

interesująca, stoi jednak w niezgodzie z treścią narracji. Należy sądzić, że pierwsi rodzice po spożyciu owoców wcale nie weszli w posiadanie wiedzy podobnej do tej, którą posiadał Bóg³². Co więcej, choć owoce z drzewa wydawały się omamionej pokusą węża Ewie właściwym środkiem do zdobycia wiedzy (3,6), to jednak przyniosły jej samej i jej mężowi coś zupełnie przeciwnego: poczucie wstydu, uczucie lęku i trwogi oraz odkrycie własnej ograniczoności i nagości (3,7-8).

Pokrewną do tej hipotezą jest przekonanie, iż *owoce z drzewa poznania dobra i zła są symbolem mądrości, roztropności i zrozumienia* (por. hebr. *śākal* w 3,6). Trudno jednak sobie wyobrazić, iż Jahwe broniłby pierwszym ludziom dostępu do mądrości, skoro jej szukanie należy do najważniejszych obowiązków i celów życia ludzkiego według klasycznej literatury mądrościowej Izraela, a tymi wątkami jest przesiąknięta tradycja jahwistyczna. Można byłoby co prawda cytować te passusy ksiąg dydaktycznych, które podkreślają, iż prawdziwą i pełną mądrość posiada tylko sam Bóg, natomiast człowiek może jedynie jej poszukiwać i do niej wytrwale dążyć, choć nigdy w kompletny sposób jej nie osiągnie (Hi 15,7-9; Prz 1,7; 30,1-4), ale z pewnością nie takie jest przesłanie tradycji jahwistycznej³³.

- 5) *Poznanie dobra i zła oznacza Bożą autonomię w wyłącznym prawie do stanowienia o tym, co jest moralnie właściwe, a co takie nie jest. A zatem owoce z drzewa poznania dobra i zła symbolizowałyby zarezerwowaną tylko Bogu władzę, by autorytarnie decydować o moralnym i ontologicznym fundamencie całego kosmosu i zasadach wzajemnego pożycia wszystkich jego stworzeń, łącznie z ludźmi. Tego rodzaju władza jest na pewno wpisana w biblijną ideę Bożej wszechmocy i wszechwiedzy. Według Biblii tylko Bóg jest na tyle mądry i potężny, by ustanawiać reguły istnienia i funkcjonowania wszystkiego i dbać o to, aby te normy były skrupulatnie zachowywane, tak by stworzony przez Niego wszechświat i wszystkie powołane do istnienia stworzenia mogły odpowiednio żyć i rozwijać się. W tym kontekście żaden człowiek ani żadne inne stworzenie nie mają tytułu do tego, aby na równi z Bogiem rościć sobie prawo do decydowania o tym, co jest dobre, a co jest złe. Taką władzę i prawo posiada tylko Pan i Stwórca wszystkiego – Jahwe.*
- 6) *Poznanie dobra i zła oznacza po prostu doświadczenie każdego aspektu ludzkiego życia, zarówno w jego pozytywnym, jak i negatywnym wymiarze. Interpretacja ta bazuje na tym, iż idea poznania w kulturze i mentalności*

³² Takiego wniosku nie neguje nawet treść wyroczni Jahwe w 3,22, która mówi, że człowiek stał się taki jak Bóg poprzez to, że poznał dobro i zło. Jej właściwy sens teologiczny przedstawimy poniżej.

³³ Niektórzy egzegeci przywołują tu tekst proroka Ezechiela (28,6.9.11-19), który w surowej krytyce króla Tyru najprawdopodobniej odwołuje się do starożytnej asyryjskiej pieśni o pierwotnym człowieku. Człowiek ten został wydalony z ogrodu rajskiego za to, że zapragnął zdobyć wiedzę właściwą tylko Bogu i stanąć z Nim na równi.

hebrajskiej była rozumiana w bardzo ścisłej łączności z rzeczywistym doświadczeniem praktycznym. W tym sensie „poznać dobro i zło” oznaczałoby osobiście, konkretnie i bezpośrednio doświadczyć tych dwu przeciwnych sobie rzeczywistości, natomiast nakaz Jahwe z 2,16-17 należałoby interpretować jako wyraz Jego troski o to, by Adam w rajskim ogrodzie nie doznał zła, tak jak doznawał dobra. Swoim więc poleceniem Bóg zabronił Adamowi doświadczać zła, tak jak doświadczał dobra, by w ten sposób zachować go od wszelkiego rodzaju cierpienia i upadku, a skoncentrować jego uwagę wyłącznie na dobru, pokoju i szczęściu. Innymi słowy, Jahwe poprzez wyrocznię 2,16-17 pragnie przestrzec Adama przed wejściem w kontakt z rzeczywistością, której dotąd nie poznał i która jak dotąd nie zaistniała w pełnym harmonii i doskonałości świecie stworzonym przez Niego. To rozwiązanie ma wiele zalet. Po pierwsze, jest przejrzyste i proste. Po drugie, jest dość mocno osadzone w treści i w teologii jahwistycznej relacji. W dalszej bowiem części opowiadania autor szczegółowo i z dużą dozą ironii (3,7) opisuje bolesne i rozległe skutki nieposłuszeństwa Adama i Ewy, podkreślając dosadnie najpierw ich negatywne odczucia i doświadczenia (por. ten sam czasownik *yāda* „poznać”) wstydu, lęku i trwogi, które pojawiły się natychmiast po przekroczeniu nakazu Bożego (3,8), a następnie dotkliwie i długofalowe konsekwencje ich grzechu, które zostaną im oznajmione w czasie spotkania ze Stwórcą (3,9-24). Tego rodzaju interpretacja doskonale wpisuje się także w najbliższy teologiczny kontekst narracji, który podkreśla Bożą mądrość i przychylność w stosunku do pierwszego człowieka. Niestety i ta hipoteza kreuje jedną teologiczną wątpliwość. Jest nią treść Bożej wyroczni w 3,22, w której Jahwe konstatuje fakt, iż człowiek stał się taki jak Bóg przez to, że poznał dobro i zło³⁴. Jeśli treść tego wyrażenia zaaplikujemy w tym samym sensie do Jahwe, to mogłoby to doprowadzić do wniosku, iż Bóg także doświadczył i poznał zło w sposób podobny do tego, w jaki uczynili to Adam i Ewa (por. Jk 1,13). Tego typu trudności znikają, gdy „poznanie dobra i zła” będziemy rozumieć w sensie pragnienia nieskrępowanego i suwerennego wyboru w kwestii dobra i zła moralnego. Człowiek decydując się na pełną autonomię w swych decyzjach i wyborach ma przez moment uczucie pełnej niezależności od Boga, a nawet świadomość bycia Jemu równym. Postępując wbrew Bogu i ustanowionemu przez Niego porządkowi i prawu, człowiek sam popada w paradoks życia w grzechu. Jest to więc rodzaj moralnej autonomii, w której ludzie usiłują dorównać Bogu w Jego niezależności i wszechmocy. Jednakże jest to niezależność złudna, gdyż prędzej czy później doprowadza do bliskiej konfrontacji ze smutnymi i destrukcyjnymi konsekwencjami pogwałcenia Bożych zasad, co zawsze kończy się bardzo boleśnie i źle dla człowieka.

³⁴ Niektórzy egzegeci rozwiązują tę wątpliwość sugerując, iż wyrocznia Jahwe w 3,22 ma charakter ironiczny, a nie jest konstatacją rzeczywistej równości człowieka z Bogiem. H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 167.

Podsumowując wszystkie te propozycje należy stwierdzić, że interpretacja znaczenia drzewa poznania dobra i zła w relacji jahwisty w dalszym ciągu naręcza wiele trudności. Z pewnością ma ono wymiar symbolu i wpisuje się w teologię całej relacji, a więc zarówno tej części, która jest poświęcona stworzeniu Adama, jak i tej, w której mówi się o upadku pierwszej pary ludzi. Wydaje się, iż najbardziej przekonującym rozwiązaniem tej kwestii jest wypadkowa trzech prezentowanych wyżej sugestii. A zatem zakazany przez Jahwe owoc z drzewa poznania dobra i zła symbolizuje z pewnością wszechwiedzę Jahwe, która zakłada wszechmoc i mądrość właściwą tylko Stwórcy i zarezerwowaną tylko Bogu, po którą nie może sięgnąć i której nie może zdobyć żaden człowiek, nawet choćby bardzo tego pragnął i próbował to uczynić. Zakaz Boży w 2,17 przypomina Adamowi, że nie jest i nigdy nie będzie Bogiem, lecz jedynie Jego wyjątkowym stworzeniem, które dzięki Bożej miłości i łasce jest z Nim związane przymierzem. Na mocy tego przymierza człowiek nabył godność najbliższego Jahwe stworzenia, lecz winien pamiętać, iż tylko posłuszeństwo Bożej woli będzie oznaczać dla niego niezagrażone niczym życie oraz przyszłość pełną pokoju i dostatku³⁵. Symbolikę zakazanego owocu należy uzupełnić o ideę wyłącznej Bożej autonomii w dziedzinie stanowienia prawa i moralności, to znaczy rozumieć w tym sensie, iż tylko Jahwe, który jako jedyny ma pełną znajomość dobra i zła i absolutną władzę nad tymi rzeczywistościami, może ustanawiać obowiązujący w świecie ład i porządek, i decydować o tym, co jest ontologicznie i moralnie dobre, a co jest złe. Takiego prawa, mimo swej niekwestionowanej wielkości, nie posiada człowiek, a każda ludzka próba, aby zmienić ten stan rzeczy zaowocuje poważnymi konsekwencjami w wielu dziedzinach człowieczego życia, a nadto negatywnie wpłynie na porządek i harmonię we wszechświecie. Człowiek, aby znaleźć trwałe szczęście i pokój, musi zaakceptować swe poddanie Stwórcy, cieszyć się statusem uprzywilejowanego Bożego stworzenia, odpowiadać pozytywnie na Jego wolę, a przede wszystkim odrzucać wszelkie pokusy autonomii, która w każdym przypadku okazuje się jedynie złudnym i bolesnym w skutkach mirażem. Dzieje się tak dlatego, iż ludzie nie są tak potężni, samowystarczalni, wszechmocni i autonomiczni jak Bóg, a więc jakkolwiek sprzeciwi wobec Niego przyniesie im w rezultacie jedynie bolesne rozczarowanie, smutek, lęk, cierpienie i śmierć.

W końcu, lekturę symbolu owoców z drzewa poznania dobra i zła należy poszerzyć o ideę Bożej troski o człowieka, która wypływa z całej jahwistycznej relacji, zarówno w części poświęconej pobytowi Adama w Edenie (2,8-25), jak i w tej partii tekstu, w której mówi się o wysiłkach Boga zmierzających do tego, by poprawić los ludzi po ich upadku (3,14-15.21-24). Ta troska w Bożym nakazie 2,16-17 widoczna jest w tym, iż Jahwe postanowił przestrzec Adama przed jakąkolwiek próbą zmiany ustanowionego przez siebie porządku

³⁵ Wokół tego właśnie aspektu koncentruje się dialog węża z niewiastą w 3,1-5.

i harmonii w świecie. Wszelkie tego rodzaju próby będą iluzoryczne i z góry skazane na niepowodzenie, gdyż człowiek nigdy nie będzie mógł zająć miejsca Boga, a nieposłuszeństwo względem Stwórcy sprawi, iż Adam i Ewa uruchomią nieobecną jeszcze w świecie rzeczywistość zła i dysharmonii, i najpierw sami osobiście poznają jej destrukcyjne działanie, a potem sprowadzą na swoje potomstwo i cały wszechświat nieład, trud, śmierć, cierpienie i zniszczenie. Od tego wszystkiego Stwórca chciał uchronić pierwszych ludzi, dając wyraźnie do zrozumienia Adamowi w 2,16–17 prawdę, iż nie jest on Bogiem, i że musi zaaprobować swą zależność od Jahwe i być Mu posłusznym, jeśli chce zachować swe uprzywilejowane miejsce w świecie.

Nadzwyczajną urodzajność ogrodu, który Jahwe sadi dla pierwszego człowieka na wschodzie, jahwista podkreśla nie tylko poprzez motyw tajemniczych drzew, ale także przez wątek wielkiej obfitości wody. Tej kwestii autor dedykuje nawet specjalny *passus* (2,10–14)³⁶. Urodzajność Edenu zapewniała rzeka³⁷, która wypływała w ogrodzie a następnie rozdzielała się, dając początek czterem innym rzekom nawadniającym cały obszar raj. Nazwy tych rzek, pomimo wielu propozycji egzegetów, owiane są nadal wielką tajemnicą. Jak dotąd udało się zidentyfikować jedynie dwie spośród nich: Eufrat i Tygrys, które w starożytności uważane były za dwa największe źródła wody na Bliskim Wschodzie. Wydaje się jednak, że jahwiście, bardziej niż na identyfikacji wielkich rzek Mezopotamii, zależało na podkreśleniu obfitości wody w Edenie. Stąd też symboliczna liczba cztery, która zarówno w Biblii, jak i w kulturze

³⁶ Z literackiego punktu widzenia wiersze 2,10–14 opisujące wygląd i nazwy rzek Edenu dość znacznie różnią się od reszty narracji, co przywodzi myśl, iż są materiałem wywodzącym się z innego źródła i pierwotnie nie były częścią jahwistycznej relacji. Z tego względu niektórzy egzegeci są zdania, iż mamy tu do czynienia z glosą, którą wprowadził jeden z późniejszych redaktorów tego tekstu, aby podkreślić bogactwo i wyjątkowość rajskiego ogrodu. Jednak bardziej przekonującą jest hipoteza sugerująca obecność w tym miejscu antycznego źródła, które jahwista po prostu wkomponował w swoje opowiadanie. Jeśli przyjęlibyśmy słuszność tej hipotezy, to mielibyśmy tutaj do czynienia z jednym z najstarszych zachowanych w Biblii źródeł o charakterze geograficznym, które w 2,14 opisuje tereny Mezopotamii, to znaczy rzekę *ḫiddeqel* Tygrys (por. Τύγρις w LXX) płynącą na wschód od Aszur, czyli stolicy Asyrii, oraz rzekę *ḫāwīlā*, czyli Eufrat (por. Εὐφράτης w LXX). Kwestia bliższej identyfikacji dwu pozostałych rzek: *pīšōn* „Pizon” i *gīḥōn* „Gichon” oraz występujących w 2,11–13 krain: *ḫāwīlā^h* „Hawila” i *kūš* „Kusz” pozostaje w dalszym ciągu problematyczna. Istnieje w tym względzie wiele sugestii. Najbardziej prawdopodobną jest ta, która postuluje, iż również w tym przypadku chodzi o rzeki i tereny starożytnej Mezopotamii. Za antycznością *passusu* 2,10–14 przemawia jego symbolika, charakterystyczna również dla pozostałych części tradycji jahwistycznej, jak też doskonała łączność i jedność literacka oraz logiczna pomiędzy wierszami 2,9b i 2,10.

³⁷ Wszystko wskazuje na to, że rzeka (hebr. *nāḥār*) w wierszu 2,10 jest zupełnie innym źródłem wody, aniżeli to, o którym wspomina jahwista w 2,6 (hebr. *ʿēd* „para wodna”, „mgła”, „deszczowa chmura”, „potok”, „źródło wody”). To ostatnie źródło nie było bowiem w stanie nawodnić suchej powierzchni ziemi przed stworzeniem człowieka (2,5–6). M. Dahood, *Eblaité i-du and Hebrew 'ed Raincloud*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, nr 43, s. 534–538; W. Albright, *The Predeuteronomiac Primeval History (JE) in Gen 1–11*, „Journal for the Biblical Literature” 1939, nr 58, s. 91–103; U. Cassuto, *From Adam to Noah. Genesis 1,1–6,8*, Jerusalem 1961, s. 104.

pozabiblijnej wyrażała ideę bogactwa, dostatku, wielości i uniwersalizmu³⁸. Tego rodzaju opis ma bardzo precyzyjny cel. Lektor tradycji ma dojść do wniosku, że Eden był miejscem, w którym niczego nie brakowało. Synonimem jego dostatku była obfitość wody i roślinności, tajemnicze drzewa oferujące nadzwyczajne a nawet ponadnaturalne możliwości, a także złoto, szlachetne kamienie i minerały, które w starożytności były uosobieniem bogactwa. Jednym słowem, ogród, który Jahwe przygotował dla człowieka, był rzeczywiście rajem na ziemi.

Do ustalenia pozostaje jeszcze tylko problem biblijnej lokalizacji Edenu. Wskazówki geograficzne podane przez jahwistę w 2,10-14 zwykle interpretuje się dwojako: dosłownie lub symbolicznie³⁹. Analizując liczne propozycje rozwiązań w tym względzie, można dojść do wniosku, iż większość uczonych jest zdania, że w Rdz 2,4b-3,24 mamy do czynienia z literackim i czysto figuratywnym językiem paroli, który nie mówi o realnej rzeczywistości historycznej czy konkretnym miejscu na ziemi, lecz o kosmogonicznej, duchowej albo też teologicznej idei obrazującej pełną harmonię życia pierwszych ludzi i ich bliską relację ze światem ponadnaturalnym (z Bogiem). Nie brakuje jednak i takich, którzy werseom 2,10-14 przypisują realną wiarygodność, sądząc, iż biblijny Eden, rozumiany jako rajski ogród stworzony przez Boga dla pierwszych ludzi, istniał naprawdę, a nawet próbują w oparciu o informacje jahwisty dokładnie wskazać jego domniemaną lokalizację geograficzną. Ci, którzy preferują dosłowną lekturę tekstu, widzą w obrazie naszkicowanym w 2,10-14 ślady jednego z najstarszych dokumentów geograficznych tego regionu Mezopotamii, który istotnie jest zamknięty pomiędzy dwiema największymi rzekami tego obszaru: Eufratem i Tygrysem, a ogród Eden umieszczają u źródeł lub ujścia tych rzek. Ci zaś, którzy wątpią w geograficzną wiarygodność jahwisty, widzą w 2,10-14 jedynie tak charakterystyczną dla wielu antycznych kultur i cywilizacji literacką wizję pierwotnej ziemi, która opływała we wszelkie dobro i była uprzywilejowanym i ulubionym miejscem pobytu bogów i ludzi.

Trudno jest z całkowitą pewnością przesądzić, kto ma rację. Bo choć opis z 2,10-14 tchnie symboliką typową dla mitów i eposów tamtej epoki, to jednak niektóre informacje w nim zawarte (por. 2,14) odwołują się do rzeczywistego ukształtowania Mezopotamii i być może są częścią konkretnego źródła, które za kolebkę cywilizacji uważało obszar pomiędzy Eufratem a Tygrysem. W oczekiwaniu na nowe odkrycia archeologiczne, które pozwolą zidentyfikować owiane mgłą tajemnicy nazwy dwu pozostałych rzek: Pizonu i Gichonu oraz przyległych im krain Chawila i Kusz (2,11-13), potrzeba skoncentrować się na teologicznym znaczeniu ogrodu Eden, tak dokładnie opisywanego przez jahwistę. Jego najważniejsze przesłanie zawarte w 2,10-14 komunikuje, iż Jahwe od początku okazywał człowiekowi swą nieskończoną dobroć i troskę, dodając do daru życia to wszystko, co było potrzebne, aby ten osiągnął

³⁸ A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologischeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006, s. 144-145.

³⁹ Szeroką panoramę poglądów na ten temat prezentuje H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 145-153.

trwale i pełne szczęście. Ogród Eden można więc nazwać symbolem i ilustracją pierwszego w historii ludzkości przymierza, które Jahwe zawarł z Adamem. W analogiczny sposób, wiele wieków później, Bóg powtórzył ten sam gest, powierzając Izraelitom ziemię Kanaan na znak zawartego z nimi wiecznego trwałego przymierza. W obu przypadkach, jak to skrupulatnie podkreślają wskazane tradycje biblijne, dar ziemi ma charakter warunkowy i wiąże się z konkretnymi zobowiązaniami ze strony obdarowanego. Adam otrzymuje od Boga ogród Eden po to, by stał się on dla niego miejscem pracy⁴⁰ i przedmiotem jego ustawicznej troski (2,15). Ponadto Adam słyszy, jakie warunki musi spełnić, aby się w nim na trwałe zatrzymać (2,16-17). Eden, według jahwisty, nie był własnością człowieka, gdyż nie on, ale Bóg Jahwe go zasadził. Człowiek w ogrodzie rajskim był tylko administratorem z mandatu Boga. Jako Jego reprezentant miał rozwijać dzieło zapoczątkowane przez Stwórcę, ale też otrzymał od Jahwe zadanie dozorowania i doglądania ogrodu. Wprawdzie hebrajski termin *šāmar* „strzec, doglądać” nie postuluje w tym kontekście realnej obecności jakiegoś niebezpieczeństwa czy nieprzyjaciela, przed którym mężczyzna miałby strzec powierzonego sobie ogrodu⁴¹, jednakże już w następnych wersach narracji takie niebezpieczeństwo pojawi się w postaci węża (3,1-5) i rzeczywiście stanie się na tyle poważne, iż ludzie nie zdołają ustrzec darowanego im Edenu i będą musieli go na zawsze opuścić (3,23-24). Na tym etapie narracji nic jednak nie wskazuje na dramatyczne i dość szybkie zakończenie pobytu ludzi w tym wyjątkowym miejscu. Mężczyzna z woli Jahwe ma być wiernym stróżem i pracowitym robotnikiem ogrodu a zarazem jego zarządcą, który w imieniu Boga sprawuje nad wszystkim pieczę⁴². Bardzo

⁴⁰ Niektórzy egzegeci w nakazie Jahwe, by mężczyzna uprawiał i doglądał ogrodu, widzą tę samą ideę, którą autor kapłańskiej pieśni o stworzeniu wyraził w Bożym nakazie, aby człowiek panował nad ziemią i wszystkim stworzeniem (1,28). Hebrajski czasownik *šābad* jest w Rdz 1-11 bardzo często używany w znaczeniu „uprawiania ziemi” (2,5; 3,23; 4,2.12 etc.), ale autorzy biblijni nadają mu także głęboką wymowę religijną w sensie „służenia Bogu”, czyli wypełniania Jego woli (Pwt 4,19). Źródło kapłańskie tym samym czasownikiem określa służbę lewitów przy arce przymierza (Lb 3,7-8; 4,23-24.26). Rzeczą godną uwagi jest koncepcja pracy w ogrodzie Eden. Jahwista, podobnie zresztą jak autorzy mezopotamskich eposów (Enuma elisz 6,33-36; Atrahasis 1,190-197), ukazuje pierwotne życie ludzi na ziemi nie jako beztroską sielankę, lecz jako czas konstruktywnej pracy. Pomimo pewnej treściowej zbieżności, różnica między biblijną a pozabiblijną koncepcją pracy jest jednak zasadnicza. W eposach mezopotamskich ludzie zostali stworzeni, by pracowali dla bogów, zaś w tradycjach biblijnych praca jest głęboko wpisana w samą egzystencję człowieka i ma być okazją do jego wieloaspektowego rozwoju oraz szansą na upodobnienie się do Stwórcy.

⁴¹ Podobnie jak czasownik *šābad*, także termin *šāmar* posiada zarówno sens świecki, który wyraża ideę dozorowania, strzeżenia i obrony (Rdz 4,9; 30,31), jak i ukryty sens religijny spotykany szczególnie w biblijnych tekstach prawnych. W tym kontekście termin ten wyraża teologiczną koncepcję zachowywania religijnych przykazań i tradycji (Rdz 17,9; Kpł 18,5) lub też roztoczenie odpowiedniej ochrony nad przedmiotami kultu (Lb 1,53; 3,7-8).

⁴² Egzegeci często przypominają, iż jedną z podstawowych idei teologicznych jahwistycznej relacji jest podkreślenie bliskiego związku człowieka z ziemią. J. Walsh, *Genesis 2,4b-3,24. A Synchronic Approach*, „Journal Biblical Literature” 1977, nr 96, s. 161-177; B. Naidoff, *A Man*

podobną ideę teologiczną komunikuje pierwszy opis stworzenia, kiedy mówi o władzy ludzi nad światem, którą dzierżą z mandatu Bożego (1,26-31).

Jak podkreśliliśmy wyżej, władza mężczyzny nad Edenem w tradycji jahwistycznej ma charakter umowy, której zasadą jest jasno sprecyzowane przez Jahwe polecenie, by nie sięgać po owoce z drzewa znajdującego się w centrum ogrodu. Umowa ta jest obwarowana wyraźnie określoną sankcją za jej złamanie, a jest nią pewna śmierć (2,16-17). W ten sposób pobyt mężczyzny w Edenie i jego relacja z Jahwe zyskują charakter jurydyczny i przyjmują formę przymierza. Treść nakazu Jahwe stawia w opozycji do siebie dwie rzeczywistości. Z jednej strony bezkresną dobroć i hojność Boga, który oddaje do dyspozycji człowieka każde dobro rajskiego ogrodu, czego symbolem są owoce ze wszystkich drzew Edenu (2,16), z drugiej zaś, wymagającą sprawiedliwość Jahwe, typową dla Pana i Władcy, który jasno i wyraźnie komunikuje swą wolę i domaga się całkowitego posłuszeństwa. Bo choć Bóg formułuje tylko jeden nakaz odnoszący się wyłącznie do jednego drzewa, a więc wymaga niewspółmiernie małej rzeczy w stosunku do ofiarowanych Adamowi wolności i korzyści, to jednak prezentuje swą wolę w formie kategorycznego polecenia obwarowanego precyzyjnie określonymi konsekwencjami prawnymi. Najistotniejszym komunikatem 2,16-17 jest więc wielki kontrast pomiędzy wielką łaskawością Boga dającą trwałe szczęście i pełną wolność Adamowi w raju, a jednym jedynym zakazem, który, jak się okaże w dalszej części narracji, wcale nie jest ograniczeniem jego możliwości i wolności, lecz źródłem i solidnym gwarantem darowanego mu szczęścia.

Trzeba też mocno podkreślić, że Boży nakaz sformułowany w 2,16-17 nie ma w sobie nic z pokusy czy świadomie zamierzonej weryfikacji posłuszeństwa człowieka ze strony Jahwe. Pokusa bowiem, aby mogła zaistnieć, musi trafić w ludzkim ciele lub umyśle na pożądlivość albo też inne nieuporządkowane pragnienia czy dążenia, które rozbudzone przez nią owocują grzechem. Adam w Edenie był zupełnie czysty, nie miał żadnego motywu, by sprzeciwiać się Jahwe, który darzył go tak wielką miłością. Tak samo Bóg, nie miał potrzeby poddawać swego najdoskonalszego i najbardziej uprzywilejowanego stworzenia jakiegś ściśle określonej próbie wierności, aby w przypadku pozytywnego rezultatu tej próby, przenieść go np. do stanu życia jeszcze bardziej doskonałego⁴³. Nakaz postawiony Adamowi miał mu pokazać granice jego możliwości i uświadomić miejsce, jakie zajmuje w świecie stworzonym przez Boga, oraz określić zasady jego relacji z Jahwe, które będą się opierać na wdzięczności i bliskości, ale też na posłuszeństwie i szacunku względem Jego woli. Ponadto

to Work the Soil. A New Interpretation of Genesis 2-3, „Journal for the Study of the Old Testament” 1978, nr 5, s. 2-14; E. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Aasen 1989.

⁴³ Dlatego też Adam, a potem także jego małżonka Ewa, przed pojawieniem się pokusy węża, mogli bez cienia lęku, pożądlivości czy innego negatywnego odczucia stawać wobec dwu tajemniczych drzew ogrodu.

Boży nakaz w 2,16-17 komunikuje głęboką treść teologiczną i określa antropologię jahwisty. W jego rozumieniu człowiek, chcąc osiągnąć pełną realizację swego powołania i możliwości, musi wejść na drogę, którą w swej mądrości, wszechmocy i miłości wyznaczył mu Jahwe. Tylko wypełnienie Bożego zamyśłu daje ludziom pewność, że ich życie będzie szczęśliwe i trwałe. Każdy czyn wbrew woli Boga jest bowiem oznaką odrzucenia i lekceważenia mocy, miłości i mądrości Stwórcy, a także drogą prowadzącą do autodestrukcji człowieka. Poprzez słowa Jahwe w 2,16-17 Adam, jako jedyne ze stworzeń, zostaje zaproszony do tego, by przez wolne czyny i wybory okazywać świadomą odpowiedzialność za samego siebie i powierzony mu świat, by zaaprobować Boży plan miłości względem siebie i innych stworzeń oraz, by ten plan zrealizować. Taka postawa wymaga jednak podporządkowania się Stwórcy i posłusznej uległości Jego woli.

A zatem Bóg w nakazie zabraniającym spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła tylko pozornie ogranicza wolność i perspektywy rozwoju człowieka. W rzeczywistości daje Adamowi kolejny przywilej, którym jest możliwość świadomej zgody na realizację wspaniałego Bożego planu miłości względem stworzonego przez Niego świata. Boże słowa w 2,16-17, które, mimo swej kategorycznej formy, pozostawiają Adamowi możliwość przyjęcia lub odrzucenia woli Stwórcy, podkreślają niczym nie skrupowaną wolność wyboru i wielką godność człowieka oraz zaproponowaną mu misję, aby wspólnie z Bogiem kształtował świat. Ten werset komunikuje zarazem treść pierwszego w historii warunkowego przymierza Boga z człowiekiem. Jeśli Adam zaakceptuje zamierzenia Boże względem siebie, to osiągnie pełnię rozwoju i szczęścia, które Jahwe przewidział dla niego i sukcesywnie postanowił realizować, czego wyraźnym dowodem są kolejne dzieła stwórcze opisane w 2,18-25. Jeśli zaś je odrzuci, to radykalnie zmodyfikuje Boży plan stwórczy wobec siebie, swego potomstwa i całego stworzonego świata, przez co sprowadzi na wszystkich zło, śmierć i nieszczęście, co niestety staje się faktem w dalszej części jahwistycznej relacji (3,1-24). Należy jeszcze raz podkreślić, że wola Jahwe w 2,16-17 nie jest rodzajem pokusy wymierzonej w Adama, gdyż jahwista na tym etapie narracji podkreśla wyraźnie pełną harmonię pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg darzy Adama pełnym zaufaniem, a ten ostatni nie ma żadnego powodu, aby wątpić w szczerą intencję Stwórcy, a w konsekwencji podważać ustanowiony przez Niego porządek. Nakaz Jahwe jest natomiast wyraźną normą i fundamentem Bożej harmonii w świecie, która definiuje status i pozycję człowieka, a także gwarantuje ład w całym kosmosie. Jest on jednocześnie sankcją dla ewentualnego nieposłuszeństwa człowieka oraz przestrogą przed pochopnym pogwałceniem ładu ustanowionego przez Boga. Treść i forma Bożej wyroczni w 2,16-17 podkreśla zarówno odpowiedzialność człowieka za powierzone mu dobra, jak i prawny charakter jego przymierza z Bogiem. Zabraniając Adamowi spożywać owoców z drzewa poznania dobra i zła, Bóg daje mu poznać główną zasadę ustanowionego ładu w świecie, to znaczy wskazuje na siebie jako jedyne i wszechmocnego Pana i Władcę wszystkiego, ale też pragnie

ochronić człowieka od grożącego mu niebezpieczeństwa⁴⁴, które na trwałe mogłoby pozbawić go życia, szczęścia i pozostałych przywilejów, jakimi z woli Jahwe mógł raczyć się w rajskim ogrodzie⁴⁵. Bo choć Adam w Edenie cieszy się trwałym i pełnym szczęściem, to ma ono charakter warunkowy. Aby go nie utracić, pierwszy człowiek musi zaakceptować swój status stworzenia, a więc przede wszystkim to, że nie jest, jak Bóg, panem i władcą stworzonego świata, lecz tylko jego zarządcą i administratorem, który we wszystkim podporządkowany jest Jahwe.

3. Stworzenie kobiety dopełnieniem stwórczego dzieła Jahwe (2,18-25)

Ostatnia i najważniejsza część jahwistycznej wizji stworzenia (2,18-25), podobnie jak w tekście kapłańskim (1,24-35.26-31), poświęcona jest powołaniu do istnienia wszelakiego rodzaju istot żywych oraz człowieka. Bo choć w tych wersach nacisk położony jest przede wszystkim na okoliczności stworzenia kobiety, to jednak jahwista ukazuje je w szerokim kontekście teologicznym dominacji rodzaju ludzkiego nad resztą stworzeń, której to kwestii na początku swego dzieła poświęcił bardzo niewiele miejsca (2,7). A zatem z literackiego i teologicznego punktu widzenia powołanie do życia kobiety, ukazanie jej godności i ścisłego związku z mężczyzną (2,21-24), pełni w tekście jahwisty bardzo istotną rolę, gdyż nie tylko podkreśla wyjątkowość i złożoność natury kobiecej, a także jej kompatybilność i równość z naturą mężczyzny, ale też zdecydowaną wyższość ludzi nad pozostałymi istotami żywymi. Ponadto wiersze te akcentują doskonałość i harmonię stwórczego dzieła Boga, które w chwili stworzenia pełnej natury ludzkiej, a zatem mężczyzny i kobiety, osiąga swe apogeum i doskonałe dopełnienie. Jak cała reszta jahwistycznej relacji, również i te wiersze utrzymane są w tonie nieskazitelnej literacko narracji, o której doskonałości decyduje zauważalny gołym okiem dynamizm i obrazowość przekazu, głęboka symbolika oraz typowa dla starożytnych tekstów tajemniczość, barwność środków wyrazu i narracyjna dramaturgia.

Tę część relacji jahwista rozpoczyna od wymownej wyroczni Jahwe: „nie jest dobrze, by mężczyzna był sam” (2,18)⁴⁶, która nie deprecjonuje doskonałości

⁴⁴ D. J. Clines, *Themes in Genesis 1-11*, „Catholic Biblical Quarterly” 1976, nr 38, s. 490.

⁴⁵ Zarówno treść wiersza 2,17, jak i hebrajska składnia wyrażenia *môl tāmûl* „niechybnie (z pewnością) umrzesz” (qal infinitive absolute + qal imperfect), wskazują na radykalność i nieodwołalność sentencji Jahwe. W identyczny sposób autorzy biblijni wyrażają też inne wyroki Boże, które Jahwe feruje wobec nieposłusznych i niewiernych ludzi (Rdz 20,7; Jer 26,8). Forma i sens tej wyroczni stanie się treścią dialogu węża z Ewą w 3,1-5.

⁴⁶ Wers ten jest pierwszym w tekście jahwisty, w którym autor wspomina o słowach i zamiarach Boga. Podobnie jednak jak w dziele kapłańskim, wyrocznia Jahwe ma podkreślić wyjątkowość chwili, w której Bóg decyduje o stworzeniu najbardziej doskonałych ze stworzeń, czyli

dotychczasowej akcji stwórczej⁴⁷, lecz ma na celu nasilenie dramaturgii narracji i podkreślenie wyjątkowej wagi tego, co za chwilę ma się zdarzyć. Ten cel Jahwista realizuje poprzez wymowne zatrzymanie akcji opowiadania⁴⁸ i podkreślenie braku odpowiedniego dopełnienia dla ludzkiej natury mężczyzny. Podobnie jak w kapłańskiej pieśni 1,1-2,4a, stworzenie człowieka u Jahwisty odbywa się na dwu wzajemnie dopełniających się płaszczyznach, które wyznaczają męska i kobieca płeć. Bożej inicjatywie stworzenia ludzkości, tak uroczyste wyrażonej w 1,26, w tradycji jahwistycznej odpowiada wiersz 2,18, w którym Bóg formułuje najpierw własną ocenę sytuacji pierwszego człowieka, następnie zauważa jej niedoskonałość, a w konsekwencji deklaruje zamiar jej radykalnej zmiany poprzez powołanie do istnienia właściwej dla mężczyzny pomocy⁴⁹ i towarzystwa. W tradycjach biblijnych „pomoc” *‘ezer* oznacza zwykle Bożą interwencję zbawczą względem człowieka i Izraela (Wj 18,4; Pwt 33,7.26.29; Ps 33,20; 115,9-11; etc.), udzielaną najczęściej w kontekście walki zbrojnej lub innej poważnej potrzeby (Iz 30,5; Ez 12,14; Oz 13,9), ale w tradycji jahwistycznej nie o taką pomoc chodzi. Biorąc pod uwagę najbliższy teologiczny kontekst 2,18, należy sądzić, iż Bóg nie szuka dla mężczyzny konkretnej i użytecznej pomocy w jego codziennych zajęciach i pracy, czy też pomocy w prokreacji, choć ten aspekt jest z pewnością częścią stwórczych planów Jahwe, lecz poszukuje wyjątkowo bliskiej i stałej obecności, która nadawałaby życiu mężczyzny odpowiednią głębię, radość, pokój i wsparcie (por. Koh 4,9-10; Prz 31,10-31).

Poimimo iż Bóg wyraża zrozumienie dla potrzeb mężczyzny i podejmuje odpowiednie decyzje w tym względzie, to jednak nie realizuje ich natychmiast, tak jak to jest w tradycji kapłańskiej, w której po słowie Bożym od razu następuje jego niezwłoczne i bardzo dokładne urzeczywistnienie. W wersji Jahwisty realizacja Bożej obietnicy jest odłożona, ale ta zwłoka ma dość wyraźny cel

ludzi. Bo choć mężczyzna jest bohaterem relacji od samego jej początku (2,4b-7), to jednak dopiero z chwilą stworzenia kobiety (2,21-25) powstaje rodzaj ludzki, który może wziąć w posiadanie stworzony przez Jahwe świat i zapewnić sobie zdolność prokreacji.

⁴⁷ Boża ocena w 2,18 sugerująca, iż Jego dzieło nie jest jeszcze w pełni doskonałe, jest pierwszym tego typu stwierdzeniem w biblijnej tradycji i pozostaje w wyraźnej opozycji do teologicznej wizji pieśni kapłańskiej (1,1-2,4a), w której, jak refren, aż siedmiokrotnie podkreśla się idealną doskonałość stwórczej aktywności Boga (1,4.10.12.18.21.25.31). U. Cassuto, *dz. cyt.*, s. 126-127; H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 118-119.

⁴⁸ Tę samą funkcję odgrywa specyficzny dialog Boga z samym sobą przed stworzeniem ludzi w 1,26.

⁴⁹ W sensie biblijnym pomocnik nie zawsze musi oznaczać kogoś silniejszego od tego, komu udziela pomocy. Niekiedy chodzi tylko o skuteczne wsparcie w wypełnieniu zadania, któremu ten, komu przychodzi się z pomocą, nie sprostałby o własnych siłach (Joz 1,14; 10,4,6; 1 Krn 12,17-22). Jahwista w 2,18 ma na myśli „pomoc” idealnie pasującą do mężczyzny, odpowiadającą jego statusowi i powołaniu, i we wszystkim jemu równą, gdyż termin *kaneḡdō* dosłownie oznacza kogoś (coś), kto znajduje się naprzeciw porównywanej z nim osoby (rzeczywistości) i dokładnie jej odpowiada, ale nie na zasadzie identyczności, lecz dopełnienia i komplementarności. J. Ska, *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue* (Gen 2,18). *A propos du terme ezer – aide*, „Biblica” 1984, nr 65, s. 233-238.

narracyjny, gdyż z jednej strony pozwala wprowadzić temat stworzenia wszelakiego rodzaju istot żywych i określenia ich stosunku do człowieka, a z drugiej, jeszcze mocniej podkreśla dramaturgię i wagę opisu stworzenia kobiety. Napięcie narracyjne rośnie w miarę stwarzania przez Jahwe kolejnych istot żywych, które nie spełniają ani oczekiwań Boga wyrażonych w 2,18, ani też oczekiwań mężczyzny. W ten sposób powołanie do istnienia niewiasty nabiera coraz większego znaczenia, gdyż wraz z kolejnymi wersami lektor mocniej zaczyna podzielać samotność mężczyzny i doceniać wartość kobiety, która ostatecznie okazuje się jedynym stworzeniem w pełni satysfakcjonującym Stwórcę i obdarowanego nią Adama. Żadna bowiem z istot żywych, które Jahwe przyprowadza mężczyźnie nie jest dla niego odpowiednim towarzyszem i pomocą⁵⁰. Choć wszystkie, podobnie jak mężczyzna (2,7), zostały uczynione przez Jahwe z tego samego materiału, czyli z ziemi *min-hā'ādamā^h*, i były istotami żywymi (2,19), to jednak tylko po części odpowiadały Bożym zamiarom z 2,18 i wychodziły naprzeciw zapotrzebowaniom mężczyzny⁵¹. Te pełne religijnego folkloru wiersze mają też ściśle określony cel narracyjny. Wprowadzony w tym miejscu relacji widoczny dla lektora impas narracyjny, który polega na zatrzymaniu na moment doskonałej i harmonijnej jak dotąd stwórczej aktywności Boga, służy podwyższeniu dramaturgii opowiadania, aby odpowiednio wprowadzić w kolejne dzieło Stwórcy. Pasaż ten jest w całości zorientowany na opisane w następstwie stworzenie Ewy – pierwszej niewiasty.

Nie ulega żadnej wątpliwości, iż kobieta jest według tekstu jahwisty tym stworzeniem, którego w ogrodzie Eden brakowało do pełni szczęścia pierwszemu mężczyźnie⁵². Najpierw w kilku krótkich frazach (2,21-22) narrator opisuje

⁵⁰ Jahwista wyraźnie mówi o wyższości Adama nad wszystkimi stworzonymi przez Boga istotami żywymi, podkreślając, iż tylko on otrzymał od Jahwe oddech życia (2,7), a ponadto prawo nadawania imion pozostałym stworzeniom. Ten ostatni przywilej jest w Biblii często symbolem rzeczywistej władzy i przewagi (por. Rdz 17,5-6; 32,28-29; Mt 16,17-19). Analogiczną prawdę kapłański autor ukazał w 1,26.28. V. Hamilton, *dz. cyt.*, s. 177.

⁵¹ Porównując treść wierszy 2,19 i 2,20, można sądzić, iż wyrażenie „bydło” *bəhēmā^h* jest późniejszym dodatkiem redaktora, który do pierwotnej listy gatunków zwierząt stworzonych przez Jahwe dodał także zwierzęta domowe, które najbardziej ze wszystkich istot żywych są pomocne człowiekowi i spełniają warunki określone przez Boga w 2,18.

⁵² W tym miejscu wyraźnie widać antropologię jahwisty i jego bardzo dojrzałą koncepcję człowieka jako istoty społecznej, która nie jest skoncentrowana tylko na samej sobie i swej wyjątkowości w świecie, lecz jest zorientowana w swej najgłębszej naturze na nawiązywanie wielopłaszczyznowych relacji wzajemnych z Bogiem, światem, a przede wszystkim z innymi podobnymi sobie istotami. Dzięki tym relacjom ludzie osiągają całkowitą i pełną realizację człowieczeństwa oraz odkrywają najgłębszy sens swego powołania otrzymanego od Boga. Jako wzorcowy i najdoskonalszy model wzajemnych relacji międzyludzkich jahwista prezentuje związek mężczyzny i kobiety. Relacja ta w żaden sposób nie neguje i nie ogranicza niepowtarzalności i indywidualizmu natury mężczyzny i kobiety, a wręcz przeciwnie, daje obydwójgu nieograniczone wprost możliwości, aby wykorzystali bogactwo swych natur i nadali własnemu człowieczeństwu jeszcze większą wartość i jeszcze doskonalszy poziom rozwoju.

jej powołanie do istnienia⁵³, prezentując stwórcze działanie Jahwe w sposób pełen tajemniczej i wymownej symboliki. Następnie, w formie zwartej a jednocześnie misternie skonstruowanej poezji włożonej w usta mężczyzny (2,23), opiewa niezrównaną wartość kobiety. Zresztą nie tylko wiersz 2,23, ale cała ta część relacji jest utrzymana w tonie poetyckim przepojonym wątkami mądrościowymi i w całości poświęcona jest genezie i specyfice wzajemnych relacji między mężczyzną a kobietą. A zatem byłoby nieporozumieniem szukać w tym tekście np. historycznych świadectw nt. początków istnienia ludzkości czy też śladów ówczesnej wiedzy o anatomii człowieka. Scenę ukształtowania kobiety z ciała pograżonego w głębokim śnie mężczyzny należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście teologii i religijnego symbolu, gdyż to, co uderza najbardziej w jahwistycznej relacji, to zauważalna gołym okiem wyważona i dojrzała teologia oraz antropologia w kwestii genezy ludzkiej płciowości. W tekście biblijnym nie ma nic z kultu seksualności i prostytucji, który był dość charakterystyczny dla antycznych cywilizacji i kultur Asyrii, Babilonii czy krajów kananejskich, ale też nie ma w nim nieuzasadnionego lęku i ucieczki od tematu ludzkiej płciowości. Co więcej, jahwista podejmuje te problemy z należytą uwagą, nadaje im odpowiednio pogłębiony sens teologiczny i wyraża w pięknej i bogatej szacie literackiej.

Relacjonując fakt stworzenia kobiety, biblijny autor mówi, iż Jahwe najpierw pograżył Adama w głębokim śnie *tardēmā*⁵⁴, a potem z jego ciała (żebra)⁵⁵

⁵³ Trzeba pamiętać, że żadna ze starożytnych kultur bliskowschodnich sąsiadujących z Izraelem nie zawiera autonomicznej tradycji relacjonującej stworzenia kobiety. Biblia posiada aż dwa dopełniające się teksty na ten temat. Tradycja kapłańska ogranicza się w tym względzie jedynie do zakomunikowania faktu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety (1,27), koncentrując się raczej na relacji pierwszych ludzi do Boga i świata. Stąd też w 1,1–2,4a nie mówi się gdzie, kiedy i jak Bóg ukształtował mężczyznę i niewiastę. Natomiast jahwista bardzo dokładnie opisuje okoliczności, czas i sposób stworzenia mężczyzny (2,7) i kobiety (2,21–25).

⁵⁴ Wyrażony tym terminem głęboki sen, bądź letarg jest w Biblii często konsekwencją Bożego działania (1 Sm 26,12; Iz 29,10) oraz kontekstem Jego objawienia (Rdz 15,12; Hi 4,13; por. Mt 9,32). W tekście jahwisty sen Adama i jego nieobecność podczas stwarzania niewiasty jest typowym elementem starożytnych narracji i ma podkreślić tajemniczy charakter Bożego działania, którego nikt z ludzi nie może być świadkiem. Ponadto sen ten, jako pewien rodzaj śmierci, podczas którego Bóg pozbawił Adama fragmentu jego ciała, jest symbolem zupełnej i radykalnej zmiany w jego dotychczasowym życiu. Po obudzeniu się, Adam widzi obok siebie nie tylko istotę niezależną od niego a jednocześnie wyjątkowo mu bliską, gdyż utworzoną z jego kości i ciała, ale też w sobie samym odkrywa kogoś zupełnie innego. Odtąd na życie będzie patrzył nie przez pryzmat samego siebie, lecz w perspektywie darowanej mu przez Jahwe kobiety, dzięki niej odkryje pełniejszą formę swej egzystencji i człowieczeństwa, dzięki niej nie będzie już cierpieł samotności, a doświadczy wielkiej radości, pomocy i pokoju.

⁵⁵ Przekłady biblijne oddają zwykle hebr. pojęcie *šēlā* jako „żebro”, jednakże bardziej odpowiednim byłoby w tym miejscu słowo „bok”. Tym samym terminem określa się bowiem w Biblii boczną część arki (Wj 25,12.14; 37,3.5) czy też ścianę i bok budynku (Wj 26,20; 36,25). W zasadzie Rdz 2,21 jest jedynym miejscem, w którym *šēlā* jest przetłumaczone jako „żebro”. V. Hamilton, *dz. cyt.*, s. 178. Niektórzy egzegeci uważają, że idea stworzenia kobiety z żebra mężczyzny została zapożyczona z kultury sumeryjskiej opartej na bardzo podobnym brzmieniu terminów:

uksztaltował⁵⁶ stosowną dla niego pomoc, która odtąd będzie jego stałą i nieodłączną towarzyszką życiową i okaże się doskonałym remedium na jego samotność. I te wersy są utrzymane w klimacie tajemniczości i podniesłego nastroju i prócz wyraźnych znamion legendarności, typowych dla antycznych pozabiblijnych i biblijnych relacji nt. genezy świata i ludzkości, posiadają znaczną wagę teologiczną, gdyż podkreślają zarówno doskonałość stwórczego dzieła Jahwe, jak i pierwotną harmonię w relacjach między mężczyzną i kobietą, prezentując idealny obraz instytucji małżeństwa i jego Boże pochodzenie. Niezrównaną doskonałość i piękno stworzonej przez Jahwe kobiety jahwista obrazuje bardzo specyficzną oceną, którą wkłada w usta mężczyzny (2,23). O wadze i znaczeniu tej oceny decyduje m.in. fakt, iż są to pierwsze słowa człowieka, jakie zostały utrwalone na kartach Biblii. Adam wyraża swe zadowolenie na widok kobiety głośnym nieskrywanym zachwytem, który został skomponowany według standardów archaicznej hebrajskiej poezji. Wiersz 2,23 składa się bowiem z pięciu krótkich fraz⁵⁷ usystematyzowanych w dwa bloki strukturalne: trzejelementowy tricolon i dwuelementowy bicolon, które są ściśle związane ze sobą poprzez: paralelizm (linie 2 i 3 oraz 4 i 5), pojęcia wzajemnie sobie odpowiadające pod względem brzmienia (np. mężczyzna *ʾiš* i kobieta *ʾiššāh*), strukturę chiastyczną (linie 4 i 5), powtórzenia tych samych pojęć (linie 2 i 3; 1, 4 i 5), oraz otwarcie (linie 1 i 4) i zamknięcie (linia 5) utworu tym samym terminem *zōʾt* „ta”.

Pierwsze trzy linie (tricolon) są typową dla biblijnych tradycji formułą podkreślającą wspólnę pokrewieństwo i pochodzenie, czy też zbieżność interesów,

„zebro” *tī* oraz „życie” *tīl*. J. Gray, *Legacy of Canaan*, Leiden 1957, s. 58-59. Bardzo ciekawą w tym względzie jest rabinacka interpretacja tego passusu w *beresit abba* (18,2), która wkłada w usta Jahwe następujące słowa: „Z czego ją [kobietę] uczynię? Nie stworzę jej z głowy mężczyzny, aby nie stała się pyszna i zarozumiała. Nie uczynię jej z oka, by nie pragnęła jedynie patrzeć; nie z ucha, aby nie była zbyt ciekawa słuchać; i nie z ust, by nie była nazbyt gadatliwa...”. W dalszej części rabinacka etiologia wkłada w usta Boga serię innych możliwości. W końcu tak konkluduje: Jahwe wybrał zebro Adama jako budulec dla ciała kobiety, aby była istotą pełną skromności. Mimo iż tak się stało, wszystkie wady kobiece, których Bóg obawiał się przy stwarzaniu pierwszej niewiasty, pozostały. Znacznie więcej delikatności znajdujemy w interpretacji Rdz 2,21 u św. Tomasza z Akwinu, który nadto doskonale oddaje ducha relacji jahwistycznej: „Bóg nie uczynił kobiety z głowy mężczyzny, aby nad nim nie dominowała, nie stworzył jej z jego stóp, aby mąż jej nie poniżał i nie deptał, ale uczynił ją z jego boku, by była mu równą, stworzył ją z tej części ciała mężczyzny, która jest pod ramieniem, aby ją ochraniał, i z tej części, która znajduje się blisko jego serca, aby ją czule kochał”.

⁵⁶ Tylko w tym miejscu oraz w tekście Am 9,6 Boża aktywność stwórcza jest wyrażona hebr. terminem *bānāh* „budować”. Warto natomiast pamiętać, że w literaturze akadymjskiej i ugaryckiej jest to najczęściej używany czasownik w relacjach o stworzeniu.

⁵⁷ Pierwsze trzy frazy tworzą dwutaktowy tricolon:

„Ta, w końcu,	(4 sylaby)
[jest] kością z moich kości	(6 sylab)
I ciałem z mego ciała.	(7 sylab),

zaś ostatnie dwie zostały ujęte w formie trzytaktowego bicolonu:

Ta będzie nazywana kobietą,	(7 sylab)
gdyż z mężczyzny została wzięta” (2,23)	(7 sylab).

wyrażaną najczęściej w postaci słów: „jesteś moją kością i ciałem” (por. Rdz 29,14; Sdz 9,2; 2 Sm 5,1; 19,13-14)⁵⁸, którą współcześnie rozumiemy jako ideę „wspólnoty krwi”. Ta część poetyckiej wypowiedzi Adama podkreśla niezmiernie ważną prawdę o tej samej godności i statusie mężczyzny i kobiety, które w tradycjach biblijnych o stworzeniu zasadniczo różnią się od statusu i pozycji zajmowanej przez pozostałe stworzenia (2,19-20; por. 1,26-28). Pozostałe dwie linie (bicolon) są natomiast typową biblijną etiologią podającą genezę czyjegoes imienia, którą bardzo często spotykamy w relacjach o narodzinach bohaterów (Rdz 4,1.25; 17,17.19; 29,32-30,24; 1 Sm 1-3). Etiologia ta wskazuje na bezpośrednie pochodzenie kobiety od mężczyzny, a fakt ten widać wyraźnie także na płaszczyźnie etymologicznej obydwu hebrajskich pojęć. Jahwista, mówiąc o mężczyźnie i kobiecie, nie użył w tym miejscu odpowiednio słów: *zāḱār* i *neqēbā^h*, które w Biblii stosuje się najczęściej, by wyrazić męską i żeńską płęć ludzką, lecz posłużył się terminami: *ʾiš* i *ʾiššā^h*, które znacznie mocniej podkreślają wspólne pochodzenie⁵⁹, ten sam status, godność i naturę, a także niezwykle bliską relację oraz wzajemną lojalność i zależność obydwójga⁶⁰. Jedyną różnicą, jaką można zauważyć między obydwoma płciami na podstawie lektury scen stworzenia mężczyzny i kobiety jest to, że w przeciwieństwie do Adama i pozostałych stworzeń, Ewa została utworzona przez Jahwe nie z prochu ziemi, lecz z ciała mężczyzny. Fakt ten z jednej strony stanowi o jej równości i tożsamości z mężem, ale w kontekście całej jahwistycznej relacji zapowiada podporządkowanie Adamowi, o którym w następnym rozdziale bezpośrednio wspomina tak wyrok Jahwe (3,16b), jak też zamykająca scenę upadku pierwszych rodziców informacja o nadaniu kobiecie imienia przez mężczyznę (3,20). Ten ostatni motyw w teologii jahwistycznej oznacza rzeczywistą władzę nad kimś lub nad czymś (por. 2,19).

Kolejny wiersz biblijnej relacji o stworzeniu kobiety (2,24) nie jest już wypowiedzią Adama, lecz raczej komentarzem redaktora tej tradycji⁶¹ i stanowi teologiczne uzasadnienie instytucji małżeństwa. Jahwista, bądź późniejszy

⁵⁸ W. Brueggemann, *Of the same flesh and bone (Gn 2,23a)*, „Catholic Biblical Quarterly” 1970, nr 32, s. 532-542. Inni egzegeci są zdania, iż „ciało” jest tu symbolem delikatności i słabości kobiecej, natomiast „kości” oznaczają siłę i odwagę mężczyzny. W ten sposób „ciało” i „kości” określają całą rzeczywistość natury ludzkiej zawartą tak w mężczyźnie, jak i kobiecie. H. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974, s. 26.

⁵⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 56-57; E. van Wolde, *dz. cyt.*, s. 34.

⁶⁰ Mimo bardzo podobnego brzmienia pojęć *ʾiš* i *ʾiššā^h*, nie wszyscy potwierdzają ich etymologiczną zależność. Źródłosłów terminu *ʾiš* jest wciąż niepewny. Zwykle wyprowadza się go od *ʾūs* „być mocnym” lub *ʾāwās* „iść naprzód”. Podobnie jest w przypadku terminu *ʾiššā^h*, który łączy się z *ʾānās* „być słabym, chorym” albo też *ʾānās* „być delikatnym, miękkim”. N. Bratsiotis, *ʾiš*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 222-235.

⁶¹ Egzegeci różnie oceniają pochodzenie wiersza 2,24. Jedni są zdania, iż należy do oryginalnej tradycji jahwistycznej, inni sądzą, iż jest on raczej śladem późniejszej teologicznej elaboracji pierwotnego źródła i należy traktować go jako redakcyjną głosę.

edytor tego tekstu, opierając się na bardzo mocno podkreślanej we wcześniejszych wierszach równości mężczyzny i kobiety, ich wspólnym pochodzeniu od Boga, doskonałej i wielopłaszczyznowej komplementarności ich ludzkiej natury oraz powołaniu do wspólnego życia, w bardzo wymowny sposób prezentuje genezę instytucji małżeństwa i formułuje jego głęboką istotę w formie uniwersalnego prawa odnoszącego się tak do związku Adama i Ewy, jak i do wszystkich późniejszych małżeństw. Kluczem do zrozumienia orędzia tego teologicznego komentarza są dwa hebrajskie pojęcia obrazujące zupełną nowość sytuacji, w jakiej znalazł się pierwszy mężczyzna⁶² w związku ze stworzeniem kobiety: *‘āzab* „porzucić”, „pozostawić”, „opuścić”⁶³ oraz *dābaq* „złączyć się ściśle”, „zjednoczyć się”, „trzymać się kogoś (czegoś) kurczowo”, „nie wypuszczać z rąk”⁶⁴. Wyjątkowość i doskonałość kobiety radykalnie odmieniła dotychczasowe życie mężczyzny, odkrywając przed nim zarówno nieznanne mu dotąd perspektywy i pokłady jego własnej osobowości, jak też nieograniczone wręcz możliwości rozwoju. Ta zmiana jest na tyle istotna i nieodwracalna,

⁶² Orędzie zawarte w tej teologicznej etiologii instytucji małżeństwa ma charakter wyraźnie uniwersalny i ponadczasowy, a zatem jest zaprezentowane jako prawo i zasada obowiązująca nie tylko Adama – protoplastę rodzaju ludzkiego, lecz także wszystkich jego męskich potomków, którzy w przyszłości będą trwale łączyć się z kobietami i dzielić z nimi swe życie.

⁶³ Większość z nowożytnych przekładów biblijnych oddaje treść hebrajskiego czasownika *‘āzab* za pomocą idei „opuszczenia”, proponując następujący kierunek interpretacji tego tekstu: mężczyzna łącząc się z kobietą opuszcza dom swych rodziców i zakłada rodzinę w innym miejscu. Tego rodzaju wizja nie do końca zgadza się jednak z praktyką codziennego życia Izraelitów i patriarchalną strukturą ich społeczności. Według tego modelu to mężczyzna w chwili zaślubin pozostawał we własnym domu rodzinnym, a kobieta opuszczała dom ojca i przeprowadzała się do domostwa męża. Stąd też pewnie lepszym przekładem byłoby zastosowanie czasownika „porzucić”, który w sensie negatywnym wyraża w Biblii nakaz zabraniający porzucania biednych, lewitów i przymierza z Bogiem (Pwt 12,19; 14,27; 29,24; Jer 1,16; 2,13; 5,7), zaś w sensie pozytywnym określa zwykle wierność Boga, który nigdy nie porzuca Izraela (Pwt 31,8; Joz 1,5). W tym teologicznym kontekście aktu „porzucenia” rodziców przez mężczyznę nie należy rozumieć w sensie absolutnym (por. Łk 16,26), lecz jego treść pojmować w duchu języka biblijnego: do chwili zaślubin mężczyzna jest związany przede wszystkim z rodzicami: im jest winien miłość, szacunek, posłuszeństwo oraz utrzymanie. W momencie wejścia w relację małżeńską z kobietą, obiektem tych wszystkich powinności w sposób naturalny i prawny staje się jego żona. C. Gordon, *Erēbu Marriage*, w: *Studies on the Civilization and Culture of Nuzu and the Hurrians. In Honor of E. Lachemann*, red. M. Morrison, D. Owens, Winona Lake 1981, s. 155–161.

⁶⁴ Tym pojęciem tradycje biblijne określają zarówno silną miłość (Rdz 34,3; 1 Krl 11,2) i niezłomną wierność (Rt 1,14; 2 Sm 20,2) w stosunkach międzyludzkich, jak i obowiązek ścisłej wierności Izraela względem Boga i Jego przymierza (Pwt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20). Według tej interpretacji małżonek winien tak blisko i wiernie trwać przy boku swej małżonki, jak wzorowy Izraelita jest wierny i trwa blisko Boga i Jego prawa. Porzucenie ojca i matki i przyłgnięcie do swej żony oznacza jakościową zmianę jednej lojalności i powinności na inną, i w obydwu przypadkach utrzymane jest w kontekście przymierza. „Przyłgnięcie” do małżonki zwraca uwagę na element uczuciowy i emocjonalny tej ścisłej więzi (Rdz 34,3) oraz podkreśla jej trwałą i nierozzerwalny charakter. W tym samym sensie Biblia definiuje obowiązek wiernego i nierozzerwalnego strzeżenia własności ziemskiej w Izraelu oraz stosunek do przymierza z Bogiem (Lb 36,7,9; Pwt 10,20; 11,22; 13,5).

iz w decydujący sposób wpływa na dalsze losy Adama i życie każdego z jego męskich potomków. To dlatego jahwista w 2,24 w formie powszechnie obowiązującej normy definiuje zupełnie nową jakość w życiu mężczyzny i podkreśla jego ścisły związek z kobietą, która staje się dla niego najważniejszym i najodpowiedniejszym towarzyszem życia i zdecydowanie przekracza w tym względzie każdą z poprzednio stworzonych przez Jahwe istot (2,19-20). Związek mężczyzny i kobiety jest tak ścisły, iż stają się jednym ciałem. Sformułowanie to nie czyni bezpośredniej aluzji do seksualnego aspektu relacji mężczyzny i kobiety czy też do kwestii prokreacji⁶⁵, lecz raczej zwraca uwagę na ich bardzo ścisłą więź emocjonalną i duchową, wspólne pochodzenie, wzajemną lojalność, bliskość i solidarność. Tak jak więzy krwi (ciało i kości, pokrewieństwo) łączą ściśle ze sobą ludzi i zobowiązują ich do ściśle określonych powinności i zachowań względem siebie, tak identycznie silną i trwałą⁶⁶ relację tworzy związek małżeński mężczyzny i kobiety. Idąc za myślą jahwisty, należy sądzić, iż mężczyzna sam w sobie nie jest ani jednym pełnym ciałem, ani pełnym człowiekiem. Także i kobieta sama w sobie takiej jedności i pełności nie stanowi. Biorąc pod uwagę użytą w tekście terminologię, należy sądzić, iż autor pojmował instytucję małżeństwa w kategorii ścisłego przymierza mężczyzny i kobiety na wzór relacji, jaka łączyła Jahwe ze swoim ludem Izraelem.

Pierwsza odsłona jahwistycznej relacji, czyli opis stworzenia świata i ludzi, kończy się krótką notą o braku poczucia wzajemnego wstydu u pierwszych rodziców mimo ich cielesnej nagości⁶⁷. Ta informacja jest z jednej strony kulminacyjnym punktem sceny stworzenia istot żywych i kobiety (2,18-25) i całej jahwistycznej relacji o stworzeniu (2,4b-25)⁶⁸, a z drugiej, literackim pomostem, który wprowadza lektora w drugą część tej tradycji, opowiadającej już o upadku pierwszych ludzi⁶⁹. Trzeba pamiętać, że hebrajski termin *bōš* „odczuwać wstyd” w tekstach biblijnych nie zawsze zawiera motyw moralnej winy

⁶⁵ D. Burns, *Dream Form in Genesis 2,4b-3,24. Asleep in the Garden*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1987, nr 37, s. 3-14.

⁶⁶ Należy sądzić, że jahwista pojmował małżeństwo jako monogamiczne i nierozzerwalne. Także w myśl prawa (Kpł 18; 20; Pwt 24,1-4) więź małżeńska jest tak mocna i trwała, iż nie jest jej w stanie zniszczyć nawet śmierć i rozwód. G. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 253-261. W tym sensie instytucję małżeństwa interpretował także Jezus (Mt 19,4-6; Mk 10,6-9). J. Roslon, „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną (Gn 2,23-24)”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1955, nr 8, s. 107-115.

⁶⁷ J. Sasson, *wəlōʿ yitbōšāšū (Gen 2,25) and Its Implications*, „Biblica” 1985, nr 66, s. 418-421.

⁶⁸ Analizując funkcję wiersza 2,25, podkreślającego doskonałą harmonię między mężczyzną i kobietą, w kontekście kapłańskiej pieśni o stworzeniu, można powiedzieć, że odgrywa on podobną rolę, jak Boża ocena dzieła stworzenia w 1,31. Po lekturze tego wiersza dochodzi się do wniosku, że wszystko, co uczynił Jahwe we wszechświecie jest idealne, logiczne i w pełni harmonijne.

⁶⁹ Motyw nagości i wstydu pierwszych rodziców nie tylko wielokrotnie przewija się w dalszej części narracji (2,25; 3,7-11.21), ale też stanowi jeden z fundamentów, na którym jahwista buduje własną teologię grzechu, pokusy oraz Bożego przebaczenia i sprawiedliwości.

czy grzeszności⁷⁰. Tak jest w przypadku wiersza 2,25. W pierwszym względzie termin ten odnosi się tutaj do porządku w sferze ludzkiej seksualności, ale też wskazuje na pierwotną harmonię we wszystkich innych aspektach relacji międzyludzkich, w których w chwili stworzenia nie było żadnych trudności, barier czy uprzedzeń⁷¹. Odniesienie do sfery cielesności i płciowości pierwszej pary ludzi jest w tym miejscu ukazane za pomocą stosunku, jaki do własnej lub czyjeś nagości posiadają nieświadome w tej kwestii małe dzieci. Przez tego typu obraz Jahwista w ostatnim akcie pierwszej odsłony prezentowanej przez siebie narracji (2,4b-25) postanowił odzwierciedlić oryginalną niewinność i wielkość Adama i Ewy, a zarazem doskonałość Bożego stworzenia. Obie te kwestie zostaną poddane jednak radykalnej weryfikacji w drugiej części jego relacji poświęconej okolicznościom, w jakich pierwsi ludzie złamali przykazanie ze Stwórcą i utracili darowane sobie przywileje (3,1-24).

Literatura

- Albright W., *The Predeuteronomic Primeval History (JE) in Gen 1-11*, „Journal for the Biblical Literature” 1939, nr 58, s. 91-103.
- Bietenhard H., *Paradiso*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1155-1156.
- Blocher H., *La creazione. L'inizio della Genesi*, Lausanne 1979.
- Cassuto U., *From Adam to Noah. Genesis 1,1-6,8*, Jerusalem 1961.
- Coppens J., *La nudité des protoplastes*, „Ephemerides Theologiae Lovaniensis” 1970, nr 46, s. 380-383.
- Dahood M., *Eblaite i-du and Hebrew 'ed Raincloud*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, nr 43, s. 534-538.
- Gray J., *Legacy of Canaan*, Leiden 1957.
- Haag E., *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970.
- Hamilton V., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990.
- Humbert, P., *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940.

⁷⁰ Niektórzy egzegeci są nawet zdania, iż nagość w tym wierszu nie jest związana ani z poczuciem winy, ani też z naturalnym wstydem wynikającym z ludzkiej płciowości, lecz symbolizuje różnego rodzaju ludzkie potrzeby, braki i niedole. Jahwista, podkreślając brak uczucia wstydu u pierwszych rodziców przed ich grzechem, daje do zrozumienia, że w ogrodzie Eden byli oni pozbawieni wszelkich trosk. E. Haag, *dz. cyt.*, s. 50; B. Wambacq, *Or tous deux étaient nus... (Gen 2,25)*, w: *Mélanges B. Rigaux*, red. A. Descamps, Gembloux 1970, s. 547-556.

⁷¹ Ludzki wstyd w odniesieniu do sfery cielesnej jest ukazany w perspektywie i kategorii winy dopiero w drugiej części tradycji jahwistycznej, w kontekście opowiadania o grzechu Adama i Ewy (3,1-24). Ciekawe jest to, iż wers 2,25 jest jedynym w Biblii, w którym ludzkiej nagości nie wiąże się z upokorzeniem, grzechem czy poczuciem winy. Zasadniczo Biblia używa idei nagości na trzech płaszczyznach znaczeniowych: kiedy określa ludzką biedę i niedostatek (Hi 24,7.10; 31,19), gdy szuka symbolu hańby, zła i grzechu (Rdz 3,7.10.11; Ez 16,22.37.39; Oz 2,5.12; Am 2,16), oraz gdy opisuje poród (Hi 1,21; Syr 5,14).

- Kinder D., *Genesis. An Introduction and Commentary*, London 1967.
- Maass F., *ʾādām*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 75-87.
- Millard A., *The Etymology of Eden*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 103-106.
- Naidoff B., *A Man to Work the Soil. A New Interpretation of Genesis 2-3*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1978, nr 5, s. 2-14.
- Resplandis C., *Le fruit défendu de Genèse 2-3*, Paris 1977.
- Reymond P., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995.
- Scerbo F., *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006.
- Synowiec J., *Na początku*, Warszawa 1987.
- Wallace H., *The Eden Narrative*, Atlanta 1985, G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967.
- Walsh J., *Genesis 2,4b-3,24. A Synchronic Approach*, „Journal Biblical Literature” 1977, nr 96, s. 161-177.
- Wenham G., *Genesis, 1-15*, Waco 1987.
- Westermann C., *Genesis 1-11*, Neukirchen 1974.
- Wifall W., *The Breath of His Nostrils: Gen 2,7b*, „Catholic Biblical Quarterly” 1974, nr 34, s. 237-240.
- van Wolde E., *Facing the Earth. Primaeval History in a New Perspective*, w: *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, red. P. Davies, D. Clines, Sheffield 1998, s. 28-37.
- van Wolde E., *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Aasen 1989.

Theological Structure of the Eden Narrative (Gen 2,4b-25)

Summary

In Gen 3,1-24, the first story in the Bible, Hebrew narrative art is seen at its highest. The charm with which the tale unfolds serves only to deepen the tragedy that is related, while the apparent naïveté of the style disguises the richness of theological reflection that theologians have not exhausted. And this is the greatest tribute that can be paid to the writer. He describes God's relations with men not in abstract theological jargon that needs special linguistic aptitudes and a long training to acquire, but in a simple vocabulary drawn from peasant life. Yet the ideas he puts so clearly in story form have theological ramifications that have stretched the minds of the greatest thinkers down the ages.

Keywords: Eden, Genesis 3,1-24, jahwist, sin, temptation and expel from the garden.

KS. KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy

Streszczenie: Hans Urs von Balthasar, znany szerszemu gronu czytelników przede wszystkim jako teolog, w swoich rozważaniach zajmował się także kwestiami filozoficznymi. Do najważniejszych z nich należy zagadnienie prawdy i jej filozoficzna natura, określana przez autora jako prawda świata. Korzystając z bogatego dorobku poprzedników dokonuje jej charakterystyki odwołując się do klasycznych pojęć: natury, wolności, tajemnicy i uczestnictwa, niekiedy nadając im nową interpretację. Tworzy w ten sposób niezwykle spójny system będący podstawą dla podjęcia rozważań o prawdzie, dobru i pięknie z perspektywy Objawienia Bożego.

Słowa kluczowe: Balthasar, filozofia, natura, prawda, tajemnica, uczestnictwo, wolność.

Wprowadzenie

Hans Urs von Balthasar jest postacią budzącą duże zainteresowanie wśród polskich teologów w ostatnim czasie. Począwszy od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ukazało się wiele tłumaczeń jego dzieł teologicznych, dzięki którym jest najbardziej znany. Dokonuje w nich analizy teologicznej prawdy, dobra i piękna, natury Kościoła oraz powszechnej nadziei zbawienia. W tym temacie powstało także wiele opracowań monograficznych.

Zapomina się jednak bardzo często, że Balthasar nigdy nie uzyskał tytułu doktora teologii. Z wykształcenia był bowiem germanistą i uzyskał przysługujący wówczas absolwentom tego kierunku studiów tytuł doktora filozofii, który jednak w pełni odzwierciedlał zainteresowania i kompetencje szwajcarskiego myśliciela¹. Opublikował szereg artykułów z zakresu filozofii chrześcijańskiej oraz związków filozofii ze Starym i Nowym Testamentem, a także teksty nt. też innych filozofów wywodzących się przede wszystkim z kręgu myśli niemieckiej.

Hans Urs von Balthasar swoje rozważania nt. prawdy dzieli na dwie części. Pierwsza z nich obecna w pierwszym tomie *Teologiki* zajmuje się prawdą, jaką spotyka się w świecie, czyli prawdą rzeczy i człowieka, o czym traktuje

¹ Por. P. Henrici, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*. t. 1, *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006, s. 153.

niniejszy artykuł. Przedmiotem drugiej jest prawda, którą Bóg poprzez Objawienie oznajmił o sobie samym i która staje się normą wszelkiej prawdy świata.

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu Balthasariańska koncepcja prawdy filozoficznej – czy też, jak wolał mówić sam autor – prawdy świata nie jest refleksją epistemologiczną. Nie będzie zatem podjęta próba zakwalifikowania tej teorii do jednej z wielu definicji prawdy obecnych na gruncie teoriopoznawczym. Odniesienie jednak do tej dziedziny filozofii wydaje się nieuniknione, bowiem nie można inaczej opisać prawdy jak tylko właściwości poznania.

Hans Urs von Balthasar proponuje swoim czytelnikom analizę filozoficznej natury prawdy poprzez odwołanie się do czterech pojęć obecnych w filozofii już od czasów starożytnych. Są nimi: natura, wolność, tajemnica i uczestnictwo.

Zastosowanie tych kryteriów do opisu prawdy nie jest pomysłem Balthasara, bowiem już Martin Heidegger stosował kategorie wolności i odsłonięcia, twierdząc, że „prawda w najbardziej pierwotnym sensie jest otwartością jestestwa, którą charakteryzuje odkrytość bytu wewnątrzświatowego”². Nie ulega jednak wątpliwości, że cała spójna wizja prawdy jest dziełem szwajcarskiego myśliciela.

W żadnym miejscu koncepcji Balthasara nie znajdziemy definicji prawdy, która wpisywałaby się w znane każdemu filozofowi koncepcje. Prawda jako transcendentalna cecha bytu, podobnie jak sam byt, nie może zostać wyczerpująco zdefiniowana. Definicja jest określeniem pojęcia rodzajowego za pomocą różnicy gatunkowej. Byt natomiast i jego cechy transcendentalne nie mogą zostać uznane za pojęcia rodzajowe.

1. Prawda jako natura

Pierwszym z określeń, do których odwołuje się szwajcarski myśliciel w swoim opisie prawdy jest natura. Pojęcie to jest znane filozofii od niepamiętnych czasów. Posługiwali się nim już jońscy filozofowie przyrody. Prawie każdy z nich napisał dzieło *O naturze*. Pojęcie to z czasem zmieniało swoje znaczenie, stając się jednym z najważniejszych zagadnień filozoficznych i teologicznych.

Opis prawdy jako natury Balthasar rozpoczyna od przytoczenia dwóch starożytnych słów będących określeniami prawdy. Zaczerpnięte są one z kultury greckiej i judeochrześcijańskiej – dwóch źródeł współczesnej cywilizacji europejskiej. Pojęciami tymi są greckie *aletheia* oraz hebrajskie *emeth*.

Pierwsze z nich *aletheia* oznacza *odsłonięcie, odkrycie bytu, które ukazuje się temu, kto jest w stanie je pojąć*³. Owo odsłonięcie, czy jak mówi Balthasar „nieukrytość”, może być rozważane w dwóch aspektach, które są jednak nierozdzielne. Po pierwsze to byt się jawi, a z drugiej strony to byt się jawi. Nie jest to bynajmniej żadna słowna gra czy zabawa językiem tak charakterystyczna dla niektórych nurtów współczesnej filozofii. Stwierdzenie to zawiera w sobie

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 283.

³ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 341.

głębką myśl: „Byt nie jest w sobie samym ukryty, jako nieznaną rzecz sama w sobie, która zupełnie nie daje siebie poznać i o której nie mówi nic zjawisko, ani też, z drugiej strony zjawisko nie jest zawieszoną w sobie fatamorganą, mierzem nicości lub nieodgadnionej otchłani”. Odslonięcie jest więc cechą absolutną, właściwą bytowi jako takiemu.

Taka koncepcja pokrywa się ze znaczeniem, jakie ma greckie słowo *einai*, które zawiera w sobie dwie główne funkcje: egzystencjalną i afirmatywną zwaną też prawdziwością⁴.

Określenie prawdy nie wyczerpuje się jednak w słowie *aletheia*. Jego koncepcję dopełnia hebrajskie słowo *emeth* występujące 56 razy na kartach Starego Testamentu⁵. Przez tłumacza Biblii Tysiąclecia zostało ono przełożone jako prawda, a niekiedy w znaczeniu przymiotnikowym jako pewny i właściwy. Słowo to występuje także w znaczeniu „być mocnym”, „pewnym”, „godnym zaufania”. Prawda jako *emeth* jest więc właściwością czegoś, co jest trwałe, wypróbowane, na czym można się oprzeć⁶.

W przytoczonym wyżej znaczeniu słowo *emeth* występuje także w *Teologice*. Dzięki takiemu, dwuaspektowemu ujęciu rzeczywistości prawdy spełnia ona dwojaką funkcję. Po pierwsze, stawia kres niepewności i nieskończoności poszukiwań człowieka, aby miejsce chwiejnych sądów mogła zająć ukształtowana i umocniona w sobie oczywistość. Po drugie, następuje otwarcie „prawdziwej nieskończoności płodnych szans i sytuacji: z uobecnionej prawdy wyrasta jak z zalążka tysiąc wniosków, tysiąc nowych poznań; wiarygodność uzyskanej oczywistości zawiera w sobie bezpośrednio obietnicę poznania dalszej prawdy, jest jakby bramą wejściową”.

Oba znamiona prawdy: nieukrytość i wiarygodność są otwarciem sięgającym poza siebie. To, co istnieje, otwiera się, by ofiarować siebie poznaniu. Byt umożliwia poznanie siebie nie tylko jako jednostkowego elementu, lecz także jako bytu w ogóle. Wiarygodność zaprasza natomiast poznającego, aby zaufał obietnicy wyjawienia się i przyjął pewność, jaką daje prawda.

Takie ujęcie prawdy we współczesnej filozofii jest stosunkowo rzadkie. Wyraźnie sprzeciwia się ono postmodernistycznym teoriom zaprzeczającym istnieniu prawdy bądź możliwości jej poznania. Choć Balthasar nigdy nie starał się atakować czy oskarżać współczesnej myśli, to jednak wyczuwalna jest tutaj wyraźnie polemika z takimi poglądami.

Aby opis prawdy był pewny, należy jeszcze scharakteryzować zgodnie z założeniami klasycznej filozofii podmiot i przedmiot poznania oraz relacje pomiędzy nimi.

⁴ Por. J. Gajda, *Przedplatońskie pojęcie prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἁλήθεια w filozofii przedplatońskiej*, w: *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 33.

⁵ Por. np. Rdz 24,48; Wj 18,21; Pwt 13,15, itp.

⁶ Por. I. de la Potterie, *Prawda w: Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 763.

Podmiot zostaje przez Balthasara zdefiniowany jako: „jednostkowy byt, który może zmierzyć sam siebie, ponieważ jest dla samego siebie odsłonięty”. Możliwości podmiotu poznającego nie kończą się jednak na samoświadomości, lecz sięgają znacznie głębiej. Dzięki poznaniu samego siebie pojmuje się zarazem, czym w ogóle i w całości jest byt. Może więc dlatego dokonywać refleksji nad wszystkimi bytami istniejącymi w otaczającym go świecie. Poznaniu zostaje zatem udostępniona zarówno przestrzeń własnego „ja” jak i cała zewnętrzna przestrzeń bytu. Teolog z Bazylei wyraźnie zaznacza, że oba te procesy są „równoczesne i całkowicie tożsame”. Gdyby tak nie było, groziłby poznaniu subiektywizm, którego omawiany autor był wielkim przeciwnikiem.

Na kanwie tych rozważań wielokrotnie zarzucano Balthasarowi idealizm, według którego obraz świata jest kształtowany przez aktywność ludzkiego umysłu, a nie przez realną rzeczywistość. Mielibyśmy wtedy do czynienia z wyobrażeniem o osobie czy rzeczy, a nie z samą osobą i rzeczą. Autor jednak wielokrotnie musiał odpierać tego rodzaju zarzuty⁷.

Podmiot, gdy w polu jego poznania pojawi się przedmiot, staje się receptywny, czyli jego samoświadomość zostaje uzupełniona, prowadząc go do pełni bytu. Staje się wtedy otwarty na coś innego niż tylko własną przestrzeń wewnętrzną. O podjęciu recepcji przedmiotu decyduje podmiot, o ile stwierdzi, że ten go bezpośrednio interesuje albo pobudza do poznania.

Receptywność oznacza jednak także zdolność do tego, by podmiot pozwolił się obdarować prawdą innego bytu. Owa zdolność, zdaniem szwajcarskiego myśliciela, należy do najwyższych wartości ludzkiej egzystencji. Nie ma bowiem większej radości od tej, jaką daje wzajemna wymiana i obdarowywanie się. Balthasar tym samym odrzuca teorię posiadania wrodzonej prawdy i zbliża się w pewnych momentach do założeń filozofii dialogu, która podkreśla znaczenie drugiego człowieka w życiu i działalności osoby ludzkiej.

Rozważania Balthasara nt. przedmiotu poznania nie są obszerne. Myśliciel zauważa, że nie każdy przedmiot jest podmiotem, ponieważ jest oświetlony dla innych, a nie dla siebie samego. To stwierdzenie jest oczywiste i zgodne z założeniami klasycznej myśli, według której podmiotem poznania mogą być jedynie byty obdarzone rozumem.

Warunkiem poznania przedmiotu czy też, jak często obrazowo mówi Balthasar, zmierzenia przez podmiot, jest uprzednie zdjęcie miary. W przypadku gdy przedmiot może być jednocześnie podmiotem, sytuacja wydaje się nie nastrożać trudności. Gdy jednak przedmiot nie mierzy się sam, pozostaje odwołanie do podmiotu nieskończonego – Boga. Po osobnym rozpatrzeniu dwóch biegunów poznania, jakimi są podmiot i przedmiot, przychodzi kolej na omówienie łączących je relacji. Ich przedstawienie zostanie dokonane w kilku aspektach.

Stosunek podmiotu do przedmiotu może być dwojaki. Pierwszą postawą jest oglądanie i stwierdzanie. Taką relację określić można za starożytną

⁷ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 79-80.

filozofią grecką jako *theoria*. Drugim sposobem jest stosunek spontanicznie twórczy, czyli postawa podmiotu przykładająca swoją miarę wobec przedmiotu, od wieków określana jako *poiesis*. Jest ona charakterystyczna dla ludzi obdarzonych wyobraźnią, twórców kultury i sztuki.

Balthasar jest przeciwnikiem skrajnego realizmu, który zakłada, że świat przedmiotów jest zamkniętym kosmosem, który potrzebuje podmiotów co najwyżej akcydentalnie. Według takiego ujęcia świat podmiotów byłby przestrzenią podlegającą ruchowi i odczuwającą potrzeby, natomiast świat przedmiotów posiadałby w swej nieporuszoneści i braku potrzeb niejako rysy boskie.

Pomiędzy oboma biegunami poznania zachodzi też odwrotna relacja. Podmiot potrzebuje przedmiotu do właściwego funkcjonowania i rozwoju. Takie stanowisko na ogół nie bywa kwestionowane z uwagi na osiągnięcia współczesnej nauki, a szczególnie psychologii. Bez pojawiającego się w przestrzeni recepcji przedmiotu podmiot nie może zamienić swoich możliwości poznawczych w rzeczywiste poznanie. Balthasar w charakterystyczny dla siebie sposób, poprzez odwołanie się do dziedziny sztuki, obrazuje to następującym przykładem: „Scena z podniesioną kurtyną pozostaje pusta; nie rozgrywa się na niej dramat poznania. Dopiero kiedy w przestrzeń podmiotu wejdzie coś obcego, budzi się on ze snu śpiącej królowny – jednocześnie do świata i do samego siebie”.

2. Prawda jako wolność

Poznanie jest aktem duchowym właściwym człowiekowi⁸. Duch zaś jest wolny, ponieważ jest „byciem dla siebie”. Z tego właśnie powodu należy się zatrzymać nad zagadnieniem prawdy jako wolności. W tym miejscu teoria Balthasara koresponduje z myślą Martina Heideggera. Niemiecki egzystencjalista idzie jednak w innym kierunku, akcentując łączność pomiędzy ludzkim poznaniem i sposobem, w jaki człowiek siebie rozumie i w jaki jest sobą⁹.

Prawda jako wolność jest kontynuacją i dopełnieniem zagadnień rozważanych w poprzednim paragrafie. Zostanie ona przedstawiona jako wolność podmiotu i przedmiotu.

Gdy zostaje poruszona kwestia wolności przedmiotu, należy zauważyć, że dla konkretnej istoty nie jest sprawą bez znaczenia, czy jest ona przedmiotem cudzego poznania. Zauważył to np. Jean Paul Sartre, stwierdzając, że „piekło to inni” właśnie w kontekście poznania¹⁰. Francuski egzystencjalista uważał bowiem, że poznając drugiego człowieka ogranicza się jego wolność.

Balthasar reprezentuje jednak inną koncepcję, nie widząc w byciu poznawanym uszczuplenia praw podmiotu. Wręcz przeciwnie, twierdzi, że „ukryta

⁸ Por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 34.

⁹ Por. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, „Aletheia” 1990, nr 1, s. 19; J. Koźuchowski, *Josefa Piepera interpretacja wizji prawdy u Martina Heideggera*, „Studia Elbląskie” 2007, nr 8, s. 267.

¹⁰ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 86.

egzystencja w obcych duchach może być czymś, co jest dla niego obojętne lub nawet pożądane”. Niekiedy jednak mogą istnieć pewne poważne powody, dla których jest usprawiedliwiona niechęć przedmiotu do bycia poznanym przez jakikolwiek podmiot.

Każdy przedmiot jest wartością jedyną w swoim rodzaju, ponieważ posiada własną tożsamość. Gdyby tak nie było, poznający podmiot uchwyciłby od razu istotę rodzaju czy gatunku, do którego należą, a w ten sposób poznałby każdy pojedynczy byt należący do określonej grupy. Nie mogłoby być wtedy mowy o jakiegokolwiek wolności przedmiotu. Poznanie cech gatunkowych i rodzajowych zgodnie z klasyczną metafizyką jest możliwe na drodze abstrakcji polegającej na selektywnym ujmowaniu istotnych cech poznawanej rzeczy, a pomijaniu drugorzędnych¹¹.

Każdy byt będący otwarty na poznanie, jest wezwany, aby tę swoją predyspozycję przyjąć do wiadomości, a swoją wolność objąć w posiadanie. Obdarzony samoświadomością byt może decydować, czy chce się komunikować. W tym wypadku staje się przedmiotem poznania, który oferuje się podmiotowi. Wolnemu aktowi oddania się ze strony przedmiotu odpowiada wolne przyjęcie ze strony podmiotu, który się otwiera i ze swej strony staje się wolnym przedmiotem poznania dla przemienionego teraz w podmiot partnera¹².

Hans Urs von Balthasar na kanwie wyżej przedstawionych rozważań formułuje także teorię stopni intymności. Każdy byt stworzony, także ten nieożywiony, posiada pewną, choć niekiedy niewyraźną sferę wewnętrzną, dzięki której nie staje się biernym łupem poznania. Człowiek za pomocą swojego rozumu, który jest idealnym narzędziem do poznania tego typu rzeczywistości, analizuje zjawiska. Dzięki nim istota bytu ukazuje siebie i nie uchyla się całkowicie przed poznaniem.

Kolejnym etapem rozwoju ewolucyjnego jest życie wegetatywne, które tworzy się tam, gdzie sfera wewnętrzna bytu zagęszcza się. Sama istota życia pozostaje przed człowiekiem zakryta. Chociaż może on analizować zjawiska i prawa rządzące jego przekazywaniem. Te, często uznawane za pospolite, zjawiska są zdaniem autora trylogii prawdziwymi cudami. Żadna nauka nigdy nie będzie w stanie odsłonić tajemnic żywej materii, choć coraz dokładniej umie rejestrować jej wielorakie przejawy.

Następną fazą rozwoju, która przynosi też nowy etap intymności bytu, jest pojawienie się świata animalnego. To właśnie tutaj dokonuje się jakościowy skok tak istotny dla epistemologii. Możemy powiedzieć, że w zwierzęciu po raz pierwszy przedmiot poznania staje się jego podmiotem. Podobnie jednak jak w przedstawionych wyżej rozważaniach nie można całkowicie wniknąć w ich istotę. Współczesne nauki szczegółowe wprawdzie coraz dokładniej analizują narządy zmysłowe zwierząt, formułując wnioski odnośnie do sposobów ich funkcjonowania. Nie mogą jednak odpowiedzieć na pytania, „jak

¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 41.

¹² Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 338–339.

one rzeczywiście widzą, co naprawdę czują, kiedy przejawiają ból czy radość. Tego razem z nimi nigdy nie doświadczymy”. Wraz z analizą kolejnych stopni życia ich badacz doświadcza pewnego paradoksu, gdyż z jednej strony zwierzę w swojej prawdzie jest bardziej tajemnicze niż roślina. Umyka bowiem mu to wszystko, co jest uświadomione jedynie samej istocie żywej. Z drugiej zaś strony jest ona bardziej dostępna niż roślina, gdyż o wewnętrznym jej życiu nie można powiedzieć nic.

Nowe rozumienie prawdy pojawia się w wyższej formie życia, jaką jest człowiek. Jego konstytutywnymi cechami zgodnie z klasyczną antropologią jest zwierzęcość i rozumność¹³. Jest on pierwszą istotą, która sama siebie posiada i dzięki temu jest wolna. W dużym stopniu sama decyduje, czy i jak chce siebie wyrażać. Swoją osobą tak dysponuje, że z każdej informacji czyni wolny dar. Zauważyć tutaj można wpływy personalizmu. Nauka Balthasara jest w wielu punktach zbieżna z poglądami Karola Wojtyły nt. osoby ludzkiej.

Kolejnym stopniem w rozwoju są istoty czysto duchowe. Nie będzie jednak o nich mowy w tym artykule, gdyż ich poznanie opiera się wyłącznie na danych Objawienia.

W powyższych stwierdzeniach widać zbieżność z poglądami chrześcijańskich ewolucjonistów, których najwybitniejszym przedstawicielem jest Pierre Teilhard de Chardin. Zauważyć można wspólne poglądy nt. ewolucji poprzez zagęszczanie oraz odpowiadające stopniom intymności etapy ewolucji: biogenezę, antropogenezę i noogenezę¹⁴.

Dla pełnego ukazania znaczenia wolności dla prawdy i poznania należy przyrzeć się jeszcze podmiotowi. Z dotychczasowych rozważań mogłoby wynikać, że podmiot z receptywnością jako swoim istotnym znamieniem zostaje zepchnięty do roli czegoś biernego.

Wolność podmiotu, zdaniem Hansa Ursa von Balthasara należy rozumieć w znaczeniu względnym, nie naruszającym w niczym jego receptywności. Podmiot nigdy nie będzie obdarowany taką wolnością jak przedmiot, który może siebie „wyjawić lub osłonić się milczeniem”. Musi on bowiem w swoim poznaniu kierować się podstawowymi zasadami, a najważniejszym darem jaki otrzymuje jest możliwość przyjmowania „w siebie rzeczy takimi, jakimi są”. Choć Balthasar stanowczo odżegnuje się od uprawiania teorii poznania, to z powyższego stwierdzenia można pośrednio wywnioskować, że jest zwolennikiem klasycznej definicji prawdy, uznającej ją za zgodność intelektu z rzeczą¹⁵.

Podmiot dysponuje jednak w pewnym stopniu intymnością. W przeciwnym wypadku poznanie jako czynność duchowa nie byłoby możliwe, ponieważ brakowałoby mu wolności. W tym wypadku polega ona na możliwości zwrócenia się w swojej intencji poznawczej ku rzeczom, które chce w sobie

¹³ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 58.

¹⁴ Por. T. Płuzański, *Pierre Teilhard de Chardin – chrześcijański ewolucjonista*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, t. 1, s. 282.

¹⁵ Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 126.

przyjąć. Z nieskończonego zakresu tego, co jest poznawalne, może wybrać sobie tę część, która jest dla niego odpowiednia i potrzebna do prawidłowego funkcjonowania. W ten sposób tworzy swój obraz świata. Znamieniem prawdziwego podmiotu poznającego jest decyzja postanawiająca, że o pewnej liczbie rzeczy nie chce wiedzieć i nie podejmuje prób ich poznania.

Ukazane w niniejszym paragrafie relacje panujące między podmiotem a przedmiotem są niejako przywróceniem w nowy sposób stosunków, które panowały między nimi w myśli klasycznej, gdzie „filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym”¹⁶. Stanowią próbę przewyciężenia jednego z najbardziej dramatycznych i nieodpowiedzialnych epizodów europejskiej historii, jakim jest odwrót od prawdy¹⁷.

Prawda posiadana jest przez przedmiot i podmiot nie tylko jako elementy ich natury, lecz także w ramach ich wolności. Posiadając zatem wolność oba bieguny poznania mogą współdecydować o dokonywaniu ruchów samoudostępniania i dostępności dla rzeczy. W ten sposób współdziałają w tworzeniu prawdy, stając się jej współzarządcami.

Taka jednak godność dana człowiekowi wiąże się z odpowiedzialnością na nim ciążącą. Jest on bowiem powołany do dawania świadectwa prawdzie. Fakt ten nie wynika jedynie z racji religijnych¹⁸. Nie może dysponować prawdą dowolnie, ponieważ jest predysponowany do możliwości samoudostępniania i dostępności dla innych. Udostępniając „siebie w prawdzie i udostępniony w prawdzie dla innych, nie spełnia on jakiegoś cudzego rozkazu, lecz jest posłuszny prawu swego własnego bytu”. Zauważyć w tym miejscu można po raz kolejny niezwykłą znajomość i wierność myśli klasycznej, poprzez nadanie nowego wymiaru klasycznej zasadzie metafizycznej *agere sequitur esse*.

3. Prawda jako tajemnica

W poprzednich paragrafach zostało stwierdzone, że całkowite poznanie bytu nie jest nigdy możliwe. Nie wynika to jednakże tylko z tego, że coraz wyższe stopnie bytowania nie poddają się biernie ingerencji poznania, aby „w coraz większej mierze pozostawać do dyspozycji wolnego wyjaśnienia”. Braku możliwości tego poznania nie można także tłumaczyć niedostateczną zdolnością percepcji.

Wspomniana przestrzeń tajemnicy nie może być zatem uznana za coś transcendentnego, zewnętrznego względem bytu. Byłaby ona bowiem czymś tymczasowym dającym się stopniowo usuwać w wyniku postępu badań i rozwoju nauki. Takie podejście rokowałoby nadzieję, że pewnego dnia wszystkie

¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 16.

¹⁷ Por. F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 182.

¹⁸ Por. J 18,37.

tajemnice można by było przemienić w pozbawione znamienia tajemniczości wyjaśnione fakty.

Tajemniczość należy zatem uznać za immanentny element każdego bytu. Poznanie prawdy nie usuwa zatem go, lecz wydobywa na jaw. Zasłonięcie jest zatem nieodłączną cechą samego odsłonięcia. Wraz ze wzrastającą komunikacją wzrasta także zasłona¹⁹. Twierdzenia Balthasara są w tym momencie zbieżne z poglądami współczesnej filozofii nauki, której przedstawicielem jest Michał Heller. Posługuje się on obrazem okręgu jako zbioru pytań człowieka, podczas gdy pole koła jest jego zasobem wiedzy. Wraz ze wzrostem pola koła rośnie także długość okręgu, czyli uświadomiona niewiedza osoby²⁰.

Aby ukazać w pełni prawdę jako tajemnicę Balthasar podobnie jak w przypadku wolności i stopni intymności posługuje się linią rozwoju, opisując w tym przypadku ewolucję od obrazu do wyrazu i sensu, a następnie do duchowego słowa i dialogu.

Obrazy przedstawiają się poznającemu podmiotowi same, nie są przez niego wzywane. Są one czymś absolutnie oczywistym, ich istnienia nie neguje żaden system filozoficzny. Uznaje jest zarówno realizm, jak i idealizm. Obraz jest każdemu podmiotowi dostępny. Z powodu tej jawności jednak Balthasar podejrzewa, że kryje się w nim jakaś tajemnica.

Obraz dla szwajcarskiego myśliciela jest swego rodzaju udawaniem pewnego świata. Nasuwają one myśl o pewnym bycie, ale nim nie są. W tym twierdzeniu można zauważyć podobieństwo do myśli platońskiej, według której obrazy są początkiem poznania i zawierają pewne treści stanowiące o idei²¹. Przywołują one myśl o istocie i istnieniu, ale nie są ani jednym ani drugim.

Podmiot poznający napotyka na trudność w opisananiu rzeczywistości obrazów. Z jednej bowiem strony nie są niczym, z drugiej zaś nie mogą zostać określone jako byt czy istnienie.

Bezistotowość nie jest jednak jedyną cechą obrazów. Prawda bowiem nie kryje się tylko w rzeczy, lecz także w jej obrazie. Jest on powierzchnią, może dawać pewne pojęcie o głębi czy też ją wyjawiać. Nigdy jednak nie może głębią się stać. Balthasar jako ilustrację tego twierdzenia w charakterystyczny dla siebie sposób odwołuje się do płaszczyzny sztuki i posługuje się przykładem obrazu. Jest on sam pozbawiony trzeciego wymiaru, jednak dzięki właściwemu użyciu perspektywy przez artystę, może go ukazać.

Obraz otrzymuje swoją najwyższą formę w słowie. Nierealność obrazu poprzez wyrażanie swojej bezistotowości i przemijalności zachęca podmiot poznający do wnikięcia w istotę bytu. Czyni on to przez abstrakcję i utworzenie pojęcia, które wyraża się za pomocą słów.

Prawda, która owiana jest tajemnicą, nie sprzeciwia się przedstawionej w pierwszym paragrafie prawdzie jako *aletheia*, czyli nieukrytości bytu. Swego

¹⁹ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 339.

²⁰ Por. M. Heller, *Rozmowa na koniec wieku*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 11, s. 4.

²¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2003, s. 87.

rodzaju spowiedź rzeczy, które wyznają swoją prawdę nie jest czymś niedyskretnym i nieograniczonym. Balthasar taki stan rzeczy nazywa „odsłoniętym zasłonięciem”. Zasłonięcie to nie jest jakąś zewnętrzną barierą, lecz z natury przynależy do bytu będąc jego „formą lub cechą”.

Rozważając znaczenie tajemnicy w poznaniu prawdy, należy opisać także jej związek z miłością. Zdaniem szwajcarskiego myśliciela, tylko to, co jest obdarzone tajemnicą, zasługuje trwale na miłość. Prawdziwa bowiem miłość domaga się nie tylko posiadania i odsłonięcia, lecz w tej samej mierze czci, którą rodzi zasłonięcie. Poznanie pełne byłoby końcem miłości. Sprowadzałyby bowiem poznawany byt jedynie do rangi rzeczy, którą można dysponować.

Miłość jest zatem według szwajcarskiego myśliciela zależna od tajemnicy. Zawiera w sobie jej wolę, która „w razie potrzeby tam, gdzie nie ma już tajemnicy wynajdywać jakąś nową tylko po to, by móc nią nadal żywić i rozbudzać miłość”.

Podobnie jak zasłonięcie czy tajemnica są związane z miłością, taki związek istnieje między miłością a odsłonięciem. W prawdziwej miłości poznający podmiot nie dąży jednak do zdarcia z przedmiotu zakrywających go zasłon, co jak zauważono już wcześniej byłoby rzeczowym traktowaniem. Dążenie to ma na celu odsłonięcie przed nim samym jego własnej istoty. Dzięki takiemu podejściu, którego wyznacznikiem jest miłość, osoba kochająca pragnie być dla osoby kochanej przejrzysta, „widziana przez nią w całej swojej prawdzie i nieprawdzie”. Pragnie ona być przejrzysta nie dla samej siebie, bo takie poznanie jawiłoby się jedynie jako strata czasu. Chce być prawdziwa dla drugiego, a dla siebie samej tylko o tyle, o ile wymaga tego prawda przeznaczona dla kogoś innego.

Pewne granice temu odsłonięciu, które dokonuje się w miłości, może postawić jedynie osoba kochana, która ostatecznie określa, co chce wiedzieć, a czego nie. Zbytne odsłonięcie, które byłoby wbrew woli drugiego, godziłoby w miłość i stałoby się „pewnego rodzaju ekshibicjonizmem, niestosownym, a nawet przykrym narzucaniem się”.

Odsłonięcie dokonywane w miłości może być też ograniczone przez samego odsłaniającego się. Ma to miejsce w dwóch przypadkach. Są nimi wstyd oraz twórcze zapomnienie.

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, iż u początku poznawczych doświadczeń staje miłość i że w ten sposób ludzki duch dochodzi do świadomości siebie poprzez stopniowe odkrywanie różnic pomiędzy „ja” i „ty”. Właśnie dzięki odsłonięciu, które dokonuje się z miłością, byt nie traci nic ze swej siły i mocy. Wręcz przeciwnie, w swojej niepojętości czyni siebie bardziej zrozumiałym.

Poznanie w ujęciu Balthasara możemy rozumieć jako odpowiedź na skierowaną ku podmiotowi miłość. Obiektywność poznania jest gwarantowana przez akt bezinteresownego zainteresowania się prawdą drugiego²². Nie gwarantuje

²² Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, s. 81.

jej chłodny dystans wobec poznawanego przedmiotu, który jest proponowany przez różnorakie współczesne kierunki wywodzące się ze skrajnego empiryzmu i scjentyzmu.

Wprowadzenie wątku miłości do problematyki poznania zbliża Balthasara do filozofów dialogu. Człowiek jest postawiony w relacji do drugiej osoby, która to relacja w znacznej mierze kształtuje jego bytowanie.

4. Prawda jako uczestnictwo

Hans Urs von Balthasar swoje rozważania nt. prawdy z filozoficznego punktu widzenia zamyka poruszeniem zagadnienia uczestnictwa. W obrębie tych poglądów dość często pojawia się Bóg, któremu można przypisać cechy chrześcijańskiego Stwórcy. Nadal pozostaje jednak w dziedzinie filozofii, ponieważ nie odwołuje się do danych Objawienia. Nastąpi to dopiero później, w kolejnych tomach *Teologii*.

Balthasar widzi byt i w kontekście większej całości i ujmuje go jako element całego otaczającego świata. Jego prawda jest zawsze komunikowana jako jednoczesne otwarcie na horyzont bytu w ogóle.

Poznawanie prawdy poszczególnych bytów wskazuje na prawdę absolutną. Jak już to zostało zauważone przy opisie prawdy jako natury, byt oczekujący na poznanie, który dotąd nie jest jeszcze odsłonięty, nie może być ukryty w samym sobie i przez nikogo w sensie poznawczym niezmierny. W łańcuchu poznających przedmiotów nie można jednak iść w nieskończoność. Należy założyć „w sposób konieczny pewną sferę prawdy absolutnej, w której odwieczne istnienie i odwieczna samoświadomość od zawsze pokrywają się i z której perspektywy wszystkie skończone przedmioty są już zmierzone i tym samym uczynione poznawalnymi dla podmiotów skończonych”. Teolog z Bazylei odwołuje się tym samym do założeń metafizyki klasycznej, której egzemplifikacją są *quinque viae* św. Tomasza z Akwinu. Hipoteza nieskończonego ciągu samych bytów skończonych jest niezgodna z faktami, a nawet wewnętrznie sprzeczna²³. Takie dowodzenie przeprowadzone na łamach *Prawdy świata* doprowadza do wniosku, że istnieje „nieskończona świadomość, stanowiąca warunek istnienia podmiotów skończonych”. Hans Urs von Balthasar tego ciągu myślowego nie traktuje jednak jako dowodu na istnienie Boga wzorem dróg Akwinaty.

Przyjmując taki sposób myślenia, należy uznać całkowitą różność podmiotów stworzonych i podmiotu niestworzonego. Wszelkie stawianie znaku równości jest niedopuszczalne. Tym samym uznanie tych poglądów staje się sposobem obrony przed panteizmem, zarówno emanacyjnym przyjmującym, że widzialny świat jest emanatem natury nieskończonej, w wyniku czego otrzymał częściową i okresową autonomię, jak i immanentnym głoszącym

²³ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 95.

absolutną i trwałą tożsamość Boga i świata. Na gruncie filozoficznym zostaje zatem uznana transcendencja Absolutu, która sprzeciwia się wszelkim próbom tłumaczenia świata w sposób panteistyczno-idealistyczny lub dynamiczno-stopniowy.

Relacja pomiędzy prawdą skończoną i nieskończoną widziana z perspektywy stworzenia jawi się jako relacja głębokiego i z natury koniecznego uczestnictwa. Gdyby ów związek został zerwany, prawda ziemska by się rozpadła i przestała być prawdą.

Skończoności prawdy ziemskiej nie można jednakże rozumieć jako granicy ilościowej, lecz jako przenikającą cały byt i jego prawdę cechą jakościową. Wyraża się ona w tym, że forma ludzkiej wiedzy opiera się na definiowaniu i rozgraniczaniu, czyli ograniczaniu przestrzeni tego, co ma być poznane względem innej wyłączonej prawdy.

Z tego uczestnictwa prawdy ziemskiej w odwiecznej, nieskończonej prawdzie wynika szereg konsekwencji. Najważniejszą z nich jest swego rodzaju tajemniczość opisana w poprzednim paragrafie. Prawda boska jako „prawda absolutnej intymności, w każdym wyjawieniu pozostaje z natury rzeczy tajemnicą”, dlatego każda prawda ziemska ma w sobie również pewne elementy tej tajemniczości, co wynika z klasycznej koncepcji analogii bytowej.

Gdy natomiast analizuje się tę relację z perspektywy Absolutu, jawi się ona jako relacja wolnego i przez nikogo nie wymaganego objawienia. Jest ona jedyna w swoim rodzaju i z żadną inną nieporównywalna, ponieważ wszelkie wewnętrzziemskie związki prawdy są rozpięte pomiędzy stworzonymi biegunami.

Boskie poznanie przenika wszystkie byty stworzone i ich prawdę. Nie jest jednak to zakwestionowaniem tego, co do istoty prawdy przynależy, a więc wolności, intymności i tajemnicy. Stworzenie nie jest w obliczu Bożym wyzbyte swych osobowych przywilejów i nie staje się czymś w rodzaju rzeczy pozbawionej wszystkich swych praw. Nie jest tak, dlatego że prawda absolutna nie jest częścią prawdy ogólnej, lecz sferą absolutnej wolności Boga, a tym samym zostaje włączona do tego, co absolutnie tajemnicze. Jest okryta „zasłoną Bożej tajemnicy”. Relacja Bóg – człowiek jest bardzo intymna i prowadzi do wzajemnego odsłonięcia się obu biegunów. Poprzez otwarcie się na Boga stworzenie uzyskuje możliwość uczestnictwa w tajemniczej rzeczywistości Boga i w ten sposób staje się zdolne do posiadania w sobie tajemnicy.

Odsłonięcie stworzenia przed Bogiem, które jest wpisane w jego naturę, stanowi gwarancję tego, że prawda świata jest w ogóle prawdziwa. Ponieważ do istoty prawdy należy jej odsłonięcie, co wyraża grecki termin *aletheia*, wymaga ona istnienia jakiegoś bytu, przed którym byłaby ona nieukryta. Może być nim jedynie Bóg, gdyż żaden przygodny podmiot nie jest w stanie ogarnąć całości ziemskiego bytu. Dzięki odsłonięciu przed Bogiem może być on poznany przez inne podmioty. Balthasar stosuje tu kategorię możności dla podkreślenia przygodności ziemskich bytów, które nie mogą wszelkich swych poznawczych możliwości zamienić w akt.

Stworzenie uświadamia sobie fakt, że przed Bogiem nie stoi samo, wie bowiem, że jego współtworzenie, którego tajemnica jest zasłonięta, stoi przez Bogiem jako nieukryte i odsłonięte. Jedynym więc miejscem, w którym należy szukać prawdy o drugim stworzeniu jest Bóg. Aby poznać drugiego w prawdzie, trzeba spojrzeć na niego oczyma Boga przepelnionymi miłością i sprawiedliwością.

Zakończenie

Z przedstawionych w niniejszym artykule rozważań wynika, że wewnętrzna pełnia prawdy filozoficznej, pozbawiona nawet ubogacenia przez perspektywę teologiczną, jest sama w sobie o wiele bogatsza niż pozwalają to przypuszczać liczne jej prezentacje stworzone przez ponad dwadzieścia pięć wieków refleksji filozoficznej²⁴. Balthasar podjął próbę dokonania rzeczy, która udała się niewielu myślicielom. Określił prawdę jako proste rozłożenie pozornie wykluczających się systemów filozoficznych, czyli empiryzmu i racjonalizmu, idealizmu i realizmu, obiektywizmu i egzystencjalizmu. Takie dzieło zostaje porównane do dokonań Akwinaty, który pokonał pozorną sprzeczność plato-nizmu i arystotelizmu.

Balthasar w ciągu swojego długiego życia stworzył całościowy system poszukujący odpowiedzi na większość pytań, jakie stawia sobie teologia i filozofia. Całokształt jego myśli przedstawiony przede wszystkim w trylogii, a uzupełniony w innych dziełach budzi podziw wielu znawców historii filozofii i teologii.

Stworzenie wspomnianego systemu było przeciwstawieniem się zakorzenionej w wielu kręgach intelektualnych tendencji, utrzymującej, że czas wielkich systemów już się skończył. Myśliciel chciał zachęcić innych, aby nie lękali się uwierzyć w możliwości wspaniałego narzędzia, jakim jest umysł ludzki.

Synteza filozofii i teologii dokonana przez Balthasara jest imponująca. Mimo iż stawiane są jemu liczne zastrzeżenia w dziedzinie metodologii, powodujące niekiedy niejasność w toku rozumowania, to jednak jego system jest spójny i tworzy logiczną całość.

Współczesny myśliciel może się od Balthasara nauczyć bardzo wiele: szacunku dla myśli tradycyjnej, umiejętnego łączenia tradycji z nowoczesnością, ogromnej erudycji oraz niezłomnego szukania odpowiedzi na problemy nurtujące człowieka żyjącego w XXI w.

Elio Guerriero, znawca myśli Hansa Ursa von Balthasara, stawia tezę, że celem szwajcarskiego myśliciela nie było dążenie, by pozyskać liczne grono uczniów czy zwolenników, którzy rozwijałoby system oraz propagowali go w ośrodkach naukowych. Szwajcarski myśliciel chciał zachęcić teologów

²⁴ Na temat różnych koncepcji prawdy zob. L. Wciórka, *Teoria poznania*, Poznań 1996, s. 13-14.

i filozofów, a może także przedstawicieli innych dziedzin wiedzy, by nie okopywali się w mocnej i bezpiecznej twierdzy, bronić zaciekle raz wyuczonych poglądów. Taka twierdza bowiem staje się samotnym i bezowocnym miejscem²⁵. Życzeniem Balthasara było niewątpliwie, aby myśl ludzka rozwijała się oraz geniusz rozumu ludzkiego nie poprzestawał na opanowaniu tego, co już zostało powiedziane, lecz by poprzez analizę dorobku poprzednich pokoleń dawał odpowiedź na dnia nowe pytania. Formą takiej zachęty jest choćby *Prawda świata* uznającą ogromną rolę i potencjał intelektualnych zdolności człowieka.

Koncepcja prawdy, którą sformułował Hans Urs von Balthasar, może stać się propozycją i punktem wyjścia dla rozważań filozofów i teologów oraz przedstawicieli innych nauk humanistycznych podejmujących tematy interesujące współczesnego człowieka i dających odpowiedź na jego podstawowe pytania.

Literatura

- Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1, *Prawda świata*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 2, *Prawda Boga*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 3, *Duch prawdy*, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1998.
- Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1996, nr 2, s. 51-74.
- Chaim J., *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, „*Homo Dei*” 1998, nr 4, s. 147-148.
- Domagalski K., *Hans Urs von Balthasar – teolog esteta*, „*Communio*” 1993, nr 6, s. 104-123.
- Dróżdź A., *Hans Urs von Balthasar. Myśliciel na drodze szukających drogi*, „*W drodze*” 1991, nr 7-8, s. 186-190.
- Fernández-Armesto F., *Historia prawdy*, Poznań 1999.
- Gajda J., *Przedplatońskie pojęcie prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἀλήθεια w filozofii przedplatońskiej*, w: *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 31-42.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *O istocie prawdy*, „*Aletheia*” 1990, nr 1, s. 10-31.
- Heller M., *Rozmowa na koniec wieku*, „*Tygodnik Powszechny*” 2008, nr 11, s. 4-6.
- Henrici P., *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006, s. 153-175.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Kijas Z., *Powołanie teologa według Hansa Ursa von Balthasara*, „*Colloquia Theologica Adalbertina*” 2000, nr 1, s. 65-81.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.

²⁵ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 354.

- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.
- Kowalczyk S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1999.
- Koźuchowski J., *Josefa Piepera interpretacja wizji prawdy u Martina Heideggera*, „Studia Elbląskie” 2007, nr 8, s. 253-268.
- Królikowski J., *Poszukiwania teologiczne naszego wieku. Hans Urs von Balthasar*, „W drodze” 1992, nr 2, s. 93-98.
- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Urs von Balthasara*, Kraków 2005.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar – Szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 2000, nr 1, s. 7-33.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
- Plużański T., *Pierre Teilhard de Chardin – chrześcijański ewolucjonista*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, t. 1, s. 280-288.
- Ponیزی B., *Droga do życia. (Księga Mądrości)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 205-222.
- Popławski S., *O naprawie filozofii katolickiej*, „Znak” 2005, nr 2, s. 137-140.
- Potterrie I. de la, *Prawda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 763-768.
- Pyc M., *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Urs von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Skowronek A. J., *Teolog uniwersalnej nadziei. Hans Urs von Balthasar – w stulecie urodzin*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 12, s. 56-70.
- Steck Ch. W., *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 12, s. 51-55.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2003.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998.
- Wciórka L., *Teoria poznania*, Poznań 1996.
- Wencel K., *Erich Przywara*, w: *Słownik wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 260-269.
- Wencel K., *Źródła inspiracji teologii Hansa Urs von Balthasara*, „Theologica Thoruniensia” 2002, nr 3, s. 115-135.

Hans Urs von Balthasar's philosophical nature of the truth

Summary

Hans Urs von Balthasar was one of the most famous theologians in the twentieth century. Moreover, he was interested in philosophy and obtained the degree of doctor of philosophy. He formulated philosophical account of the truth, which was named the truth of the world. He used classical terms: nature, freedom, mystery and participation, but his interpretation is very original. Everything that exists, exists in its own integrity, but that existence is one of openness to the Other and existence for the Other.

The existence of things for themselves is only in relation to their openness to others, in particular, their openness to be known by, to appear to the Other. Thus the truth is objective insofar as it is the loving surrender of being to be known. Nevertheless, there is an important subjective element to knowledge and thus to the truth. The truth is only possible when the human subject is himself open to the appearance of being. There must be a surrender to the world in order to be known. And so the truth involves the mutual loving surrender of subject and object. This model of truth and knowledge is to be contrasted with the Cartesian one which presupposes a distance and rupture between subject and object that simultaneously reduces the world to a set of externally related, atomistic, and mechanized objects and theorizes our knowledge of those primarily in terms of control. Balthasar's system is a good basis for theological reflection.

Keywords: Balthasar, freedom, mystery, nature, participation, philosophy, truth.

KS. ALEKSANDER GENDERA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

Święty Józef w formacji i życiu kapłańskim

Streszczenie: W prezentowanym artykule postawiono pytanie: jakie znaczenie ma przykład i obecność św. Józefa w formacji i życiu kapłańskim? W wypowiedziach ostatnich papieży św. Józef jest przedstawiany jako patron kapłanów i przykład kapłańskiego życia. Szczególnie akcentuje się zakorzenienie św. Józefa w życiu wewnętrznym. Jego obecność ma znaczenie w formacji seminarystycznej. Należy podkreślić konieczność refleksji teologicznej na jego temat. Wzrasta bowiem teologiczna świadomość, że chrystologia domaga się nie tylko mariologii, lecz także józefologii. Przykład św. Józefa pomaga kształtować ojcowską postawę kapłana-mężczyzny ucząc właściwego odniesienia do Chrystusa oraz do Maryi, a co za tym idzie, do kobiety.

Słowa kluczowe: Eucharystia, formacja, msza św., kapłan, kapłaństwo, ofiara, ojciec, seminarium, św. Józef, życie wewnętrzne.

Wstęp

Proponowany temat *Święty Józef w formacji i życiu kapłańskim* jest próbą podzielenia się refleksją opartą o doświadczenie ciągłego odkrywania ojcowskiej opieki św. Józefa w seminarium duchownym i życiu kapłańskim, także za sprawą bliskości jego sanktuarium w Kaliszu. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Kaliskiej obrało za patrona św. Józefa, Opiekuna Kościoła. Klerycy uczestniczą w życiu sanktuarium. Każdorazowo na rozpoczęcie pierwszego roku zawierają przed cudownym obrazem św. Józefa czas formacji do kapłaństwa. W innej już formie, akt zawierzenia ponawiany dzień po święceniach kapłańskich, kiedy to biskup diecezjalny poleca neoprezbiterów ojcowskiej opiece św. Józefa. Trudno pominąć oddziaływanie tej postaci na kolejne roczniki święconych kapłanów.

Nasze dociekania nie chcą zamykać się jedynie wokół przykładu partykularnego oddziaływania św. Józefa, obierają bowiem kurs uniwersalny, dotyczą w ogóle powołania kapłańskiego. Stawiamy zatem wyjściowe pytanie: jakie znaczenie ma przykład i obecność św. Józefa w formacji i życiu kapłańskim?

O Józefie niewiele mówią Ewangelisci. Jeżeli zajrzemy do *Słownika-konkordancji osób Nowego Testamentu*, dowiadujemy się, że jego imię to skrót

od *Joseph-el*, co znaczy *niech przymnoży Bóg* lub *Bóg przymnoży*, w domyśle chodzi o potomstwo. Pochodził on z królewskiego rodu Dawida. W Ewangeliach napotykamy na różne imiona ojca Józefa. Mateusz podaje, że był synem Jakuba (Mt 1,16), Łukasz natomiast Helego (Łk 3,23). Zgodnie stwierdzają jednak, że pochodził z królewskiego rodu Dawida (Mt 1,1.17.20; Łk 1, 26-27; 2,4; 3,23.31). Zamieszkiwał w Nazarecie (Mt 2,23; Łk 2,4; 2,39; 2,51; J 1,45). Był człowiekiem sprawiedliwym (Mt 1,19), oblubieńcem Maryi, Matki Jezusa (Mt 1,16; 1, 18-24; Łk 1, 26-27; 2, 4-5), ojcem – opiekunem Jezusa (Łk 3,23; 4,22; J 1,45; 6, 42)¹.

Nie chcemy rozważać postaci św. Józefa pod kątem czysto biblijnym, czy hagiograficznym, ale w teologicznym odniesieniu do chrystusowego kapłaństwa. Kwestię relacji zachodzących pomiędzy św. Józefem a kapłanem podjął wybitny józefolog – Tarcisio Stramare². My zamierzamy jednak wydobyć z tych relacji aplikacje odnoszące się do formacji, zarówno przygotowującej do kapłaństwa, jak również już kapłańskiej.

1. Przykład i patron kapłanów

Rozważając przykład św. Józefa dla kapłańskiej formacji, naszą uwagę skupiamy na zespoleniu jego życia z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, która jest fundamentem zbawienia³. Jan Paweł II w adhortacji *Redemptoris custos* wskazuje, że ze względu na organiczną i nierozzerwalną jedność pomiędzy Wcieleniem i Odkupieniem, papież Jan XXIII polecił w rzymskim kanonie mszy św. – wiecznej pamiątki Odkupienia – wymieniać imię Józefa obok Maryi przed Apostołami⁴. Udział Maryi w misterium Wcielenia nie podlega dyskusji. Analogicznie, właściwe sobie uczestnictwo ma w nim również św. Józef, który wypełnił swoją misję zarówno wobec Maryi, jak i Jezusa. Idąc dalej za adhortacją, należy podkreślić służbę Józefa wobec tajemnicy zbawienia (już sam tytuł adhortacji na to wskazuje, jako jego powołanie)⁵. Służebna funkcja wobec tajemnicy zbawienia staje się szczególnym przykładem i wskazaniem dla formacji kapłańskiej.

Przykład św. Józefa pokazuje również, co oznacza służebny charakter duchowego ojcostwa. Jan Paweł II ukazuje ojcostwo Józefa, jako służbę, której Jezus potrzebował, zwłaszcza w okresie życia ukrytego. „Bóg wybrał św. Józefa, aby służył bezpośrednio osobie i misji Jezusa przez sprawowanie swego ojcostwa”⁶.

W Ewangelii Łukaszej czytamy: „Gdy upłynęły dni oczyszczenia Maryi według prawa Mojżeszowego, rodzice przynieśli Jezusa do Jerozolimy, aby Go

¹ *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, opr. P. C. Bosak, Poznań 1991, s. 235-238.

² Zob. T. Stramare, *Święty Józef a kapłan*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2003, s. 39-41.

³ Por. tenże, *Tajemnica życia ukrytego w centrum Redemptoris custos*, „Kaliskie Studia Teologiczne”, 2005, s. 42.

⁴ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, nr 6.

⁵ Por. T. Stramare, *Tajemnica życia...*, s. 42.

⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, nr 8.

przedstawić Panu” (Łk 2,22). Obrzęd ofiarowania dziecięcia w świątyni jerozolimskiej wynikał z nakazu Prawa Mojżeszowego, według którego pierworodne dziecko należało tylko do Boga. Dlatego rodzice pierworodnego dziecka musieli udać się z nim do świątyni, aby wypełnić obrzęd „ofiarowania”⁷.

W zasadzie najważniejszymi elementami tego obrzędu było złożenie przez ojca mającej zastępczy charakter ofiary, oraz udzielenie dziecku przez kapłana błogosławieństwa (wypowiadanego wraz z gestem położenia ręki na jego głowie)⁸. Zauważmy, że Ewangelista Łukasz swoją narrację o ofiarowaniu Jezusa w świątyni (por. Łk 2, 22-38) rozwija wokół spotkania ze starcem Symeonem oraz prorokinią Anną. Protagonistami są jednak Maryja i Józef. To oni przynoszą Jezusa do świątyni (Łk 2,22), aby Go przedstawić (w. 23) i złożyć ofiarę (w. 24). Gdy rodzice wnosili dziecię do świątyni następuje niespodziewana interwencja: starzec Symeon bierze dziecię na ręce i wypowiada modlitwę uwielbienia Boga. Następnie wypowiada błogosławieństwo, ale czyni to nad Maryją i Józefem⁹. Mając na uwadze wypowiedziane przez Symeona prorocstwo (Łk 2,33-35), możemy założyć, że postępuje on również pod natchnieniem Ducha Św., ponieważ na Dziecięciu, które wziął w objęcia, spoczęło Boże błogosławieństwo, a precyzując, Ono było źródłem wszelkiego błogosławieństwa. Symeon, a także prorokini Anna (Łk 2,36-38), swoimi słowami ukazują spełnienie obietnicy zbawienia. Zauważmy, iż Łukasz zespala Józefa z Maryją, zarówno w obrzędzie ofiarowania, jak również poprzez błogosławieństwo Symeona (por. Łk 2, 34)¹⁰.

Maryja i Józef wprowadzają swojego Syna – kapłana nowego przymierza – do świątyni. Dzięki temu Pan Jezus zostaje rozpoznany i uznany, jako „światło na oświecenie pogan”, jako Mesjasz nie tylko dla Izraela, ale dla całego świata (por. Łk 2, 25-32).

Jan Paweł II w adhortacji *Redemptoris custos* wskazuje na narracyjną jedność pomiędzy przedstawieniem Jezusa w świątyni i późniejszym epizodem zagubienia dwunastoletniego Jezusa podczas drogi (pozostania w świątyni, por. Łk, 41-52)¹¹. Jezus w świątyni oznajmia otwarcie swoją całkowitą przynależność do Ojca: „Czy nie wiedzieliście, że powinien być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49). Z egzegetycznego punktu widzenia takie zestawienie nabiera znaczenia symbolicznego, swego rodzaju „przypowieści w działaniu”¹². R. Laurentin interpretuje obydwie sceny, jako związanie Jezusa ze świątynią jerozolimską,

⁷ Por. C. Hauret, *Pierwociny*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1985, s. 664.

⁸ Por. E. Kitov, *The Jewish Home. A Guide to Jewish Family Life*, Jerusalem – New York 2008, s. 411-412.

⁹ Por. T. Stramare, *Ewangelia tajemnic ukrytego życia Jezusa (Mateusz i Łukasz 1-2)*, Kalisz 2007, s. 245.

¹⁰ Por. *tamże*.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, nr 13.

¹² Por. *tamże*.

przy czym „ofiarowanie” ukazuje relację Mesjasza z ludem (Symeon, Anna), a „znalezienie” relację Jezusa z Bogiem, Jego Ojcem¹³.

Wprowadzenie Jezusa (kapłana nowego przymierza) do świątyni, przez Maryję i Józefa, jest historycznym wydarzeniem, jednocześnie jest jednak modelem ukazującym nam, jak Chrystus spełnia swoje dzieło zbawienia. Dlatego też może być punktem odniesienia i zapowiedzią wprowadzenia każdego kapłana w posługiwanie Kościoła. Nasza uwaga koncentruje się na postaci i roli św. Józefa w owym „wprowadzeniu” i „prowadzeniu”, czyli formacji do kapłaństwa i w życiu kapłana. Tu właśnie dochodzimy do rzeczywistości kapłaństwa i odkrywamy coś ważnego w realizacji powołania kapłańskiego w Kościele.

Papież Jan XXIII w dn. 13 listopada 1962 r. zdecydował, co już wyżej było wspomniane, aby wpisać imię św. Józefa do kanonu mszy św. Decyzja ta była oczekiwaną odpowiedzią na kolejne petycje, z których pierwsza pojawiła się już w 1815 r. Jedną z takich petycji uzasadniał o. Francesco M. Cirino, kanonik regularny i konsultant ówczesnej Świętej Kongregacji Rytów. W uzasadnieniu o. Cirino odwołuje się właśnie do obrzędu ofiarowania Jezusa w świątyni. Po ukazaniu, że tekst ewangeliczny nie wprowadza żadnej różnicy pomiędzy Maryją a Józefem („tulerunt...; cum inducerent parentes eius...; benedixit eis Simeon”), F. Cirino wykazuje, że ważniejsza rola przypadła Józefowi, jako ojcu: „przedstawił dziecię Jezus, prawdziwą ofiarę całopalną, zbawczą ofiarę Judy i Jerozolimy, która musiała zostać skonsumowana na ołtarzu krzyża, właśnie Józef ofiarował ją i konsekrował Bogu Ojcu na ołtarzu świątyni”¹⁴.

Także Jan XXIII, odwołując się do tajemnicy ofiarowania Jezusa w świątyni, ukazuje św. Józefa, jako obecnego i przedstawiającego (Józef jest *presente* oraz *presentatore*)¹⁵. Papież dodaje, że uważna i pogłębiona egzegeza tego fragmentu Ewangelii Łukasza pozwala zrozumieć rolę św. Józefa¹⁶.

Omawiane zagadnienie pozwala nam, już na tym etapie, sformułować potrzebę obecności Józefa w wymiarze intelektualnej formacji do kapłaństwa. Formacja intelektualna, uwzględniając misję św. Józefa, staje się ważną pomocą w zgłębieniu prawd chrystologicznych, a także mariologicznych.

Kolejnym wskazaniem jest czerpanie z przykładu samego Józefa w osobowej relacji kapłana do Jezusa. Uzasadniając stałe wymienianie imienia Józefa w kanonie mszy św., o. Francesco Cirino stwierdza, iż nie tylko jest pobożnym, sprawiedliwym i zgodnym ze świętymi czynnościami, że w ich trakcie będzie wspomniany św. Józef, ale ważne jest także to, aby św. Józef był przedstawiany jako „...przykład i szczególny patron kapłanów”. Jak św. Józef „...zasłużył, żeby

¹³ Por. R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica, storicità e teologia*, Torino 1986, s. 285.

¹⁴ F. M. Cirino, *Amplificationis cultus Sancti Josephi B. Mariae Virginis Sposi Votum*, „Regnum Dei” 1954, nr 10, s. 75-76.

¹⁵ Jan XXIII, *Recita del S. Rosario, w: Jan XXIII, Encichliche e discorsi*, Roma 1963, t. 4, s. 44.

¹⁶ Por. *tamże*.

z całkowitym respektem trzymać w swoich rękach dziecię Jezus i Je nosić¹⁷, tak kapłani muszą „...służyć świętym ołtarzom z czystością serca i niewinnością postępowania, i godnie ofiarowywać i przyjmować sakrament Ciała i Krwi Chrystusa naszego Pana”¹⁸.

Trudno nie dostrzec, jak logicznym jest stwierdzenie, że uczucia św. Józefa w relacji do Jezusa są właśnie tymi, które winny cechować kapłana w sprawowaniu świętych tajemnic. Kard. Eugène Tisserant, przemawiając w dn. 17 marca 1963 r. z okazji imienin Jana XXIII, przybliżył postawę św. Józefa odnosząc ją do czynności kapłańskiej: „Skoro bierze, pełen respektu i uczucia, święte Dziecię w swoje ręce energicznego pracownika, zachęca nas święty Józef, aby gorąco pragnąć takich samych uczuć w momencie wznoszenia nad ołtarz naszymi rękoma ciała Jezusa sakramentalnego”¹⁹.

Taka bliskość pomiędzy św. Józefem a kapłanem była proponowana wielu generacjom kapłanów w modlitwie, którą wiązano m.in. z odpustami, odmawianej przed ostatnią reformą liturgiczną, jako przygotowanie się do sprawowania mszy św. W pierwszej części tej modlitwy przede wszystkim potwierdzona jest uprzywilejowana pozycja św. Józefa w relacji do Jezusa: „O szczęśliwy mężu, święty Józefie, tobie dane było Boga – którego wielu królów chciało zobaczyć, a nie ujrzeli, usłyszeć, a nie słyszeli – nie tylko widzieć i słyszeć, ale nosić, całować, odziewać i strzec”. W drugiej części zawarta jest prośba o pomoc w uobecnianiu postawy św. Józefa w kapłańskich czynnościach: „Boże, który obdarzyłeś nas królewskim kapłaństwem, spraw, prosimy, aby święty Józef, który zasłużył na to, by dotykać i nosić z szacunkiem w swoich rękach jednorodzonego Syna Twojego, tak i my byśmy mieli łaskę służyć przy Twoich ołtarzach w czystości serca i niewinności postępowania, abyśmy dzisiaj godnie przyjęli przenajświętsze Ciało i Krew Twojego Syna i zasłużyli na wieczną nagrodę w przyszłym świecie”²⁰.

W formie osobistego świadectwa słowa tej modlitwy przywołał papież Jan Paweł II, podczas homilii wygłoszonej 4 czerwca 1997 r. w Kaliszu. „Piękna to modlitwa! – mówił Papież – Odmawiam ją codziennie przed Mszą św., i na pewno czyni to wielu kapłanów na świecie”. Jan Paweł II wypowiedział następnie ważne wyjaśnienie, że Józef nie był kapłanem, jednak miał udział w kapłaństwie powszechnym wiernych²¹. Stanowi on jednak przykład dla kapłanów,

¹⁷ F. M. Cirino, *Amplificationis...*, s. 75.

¹⁸ Tamże, s. 76; por. Z. Zimowski, *Święty Józef i duchowość kapłańska*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2006, s. 60.

¹⁹ E. Tisserant, *Gli auguri al S. Padre*, „L'Osservatore Romano”, z dn. 18-19 marca 1963 r., s. 3.

²⁰ Modlitwa cytowana przez Jana Pawła II podczas homilii wygłoszonej w Kaliszu w dn. 4 czerwca 1997 r.; zob. Jan Paweł II, *Prawo do życia nie jest tylko kwestią światopoglądu. Homilia wygłoszona w Kaliszu, 4 czerwca 1997 r.*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2002, s. 9-10.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Prawo do życia...*, s. 9; Kwestię udziału Józefa w Chrystusowym kapłaństwie podejmuje H. Wejman w artykule *Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*. Autor wskazuje na kapłańską godność św. Józefa, w rozumieniu powszechnego kapłaństwa wiernych. Uzasadnieniem jest odwołanie się do kapłańskiej godności Maryi. Józef, jak stwierdza

ponieważ mógł trzymać i nosić Jezusa na swoich rękach. Papież konkluduje: „Bardzo wymowne są te słowa (modlitwy). Te ręce, które dotykają Ciała eucharystycznego Chrystusa, pragną wyjednać u św. Józefa łaskę takiej czystości i takiej czci, jaką ten święty cieszył z Nazaretu okazując swojemu przybranemu Synowi”²².

Aktualnie liturgia streszcza omawiany związek pomiędzy życiem kapłańskim a św. Józefem w modlitwie nad darami w mszy św. z dn. 19 marca: „Panie, nasz Boże, święty Józef wiernie służył Twojemu Synowi narodzonemu z Maryi Dziewicy, spraw, abyśmy za jego przykładem z czystym sercem pełnili służbę przy Twoim ołtarzu”²³.

Wskazanie na Józefa jako wzoru dla kapłanów, pomimo iż nie był kapłanem w znaczeniu ministerialnym, dotyczy *sposobu bycia kapłańskiego*²⁴. W tym właśnie zakresie stanowi on ważny przykład i wskazanie dla formacji kapłańskiej.

2. Wiara warunkiem wzrostu

W adhortacji apostolskiej Jana Pawła II, *O świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Kościoła, Redemptoris custos*, odkrywamy w czym powinien przejawiać się udział św. Józefa w formacji i życiu kapłańskim.

Najpierw podkreślić należy wiarę św. Józefa. To wiara decydowała o szczególnej jego więzi z Jezusem. Św. Józef staje się powiernikiem tajemnicy „od wieków ukrytej w Bogu” (por. Ef 3,9). „Niezależnie od zmieniających się sytuacji jego życia, było to pielgrzymowaniem w wierze”²⁵. Ta wierność Bożemu wezwaniu, porównana w adhortacji do wierności Maryi, była podstawowym wyposażeniem św. Józefa, które pozwoliło mu wypełnić jego tak wyjątkowe powołanie.

Obecnie w kontekście formacji kandydatów do kapłaństwa wiele uwagi poświęca się dojrzałości ludzkiej. Należy podkreślić iż ważna jest tu dojrzałość, którą można określić mianem dojrzałości eklezjalnej. Jej podstawą jest dojrzała wiara²⁶. Termin użyty przez ewangelistę na określenie postawy

Wejman, uczestniczy w nim poprzez związanie węzłem małżeńskim z Maryją. Z kolei Maryja „otrzymuje godność kapłańską” w momencie jej Niepokalanego Poczęcia. Por. H. Wejman, *Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*, w: *Duchowość św. Józefa*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 86-87.

²² Jan Paweł II, *Prawo do życia...*, s. 9; por. L. Balter, *Problem udziału św. Józefa w kapłańskiej godności Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 1981, nr 96, s. 280-290.

²³ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 33. Dla potwierdzenia warto przytoczyć typyczny tekst łaciński: „Quaesumus, Domine, ut, sicut beatus Joseph Unigenito tuo, nato de Maria Virgine, pia devotione deservit, ita et nos Mundo Conde tuis altaribus mereamur ministrare”; zob. *Missale Romanum*, Typis Vaticanis, 2002, s. 734.

²⁴ Por. H. Wejman, *Józef z Nazaretu...*, s. 90.

²⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, nr 17.

²⁶ Por. J. Bagrowicz, *Święty Józef patron kapłańskiej formacji*, s. 8. (mps).

Józefa – „...był człowiekiem sprawiedliwym, możemy odnieść do dojrzałości ludzkiej, to dlatego nie chciał narazić Jej (Maryi) na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie” (Mt 1,19). Drugie rozumienie dojrzałości (eklezyjalnej) wyrażałyby słowa: „Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 1,24n).

Zastanówmy się najpierw czy jest uzasadnione, aby „sprawiedliwość” św. Józefa widzieć na płaszczyźnie czysto ludzkiej. W ostatnich księgach Starego Testamentu do pojęcia sprawiedliwości, jako wierności prawu oraz pewnej formy zapłaty należności, dochodzi nowy aspekt – pewne rozszerzenie sprawiedliwości na mądrość i dobroć²⁷. Sprawiedliwość (w Mdr 1,1.15) to mądrość wprowadzona w konkretną życiową sytuację. Wpływ myśli greckiej, do sprawiedliwości w sensie ścisłym, dołączył mądrość, która to uczy człowieka umiaru, roztropności, sprawiedliwości i mocy, czyli klasycznych cnót ludzkich. W myśl tego poszerzenia człowiek sprawiedliwy to ten, który jest dobry w kategorii moralnej (por. Tob 7,6; 9,6; 14,9); „sprawiedliwy powinien być dobry dla ludzi” (Mdr 12,19)²⁸. Mając na uwadze właśnie takie pojmowanie sprawiedliwości, wydaje się być uzasadnionym odniesienie postawy św. Józefa („...nie chciał narazić Jej na zniesławienie...”) do dojrzałości ludzkiej.

Dlaczego w zmianie powyższego postanowienia możemy dostrzec dojrzałość eklezyjalną? Tutaj istotne staje się odczytanie życia w świetle Bożego powołania. Aby całkowicie zaufać Bogu, wypełnić Jego wolę i pójść drogą powołania (rezygnując z własnych planów na życie) potrzeba fundamentu wiary. Postawa św. Józefa wobec Maryi („...wziął swoją małżonkę do siebie...”) odnosi nas do Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Wyjaśniają to słowa Soboru Watykańskiego II: „Maryja doznaje czci jako najznakomitszy i całkiem szczególnie członek Kościoła oraz jego typiczne wyobrażenie...”²⁹. Analogicznie, przyjęcie powołania kapłańskiego i jego realizacja dokonuje się w Kościele i faktycznie ożywia sakramentalną obecność („narodzenie”) Jezusa.

3. Zakorzenie w życiu wewnętrznym

W kontekście postawy wiary Benedykt XVI, podczas spotkania z członkami Międzynarodowej Komisji Teologicznej w dn. 1 grudnia 2009 r., zwrócił uwagę na ważną kwestię. Wyjaśnił, że Magowie ze Wschodu pytali osoby kompetentne, pytali uczonych, egzegetów o miejsce narodzenia Zbawiciela, Króla Izraela. Uчени to wiedzą, ponieważ są wielkimi specjalistami, mogą powiedzieć

²⁷ A. Des, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1985, s. 900; por. K. Romaniuk, *Józef, mąż sprawiedliwy... (Mt 1,19)*, „Collectanea Theologica” 1980, z. 3, s. 25-34.

²⁸ Por. *tamże*.

²⁹ Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 53.

od razu gdzie narodzi się Mesjasz – w Betlejem. Ale nie czują, że są zaproszeni, aby tam pójść. Dla nich pozostaje wiedza akademicka, która nie dotyka ich życia, pozostają „na zewnątrz”. Mogą dać informacje, ale informacja nie staje się formacją własnego życia³⁰.

W życiu Józefa to wszystko, co było przejawem jego działalności zewnętrznej, służby Słowu, miało swoje zakorzenienie w życiu wewnętrznym i z niego wypływało. Milczenie towarzyszy temu wszystkiemu, co jest związane z postacią Józefa. „Milczenie to w sposób szczególny odsłania wewnętrzny profil tej postaci”³¹. W uczynkach Józefa okrytych milczeniem odkrywamy klimat głębokiej kontemplacji.

Jan Paweł II w adhortacji *Redemptoris custos* ukazuje wzór św. Józefa w przyjęciu powołania, podkreślając również znaczenie życia wewnętrznego. Św. Józef czerpał rozagę i siłę, jak naucza papież, z niezgłębionego życia wewnętrznego. To dlatego bez wahania mógł podporządkować swoją wolność Bożym zamysłom. Godzi się przyjąć wyznaczone sobie miejsce i odpowiedzialność, rezygnując mocą dziewiczej miłości z naturalnej miłości małżeńskiej, która jako właściwa małżeństwu podtrzymuje życie w rodzinie³².

W dokumencie podjęto kwestię zewnętrznego działania (aktywizmu), również o znaczeniu apostołskim, wynikającego ze spłycenia życia modlitwy. Zewnętrzny aktywizm, pozbawiony życia wewnętrznego, rodzi się zazwyczaj z potrzeby usprawiedliwienia własnej „pustyni duchowej”. Jest to „pokusa” naszych czasów, której także ulegają ci, którzy są powołani do szczególnych zadań w Kościele. Adhortacja wskazuje na św. Józefa, w którym urzeczywistnia się w idealny sposób przezwyciężenie braku właściwej równowagi pomiędzy życiem czynnym i kontemplacyjnym. Stało się to możliwe dzięki doskonałej miłości. „Idąc za znanym rozróżnieniem między miłością prawdy (*caritas veritatis*) a koniecznością miłości (*necessitas caritatis*), możemy powiedzieć, że Józef przeżył zarówno miłość prawdy, czyli czystą, kontemplacyjną miłość Boskiej Prawdy, która promieniowała z człowieczeństwa Chrystusa, jak i konieczność miłości, czyli równie czystą miłość służby”³³.

Adhortacja podkreśla, że napięcie pomiędzy działaniem a modlitwą (życiem wewnętrznym) jest pozorne. Jeżeli „przegrywa” modlitwa, to jest to przejawem słabego zakorzenienia w Bogu. Józef patrzył, doświadczał w Chrystusie Bożej tajemnicy i ją rozważał, a to było źródłem jego postępowania.

W domniemanym milczeniu, św. Józef jest nieustannym wołaniem o modlitwę i kontemplację w kapłańskim życiu, aby nie pozostać na etapie znajomości,

³⁰ Benedykt XVI, *Santa messa con i membri della Commissione Teologica Internazionale*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091201_cti_it.html (odczyt z dn. 20 sierpnia 2010 r.).

³¹ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, nr 25.

³² Por. *tamże*, nr 26; por. Paweł VI, *Przemówienie* (19 marca 1969 r.), w: Paweł VI, *Insegnamenti*, Città del Vaticano 1969, t. 7, s. 1267.

³³ Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, nr 27.

specjalizacji, przepowiadania, duszpasterskiego wskazywania drogi, czyli przekazywania informacji, ale poddać się formacji, w pełnym tego słowa znaczeniu. Kapłan w pierwszej kolejności zaproszony jest do pójścia drogą powołania, wyznaczoną przez Jezusa („Żyj tym, czego będziesz nauczał”³⁴).

4. Zakorzenie w Eucharystii

W formacji kapłańskiej centralne miejsce zajmuje Eucharystia, z którą kapłaństwo jest nierozdzielnie związane. Można zadać teologiczne pytanie czy istnieje związek św. Józefa z samą Eucharystią? Nie jest to zagadnienie nowe w teologii józefowej. Odpowiedzi na tak postawione pytanie poszukiwano w analogicznych funkcjach karmienia ludzkości, które miały miejsce w historii zbawienia, zarówno w przypadku „starego” Józefa (egipskiego) jak i Józefa opiekuna Jezusa. „Tamten zachował ziarna pszenicy nie dla siebie, ale dla całego ludu; ten otrzymał z Nieba chleb żywy, aby zachować go zarówno dla siebie jak i dla całego świata”³⁵. Analogię dwóch Józefów podjął św. Bernardyn ze Sieny, potwierdzając wyższość ojca Jezusa, „...ponieważ ten zatroszczył się nie tylko dla Egipcjan o chleb życia cielesnego, ale z dużą przenikliwością dla wszystkich wybranych o chleb z nieba, który podtrzymuje życie niebiańskie”³⁶. Pius IX autorytatywnie przyjął takie biblijne przystosowanie w dekreście *Quemadmodum Deus* (8 grudnia 1870 r.), nauczając, że św. Józef z zatroskaniem karmił Tego, którego wierzący winni spożywać jako Chleb życia wiecznego („...nec non solertissime enutrivit quem populus fidelis uti panem de caelo descensum sumerat ad vitam aeternam consequendam”³⁷).

O. Francesco M. Cirino wskazuje na misję, którą pełnił św. Józef wobec Jezusa. Odnosi się zwłaszcza do obrzezania i ofiarowania Jezusa w świątyni. Były to ryty, w których św. Józef chociaż nie był kapłanem, sprawował w jakiś sposób powinności wobec najświętszego ciała dziecięcia Jezus. Już w rycie obrzezania, rzeczywiście Jezus daje temu światu pierwociny swojej świętej krwi, którą musiał przelać na odpuszczenie grzechów i pobożnie ofiarował ją Bogu Ojcu. Znajdujemy tu pewne odniesienie do przelanej Krwi Chrystusa na krzyżu oraz uobecniania Jej w ofierze eucharystycznej³⁸.

Powróćmy do decyzji Jana XXIII (podjętej 13 listopada 1962 r.), aby wprowadzić imię św. Józefa do kanonu mszy św. Pośród argumentów, które zostały przedłożone przy okazji wcześniejszych postulatów w tej sprawie, jest również wskazanie na udział św. Józefa w życiu Jezusa Chrystusa – Najwyższego

³⁴ Por. *Obrzęd udzielania święceń*.

³⁵ Św. Bernard, Hom. *Super Missus est* 2,16: PL 183,70.

³⁶ Św. Bernardyn ze Sieny, *Sermo de S. Joseph Sponso B. M. Virginis*, art. 2.

³⁷ Pius IX, *Quemadmodum Deus*, w: *Acta Pii IX P.M.*, Roma 1873, t. 5, s. 282.

³⁸ Por. F. M. Cirino, *Amplificationis cultus Sancti Josephi...*, s. 75-76; por. T. Stramare, *Ewan-gelia tajemnic...*, s. 206-211.

Kapłana i Żertwy ofiarnej. Można wywnioskować z tego, że jest absolutnie godnym, aby podczas sprawowania Eucharystii, imię Józef było wymieniane, ponieważ on trudził się „w uprawie pszenicznego ziarna”, które staje się chlebem eucharystycznym. Uprawa pszenicznego ziarna jest obrazem, odnoszącym się do opieki i wychowywania Jezusa przez św. Józefa³⁹.

Dla zobrazowania kapłańskiej łączności ze św. Józefem, w odniesieniu do Eucharystii, warto przywołać przykład św. Józefa Marii Escrivy, który wypowiadał i urzeczywistniał słowa „Ite ad Ioseph” (Rdz 41,55). Pamiętamy, że tymi słowami faraon skierował głodnych, proszących o pokarm synów Jakuba, do Józefa egipskiego. Słowa te stanowiły w życiu Escrivy ramy modlitwy dedykowanej św. Józefowi, zwłaszcza w potrzebach związanych z kultem Eucharystii. Znamienne jest, że polecił, jako wyraz wdzięczności za skuteczne wstawiennictwo, aby we wszystkich kaplicach Opus Dei kluczyk do drzwi tabernakulum miał przyczepiony łańcuszek z medalikiem św. Józefa, z napisem: „Ite ad Ioseph”⁴⁰.

Św. Józef stanowi przykład pokornego przyjęcia tajemnicy przychodzącego Chrystusa oraz ufnej troski o Niego. Podobnie winien kapłan z pokorą sprawować eucharystię i rozdzielać Chleb Pański. Tylko ten, kto jak św. Józef potrafi z pokorą realizować swoje powołanie, odkryje wielkość życia codziennego i zrozumie, że Chrystus przychodzi codziennie po cichu, ukryty w Sakramencie, jako pokarm na życie wieczne⁴¹.

Zakończenie

Ukazywanie św. Józefa jako wzoru i pomocy w formacji i życiu kapłańskim jest w pełni uzasadnione, przy czym należy zauważyć, że nie chodzi wyłącznie o jego obecność duchową. W kleryckiej formacji należy dostrzec na pierwszym miejscu konieczność obecności św. Józefa w wymiarze intelektualnym w ramach refleksji teologicznej. Wzrasta bowiem świadomość, że chrystologia w swojej pełni domaga się nie tylko mariologii, ale konsekwentnie także józefologii.

Od strony praktycznej natomiast, przykład i figura ojca, który swoje życie (powołanie) całkowicie podporządkowuje misji Zbawiciela, pomaga kształtować ojcowską postawę kapłana – mężczyzny. Św. Józef uczy także kapłanów właściwego odniesienia, pełnego miłości i czci do samego Chrystusa. Stanowi przykład odniesienia do Maryi, a przez Maryję w ogóle do kobiety⁴². Św. Józef staje się patronem i opiekunem życia kapłana. Chrystus zechciał być ze św.

³⁹ Por. T. Stramare, *Święty Józef...*, s. 39.

⁴⁰ Por. I. Soler, *Nabożeństwo do św. Józefa w życiu i w nauczaniu św. Józefmarii Escrivy*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2004, s. 36-37.

⁴¹ *Tamże*, s. 37-38.

⁴² Por. M. Drzewiecki, *Święty Józef – psychospołeczny portret dojrzałego mężczyzny*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2006, s. 75-76.

Józefem w relacji synowskiej. Rozpatrując znaczenie opieki św. Józefa wobec kapłanów, nie sposób pominąć upodobnienia kapłana do samego Chrystusa, a nawet Jego uobecnienia w osobie kapłana podczas celebracji eucharystycznej⁴³. W wymiarze formacji duchowej, obecność Józefa wraz z Maryją stanowi właściwy fundament dla budowania postawy (zgodności myśli, słów, uczuć) samego Jezusa. Św. Józef staje się w ten sposób opiekunem, a nawet w pewnym sensie ojcem kapłańskiej tożsamości.

Literatura

- Balter L., *Problem udziału św. Józefa w kapłańskiej godności Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 1981, nr 96, s. 280-290.
- Cirino F. M., *Amplificationis cultus Sancti Josephi B. Mariae Virginis Sposi Votum*, „Regnum Dei” 1954, nr 10, s. 75-76.
- Drzewiecki M., *Święty Józef – psychospołeczny portret dojrzałego mężczyzny*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2006, s. 73-82.
- Filas F. L., *Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1981.
- Jan XXIII, *Recita del s. Rosario*, w: Jan XXIII, *Encichliche e discorsi*, Roma 1963, t. 4, s. 44.
- Jan Paweł II, *Prawo do życia nie jest tylko kwestią światopoglądu. Homilia wygłoszona w Kaliszu, 4 czerwca 1997 r.*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2002, s. 9-20.
- Jan Paweł II, *Redemptoris custos. Adhortacja Apostolska o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła*, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 481-514.
- Kapusta T. S., *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*, Kraków 1986.
- Kitov E., *The Jewish Home. A Guide to Jewish Family Life*, Jerusalem – New York 2008.
- Laurentin R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica, storicità e teologia*, Torino 1986.
- Paweł VI, *Przemówienie (19 marca 1969 r.)*, w: Paweł VI, *Insegnamenti*, Città del Vaticano 1969, t. 7, s. 1267-1269.
- Pius IX, *Quemadmodum Deus*, w: *Acta Pii IX P.M.*, Roma 1873, t. 5, s. 282-283.
- Romaniuk K., *Józef, mąż sprawiedliwy... (Mt 1,19)*, „Collectanea Theologica” 1980, z. 3, s. 25-34.
- Soler I., *Nabożeństwo do św. Józefa w życiu i w nauczaniu św. Józefamarii Escrivy*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2004, s. 25-47.
- Stramare T., *Ewangelia tajemnic ukrytego życia Jezusa (Mateusz i Łukasz 1-2)*, Kalisz 2007.
- Stramare T., *Święty Józef a kapłan*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2003, s. 39-41.
- Stramare T., *Tajemnica życia ukrytego w centrum Redemptoris custos*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2005, s. 35-47.
- Wejman H., *Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*, w: *Duchowość św. Józefa*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 81-97.
- Tisserant E., *Gli auguri al S. Padre*, „L'Osservatore Romano”, z dn. 18-19 marca 1963 r., s. 3.
- Zimowski Z., *Święty Józef i duchowość kapłańska*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2006, s. 53-71.

⁴³ Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 10 i 28; *Presbiterorum ordinis*, nr 2 i 13.

Saint Joseph in Priestly Formation and in the Life of Priests

Summary

This reflection on the theme of *Saint Joseph in Priestly Formation and in the Life of Priests* is the result of the author's experience of constantly discovering the influence of St. Joseph on the seminary and on priestly life. The Major Seminary of the Diocese of Kalisz has chosen Saint Joseph, guardian of the Universal Church, as its patron. Seminarians take part in the activities at the Shrine of St. Joseph. At the beginning of the formational year they make an act of entrustment which is repeated after ordination to the priesthood. The article intends to answer the following question: *What is the meaning of Saint Joseph's example and presence for priestly life and formation?* On the basis of events presented in the Bible and the pronouncements of recent Popes, St. Joseph is presented as a patron and an example of priestly life. His role in one's inner life is particularly emphasized. The presence of St. Joseph has a unique meaning for both the formation of those preparing for the priesthood and the life of those who are already priests. His example helps forming the priest's fatherly attitude, as that of a man. St. Joseph teaches priests how to relate properly to Christ. He is an example of how to relate to Mary and, through Mary, to women in general.

Keywords: Eucharist, father, formation, Holy Mass, priest, priesthood, sacrifice, seminary, spiritual life, St. Joseph.

Ks. PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI SVD

Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów
Pieniężno

Nieprecyzyjne koncepcje misjologiczne jako jedna z możliwych przyczyn współczesnego kryzysu misji na podstawie wybranych dokumentów pastoralnych

Streszczenie: W artykule zaprezentowano negatywny wpływ niektórych koncepcji misjologicznych na kryzys misji na przykładzie wybranych dokumentów z Ameryki Łacińskiej. Pierwsze niebezpieczeństwo związane jest z manipulacją samym pojęciem *misja* oraz używaniem niesprecyzowanych, obciążonych ideologicznie, pojęć *pluri-* i *multikulturowość*. Kolejnym niebezpieczeństwem jest autonomizacja dialogu i pluralizmu religijnego, co wiąże się z przewartościowaniem biblijnego pojęcia Królestwa Bożego. Ostatnie niebezpieczeństwo wynika z nadreprezentacji takich terminów, jak ubodzy, peryferia i ekologia. Na zakończenie ukazuje się wagę dialogu wewnątrzkościelnego i stosowania norm inkulturacji.

Słowa kluczowe: ekologia, inkulturacja, Królestwo, misje bez Boga, misjologia, ubodzy, wartości Królestwa.

Wstęp

Ostatnie lata zaowocowały przemianami w misjologii, która stała się nauką pretendującą do bycia wiodącą i ponadkonfesyjną dziedziną teologii. Jednym z efektów tych przemian jest tworzenie nowych koncepcji misji, których podstawowym założeniem jest subtelna negacja zasad teologicznych wypracowanych na Soborze Watykańskim II, a zawartych w dekrete misyjnym *Ad gentes divinitus*. Często koncepcje te są usprawiedliwiane i legitymizowane następująco:

- dekret misyjny nie jest dokumentem doktrynalnym, obowiązującym wszystkich, ale jest ukazaniem pewnego historycznego konsensusu, który podlega prawom przemian historycznych;
- definicja misji wypracowana przez dekret¹ również nie jest obowiązującą dla katolickiej refleksji teologicznej, a ma jedynie charakter historyczny;

¹ Zob. *Ad gentes divinitus*, nr 6: „...misjami nazywamy specjalne przedsięwzięcia Kościoła, które dokonują wysłani przez tenże Kościół misjonarze mając za cel głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup społecznych, które jeszcze nie znają Chrystusa”.

- skoro ani dekret, ani tym bardziej wypracowana w jego ramach definicja misji nie obowiązują, misjologowie mają prawo szukać lepszych i bardziej przystających do dzisiejszych wyzwań definicji misji i na nich budować swe koncepcje.

Uzasadnienie dla ww. podejścia szukano w sposób nieuzasadniony w adhortacji apostołowej Pawła VI *Evangelii nuntiandii*, w której w rzeczywistości nie podejmuje się tematu misji, lecz katechezy. Jednocześnie krytycznie oceniano encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Missio* (1990), w której potwierdzono naukę soborową, oraz deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000), w której odrzucono wiele „nowoczesnych” teorii misjologicznych.

Celem lepszego poznania teorii misjologicznych, które w świetle nauki Kościoła wyrażonej w oficjalnych dokumentach można uznać za nieprecyzyjne, niebezpieczne, a nawet błędne, przeanalizowane zostaną dwa opracowania, które często są obecne w dyskusji misjologów katolickich: Conferencia Episcopal Paraguayana – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006² oraz Roberto Tomichá, *Duchowość misyjna a dialog między kulturami (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentalnych, Kerala, Indie, 12-22 stycznia 2006)*, b.m.w. 2006 (mps)³.

1. Kościół jako misja a problem celu działalności misyjnej

W opracowaniu *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena (Misyjnym planie duszpasterstwa Indian)* użyto określenia *Kościół sam jest misją*⁴. Nieprecyzyzność tego sformułowania powoduje, że można rozumieć je wielorako. Skoro *Kościół sam jest misją*, można zrozumieć to, że *Kościół jest (jakimś) zadaniem*. Pomimo że brzmi to atrakcyjnie, ujawnia się tu pewna niekonsekwencja. Skoro można powiedzieć, że *Kościół jest misją*, to cokolwiek robię jest *misyjne* i wcale nie muszę się przejmować jeszcze niewierzącymi, którzy żyją poza granicami mojej parafii, mojej diecezji, czy mojego kraju.

Kolejną trudnością związaną ze sformułowaniem *Kościół jest misją*, jest brak sprecyzowania tego, co miałyby być celem tejże misji, oraz jaka jest jej relacja do *plantatio ecclesiae* (zakładania Kościoła), które jest – zgodnie z tym, co zawiera

² Ze względu na długą tradycję duszpasterstwa Indian sięgającą czasu redukcji jezuickich paragwajskie Duszpasterstwo Indian jest uważane za wzorcowe dla wielu diecezji w Ameryce Łacińskiej

³ Dr Roberto Tomichá OFM Conv. jest dyrektorem Instytutu Misjologii na Katolickim Uniwersytecie w Cochabambie w Boliwii.

⁴ Conferencia Episcopal Paraguayana – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006, s. 14: „La Iglesia no vive para si misma, sino ella misma es misión”. Jest to tłumaczenie na hiszpański angielskiego stwierdzenia: „The Church’s selfunderstanding has moved from ‘the Church has a mission’ to ‘the Church is mission’”; por. *Mission and Evangelization*, red. M. A. Hayes, London 2004, s. XIV.

definicja soborowa w nr. 6 dekretu misyjnego – jednym z celów działalności misyjnej. W idei *plantatio ecclesiae* zawarte jest przesłanie, że to nie Kościół jest narzędziem misji, ale że misja jest narzędziem Kościoła, który, ze względu na zbawienie człowieka, chce być obecny w każdym zakątku ziemskiego globu.

2. W objęciach wielo- i międzykulturowości

W kontekście misjologicznym problematyczna jest koncepcja wielokulturowości rozumianej jako *multikulturowość*, czy też *interkulturowość*. Multikulturowość jest pojęciem chętnie używanym w lewicowej retoryce, korespondującej z prawami człowieka oraz ideologią *political correctness*. Ponieważ multikulturowość prowadzi do relatywizmu, potrzebne jest spoiwo, czy wspólna podstawa, która byłaby powszechnie akceptowana. Chodzi tu o świecką *religio civica*, w której rolę *najwyższych kapłanów* obejmują tzw. *autorytety moralne*, czyli strażnicy tolerancji⁵. Idea multikulturowości wpływa również na misjologię, w tym na redefinicję ważnych dla niej pojęć, np. inkulturacji.

Podobne wątpliwości, związane z dwuznacznością terminologiczną, ujawniają się przy pojęciu interkulturowość (międzykulturowość). Określenie to kojarzy się z reguły z ideą *common values*. O ile celem multikulturalizmu jest stworzenie „wielobarwnej symfonii kultur”, o tyle interkulturalizm przejawia tendencję do stworzenia silnego państwa, opartego o *religio civica* – poszanowanie indywidualizmu i wartości demokratycznych a przeciwstawienie się tendencjom teokratycznym czy totalitarnym. W ramach interkulturalizmu zapewnia się różnym grupom etnicznym i religijnym wolność ekspresji w przestrzeni publicznej, odrzucając jednocześnie próby wprowadzania jakichkolwiek ograniczeń⁶.

Interkulturowość wiązana jest zwykle z nastawieniem na interakcje kulturowe w pluralistycznym środowisku, a co za tym idzie z pojęciem dialogu. W takim znaczeniu, zdaniem Roberto Tomichá, termin ten używany jest w lingwistyce, pedagogice, antropologii kulturowej, socjologii i filozofii⁷.

⁵ Por. H. Borkowski, *Etyka uniwersalna jako pogłębiony i poszerzony dekalog trzeciego tysiąclecia*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, s. 169-174.; H. Rarot, *Dlaczego powinniśmy być tolerancyjni? Tolerancja w świetle współczesnej filozofii politycznej*, w: *tamże*, s. 180-187; F. van der Berg, *How to Get Rid of Religion and Why. An Inconvenient Liberal Paradox*, Leuven 2008, s. 7-9 (mps); także, *Moreel Esperanto by Paul Cliteur*, <http://media.leidenuniv.nl/legacy/Moreel%20Esperanto%20in%20Philosophy%20now.pdf> (odczyt z dn. 3 czerwca 2009 r.).

⁶ Por. <http://www.accommodements.qc.ca/communiqués/2008-05-22a-en.html> (odczyt z dn. 19 marca. 2010 r.). W ww. notatce prasowej zaprezentowano 310 stronicowy raport quebeckiej Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles: G. Bouchard, C. Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report* (Quebec 2008).

⁷ R. Tomichá, *Duchowość misyjna a dialog między kulturami (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentalnych, Kerala, Indie, 12-22 stycznia 2006)*, b.m.w. 2006, s. 3 (mps).

Tomichá prezentuje ideę międzykulturowości w ramach czterech etapów. Na pierwszym miejscu stwierdza, iż w odniesieniu do pojęcia misji międzykulturowość zakłada relację wymiany między stronami, którą zwykle określa się mianem dialogu. Międzykulturowość jest sposobem przewyciężenia napięcia będącego we współczesnym świecie skutkiem globalizacji i wielokulturowości. Międzykulturowość zakłada funkcjonowanie kultur, wchodzących w interakcję, która skutkuje ubogaceniem a jednocześnie zapobiega podziałowi na kultury lepsze i gorsze, bardziej i mniej rozwinięte itp⁸.

Drugim etapem prezentacji międzykulturowości jest dialog realizowany na poziomie *mikrointerkulturowości*, czyli dialog poszczególnych jednostek, oraz *makrointerkulturowość*, dialog instytucji, społeczności i państw. Tego typu dialog powinien charakteryzować się otwartym słuchaniem i poszukiwaniem prawdy, wzajemnym zaufaniem i akceptacją drugiego. Warunkiem do jego zaistnienia jest dialog wewnątrz kulturowy, który Tomichá określa mianem *wewnątrz kulturowości*⁹.

Dalej Tomichá zwraca uwagę, że międzykulturowości nie należy traktować jako rzeczywistości teoretycznej, lecz jako tę, którą przeżywa się realnie. Z tego powodu dialog międzykulturowy powinien być prowadzony z zachowaniem specyficznego zaangażowania etycznego.

Na czwartym etapie Tomichá odnosi się do celu dialogu międzykulturowego, który jego zdaniem polega na przewyciężeniu *racjonalnego paradygmatu jednej kultury skoncentrowanej na rozumie* (zachodniego) na rzecz *racjonalnego paradygmatu międzykulturowego zdolnego do zharmonizowania logosu z mitem* (łączyącego zachodni styl myślenia z myśleniem charakterystycznym dla kultur indiańskich, azjatyckich i afrykańskich). Efektem finalnym tego procesu powinno być powstanie *racjonalności międzykulturowej, bardziej artystycznej, symbolicznej i narracyjnej*¹⁰.

Oceniając idee Roberto Tomichá, należy zwrócić uwagę na słabe ich umocowanie w teologii oraz brak odniesień do dokumentów kościelnych. Skutkiem tego jest polityczna (a nie teologiczna) koncepcja interkulturalizmu, jako przeciwieństwa multikulturalizmu, która nie jest czymś obojętnym z punktu widzenia chrześcijaństwa. Pomimo że głoszona w jej ramach idea pozytywnej laickości jest przez Kościół akceptowana – przypomniał o tym papież Benedykt XVI w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego z 11 stycznia 2010 r.¹¹

⁸ Tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html (odczyt z dn. 11 lutego 2010 r.). Papież stwierdził m.in.: „Pilnie potrzebne jest zatem zdefiniowanie laickości pozytywnej, otwartej, takiej, która bazując na słusznej autonomii porządku doczesnego i porządku duchowego, sprzyja zdrowej współpracy i w duchu wspólnej odpowiedzialności”; zob. tamże.

– istnieje obawa złamania zasady autonomiczności Kościoła i innych związków wyznaniowych¹².

Godnym pochwały jest to, że Tomichá precyzuje, w jakim duchu należy rozumieć dialog i jakich płaszczyzn powinien on dotyczyć. Dialog między kulturami uważa, za wskazania Jana Pawła II, za drogę ku cywilizacji miłości i pokoju. Jako taki stanowi on fundament pokojowej koegzystencji, sposobność do wzajemnego poznania i ubogacania się. Tak pojęty dialog nie stoi w opozycji do misji *ad gentes*, lecz jest jednym z jej wyrazów¹³.

3. Pluralizm religijny i dialog jako autonomiczne wartości

W świecie współczesnym zagadnieniem, obok którego Kościół nie może przejść obojętnie, jest pluralizm. Chodzi tu o pytanie, czy jest on z punktu widzenia działalności misyjnej Kościoła czymś pozytywnym, czy też nie? Czy chrześcijanin jest zobowiązany do aktywnego wspierania pluralizmu religijnego, czy jedynie do biernej tolerancji?

Konsekwencją pozytywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie będzie dążenie do zachowania *status quo* połączona z negatywną oceną idei nawracania na własną religię. W tej sytuacji negatywnie będzie się oceniać misję *ad gentes*, a będzie się podkreślać potrzebę promowania szeroko rozumianego *dobra*¹⁴. Jeśli odpowiemy twierdząco na drugie pytanie, to unikniemy popadnięcia w fanatyzm, wyrażający się w stosowaniu przymusu w działalności misyjnej. Poszanowanie drugiego człowieka, wraz z jego poglądami, będzie połączone z chęcią podzielenia się tym, co najcenniejsze – wiarą w Chrystusa.

Zastanawiając się nad usytuowaniem *Plan de Pastoral...*, gdy mowa w nim o *misji wychodzącej z pluralizmu religijnego* (misión desde un pluralismo religioso) w stosunku do ww. pytań, należy podkreślić, że dokument nie został w zadowalający sposób osadzony w nauce biblijnej, pismach Ojców Kościoła oraz dokumentach Magisterium, lecz w przeważającej mierze bazuje

¹² Na takie niebezpieczeństwo zwracał uwagę w swoim felietonie bp José Ignacio Munilla z Palencji w Hiszpanii: „Qué cabe pensar del hecho de que quienes acusan a la Iglesia de inmiscuirse en el orden temporal, violen luego sin escrúpulos todo principio de separación de poderes, politicen los órganos judiciales, controlen los consejos de entidades financieras, promocionen a funcionarios y militares según afinidades políticas, intervengan políticamente en las mismas universidades y hasta en las instituciones deportivas...? No cabe duda de que un elemento para juzgar la rectitud de intención en la reivindicación de la laicidad por parte de los estados, será el respeto a la separación de poderes, así como el reconocimiento del principio de subsidiariedad, renunciando a la tentación de politizar toda iniciativa social?”. Cyt. za J. I. Munilla, *Laicidad positiva y... ¡coherente!*, <http://www.periodismocatolico.com/content/view/632/38/> (odczyt z dn. 24 marca 2010 r.).

¹³ R. Tomichá, *dz. cyt.*, s. 8.

¹⁴ Więcej nt. idei *missio inter gentes* zob.: J. Yun-Ka Than, *Missio inter gentes. W kierunku nowego paradygmatu w teologii misji Federacji Konferencji Episkopatów Azji*, „NURT SVD” 2004, nr 3, s. 185-211.

na koncepcjach wypracowanych przez dominikanina Claude'a Geffré, które przez wielu teologów postrzegane są jako kontrowersyjne. Geffré podkreśla, że nowa teologia misji musi przewyżczać wąski eklezjocentryzm, skupiający się na powiększeniu liczby wyznawców. Jego zdaniem zbawienie nie zależy od zmiany religii a faktycznym celem misji Kościoła jest manifestacja Bożej miłości w świecie. Jako ilustrację dla głoszonych poglądów o. Geffré przywołuje liczne strumienie, które wyobrażają poszczególne religie, szukające drogi do zjednoczenia się w nieprzebranym oceanie, którym jest Bóg¹⁵.

Na uwagę zasługują słowa Claude'a Geffré, w których stwierdził, że Kościół widzialny nie ma monopolu na znaki Królestwa, z czego wynika, że dialog nie stanowi rzeczywistości uprzedzającej misję, lecz – jako zbawczy dialog – jej wewnętrzny wymiar¹⁶. Z jednej strony ww. opinię o. Geffré należy ocenić pozytywnie, gdyż odwołuje się on do dobrze ugruntowanej doktryny o ziarnach Słowa (łac. *semina verbi*, gr. *λόγοι σπέρματικοί*). Podkreśla także umiejscowienie działalności misyjnej w kontekście zbawczego dialogu Boga z człowiekiem oraz przypomina, że to Bóg ma monopol na dobro, a nie człowiek, czy Kościół jako instytucja rozpatrywana w wymiarze socjologicznym, a nie teologicznym. Z drugiej strony należy wskazać na dwa elementy poglądów o. Geffré, które wymagają krytycznego spojrzenia.

Pierwszą kwestią jest *pozycja* stron dialogu, tzn. czy strony dialogu są równe wyłącznie na płaszczyźnie ludzkiej (równa godność każdego człowieka, jako dziecka Bożego, niezależna rasy i pochodzenia), czy też są równe także na płaszczyźnie teologicznej, jako uczestnicy właściwej drogi zbawienia (obydwaj idą drogą łaski). W dokumencie o duszpasterstwie Indian przyjmuje się jako obowiązującą tę drugą perspektywę. Jej ukoronowaniem ma być stwierdzenie przypisywane Raimonowi Panikkarowi, że misjonarz chrześcijański musi wyzbyć się podwójnego etnocentryzmu, tj. kulturowego i religijnego, na wzór Jezusa, który ogołocił się ze swego bóstwa, aby stać się człowiekiem. Misjonarz jest również tym, który otrzymuje, a nie tylko tym, który daje. Spotkanie z innym powoduje u misjonarza pogłębienie własnej tożsamości, gdyż dialog międzyreligijny prowadzi do dialogu wewnątrzreligijnego¹⁷.

W dokumencie stwierdzono ponadto, że dialog ma zbawcze znaczenie dla każdej ze stron, ponieważ w jego trakcie – zgodnie ze słowami Claude'a Geffré – każdy z uczestników jest prowadzony w kierunku celebrowania prawdy, która przekracza cząstkowy punkt widzenia. Stąd efektem dialogu jest wzajemne nawrócenie¹⁸.

W zaproponowanym rozumowaniu ujawniają się dwa błędy. Pierwszy z nich polega na nieuzasadnionym stawianiu na równej płaszczyźnie teologicznej obu uczestników zbawczego dialogu. Drugim błędem jest nadużycie analogii *kenozy* Syna Bożego w odniesieniu do powinności misjonarza.

¹⁵ *Plan de la Pastoral...*, s. 17.

¹⁶ *Tamże*, s. 18.

¹⁷ *Tamże*, s. 18-19.

¹⁸ *Tamże*, s. 18.

Skoro dialog zbawczy ma dwie strony i są nimi: 1) Bóg, który ogłasza (przepowiadanie) i uobecnia (sakramenty i znaki łaski) swoje zbawcze orędzie przy pomocy wysłannika, którym jest Kościół, jako mistyczne Ciało Chrystusa, a w konsekwencji też i misjonarz, jako wysłannik Kościoła oraz 2) człowiek niewierzący w Chrystusa, którego Bóg przygotował łaską Ducha Św., i do którego się zwraca ze swoim orędziem; to misjonarz nie jest partnerem w tym dialogu, lecz *pośrednikiem* będącym w specyficznej relacji ze stronami.

Misjonarz prowadzi z Bogiem inny dialog, niż ten, który prowadzi niechrześcijanin, a którego celem jest bycie transparentnym i wiernym świadkiem Bożej prawdy i miłości. Dialog ten ma dla niechrześcijanina charakter instrumentalny. Im lepiej misjonarz dialoguje z Bogiem w swojej własnej relacji, tym lepiej niechrześcijanin doświadcza Boga. Im bardziej misjonarz trzyma się ludzkich ideologii i tradycji, tym gorszym jest pośrednikiem Tradycji Bożej. Im bardziej misjonarz będzie liczył na „własny spryt”, tym mniej kompetentnie ukaże mądrość Bożą.

Teologiczny dialog Boga z człowiekiem dokonuje się w *teandrycznej* formie dialogu misjonarza z niechrześcijaninem. Jego ludzka strona musi kierować się zasadą równości w godności, a co za tym idzie powinna charakteryzować się pokorą uznawania drugiego za stojącego wyżej ode mnie (por. Flp 2,3). Kenozą misjonarza odwzorowuje kenozę Chrystusa w odniesieniu do ogołocenia się z kultury, nawet w zakresie pewnych form religijności¹⁹. Nie może jednak obejmować ogołocenia się z religii, gdyż byłoby to zdradą Chrystusa i w praktyce prowadziło do ślepego zaufka.

Poza pozycją stron dialogu niepokój może budzić sam sposób używania wyrażenia *Królestwo*, gdyż – wbrew odruchowi jaki mają polscy tłumacze, którzy z reguły dodają przymiotnik *Boże* – nie zawsze skłania ono do *stricte* teologicznych refleksji. Może się okazać, że głoszone będzie *Królestwo* oderwane od eschatologicznego wymiaru Kościoła.

4. *Królestwo* i jego wartości

Refleksja dotycząca relacji Kościoła i *Królestwa* zaprezentowana została w deklaracji *Dominus Iesus*, w której nawiązywano do koncepcji zawartych w *Redemptoris Missio*. Stanowi ona reakcję na negowanie łączności pomiędzy *Królestwem* Bożym, *Królestwem* Chrystusowym i Kościołem. To negatywne podejście jest skutkiem przekonania o niewyraźności Boskiej prawdy, nawet przez chrześcijańskie objawienie, a także subiektywizmu i relatywizmu w ramach doktryny o *Królestwie* zawartej w encyklice *Redemptoris missio* wskazano, iż *Królestwo* i Kościół są odrębne, gdyż *Królestwo* rozciąga się poza

¹⁹ Por. P. A. Sokołowski, *Powrót misjonarza jako problem misjologiczny*, „NURT SVD” 2006, nr 1, s. 55.

widzialne granice Kościoła, obejmując również wyznawców innych tradycji religijnych²⁰. Zwrócono jednocześnie uwagę, że nie chodzi tu o radykalny rozdział, gdyż Królestwo jest tożsame z osobą Jezusa Chrystusa, a co za tym idzie jest związane z Kościołem. Kościół odróżniając się od Chrystusa oraz Królestwa jest jednocześnie z nimi nierozzerwalnie złączony²¹.

John Fuellenbach, odnosząc się do relacji *Kościół – Królestwo – świat*, zwraca uwagę na trzy ujawniające się zagrożenia. Pierwszym jest takie utożsamienie Królestwa i Kościoła, którego skutkiem będzie wyidealizowany i abstrakcyjny obraz Kościoła. Drugie niebezpieczeństwo polega na *pokusie sekularystycznej*, czyli utożsamieniu Kościoła ze światem w taki sposób, że Królestwo Boże będzie identyfikowane z określonymi celami politycznymi, których realizacja będzie zadaniem Kościoła. Trzecie niebezpieczeństwo związane jest ze specyficznym pojęciem eklezjocentryzmem, w ramach którego odrzuca się relację do Królestwa i do świata, czyniąc z Kościoła *doskonałą i samowystarczalną* społeczność nieuznającą autonomii tego, co świeckie²².

W encyklice i deklaracji zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo, które dotyczy relacji Kościoła, świata i Królestwa. Jest nim pokusa upolitycznienia Królestwa połączona z zamknięciem się na transcendencję. Tego typu koncepcje w encyklice określa się *antropocentrycznymi*. Upolityczniona koncepcja Królestwa skupia się na ziemskich potrzebach człowieka oraz walce o ich realizację, którą realizuje się na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej, politycznej i kulturowej²³.

Innym problemem są koncepcje *regnocentryczne*, w ramach których postuluje się przewyżczenie *eklezjocentryczności*. Kościół według nich powinien zajmować się przede wszystkim promowaniem wartości Królestwa takich, jak pokój, sprawiedliwość, wolność, braterstwo, oraz popieraniem dialogu między narodami, kulturami i religiami. Choć są to cenne wartości, to jednak koncentrowanie się na nich połączone jest z nieuwzględnieniem objawionego wymiaru chrześcijaństwa, które postrzega się jako jedną z religii ludzkości. Efektem jest zanegowanie praw Kościoła do bycia spadkobiercą misji Chrystusowej²⁴.

²⁰ Por. J. Fuellenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*, Maryknoll – New York 1995, s. 264; J. Fuellenbach, J. Dupuis, *Evangelization and the Kingdom Values. The Church and the „Others”*, „Indian Missiological Review” 1992, nr 2, s. 8. Jest to prawdopodobnie aluzja do słów z *Redemptoris missio*, nr 18 o tym, że szczególna i jedyna relacja Chrystusa i Kościoła „...nie wyklucza wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła”; bądź do słów z nr. 15: „Królestwo dotyczy wszystkich: ludzi, społeczeństwa, całego świata. Pracować dla Królestwa znaczy uznawać i popierać Boży dynamizm, który jest obecny w ludzkiej historii i ją przekształca”.

²¹ *Redemptoris missio*, nr 18.

²² J. Fuellenbach, *dz. cyt.*, s. 266-267.

²³ *Redemptoris missio*, nr 17.

²⁴ Por. *Redemptoris missio*, nr 17 i *Dominus Iesus*, nr 19.

5. Kwestia ubogich, peryferii i ekologii

Tematami, o których współcześnie się chętnie dyskutuje są ubodzy, peryferia oraz ekologia. Pomimo że zagadnienia te nie są obce chrześcijaństwu²⁵, są one nieco marginalizowane. Wynika to z faktu „eksploataowania” innych kwestii, w tym aborcji i eutanazji²⁶.

Zauważalnym zjawiskiem jest instrumentalne traktowanie ww. tematów. Tendencja ta ujawnia się także w przestrzeni kościelnej. Jako przykład można przywołać fragment dokumentu *Plan Pastoral Misionero-Indigena...*: „Cechą charakterystyczną nowoczesnego humanizmu, który z Europy najechał wszystkie kontynenty naszej planety, jest jego antropocentryzm (*Redemptoris missio*, nr 17) będący postawą jednoznacznie antyekologiczną, która doprowadziła do ekobójstwa. Ta postawa jest niezgodna z tradycją ludów indiańskich Ameryki Łacińskiej, które przyrodę uważają za byt ożywiony, macierz i towarzyszkę człowieka. Ze względu na to, misjonarz od Indianina uczy się cenić sobie środowisko i nabywać nową wrażliwość ekologiczną, która przybliży go do świata Indian i zarazem ubogaca go osobiście²⁷.”

Czymś nie do zaakceptowania jest specyficzna interpretacja encykliki *Redemptoris missio*. Faktycznie w nr. 17 encykliki odrzucono antropocentryzm, wskazując jednocześnie, co pod tym pojęciem jest rozumiane – zeświecczenie oraz zamknięcie na wymiar transcendentalny z jednoczesnym koncentrowaniem się na walce o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe. W kwestii ekologii Kościół należy uznać nie za jej wroga, lecz za promotora. To w Kościele głosi się głosi potrzebę szacunku dla dzieła stworzenia, przeciwstawiając się jednocześnie tendencjom do zrównywania człowieka z innymi stworzeniami pod względem ontycznym. Dla Kościoła człowiek nie jest tylko częścią przyrody, lecz jest przede wszystkim dzieckiem Bożym, przeznaczo-

²⁵ Jest wiele dokumentów Kościoła i opracowań teologicznych, które zajmują się poruszaną tematyką, np. orędzie Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990 r.) *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, w którym papież podkreśla, że troska o środowisko naturalne jest obowiązkiem moralnym człowieka i znakiem jego szacunku dla życia i Stwórcy (por. nr 6–7) oraz jego encyklikę *Sollicitudo rei socialis* (1987), w której w wielu miejscach ukazuje potrzebę przeciwstawiania się zjawisku ubóstwa i marginalizacji społecznej (por. nr 15.42.43). Z opracowań w języku polskim można wymienić: W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego* (Kraków 2010); A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła* (Pieniężno 2002).

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 39, gdzie papież podkreśla, iż rodzina jest podstawową komórką ekologii ludzkiej.

²⁷ Tłumaczenie PAS. Oryginał na s. 20, pkt 1.4.7. Misión desde una sensibilidad ecológica: „El humanismo moderno que, desde Europa invadió todos los continentes de nuestro planeta, se caracteriza por su antropocentrismo (RM 17), una postura claramente anti-ecológica que ha llevado hasta el ecocidio. Esta postura es incompatible con la tradición de los pueblos indígenas de América Latina que conciben la naturaleza como un ser vivo, matiz y compañera del hombre. El misionero, por lo tanto, aprende del indígena a valorar el medio ambiente y adquirir una nueva sensibilidad ecológica, que le acerca al mundo indígena y a la vez le enriquece personalmente”.

nym do życia wiecznego, który, m.in. przez mądre włodarstwo stworzeniem, dochodzi do swojej eschatologicznej pełni.

Antropocentryzm chrześcijański nie jest antropocentryzmem bezwzględnym, egosistycznym, w ramach którego człowiekowi przypisuje się wręcz boskie cechy i czyni jednocześnie centrum wszechświata. Antropocentryzm chrześcijański jest antropocentryzmem względnym. Oznacza to, że człowiek jest integralną częścią stworzenia, jak galaktyki, gwiazdy, planety, oceany i lądy, rośliny i zwierzęta i z każdą z tych części jest związany na swój sposób. Więcej, te części stworzenia posiadają swoją autonomię i swoją wartość same w sobie. Niemniej jednak Bóg stworzył człowieka jako byt szczególny i uczynił go – poprzez rozum i wolną wolę – ikoną siebie samego. Bóg zlecił człowiekowi zarządzanie stworzeniem i dlatego człowieka nie można traktować jako absolutnego pana świata stworzonego.

Bezwzględny antropocentryzm, który jest antyekologiczny i doprowadza do *ekobójstwa*, jest niezgodny nie tylko z tradycją indiańską, ale sprzeciwia się także tradycji katolickiej. Np. św. Tomasz z Akwinu wzywał, by nie prowadzić wystawnego życia, a nadmiar pieniędzy oddawać ubogim. W Biblii znajdujemy pochwałę zwierząt i roślin oraz wezwanie do troski o ich dobro. Jan Paweł II mówił o własnym celu roślin i zwierząt, niezależnym od służby człowiekowi. Benedykt XVI zaś tłumaczy, że czynienie sobie ziemi poddanej nie oznacza jej bezmyślnego niszczenia²⁸.

Podkreślanie, że misjonarz musi uczyć się od Indian wrażliwości ekologicznej, należy uznać za niezręczne. Można odnieść wrażenie, że chrześcijaństwo zostaje oskarżone o bycie religią wybrakowaną, którą należy uzupełnić przez indiański kult natury.

W ww. poglądach odbija się echo oświeceniowego mitu o dobrym dzikusie. Doceniając wartości kultur indiańskich, nie wolno ich idealizować. Bowiern jest w nich też wiele niesprawiedliwości i przemocy we wzajemnych stosunkach, występuje tam niewolnictwo i marginalizacja kobiety. Pewne zaś zwyczaje i tradycje pozbawiają jednostkę podmiotowości i nakazują podporządkowanie się decyzji wspólnoty, nawet w sprawach bardzo osobistych. Osoby, które nie popierają określonego przedsięwzięcia, zmusza się do partycypowania w jego kosztach itd²⁹.

Należy zgodzić się z twierdzeniem, że misjonarz może i powinien się uczyć od tych, wśród których pracuje. Może zachwycać się osiągnięciami ich kultury, może odkrywać również działanie Ducha Św., który zasiewa w sercach

²⁸ Por. W. Bołoz, *dz. cyt.*, s. 7; *Diez mandamientos para el medio ambiente*, <http://www.zenit.org/article-21155?l=spanish> (odczyt z dn. 20 listopada 2010 r.); J. Flynn, *Los mandamientos del medio ambiente. Benedicto XVI anima a ser responsables con la creación*, <http://www.zenit.org/article-35116?l=spanish> (odczyt z dn. 27 kwietnia 2010 r.).

²⁹ Por. F. Arizmendi Esquivel, *Participación en el Foro sobre "Los acuerdos de San Andrés, Asignatura pendiente" promovido por la COCOPA, en el Senado de la República, el 21 de abril de 2010*, nr 5, <http://www.diocesisancristobal.com.mx/artic172df.htm> (odczyt z dn. 3 maja 2010 r.).

ludzkich ziarna Słowa. Nie może jednak uznać, że mają jakieś inne, lepsze objawienie, niż to, które zostało dane Kościołowi w Jezusie Chrystusie. Konsekwencją byłoby postawienie pod znakiem zapytania działalności misyjnej Kościoła.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania nie można powiedzieć, że misjonarz uczy się od Indian szanować środowisko, lecz że dzięki Indianom uczy się po chrześcijańsku szanować środowisko. Nie jest to kwestia retorycznych subtelnosci. *Semina verbi* zawarte w religijności indiańskiej, a objawiające się w szacunku dla dzieła stworzenia, pobudzają chrześcijanina do zwrócenia uwagi na ten aspekt w ramach objawienia chrześcijańskiego. Misjonarz nie może zapomnieć, że owe *semina* mogą być skażone grzechem, co może owocować np. tym, że bardziej ceni się – co ma miejsce w Papui Nowej Gwinei – prosiaka niż dziecko.

Analogiczne do niebezpieczeństwa upolitycznienia i ideologizacji problemów ekologicznych jest niebezpieczeństwo upolitycznienia i ideologizacji sprawy *ubogich*. Samo *serdeczne opowiedzenie się za ubogimi*, które w języku polskim oddawane jest jako *opcja na rzecz ubogich*³⁰, jest istotną cechą Chrystusowego Kościoła. Na tę kwestię zwraca uwagę Andrzej Pietrzak, stwierdzając iż cecha ta może być uznana za znak wiarygodności Kościoła przemawiającego do współczesnego człowieka³¹.

Kwestia ubóstwa stanowi jeden z ważnych tematów w myśli chrześcijańskiej. Już w tekstach starotestamentowych zwraca się uwagę na podwójną przyczynę zjawiska ubóstwa. Może być ono skutkiem lenistwa i innych moralnych zaniedbań samego ubogiego a także wynikiem niesprawiedliwości społecznej połączonej z lekceważeniem prawa Bożego³². Generalnie bogactwo traktowano jako oznakę błogosławieństwa Bożego. Inaczej spoglądano jednak na bogactwo, do którego człowiek doszedł w sposób nieuczciwy, szczególnie gdy dokonało się to z krzywdą dla bliźniego. Zdarzało się, że osoby, które wybierały wierność Bożym przykazaniom, nie były w stanie wybić się pod względem materialnym, i z tego powodu żyły w ubóstwie. Jedyne, co im pozostawało, to pokładanie ufności w Bogu. Z tego powodu chętnie utożsamiano ubóstwo z pobożnością³³.

³⁰ Hiszpańskie *opción preferencial por los pobres* przetłumaczono pierwotnie na język polski jako *opcję preferencyjną na rzecz ubogich*. Z biegiem lat jednak zaczęto opuszczać z pozoru redundantny wyraz *preferencial*, przez co uzyskaliśmy termin *opcja na rzecz ubogich*. A właśnie przymiotnik *preferencial* wprowadza specyficzny koloryt do tego pojęcia. Bliskoznaczne czasowniki *optar* i *preferir* mają bowiem nieco odmienne zabarwienie znaczeniowe. *Optar*, a w konsekwencji *opción* należy pojmować jako działanie rozumu racjonalnego, *preferir* – *preferencial* należałoby odnieść do emocji i tego co określa się jako *serce*. Stąd wydaje się, iż *opción preferencial por los pobres* należałoby przetłumaczyć jako: *świadomy wybór ubogich kierowany emocjonalną predylekcją*, albo *serdeczne opowiedzenie się po stronie ubogich*.

³¹ Por. A. Pietrzak, *dz. cyt.*, s. 207–208.

³² Por. S. C. Mott, *Ubdoby*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1300–1301.

³³ Por. F. Reinecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 824–825.

W Nowym Testamencie ubóstwo prezentowane jest jako droga do szczęścia. Podkreśla się jego duchowy charakter. Np. w Ewangelii wg św. Mateusza (5,3) używa się określenia *ubodzy w duchu*. Wyrażenie to nie oznacza człowieka upośledzonego duchowo, lecz kogoś, kto albo cierpiąc rzeczywisty niedostatek dóbr, albo wewnętrznie odrywając się od przywiązania do posiadanego majątku, liczy na pomoc Boga i od Boga spodziewa się wszelkiego dobra³⁴. Z podobnym spojrzeniem mamy do czynienia w Ewangelii wg św. Łukasza (6,20). Obok aspektu fizycznego, zwraca się w niej uwagę na element duchowy, odnoszący się do duchowej nagrody za cierpienie i ubóstwo³⁵.

Pozytywna ocena ubóstwa ujawnia się w praktykowanym w Kościele życiu monastycznym. Postrzegano je jako okazję do naśladowania Chrystusa, o którym św. Paweł w napisał w Drugim Liście do Koryntian: „...będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił” (8,9). Bezpośrednim celem praktykującego ubóstwo nie było więc dobro bliźniego, ale osiągnięcie doskonałości i głębsze zjednoczenie z Chrystusem³⁶. Nie ma tu motywacji związanej z filantropią, lecz osobistą pobożnością.

W tym kontekście za niefortunne należy uznać przekonanie Roberto Tomichá, iż duchowość misyjna objawiająca się w miłości, która w pierwszym rzędzie koncentruje się na ubogich, nie tylko nie sprzeciwia się społecznemu wymiarowi zaangażowania chrześcijańskiego, ale oświeca tajemnicę Chrystusa, dzięki której wspólnota kościelna potwierdza swoją wierność Chrystusowi. W swej wypowiedzi franciszkanin powołuje się na nr 29 adhortacji *Ecclesia in America* (1999) i nr 49 listu apostolskiego *Novo millennio ineunte* (2000).

Trudno zgodzić się z argumentacją Tomichá. Czy duchowość misyjna w pierwszym rzędzie powinna objawiać się miłością do ubogich, czy miłością do Chrystusa na pierwszym miejscu, a w konsekwencji miłością do bliźniego? Przecież nr 29 *Ecclesia in America* koncentruje się przede wszystkim na modlitwie jako podstawie duchowości. Modlitwa indywidualna i wspólnotowa uświadamia wierzącym jakie są ewangeliczne wymagania i jakie są jego obowiązki wobec bliźnich. To właśnie w tym numerze podkreślana jest rola kontemplacji i całkowitego poświęcenia się Bogu, jako drogi współpracy na rzecz dobra wspólnego wiernych. Podobnie nr 49 *Novo millennio ineunte*, zatytułowany *Wezwanie do miłosierdzia*, ukazuje zaangażowanie na rzecz drugiego jako wynik i owoc kontemplacji Chrystusa.

Analogicznie do kwestii *ekologii* i *ubogich*, prezentuje się problem *marginesów* i *peryferiów*. Zainteresowanie tymi, którzy znajdują się na marginesie życia społecznego, stanowi część chrześcijańskiego przesłania. Sam Chrystus głosił Ewangelię ubogim, więźniom wyzwolenie, a smutnym radość (por. Łk 4,18).

³⁴ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 124-125.

³⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 156-157.

³⁶ M. D. Coogan, *Ubodzy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 784.

Do tej problematyki nawiązuje się w *Plan de Pastoral...* (1.4.6). Opinie tam wyrażone znajdują się pod wpływem idei głoszonych przez Paulo Freire³⁷, który o sobie mówił jako o *pedagogu wyzwolenia*, a którego żartobliwie określa się *dziadkiem teologii wyzwolenia*. Symptomatyczne dla prowadzonego przez Freire dyskursu jest zachęcanie *zmarginalizowanych* i *uciskanych* do zajmowania postawy roszczeniowej. „Uciskani” są przekonani o tym, że „uciskający” powinni się wstydzić i na znak pokuty podejmować działania na ich rzecz³⁸.

Idee Paulo Freiry przekładają się na postulowanie w *Plan de Pastoral...* specyficznej działalności misjonarskiej, w ramach której misjonarz kontestuje kulturę pochodzenia. Ciekawostką jest to, że autorzy planu, którzy chwalą taką postawę misjonarza, postrzegając ją jako „wielkie świadectwo”, są jednocześnie świadomi, że ich oczekiwanie nie jest do końca uzasadnione oraz że może prowadzić do duchowej schizofrenii w życiu misjonarza³⁹.

Analizując postulaty zawarte w *Plan de Pastoral...* oraz opracowaniu Roberto Tomichá można wyrazić obawę, że Kościół redukowany jest do bycia instytucją o charakterze charytatywnym i jako taki nie ma prawa do stawiania wymagań. Oczekuje się dialogu, w ramach którego Kościół będzie przyznawał rację drugiej stronie, rezygnując z analogicznego traktowania. Ewentualna ingerencja w przestrzeń religijną oraz kulturową postrzegana jest jako coś wysoce nagannego.

Wnioski końcowe

Analiza *Plan de la Pastoral...* oraz artykułu autorstwa Roberto Tomichá upoważniają, do wyrażenia wątpliwości dotyczących zasadności prezentowanych tam koncepcji misjologicznych. Oceniając je należy mieć jednocześnie świadomość pewnej drażliwości, z którą mamy do czynienia po stronie krytykowanej. Z tego powodu potrzebna jest postawa taktu oraz zdrowego rozsądku. Warto przy tej okazji przywołać zasady zaproponowane przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio*. Papież zwrócił uwagę, że właściwy proces inkulturacji powinien opierać się na (podwójnej) zasadzie 1) zgodności z Ewangelią i 2) jedności Kościoła powszechnego. Zapominanie o nich prowadzi do skrajnych postaw – z jednej strony do alienacji kulturowej, z drugiej zaś do przeceniania kultur. Proces inkulturacji nie powinien być w sztuczny sposób przyspieszany, aby nie powodował u chrześcijan reakcji negatywnych (*Redemptoris missio*, nr 54).

³⁷ Paulo Regulus Nevus Freire (1921-1997) działacz lewicowo-liberalny i pedagog brazylijski, działający głównie w Recife. Opracował specyficzną metodę alfabetyzacji w ramach Movimento de Cultura Polpular, która zakładała upolitycznienie alfabetyzowanych. Jest autorem pewnych fraz popularnych również w teologii wyzwolenia, jak np. *formação de formadores* – formowanie formujących. Por. P. Rosas, *Fontes do pensamento de Paulo Freire*, Recife 2004, s. 10 (mps); A. J. Ferreira Calado, *Paulo Freire. Sua visao de mundo, de homem e de sociedade*, Caruaru 2001, s. 9-14.

³⁸ Najważniejszymi dziełami Paulo Freire są: *La educación como práctica de la libertad* (Madrid 1989) oraz *Pedagogía del oprimido* (Madrid 1992).

³⁹ *Plan de Pastoral...*, s. 20.

Działalność misyjna Kościoła nie może być realizowana w sposób bezkrytyczny, czy też naiwny. Słuszny jest pogląd, że ci, którzy są na miejscu, mają rozeznanie i wiedzą co robią. Nie oznacza to jednak, że są oni zwolnieni z wysiłku poszukiwania prawdy zawartej w Ewangelii, co ma ich uchronić przed „biegnięciem na próżno” (por. Gal 2,2). Niezbędnym jest zdrowo funkcjonujący mechanizm kontrolny, szczególnie sfery finansowej, która jest związana z działalnością misyjną, dzięki któremu zapobiegnie się sponsorowaniu głoszenia antychrześcijańskich, np. marksistowskich, idei.

Szukając odpowiedzi na zadane w tytule niniejszego artykułu pytanie o nieprecyzyjne koncepcje misjologiczne jako przyczynę współczesnego kryzysu misji należy wskazać na trzy kwestie. Pierwszą jest problemem wykorzystywania struktur i pieniędzy kościelnych do realizowania celów, które sprzeciwiają się misji Kościoła. Drugą kwestią jest ujawniający się kompleks niższości teologów z młodych Kościołów, przekładający się na dążenie do wypracowywania własnych, niezależnych od kościelnej tradycji koncepcji. Myśl Kościoła minionych epok jawi się jako element niezrozumiały, a nawet obcy. Nie dostrzega się uniwersalnego charakteru oraz aktualności idei wielkich teologów chrześcijańskich, np. św. Augustyna, św. Anzelma, czy św. Jana Chryzostoma. Trzecim problemem jest ujawniająca się w życiu „starych” i „nowych” Kościołów „mentalność wieży Babel” (por. Rdz 11,1-9), która wyraża się w przekonaniu o tym, że z zastosowaniem wyłącznie ludzkich środków można na ziemi zrealizować Królestwo Boże.

Panaceum na powyższe problemy jest *Nowa Pięćdziesiątnica*, którą należy rozumieć nie tyle jako wydarzenie o charakterze jednostkowym, na wzór Soboru Watykańskiego II, lecz jako permanentny proces obejmujący wszystkie sfery życia człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym. Dzięki Duchowi Św. porozumienie i zgoda pomiędzy tymi, którzy wydają się być różni od siebie, będzie możliwe.

Literatura

- Arizmendi Esquivel F., *Participación en el Foro sobre “Los acuerdos de San Andrés, Asignatura pendiente” promovido por la COCOPA, en el Senado de la República, el 21 de abril de 2010*, <http://www.diocesisancristobal.com.mx/artic172df.htm> (odczyt z dn. 3 maja 2010 r.).
- Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html (odczyt z dn. 11 lutego 2010 r.).
- Bołoz W., *Kościół i ekologia*, Kraków 2010.
- Borkowski H., *Etyka uniwersalna jako pogłębiony i poszerzony dekalog trzeciego tysiąclecia*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 169-174.
- Bouchar G., Taylor C., *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*, Quebec 2008.
- Conferencia Episcopal Paraguaya – Coordinación Nacional de la Pastoral Indígena, *Plan de la Pastoral Misionero-Indígena. Ad experimentum*, Asunción 2006.

- Coogan M. D., *Ubodzy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 783-784.
- Dupuis J., *Evangelization and the Kingdom Values. The Church and the „Others”*, „Indian Missiological Review” 1992, nr 2, s. 4-21.
- Flynn J., *Los mandamientos del medio ambiente. Benedicto XVI anima a ser responsables con la creación*, <http://www.zenit.org/article-35116?l=spanish> (odczyt z dn. 27 kwietnia 2010 r.).
- Ferreira Calado A. J., *Paulo Freire. Sua visao de mundo, de homem e de sociedade*, Cauaru 2001.
- Freire P., *La educación como práctica de la libertad*, Madrid 1989.
- Freire P., *Pedagogía del oprimido*, Madrid 1992.
- Fuellenbach J., *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*, Maryknoll – New York 1995.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974.
- Mission and Evangelization*, red. M. A. Hayes, London 2004.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, w: *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2003, s. 243-338.
- Pawła II*, Kraków 1996, t. 1, s. 319-376.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. 2, s. 461-530.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. 1, s. 377-460.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana*
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_pl.html, (odczyt z dn. 29 listopada 2010 r.).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990) Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, <http://www.papiez.wiara.pl/doc/378717.Pokoj-z-Bogiem-Stworca-pokoj-z-calym-stworzeniem-1990> (odczyt z dn. 12 grudnia 2006 r.).
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html (odczyt z dn. 29 listopada 2010 r.).
- Mott S. C., *Ubodzy*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1300-1301.
- Munilla J. I., *Laicidad positiva y... ¡coherente!*, <http://www.periodismocatolico.com/content/view/632/38/> (odczyt z dn. 24 marca 2010 r.).
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Pieniężno – Płock 1981, s. 257-291.
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.
- Rarot H., *Dlaczego Powinniśmy być tolerancyjni? Tolerancja w świetle współczesnej filozofii politycznej*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 180-187.
- Reinecker F., Maier G., *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001.

- Rosas P., *Fontes do pensamento de Paulo Freire*, Recife 2004 (mps).
- Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Sokołowski P. A., *Powrót misjonarza jako problem misjologiczny*, „NURT SVD” 2006, nr 1, s. 7-66.
- Tomichá R., *Duchowość misyjna a dialog między kulturami (Referat na Międzynarodowy Kongres Misyjny Franciszkanów Konwentualnych, Kerala, Indie, 12-22 stycznia 2006)*, b.m.w. 2006 (mps).
- van der Berg F., *How to Get Rid of Religion and Why. An Inconvenient Liberal Paradox*, Leuven 2008 (mps).
- van der Berg F., *Moreel Esperanto by Paul Cliteur*, <http://media.leidenuniv.nl/legacy/Moreel%20Esperanto%20in%20Philosophy%20now.pdf> (odczyt z dn. 3 czerwca 2009 r.).
- Yun-Ka Than J., *Missio inter gentes. W kierunku nowego paradygmatu w teologii misji Federacji Konferencji Episkopatów Azji*, „NURT SVD” 2004, nr 3, s. 185-211.

The Inaccurately Missiological Concepts as one of the Possible Causes of the Modern Crisis of the Missionary Activity on the Basis of Some Pastoral Documents

Summary

The paper is a reflection over the influence of some modern missiological concepts on the crisis of the missionary activity. The negation of the definition of the mission from the *Ad gentes*, 6 and its substitution coined by different authors. These ideas are introduced into the theological reflection usually by pastoral documents. As an example is used 2 of them, prepared by the theologians from Latin America. The author of the paper does not condemn them at all, but shows some dangers which can guide in opposite direction than the indicated by the teaching of the Church. The first of those dangers is the manipulation on the notion of the mission until the possibility to separate the *mission* from God. The second danger consist in the use of the notions of pluri- and multiculturalism, conditioned by some ideological concepts. Another danger is the over-use of the notion of the religious pluralism and the dialogue, that is strongly tied to the revaluation of the notion of the Kingdom of God into the *values of the Kingdom*. This issue is bound for the over-representation in the reflection of the terms like: *poor*, *periphery*, and *ecology*, the meaning of which, in many cases, is alien to the tradition of the Church. At the end of his reflection the author shows the importance of the intra-ecclesial dialogue and the necessity of the correct application of the principles of the inculturation.

Keywords: ecology, inculturation, kingdom, missiology, mission without God, poor, values of the Kingdom.

Ks. JACEK BRAMORSKI

Akademia Muzyczna
Gdańsk

Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie: W szerokiej problematyce, którą podejmował w swych dziełach św. Tomasz z Akwinu odnaleźć można także odniesienia do muzyki, chociaż zagadnienie to nie zostało przez niego opracowane w sposób całościowy. Tomaszową koncepcję muzyki należy rozpatrywać w kontekście jego myśli teologicznej i estetycznej. Dlatego konieczne jest ukazanie najpierw koncepcji piękna, które Akwinata pojmuje jako drogę do spotkania z Bogiem. Na tle jego teorii estetyki, muzyka jawi się jako element cnoty religijności, który realizuje się w liturgii. Wyrazem tego są skomponowane przez św. Tomasza hymny ku czci Najświętszego Sakramentu, które do dnia dzisiejszego obecne są w praktyce liturgicznej Kościoła.

Słowa kluczowe: estetyka, muzyka, muzyka liturgiczna, piękno, św. Tomasz z Akwinu.

Św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274) reprezentuje szczytowy okres „złotego wieku” teologii średniowiecznej. Dlatego, jak podkreśla Jan Paweł II, „Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”¹. Jego myśl teologiczną cechuje mistrzowska logika, ścisłość, a jednocześnie oryginalna integralność samego ujęcia źródeł teologicznych, pośród których dominuje wielowiekowe dziedzictwo refleksji Kościoła opartej na Piśmie Świętym i Tradycji z wykorzystaniem skarbów filozofii starożytnej, zwłaszcza arystotelesowskiej². Jak zauważa kard. J. Ratzinger, wielkość dzieła św. Tomasza z Akwinu „polega między innymi na tym, że odbijają się w nim wszystkie istotne nurty tradycji”³.

W tej szerokiej panoramie refleksji Akwinaty nie zabrakło także odniesień do muzyki, mimo iż zagadnienie to nie zostało przez niego opracowane w sposób całościowy. Dla zrozumienia teologicznego kontekstu, w jakim rozpatruje on problematykę muzyczną, konieczne jest ukazanie najpierw Tomaszowej koncepcji piękna jako drogi do spotkania z Bogiem. Na tle jego teorii

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 43.

² Por. także; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 70-71.

³ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006, s. 98.

estetyki, muzyka jawi się jako istotny element cnoty religijności, który realizuje się w liturgii. Należy również zwrócić uwagę na to, że św. Tomasz był nie tylko genialnym filozofem i teologiem, ale także mistykiem i poetą. Świadectwem tego są skomponowane przez niego hymny ku czci Najświętszego Sakramentu, które do dnia dzisiejszego obecne są w praktyce liturgicznej Kościoła, zyskując ich Autorowi miano „kantora Chrystusa eucharystycznego”.

1. Piękno jako droga do spotkania z Bogiem

Aby właściwie zrozumieć tok myśli Akwinaty w odniesieniu do muzyki, należy najpierw przybliżyć najważniejsze aspekty jego teorii estetycznej. Św. Tomasz z Akwinu rozwinął i ubogacił augustyńskie rozumienie piękna, podkreślając, że *pulchrum* prowadzi do spotkania z Bogiem. Akwinata sprecyzował to w tzw. „czwartej drodze” uzasadniania istnienia Boga. W związku z tym kard. P. Poupard zauważa: „Jeśli *via veritatis* jest zasadniczą drogą *itinerarium mentis ad Deum*, to znajduje ona w *via bonitatis* i *via pulchritudinis* dopełnienie”⁴. Owa „droga piękna” (*via pulchritudinis*) wywodzi się z obserwacji w świecie różnych przejawów doskonałości i piękna, które prowadzą do racjonalnego przyjęcia istnienia piękna samego w sobie, piękna najwyższego, będącego czymś trwałym i niezmiennym jako Byt absolutny. Owym Bytem, który stanowi ostateczną przyczynę wzorcą, sprawczą i celową piękna jest Bóg. Bez przyjęcia realnego istnienia Boga obecność piękna w rzeczach pozostawałaby niewyjaśniona. On jest bowiem Stwórcą i Źródłem wszelkiej doskonałości oraz piękna⁵.

Bóg jest „pierwszym pięknem”, początkiem wszelkiej harmonii i proporcji, odnosząc każdy rodzaj stworzonego piękna do siebie. Wskazuje już na to sama etymologia greckiego terminu „piękno”: „piękny” (gr. *kalón*) jest przymiotnikiem pochodzącym od czasownika „nazywać” (gr. *kaleo*). Bóg objawia się zatem jako piękno najwyższe, gdy „nazywa” wszystkie rzeczy, odnosząc je do siebie samego jako jedyne źródła bytu. Tak zwany „argument kaloniczny” oparty jest zatem na przekonaniu, że człowiek dostrzegając w świecie różne przejawy piękna, odkrywa w nich ślady obecności i działania Boga, który „wpisując się” w piękno stworzenia zostaje przez nie „objawiony”⁶. Oprócz niedoskonałego piękna, które człowiek poznaje w codziennym doświadczeniu, istnieje również piękno doskonałe, które dotyczy samego Boga. Niedoskonałe piękno stanowi nie tylko odbłask piękna doskonałego, ale dzięki niemu i w nim istnieje oraz ku niemu zmierza⁷.

⁴ P. Poupard, *Przemówienie otwierające obrady zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 148.

⁵ Por. STh I, q. 2, a. 3; F. Copleston, *Historia filozofii*, Warszawa 2004, t. 2, s. 314-315.

⁶ Por. K. Kaucha, *Argument kaloniczny na wiarygodność chrześcijaństwa*, „Ethos” 2006, nr 1-2, s. 139-140; V. Melchiorre, *Piękno*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 560-561.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 2009, t. 2, s. 268-269.

Przez to możliwe jest przejście od piękna świata stworzonego do odkrycia piękna i wspaniałości jego Stwórcy: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5)⁸.

Piękno w ujęciu św. Tomasza to jedno z „transcendentaliów”, czyli właściwości zamiennych z samym bytem⁹. W tym kontekście wielką zasługą Akwinaty jest sprecyzowanie relacji pomiędzy pięknem a dobrem. Według niego, „choć piękno i dobro mają ten sam podmiot (...), to jednak różnią się pojęciowo, ponieważ piękno tym uzupełnia dobro, że je przyporządkowuje do władzy poznawczej”¹⁰. W związku z tym, W. Tatarkiewicz zauważa: „Piękno jest przedmiotem kontemplacji, a nie dążenia, dobro zaś jest przedmiotem dążenia a nie kontemplacji. O dobro zabiegamy, a nie oglądamy go; piękno jest formą, którą oglądamy, dobro zaś celem, do którego dążymy. (...) Choć piękno i dobro są różnymi własnościami, to jednak występują łącznie: rzeczy dobre są piękne, a piękne są dobre”¹¹.

Akwinata zdefiniował piękno w dwojaki sposób. Pierwsze określenie piękna ma charakter obiektywny i ukazuje sam byt w relacji do poznania i aktu miłości jako upodobania: „To, czego widok wzbudza w nas upodobanie” (*quae visa placet*)¹². Poznanie (*visa*) ma w tym ujęciu charakter intuicyjno-kontemplatywny. Byt ujrzany jest zarazem bytem akceptowanym, chcianym i kochanym. Piękno stanowi w tym ujęciu coś, co pozwala się pokochać. Jest ono zatem czymś więcej niż tylko syntezą prawdy i dobra ontycznego – jest więzią całego życia osobowego z bytem. Druga Tomaszowa definicja piękna podkreśla jego aspekt subiektywny: „Pięknym jest to, co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie” (*cuius ipsa apprehensio placet*)¹³. Akcent pada tu wyraźnie na *placet* czyli na upodobanie będące pierwszym przejawem aktu miłości. Taki typ poznania może zostać podniesiony do bezpośredniej więzi osobowej z pięknem Absolutu, w której człowiek zostaje napełniony ostatecznym, doskonałym i całkowitym szczęściem (*visio beatifica* – wizja uszczęśliwiająca).

Obok analizy metafizycznej w myśli św. Tomasza odnaleźć również można „artystyczno-estetyczną” koncepcję piękna, która oparta jest na „trzech filarach”: integralność, pełnia (*integritas*), proporcja (*proportio*), blask (*claritas*). Znamienne jest, że Akwinata rozważa piękno w kontekście teologicznym, czyli w ramach traktatu o Trójcy Świętej, odnosząc je do Syna Bożego: „Piękno (*species*), czyli uroda (*pulchritudo*) ma podobieństwo do tego, co właściwe

⁸ Por. J. Bramorski, *Chrześcijanin jako świadek piękna*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, nr 2, s. 246-248.

⁹ Por. U. Eco, *The aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge 1988, s. 20-48.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, 367b, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, t. 2, s. 281; por. W. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 25-30.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, t. 2, s. 271.

¹² STh I, q. 5, a. 4; W. Stróżewski, *dz. cyt.*, s. 40-49.

¹³ STh I-II, q. 27, a. 1.

Synowi¹⁴. Kontynuując św. Tomasz stwierdza: „Piękno bowiem stanowią trzy składniki: pierwsze, całkowitość i doskonałość rzeczy; co ułomne i ma braki uchodzi za brzydkie; drugie, zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy; trzecie, bijący w oczy blask czy jasność¹⁵”.

Geniusz Akwinaty podkreśla, że piękno zależy nade wszystko od integralności jako całkowitego spełnienia rzeczy: „Piękno to forma całości, która wyrasta z integralności części¹⁶”. To, co jest piękne, musi być zatem całością pozbawioną jakiegokolwiek braku. Piękno jest pewną jednością w wielości. Św. Tomasz odwołał się tutaj do dziedzictwa filozofii starożytnej, kontynuując klasyczną myśl, że dążąc do piękna trzeba szukać całości, a nie tylko zadawałać się jego częścią¹⁷. Ową Całość w sensie teologicznym odnajdujemy zarówno w wymiarze trynitarnym, jak i chrystologicznym. Najwyższym pięknem jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, gdyż jest najdoskonalszą jednością w wielości¹⁸. Ta szczególna Całość obecna jest także w jedności natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie – Słowie Wcielonym – zespalałym w jedno to, co różne. Syn Boży objawia zatem „nowy wymiar piękna¹⁹, „nosząc w sobie prawdziwie i doskonale naturę Ojca²⁰”.

Analizując cnotę umiarkowania, Akwinata zaznacza, że całość odzwierciedla doskonałość proporcji, która jest „podstawową cechą piękna²¹”. Ponadto promieniuje ona niezwykłym światłem, które jest odbłaskiem chwały samego Boga. Warto zauważyć, że w tym miejscu św. Tomasz, nawiązując do myśli św. Augustyna, tłumaczy *claritas* przy pomocy analogii do artyzmu samego Boga. Ów blask bowiem to jasność Słowa (Logosu), które jest doskonałym „arcydziełem wszechmocnego Boga (*ars quaedam omnipotentis Dei*)²²”. Światło to nie jest tylko wrażeniem zmysłowym lecz przede wszystkim ukazaniem ontologicznej tajemnicy rzeczy²³. Piękno objawiające moc tego Boskiego *claritas* rozprasza ciemności naszej egzystencji i prowadzi do zbawienia. W ten sposób staje się ono jakby „oknem z widokiem na niezgłębione misterium, miejscem przenikania do nas wieczności²⁴”.

Piękno widzialne kieruje człowieka ku pięknemu ukrytemu. Jest swoistym wezwaniem do „otwarcia się na Tajemnicę²⁵”, drogą do poznania i pokochania Boga (*via pulchritudinis*). Dlatego bardzo wiele dzieł muzycznych powstało w ciągu stuleci dzięki pracy twórców przenikniętych głębokim zmysłem wiary.

¹⁴ STh I, q. 39, a. 8.

¹⁵ Tamże; por. U. Eco, *dz. cyt.*, s. 122-124.

¹⁶ STh I, q. 73, a. 1.

¹⁷ Por. F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 2, s. 381.

¹⁸ Por. F. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 96-97.

¹⁹ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 5.

²⁰ STh I, q. 39, a. 8.

²¹ STh II-II, q. 141, a. 2.

²² STh I, q. 39, a. 8.

²³ Por. R. Kasperowicz, *Od myśli antycznej do nowoczesności*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 53.

²⁴ B. Forte, *Teologia piękna a duszpasterstwo*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 15.

²⁵ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 10.

Przykładem kompozytora, który w swej twórczości nawiązywał do myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu jest Olivier Messiaen (1908-1992)²⁶. Muzyka w swym teologicznym wymiarze przybliżyła nas bowiem do niewysłowionej rzeczywistości Boga, pozwala dostrzec jej przeblysk, chociaż nie jest w stanie w pełni jej ogarnąć. Piękno muzyki wznosi ludzkiego ducha ku doświadczeniu nieskończoności, wzbudzając w nim tęsknotę za Bogiem²⁷.

Muzykę, będącą przejawem piękna, św. Tomasz, wzorem myślicieli starożytnych (zwłaszcza Pitagorasa, Platona, Arystotelesa i Boecjusza), pojmował wprawdzie jako sztukę, ale jeszcze bardziej jako naukę, podkreślając jej związek z matematyką. Średniowieczni teoretycy muzyki za najważniejsze pojęcie muzyczne uważali proporcję. Kategoria ta nie była jednak ich zdaniem wytworem umysłu muzyka, gdyż odczytywał on jedynie proporcje rzeczywistego świata. Dlatego teorię muzyki uważano za dział teorii bytu, czyli ontologii. Tak szeroka perspektywa pozwalała pojmować muzykę nie tylko jako rzeczywistość odbieraną zmysłem słuchu, ale także umysłem. U podstaw średniowiecznej koncepcji muzyki, którą reprezentował również św. Tomasz, znajdowało się przekonanie o harmonii świata opartej na matematycznej proporcji istniejącej poza człowiekiem. Muzyka w sensie ogólnym odnosiła się do wszystkiego, zarówno do Boga, jak i do stworzeń – duchowych i cielesnych, niebiańskich i ludzkich. Obecna ona była zatem wszędzie tam, gdzie występowała harmonia, rozumiana jako odpowiedni stosunek liczbowy. Muzyk nie tworzył owej harmonii, ale ją poznawał i odzwierciedlał poprzez „muzykę dźwięków”, która stanowiła tylko drobną cząstkę „muzyki świata”. Teoria muzyki w ujęciu scholastycznym pozostawała w ścisłym związku z koncepcjami estetycznymi. Skoro bowiem piękno polega na harmonii, która jest właściwym stosunkiem części, czyli proporcją, to można w sensie szerokim uznać, że muzyka stanowi o pięknie wszystkiego²⁸.

W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się to, że na początku *Sumy teologicznej* św. Tomasz stwierdza, że muzyka oparta jest na zasadach zaczerpniętych z arytmetyki (*musica ex principiis per arithmetica notis*)²⁹. Znamienne jest, że refleksja ta pojawia się w odniesieniu do pytania o to, czy teologia, zwana przez Akwinatę „nauką świętą” (*sacra doctrina*), jest wiedzą. Odpowiadając na nie, św. Tomasz, podkreśla, że „jak muzyka wierzy w zasady podane jej przez arytmetyka, tak nauka święta wierzy w zasady objawione jej przez Boga” (*unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo*)³⁰. Takie zestawienie ukazuje szacunek,

²⁶ Por. S. Bruhn, *Traces of a Thomistic De musica in the compositions of Olivier Messiaen*, „Logos: A Journal of Catholic Thought nad Culture” 2008, nr 4, s. 16-56.

²⁷ Por. J. Bramorski, *Muzyka jako „via pulchritudinis”*, w: *Musica sacra 4*, red. J. Krassowski, Gdańsk 2008, s. 30-36.

²⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, dz. cyt., s. 140-145; U. Eco, *dz. cyt.*, s. 124-125; E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 1997, s. 68-85.

²⁹ Por. STh I, q. 1, a. 2.

³⁰ *Tamże*.

jakim otaczana była przez św. Tomasza muzyka, skoro w sensie analogicznym została przez niego przedstawiona w powiązaniu z teologią. Z drugiej zaś strony Doktor Anielski podkreślił różnicę zachodzącą pomiędzy wiedzą opartą na „przyrodzonym świetle rozumu” (*lumine naturali intellectus*) a taką, której zasady poznawane są „światłem nadrzędnej wiedzy” (*lumine superioris scientiae*)³¹. Jednak, jak zauważa Benedykt XVI, „to rozróżnienie zapewnia autonomię zarówno naukom opartym na poszukiwaniach rozumu, jak i naukom teologicznym. Nie wskazuje jednakże na niezgodności, lecz zakłada raczej wzajemną i korzystną współpracę. Wiara bowiem chroni rozum przed utratą zaufania do własnych możliwości, pobudza go do otwierania się na coraz szersze horyzonty, zachęca do szukania fundamentów, a kiedy rozum zgłębia nadprzyrodzoną sferę więzi Boga i człowieka, wzbogaca jego dzieło”³².

2. Muzyka w kontekście cnoty religijności

Nadprzyrodzona więź pomiędzy Bogiem a człowiekiem znajduje swoje urzeczywistnienie w religijności. Charakterystyczne jest zatem, że szczegółową analizę problematyki muzyki kościelnej Akwinata podjął w ramach swego wykładu nt. cnoty religijności (*religio*), rozumianej jako cały obszar kultu i czci oddawanej Bogu. Św. Tomasz ukazał kilka etymologicznych znaczeń łacińskiego słowa *religio*: od *relegere* – ponowne odczytywanie tego, co dotyczy czci Boga; *reeligere* – ponowne wybieranie Boga, gdyśmy Go utracili na skutek zaniedbania; *religare* – ponowne wiązanie z Bogiem. Religijność oznacza zatem osobowy stosunek do Boga i złączenie się z Nim dzięki łasce uświęcającej³³. Cnota religijności jest ściśle złączona z cnotami teologicznymi, chociaż się do nich nie zalicza, gdyż należy do cnót moralnych będących pochodnymi cnoty sprawiedliwości. Teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości kształtują i ożywiają cnoty moralne. Miłość skłania nas do sprawiedliwego oddawania Bogu tego, do czego jesteśmy zobowiązani jako stworzenia. Do takiej postawy uzdalnia nas cnota religijności. Św. Tomasz stwierdził: „Religijność jest świadectwem wiary, nadziei i miłości, które to cnoty zwracają człowieka ku Bogu”³⁴. W innym zaś miejscu *Sumy teologicznej* zaznaczył: „Cnoty boskie, a mianowicie wiara, nadzieja i miłość mają samego Boga za właściwy sobie przedmiot. Dlatego cnoty te nakazują wykonanie pewnych czynności religijnych, odnoszących się do Boga. Z tego powodu św. Augustyn powiedział, że Boga czcimy wiarą, nadzieją i miłością”³⁵. Religijność jest cnotą oddającą Bogu należną Mu cześć. Bóg nie jest przedmiotem cnoty religijności, ale jej celem. Dlatego reli-

³¹ Por. *tamże*.

³² Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 8-9, s. 52.

³³ Por. STh II-II, q. 81, a.1.

³⁴ STh II-II, q. 101, a. 3.

³⁵ STh II-II, q. 81, a. 5.

gijność nie przynależy do cnót teologicznych, których przedmiotem jest ostateczny cel, lecz stanowi cnotę moralną, odnoszącą się do środków służących do osiągnięcia tego celu. Przewyższa jednak inne cnoty moralne, gdyż spośród nich najbardziej zbliża człowieka do Boga³⁶.

W tym kontekście św. Tomasz w *Sumie teologicznej*, poruszając w *Secunda Secundae* kwestię 91 *O wysławianiu Boga ustami*, w pierwszym artykule postawił pytanie: „Czy należy chwalić Pana Boga ustami?” (*Utrum Deus sit ore laudandus*)³⁷. Rozważając to zagadnienie, św. Tomasz stwierdził: „Inaczej posługujemy się słowami w odniesieniu do Boga, a inaczej w stosunku do ludzi. (...) W stosunku do Boga posługujemy się ustami nie po to, by Jemu, znawcy naszych serc, coś ujawnić, lecz w tym celu, by nas samych oraz słuchaczy pobudzić do Jego czci. Dlatego chwalenie Go przy pomocy ust jest konieczne nie ze względu na Boga, ale ze względu na samego człowieka wielbiącego Boga, gdyż chwając Go, rozpala w sercu miłość ku Niemu. (...) W miarę zaś jak człowiek, wielbiąc Boga wznosi się ku Niemu, równocześnie oddala się od tego wszystkiego, co sprzeciwia się Jemu” (*inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his, quae sunt contra Deum*)³⁸. Nawiązując do tych słów Akwinaty, kard. J. Ratzinger zaznacza: „Oddawanie chwały jest ruchem, drogą; jest czymś więcej niż rozumienie, wiedza, działanie – jest «wznoszeniem się» ku Temu, który jest otoczony chwałą oddawaną Mu przez aniołów. Święty Tomasz wskazuje na jeszcze jeden aspekt takiego wznoszenia się ku Bogu: oznacza on, że człowiek odrywa się od tego, co jest Mu przeciwnie. Wie o tym ten, kto doświadczył przemieniającej mocy wielkiej liturgii, wielkiej sztuki, wielkiej muzyki”³⁹. Ponadto, jak podkreślił św. Tomasz, „chwała wypowiedziana przy pomocy ust przyczynia się także do zwrócenia ku Bogu serc innych ludzi” (*prodest etiam laus oris ad hoc, quod aliorum affectus provocetur in Deum*)⁴⁰. A zatem „rozbrzmiewająca chwała Boga prowadzi nas i innych do oddawania Bogu czci”⁴¹.

Św. Tomasz zwięździł swoje rozważanie nt. głośnej modlitwy słowami *Psalmu 34*: „Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwała. Dusza moja będzie się chlubiła w Panu, niech słyszą pokorni i niech się weselą! Uwielbiajcie ze mną Pana, imię Jego wspólnie wywyższajmy” (*Ps 34, 2-4*). Nawiązując do tego, kard. J. Ratzinger zauważa: „Radość w Panu jawi się tu jako coś sensownego i pięknego; radowanie się wspólnym wychwalaniem Boga i uświadomienie sobie tego, że jest On godzien chwały w świątecznym muzykowaniu jest oczywiste samo w sobie, niezależne od wszelkich

³⁶ Por. tamże; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 220-226.

³⁷ STh II-II, q. 91, a. 1.

³⁸ Tamże.

³⁹ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 112.

⁴⁰ STh II-II, q. 91, a. 1.

⁴¹ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 112.

teorii. Cytując te psalm, św. Tomasz afirmuje wyrażanie radości, które jako takie jednoczy – obejmując również tych, którzy «słuchają»; jej wyrażanie jawi się jako obecność chwały, którą jest Bóg; odpowiadając na tę chwałę, radość ta sama w niej uczestniczy⁴². Akwinata podkreślił w postawie uwielbienia Boga nastawienie wewnętrzne motywowane miłością: „Chwała ustna jest bezużyteczna dla chwalonego, jeśli nie wypływa z chwały serca, wielbiącego cuda Jego i opowiadającego wielkość dzieł Jego, rozważanych z miłością. Niemniej zewnętrzna chwała ustna ma wartość, gdyż wzbudza miłość w sercu człowieka, który tę chwałę wypowiada, innych zaś pobudza do chwaleń Boga (...). Boga chwalimy nie dla Jego, ale dla naszego pożytku”⁴³.

Odnosząc się do tych myśli św. Tomasza, kard. J. Ratzinger zauważa w nich wpływ „starożytnego pojęcia absolutnej niezmienności i niewzruszoności Boga, które od filozofii antycznej przeszło do myślenia chrześcijańskiego, stając się przeszkodą w utworzeniu zadawalającej teorii nie tylko co do muzyki kościelnej, ale i modlitwy jako takiej”⁴⁴. Pojęcie Boga jako niezmiennego Absolutu doprowadziło w filozofii Arystotelesa do utożsamienia pobożności z troską o „ja”, czyli o rozum⁴⁵. W zabarwionej takim racjonalizmem teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza teorii liturgii, modlitwa pojmowana byłaby jedynie jako uaktywnienie najlepszych mocy człowieka. Jednak klasyczna teologia podkreśla, że w Chrystusie człowiek może rozmawiać z samym Bogiem⁴⁶.

3. Muzyka w perspektywie liturgii

Obecności muzyki w liturgii poświęcony jest drugi artykuł wspomnianej kwestii 91, w której Akwinata postawił pytanie: „Czy chwałę Boga należy posługiwać się śpiewami?” (*Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi*)⁴⁷. Problem ten obecny był w dysputach teologicznych, nawiązujących do poglądów niektórych Ojców Kościoła. Chociaż spór ten był zasadniczo rozstrzygnięty, gdyż Kościół śpiewał już od czasów apostoelskich, przejmując śpiewy synagogalne, to jednak pojawiały się wobec tego poważne głosy sprzeciwu. Nie chciało jednak całkowicie wykluczyć śpiewu z liturgii chrześcijańskiej, ale dopuszczać go do niej tylko w sposób ściśle ograniczony.

Dla zrozumienia sposobu, w jaki Akwinata pojmował muzykę kościelną ważne jest przypomnienie metody, którą stosował w swoich dziełach (zwłaszcza w *Sumie teologicznej*). Św. Tomasz w ocenianiu różnorodnych zjawisk prowadził

⁴² *Tamże*, s. 110–111.

⁴³ STh II-II, q. 91, a. 1.

⁴⁴ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 109.

⁴⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 8, 1179 a, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996, t. 5, s. 295.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 109.

⁴⁷ STh II-II, q. 91, a. 2.

bowiem swoisty dialog umysłowy z najwybitniejszymi myślicielami starożytności, zarówno niechrześcijańskimi, jak i chrześcijańskimi, a także z uczonymi współczesnymi sobie. Badał ich twierdzenia, poglądy i wątpliwości, usiłując poznać ich przyczyny, ideologiczne źródła oraz uwarunkowania społeczno-kulturowe. Podejmując analizę określonego problemu, najpierw przedstawiał poglądy innych myślicieli, zarówno przeciwników (*praeterea*), jak i zwolenników danej tezy (*sed contra*). Następnie prezentował własne zdanie w danej kwestii, rozpoczynając je od zwrotu *respondeo dicendum*, aby na zakończenie ustosunkować się po kolei do przytoczonych na początku wykładu zarzutów. Nie ograniczał się jednak tylko do rozwiązania trudności, ale posługiwał się także metodą dialektyczną w stawianiu i roztrząsaniu zagadnień. Jak zauważa kard. J. Ratzinger, „tylko wówczas bowiem, gdy zrozumiemy powody negacji, możemy w pełni odsłonić aspekty pozytywne”⁴⁸. Dzięki tej metodzie św. Tomasz dokonał wspaniałej i harmonijnie uporządkowanej syntezy teologicznej, w której znalazło się również miejsce poświęcone muzyce kościelnej⁴⁹.

Zgodnie z przyjętą przez siebie metodą dyskursu teologicznego Doktor Anielski, rozpatrując kwestię znaczenia muzyki w liturgii, „stanął wobec trzech ważnych świadków tradycji, którzy wypowiedzieli się krytycznie o muzyce kościelnej”⁵⁰. Tych trzech „świadków tradycji” to św. Paweł Apostoł, a także jego komentator – św. Hieronim oraz papież św. Grzegorz Wielki, których wypowiedzi zostały zebrane w *Dekretach Gracjana*, nabierając przez to mocy prawnej⁵¹. W nurcie tradycji interpretacji Nowego Testamentu, do której nawiązał św. Tomasz, użyte przez św. Pawła określenia „pieśni pełne ducha” czy „śpiewając w sercach” (por. Ef 5, 19; Kol 3, 16), wyjaśniano w takim sensie, że Boga należy bardziej wychwalać duchem niż ustami (*Deus mente colitur magis quam ore*)⁵². Świadczy o tym także przytoczony przez Akwinatę pogląd przeciwników obecności śpiewu w liturgii Kościoła, którzy twierdzili: „Ważniejsza jest chwała, którą składa umysł niż chwała ust. Otóż ta druga przeszkadza pierwszej, bo uwaga śpiewających odrywa myśl od treści tego, co się śpiewa, gdyż jest zajęta śpiewem, a ponadto to, co się śpiewa, mniej jest zrozumiałe dla innych niż to, co się odmawia bez śpiewu. A więc nie należy używać śpiewu w wychwalaniu Boga”⁵³.

Innym zagadnieniem poruszonym przez św. Tomasza z Akwinu jest potrzeba odróżnienia liturgii chrześcijańskiej od kultu starotestamentowego. W tym kontekście dopuszczał on do kultu Bożego śpiew, natomiast przeciwny był grze na instrumentach. Muzyka instrumentalna obecna była bowiem

⁴⁸ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 108.

⁴⁹ Por. Paweł VI, *List z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu*, 19, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, Londyn 1975, s. 39.

⁵⁰ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 99.

⁵¹ Por. *Decr. Gratiani*, I dist. 92 c 1-2; cyt. za: J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 99-100.

⁵² Por. *STh II-II*, q. 91, a. 1.

⁵³ *STh II-II*, q. 91, a. 1.

w żydowskiej świątyni, czego świadectwem jest między innymi *Psalm 32*: „Śławcie Pana na cytrze, śpiewajcie Mu przy harfie o dziesięciu strunach” (Ps 32, 2). Akwinata w zdecydowany sposób postulował wykluczenie z liturgii Kościoła muzyki instrumentalnej, którą łączył ściśle z judaizmem: „Kościół nie posługuje się instrumentami muzycznymi (...), by nie wyglądało, że w chwaleńniu Boga naśladuje obrzędy żydowskie”⁵⁴. Muzyka instrumentalna jako forma *iudaizare* uznana została przez św. Tomasza jedynie za pewien etap w rozwoju duchowym człowieka, za przejaw ustępstwa wobec zatwardziałości serca i nastawienia na wartości materialne ludu Starego Przymierza. Dlatego uważał on, że starotestamentowe wskazania dotyczące muzyki instrumentalnej nie mogą być w chrześcijaństwie przyjmowane dosłownie jako bezpośrednio wiążące, ale powinny być odczytywane alegorycznie i w sensie duchowym: „W Starym Zakonie używano takich narzędzi muzycznych, gdyż lud był mniej wrażliwy na rzeczy duchowe a bardziej na rzeczy cielesne, i dlatego muzyka, zarówno jak obietnice ziemskie miały na celu pobudzić go bardziej do rzeczy duchowych. Zresztą instrumenty muzyczne były również obrazem rzeczy przyszłych”⁵⁵. Ponadto Akwinata nawiązywał do myśli Arystotelesa, który zgodnie z koncepcją „etosu muzycznego” twierdził, że „nie trzeba przy nauce dopuszczać fletów, ani też żadnego innego instrumentu przeznaczanego dla mistrza fachowego, jak gitara lub inne podobne, lecz stosować tylko takie, które by uczniów nimi się posługujących dobrze zaprawiały czy do wykształcenia muzycznego czy też innego”⁵⁶. Warto dodać, że św. Tomasz, będąc pod wpływem autorytetu niechętnych muzyce Ojców Kościoła, nie dokonał przekładu projektu filozofii muzyki Arystotelesa, zawartego w VIII Księdze jego *Polityki*, na kategorie chrześcijańskie i że „w ten sposób *Aristoteles christianus* w teorii muzyki kościelnej nadal nie istnieje”⁵⁷.

Kard. J. Ratzinger, komentując naukę św. Tomasza nt. muzyki instrumentalnej, zauważa: „Święty Tomasz nie mógł wiedzieć, że właśnie odrzucenie muzyki instrumentalnej i ściśle ograniczenie się do muzyki wokalne było wyrazem ciągłości z wczesnym judaizmem – wynikiem muzycznego nawiązania Kościoła do synagogi i tym samym do purytanizmu faryzeuszów, którzy zdecydowanie odrzucali muzykę instrumentalną. Dla Kościoła decyzja ta była o tyle konsekwentna, że bezpośrednio przyłączenie się do świątyni było niemożliwe i liturgia kościelna mogła być zrazu rozwijana tylko jako przedłużenie liturgii synagogalnej, a nie jako kontynuacja kultu oddawanego w świątyni”⁵⁸.

⁵⁴ STh II-II, q. 91, a. 2; por. H. J. Burbach, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin*, Regensburg 1966, s. 14.

⁵⁵ STh II-II, q. 91, a. 2.

⁵⁶ Arystoteles, *Polityka*, VIII, 5, 1341 a, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, t. 6, s. 222; por. STh II-II, q. 91, a. 2; E. Fubini, *dz. cyt.*, s. 53-60.

⁵⁷ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 108. Warto zauważyć, że autorem przypisywanego św. Tomaszowi komentarza do VIII Księgi *Polityki* Arystotelesa jest Piotr z Owerni, który ograniczył się jedynie do parafrazy tekstu Stagiryty, nie wchodząc w głębszą analizę problemu.

⁵⁸ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 101-102.

W koncepcji św. Tomasza uwarunkowanej przejętą przez niego tradycją, muzyka kościelna zostaje połączona z problematyką relacji Prawa do Ewangelii. W tym ujęciu ich przeciwstawienie stanowi teologiczny *locus*, w perspektywie którego analizuje on muzykę instrumentalną włączoną w ramy starotestamentowego Prawa. Aby zrozumieć sposób, w jaki Akwinata podchodzi do zagadnienia muzyki, należy sięgnąć do tradycji patrystycznej, która wywarła wpływ na jego poglądy. Przyczyną nieprzychylnych, a nawet wrogich wobec muzyki opinii niektórych Ojców Kościoła była reprezentowana przez nich „teologia uduchowienia”, której główną ideą było ukazanie różnicy pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Wyrazem tego jest myśl św. Augustyna, dla którego uzasadnieniem obecności muzyki w liturgii jest to, że pomaga ona naznaczonej słabością ludzkiej duszy „wznosić się do stanu pobożności”⁵⁹. Podobne stwierdzenie znaleźć można u Boecjusza⁶⁰. Odnosząc się do tej tradycji, św. Tomasz z Akwinu dodaje, że muzyka kościelna istnieje po to, „aby dusze ułomnych ludzi pobudzić do nabożeństwa”⁶¹. W takim ujęciu oceniana jest ona praktycznie przez kryterium „użyteczności”, zyskując wartość „pedagogicznej przydatności” w realizowaniu przez chrześcijanina cnoty religijności. Muzyka ma bowiem za zadanie „pobudzenie innych do chwaleń Boga” (*ad provocandum alios ad Dei laudem*)⁶². Odnaleźć w tym można echo starożytnej, greckiej pedagogiki, która polegała na procesie wyzwolenia, czyli prowadzenia wychowanka ku temu, co właściwe.

Kontynuując myśl św. Augustyna, Akwinata w swoich teologicznych intuicjach dotyczących muzyki, poszedł jednak znacznie dalej. Jednak na przeszkodzie w konsekwentnym rozwinięciu tych intuicji stanął przejęty przez św. Tomasza od Ojców Kościoła „schemat uduchowienia” zawarty w rozważaniu relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, a dotyczący określenia tego, co specyficznie chrześcijańskie⁶³. Pomimo tych ograniczeń należy przyznać, że św. Tomasz zachował w tym zakresie pewną niezależność wobec patrystycznej idei „uduchowienia”, doceniając znaczenie muzyki w wyrażaniu przez człowieka chwały Bożej. Charakterystyczne jest to, że Akwinata podkreślił w tym kontekście rolę miłości jako swoistego kryterium dopuszczania śpiewu do liturgii: „Wypowiadanie ustami chwały Bożej jest potrzebne do wzbudzenia uczucia miłości ku Bogu. Cokolwiek więc do tego pomaga, może być użyte na chwałę Bożą. Otóż niewątpliwie różne melodie dźwięków różnie nastrajają duszę (...) Dlatego słusznie wprowadzono śpiew na chwałę Bożą. (...) Pieśni duchowe to nie tylko takie, które śpiewa się w duchu, ale także takie, które śpiewamy ustami, w miarę jak przez nie wzbudza się duchową nabożność”⁶⁴.

⁵⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 33.

⁶⁰ Por. Boecjusz, *De institutione musica*, Prol., PL 63, 1168.

⁶¹ STh II-II, q. 91, a. 2.

⁶² STh II-II, q. 91, a. 1.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 108.

⁶⁴ STh II-II, q. 91, a. 2.

Św. Tomasz precyzuje dla muzyki kościelnej jasne kryteria. Będąc wiernym tradycji patrystycznej, wymaga, aby muzyka kościelna miała charakter ściśle wokalny. Zdaniem kard. J. Ratzingera, powyższe wymaganie „historycznie i rzeczowo opiera się na nieporozumieniu”⁶⁵. Jednak stanowisko św. Tomasza i tradycji, której był on reprezentantem, wynikało z troski o to, aby „liturgia Słowa, które stało się ciałem, była z konieczności skupiona na słowie”⁶⁶. Zasadnicze dla liturgii chrześcijańskiej jest zatem odniesienie do słowa. Odejście od ducha w przypadku muzyki instrumentalnej wydaje się być łatwiejsze niż w przypadku muzyki wokalnej. Ton tym łatwiej oddala się od ducha lub zwraca przeciwnemu, im bardziej oddalony jest od człowieka. W przypadku instrumentu proces oczyszczenia muzyki i jej włączenia w sferę ducha musi być przedmiotem szczególnej troski. O wolności intelektualnej św. Tomasza w odniesieniu do poglądów tradycyjnych świadczy natomiast fakt, że wobec zarzutu, iż tekst śpiewany jest trudniejszy do zrozumienia niż tekst czytany, odpowiedział on: „Jeśli ktoś śpiewa dla nabożeństwa, uważniej rozważa to, co śpiewa, gdyż dłużej nad tą treścią zatrzymuje się (...). To samo stosuje się również do słuchaczy, którzy wprawdzie niekiedy nie rozumieją tego, co się śpiewa, rozumieją jednak po co się śpiewa, a mianowicie, na chwałę Bożą, a to wystarcza do wzbudzenia nabożeństwa”⁶⁷.

4. Św. Tomasz jako „kantor Chrystusa eucharystycznego”

Jak zauważa Benedykt XVI, przykładem owego „śpiewu dla nabożeństwa” są przypisywane wierze i mądrości teologicznej św. Tomasza „przepiękne hymny, które śpiewa liturgia Kościoła sławiąc tajemnicę rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii”⁶⁸. Także Jan Paweł II, na zakończenie encykliki *Ecclesia de Eucharistia* ukazał Doktora Anielskiego jako „doskonałego teologa i zarazem gorliwego kantora Chrystusa eucharystycznego”⁶⁹.

Chociaż powstające w średniowieczu utwory liturgiczne rzadko były opatrzone imieniem swojego twórcy, to jednak już od początku XIV w. utrzymywało się mocne przekonanie, że na prośbę papieża Urbana IV, św. Tomasz z Akwinu napisał teksty liturgiczne na święto i na oktawę uroczystości Bożego Ciała, ustanowionego w 1264 r. Teksty te stanowią wspaniałe teologiczne i poetycko-artystyczne świadectwo kultu eucharystycznego, który nie tylko ożywił wiarę Kościoła średniowiecza, ale także następných epok.

Okoliczności powstania *Officium* ku czci Najświętszego Sakramentu owiane są legendą. Według niej, papież Urban IV, pragnąc wybrać najpiękniejsze

⁶⁵ J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 116.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ STh II-II, q. 91, a. 2.

⁶⁸ Benedykt XVI, *dz. cyt.*, s. 49.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 62.

hymny liturgiczne poświęcone Eucharystii, jednocześnie zlecił ich ułożenie dominikaninowi Tomaszowi z Akwinu oraz franciszkaninowi Bonawenturze. Gdy nadeszła chwila prezentacji przygotowanych tekstów, obaj przyszli Doktorzy Kościoła stanęli wobec zebranego w Orvieto papieskiego dworu. Jako pierwszy zaczął czytać św. Tomasz. Wówczas, słuchający go z zachwytem św. Bonawentura, miał ukradkiem podrzeć swój pergamin na drobne kawałki. Poproszony następnie przez papieża o zaprezentowanie swego tekstu, wskazał tylko na podarte skrawki rękopisu, oświadczając z pokorą, że nie czuje się na siłach współzawodniczyć z Tomaszem⁷⁰.

Pozostawiając jednak wątki legendarne, należy powrócić do przekazów historycznych, dotyczących powstania i autorstwa tekstów liturgii Bożego Ciała. Wśród źródeł na szczególną uwagę zasługuje zapisane pomiędzy 1312 a 1317 r. świadectwo autorstwa Bartłomieja z Lukki (ok. 1236-1327), biskupa i historyka papieskiego, który w dziele zatytułowanym *Historia Ecclesiastica* w sposób jednoznaczny stwierdził: „Na polecenie tego samego papieża brat Tomasz ułożył również oficjum na Boże Ciało – było to drugie polecenie papieskie, o którym już wyżej wspomniałem⁷¹. Oficjum to skomponował Tomasz w całości, włącznie z czytaniem oraz wszystkimi częściami przeznaczonymi do recytacji w ciągu dnia i w nocy. Również Mszę świętą i śpiewy na ten dzień. Uważny czytelnik z łatwością zauważy, iż oficjum to zawiera prawie wszystkie figury symboliczne Starego Testamentu, jasno i trafnie odniesione do sakramentu Eucharystii⁷². Bardzo podobne sformułowanie zawiera relacja Wilhelma z Tocco. Jednak w sporządzonym przez Reginalda z Piperno katalogu dzieł św. Tomasza brakuje wzmianki o tym, że Akwinata napisał teksty liturgiczne na uroczystość Bożego Ciała. Fakt ten zasugerował badaczom spuścizny św. Tomasza, że to nie on skomponował *Officium* na uroczystość Bożego Ciała, ale przypisano mu jego autorstwo w późniejszym okresie. Innym argumentem wysuwany przeciwko uznaniu św. Tomasza za twórcę liturgicznych tekstów odnoszących się do kultu eucharystycznego był długi okres zwlekania z przyjęciem ich przez dominikanów. Jeśli bowiem Doktor Anielski rzeczywiście by je napisał, to jego współbracia natychmiast wprowadziliby je do liturgii, a nie czekali z tym aż 54 lata. Należy jednak uwzględnić historyczny kontekst towarzyszący wspomnianym wydarzeniom. Ustanawiająca uroczystość Bożego Ciała bulla *Transiturus* papieża Urbana IV została opublikowana 11 sierpnia 1264 r. Teksty liturgiczne musiały być zatem przygotowane przed tą datą. Pierwsze celebracje obchodzone były w Orvieto w okresie od 11 sierpnia do 8 września. Jednak 2 października tego samego roku zmarł papież Urban IV i w związku z tym nie zajmowano się przez pewien czas realizacją zawartych

⁷⁰ Por. M. Renata, *Liturgia a sztuka*, Warszawa 2002, s. 178.

⁷¹ Według Bartłomieja z Lukki pierwszym dziełem napisanym przez św. Tomasza z Akwinu na polecenie papieża Urbana IV była *Catena aurea*.

⁷² Bartłomiej z Lukki, *Historia Ecclesiastica*, lib. 22, c. 24, col. 1154, cyt. za: J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, Poznań 1985, s. 229.

w jego bulli postanowień. Ponownie zainteresowano się uroczystością Bożego Ciała na Soborze w Vienne (1311-1312), gdy papież Klemens V przedstawił zgromadzonym tam biskupom prawie nieznaną im dokument Urbana IV. Klemens V nie zdążył poprowadzić dalej tego zamierzenia, gdyż zmarł w 1314 r. Dopiero w 1317 r., gdy papież Jan XXII nakazał promulgować przygotowany przez swego poprzednika zbiór prawa kościelnego (tzw. *Clementines*) zawierający także bullę *Transiturus*, uroczystość Bożego Ciała została wprowadzona w Kościele powszechnym. Należy także pamiętać, że był to w historii Kościoła czas burzliwych wydarzeń związanych z okresem tzw. „niewoli awiniońskiej”⁷³. W tym kontekście nie dziwi fakt, że zakon dominikański formalnie przyjął oficjum Bożego Ciała dopiero podczas kapituły generalnej w Vienne w 1322 r., stwierdzając: „Pragniemy obecnie, ażeby *Officium Corpus Christi*, które zostało skomponowane, jak się rzekło (*ut asseritur*) przez czcigodnego doktora Tomasza z Akwinu, było obchodzone w całym zakonie”⁷⁴.

Pełna nazwa dzieła zawierającego opracowane przez św. Tomasza teksty liturgii uroczystości Bożego Ciała brzmi następująco: *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae*. Chociaż ustalenie jego autentyczności przez długi czas sprawiało trudność, obecnie jednak, w świetle najnowszych badań przeprowadzonych przez P.-M. Gy, przypisanie go Akwinacii nie budzi już wątpliwości⁷⁵. Trzeba natomiast zaznaczyć, że „skomponowania” tych tekstów nie należy rozumieć jako stworzenia ich zupełnie od nowa, ale raczej na dokonaniu wyboru i zestawieniu elementów zawartych w Piśmie Świętym, w nauce Ojców Kościoła oraz w istniejących już formularzach liturgicznych (np. cysterskich). Jednak materiał zebrany w *Officium de festo Corporis Christi*, określanego dla odróżnienia od wcześniejszych tradycji diecezjalnych czy zakonnych mianem „liturgii rzymskiej”, posiada szczególny charakter świadczący o wielkiej dojrzałości teologicznej, duchowej i literackiej jego Autora⁷⁶.

W tym kontekście znamienne jest stwierdzenie wybitnego znawcy myśli św. Tomasza, E. Gilsona, który w następujący sposób ukazał ścisłą więź pomiędzy teologią a modlitwą Akwinaty: „Gdyby istotnie nauka św. Tomasz była natchniona innym duchem niż ten, który ożywił jego wewnętrzne życie religijne, można by te różnice wydobyć na jaw, porównując sposób, w jaki św. Tomasz myślał, ze sposobem, w jaki się modlił. Jeśli się jednak wczytamy w te jego modlitwy, które się zachowały i które posiadają tak głęboką wartość religijną, że Kościół włączył je do brewiarza, stwierdzimy od razu, że ich żarliwość nie

⁷³ Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, Warszawa 1988, t. 2, s. 313-318.

⁷⁴ *Acta Capitulorum Generalium Ord. Praed.* (1304-1378), w: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historia*, Rzym 1899, t. 4, s. 138, cyt. za: J. A. Weisheipl, *dz. cyt.*, s. 237.

⁷⁵ Por. P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, w: *La liturgie dans l'histoire*, red. P.-M. Gy, Paris 1990, s. 223-245.

⁷⁶ Por. R. Wielockx, *L'oratio eucaristica di S. Tommaso: testimonianza di contemplazione cristiana*, w: *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, red. L. Touze, Città del Vaticano 2007, s. 101-126.

ma nic wspólnego ani z uczuciową egzaltacją, ani z namiętymi uniesieniami ani z upodobaniem do duchowego błogostanu, cechującym pewne modlitwy. Żarliwość św. Tomasza wyraża się cała w woli uproszenia u Boga tego, o co się Go prosić powinno, i w taki sposób, w jaki się Go prosić powinno. Jest to żarliwość prawdziwa, głęboka, wyczuwalna – mimo rygorystycznej prawidłowości zdań – w ich rytmie, w ich współbrzmieniu. Jest to jednakże żarliwość takiego życia wewnętrznego, któremu myśl nadała swój porządek, a nawet – narzuciła swój rytm. (...) Taka osobowość duchowa pragnie nie tyle przyjemnych wrażeń, co światła. Rytm zdań i dźwięczność słów nie mącą ładu myśli; mimo to jednak każdy, kto posiada choć trochę wrażliwości, wyczuje w miarowej kadmencji zdań religijne wzruszenie, niemal poezję⁷⁷.

W skład *Officium de festo Corporis Christi* wchodzi wierszowane zgodnie z prawami rytmiki łacińskiej teksty liturgiczne, których poetykę charakteryzuje niezwykła siła oddziaływania. Składają się na nie zarówno teksty mszalne, jak i należące do *Officium Divinum* na uroczystość Bożego Ciała i na jego oktawę. Chociaż na przestrzeni wieków część wspomnianych tekstów poddawana była zmianom (zwłaszcza za pontyfikatu Piusa V oraz Piusa X), to jednak formularz mszty św. (*Cibavit eos*) zasadniczo zachował pierwotną postać. Na szczególnie uwagę zasługuje w nim sekwencja *Lauda, Sion, Salvatorem* (*Chwal Syjonie Zbawiciela*)⁷⁸, która zachwyca nie tylko poetyckim pięknem, ale także głębią teologiczną⁷⁹. W słowach tej sekwencji nie trudno zauważyć daleko idącą zbieżność z Tomaszową nauką o Eucharystii zawartą w trzeciej części *Sumy teologicznej*⁸⁰. W związku z tym J. B. Szłaga zauważa: „Tradycja kościelna jest słusznie przekonana o tym, że z nim (ze św. Tomaszem) należy wiązać ów hymn, jako że widać tutaj jego teologię, obecną także w innych hymnach eucharystycznych jego autorstwa. Św. Tomasz jest bowiem tym teologiem, który w Eucharystii przeżywa najgłębiej tajemnicę miłości Boga do nas, ukazaną w Synu, i miłość Syna, który pozostał z nami w znaku chleba i wina”⁸¹.

Natomiast z *Officium Divinum* (*Sacerdo in aeternum*) pochodzą trzy wspańiałe hymny eucharystyczne, które na trwałe wpisały się nie tylko w dziedzictwo liturgiczne Kościoła łacińskiego, ale także w europejską kulturę muzyczną. Należą do nich: *Pange lingua, Sacris solemnis* oraz *Verbum supernum prodiens*. Hymn *Pange lingua* („Sławcie usta”⁸²) pochodzi z pierwszych i drugich Nieszporów, a jego zakończenie to *Tantum ergo* („Przed tak wielkim Sakramentem”⁸³), śpiewane podczas błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Natomiast

⁷⁷ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 516-517.

⁷⁸ Por. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Opole 1985, s. 122.

⁷⁹ Melodię *Lauda, Sion, Salvatorem* wykorzystał Paul Hindemith w powstałej w 1934 r. symfonii *Mathis der Maler*.

⁸⁰ Por. STh III, qq. 73-83.

⁸¹ J. B. Szłaga, *Lauda, Sion, Salvatorem*, „Pastores” 2009, nr 2, s. 101.

⁸² Por. J. Siedlecki, *dz. cyt.*, s. 142.

⁸³ Por. *tamże*, s. 138-139.

do Jutrzni przynależy hymn *Sacris solemnibus*, który kończy się słynnym *Panis angelicus*, spopularyzowanym w licznych opracowaniach muzycznych. Twórcą najbardziej znanej aranżacji muzycznej tej przedostatniej strofy hymnu *Sacris solemnibus* jest César Franck, który w 1860 r. włączył *Panis angelicus* do swojej *Messe à trois voix* op. 12 na sopran, tenor, bas, organy, harfę, wiolonczelę i kontrabas, a następnie w 1872 r. opracował go jako samodzielny utwór na tenor, organy, harfę, wiolonczelę i kontrabas⁸⁴. Trzecim hymnem jest przynależący do Laudesów *Verbum supernum prodiens* („Słowo najwyższe”), który także jest uwieczniony znaną, śpiewaną podczas błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, pieśnią *O salutaris hostia* („O zbawcza hostia”⁸⁵). W ten sposób fragmenty wspomnianych hymnów stały się samodzielnymi utworami, bez których trudno sobie wyobrazić wiele współczesnych obrzędów liturgicznych⁸⁶.

Charakteryzując poetycką twórczość Akwinaty, E. Gilson zauważa: „Właśnie dzięki rozumowi, któremu służył z tak gorącą miłością, św. Tomasz rzeczywiście stał się poetą (...). Szczególne piękno dzieł przypisywanych temu poecie Eucharystii wynika niemal wyłącznie z nieporównanej celności i zwięzłości wysłowienia. (...) Gdy od filozofii św. Tomasza przechodzimy do jego modlitwy, a od jego modlitwy – do jego poezji, nie odnosimy bynajmniej wrażenia, żeśmy się znaleźli w obrębie innego porządku. W samej rzeczy nie wkraczamy w inną dziedzinę. Jego filozofia jest równie bogata w piękno, jak jego poezja – w myśl. Zarówno *Suma teologiczna*, jak i *Pange lingua* są świadectwem tego samego geniuszu, na który składają się przede wszystkim: siła i pewność, spokój i precyzja. We wszystkim, co mówi, jest taka siła przekonania i taka potęga słowa, że zwątpienie ustępuje z pola bez boju”⁸⁷.

Innym dziełem poetycko-muzycznym o tematyce eucharystycznej tradycyjnie przypisywanym św. Tomaszowi z Akwinu jest *Adoro te devote* („Zbliżam się w pokorze”⁸⁸). Pierwszym świadectwem dotyczącym autorstwa tego hymnu jest dopisek na marginesie rękopisu najobszerniejszej średniowiecznej hagiografii św. Tomasza pióra jego ucznia Wilhelma z Tocco. Hymn ten miał być modlitwą, jaką Doktor Anielski wypowiedział w godzinie śmierci, podczas otrzymywania wiatyku⁸⁹. Jednak, jak zauważa R. Cantalamessa, „jest mało prawdopodobne, aby w tego typu okolicznościach mógł on dokonać improwizacji tekstu tak doniosłego i to zarówno od strony teologicznej, jak i poetyckiej”⁹⁰. W XX w. zaczęto poddawać w wątpliwość powszechne przekonanie o tym,

⁸⁴ Por. L. Stawowy, *Franck*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, t. 3, s. 144.

⁸⁵ Por. J. Siedlecki, *dz. cyt.*, s. 134-135.

⁸⁶ Por. J. A. Weisheipl, *dz. cyt.*, s. 234-235; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty – Warszawa 2008, s. 161-162.

⁸⁷ E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 517-518.

⁸⁸ Por. J. Siedlecki, *dz. cyt.*, s. 150.

⁸⁹ Por. G. de Tocco, *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, Toronto 1996, s. 197.

⁹⁰ R. Cantalamessa, *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*, Kraków 2007, s. 13-14.

że autorem tej znanej pieśni jest Akwinata, zwracając uwagę na niedostatek jego historycznego udokumentowania. Zwłaszcza prace A. Wilmarta zdawały się przesądzać o nieautentyczności *Adoro te devote*⁹¹. Jednak najnowsze badania, przeprowadzone przez J.-P. Torrella i R. Wielockxa, dostarczyły argumentów przemawiających za tym, że autorem tej modlitwy jest jednak św. Tomasz⁹². Świadczy o tym między innymi fakt, że hymn *Adoro te devote* odzwierciedla bardzo wyraźnie myśl teologiczną, a także duchowość Akwinaty. Tekst ten pozostawał nieznanym przez prawie dwa wieki, aż do chwili, gdy papież Pius V włączył go do zreformowanego *Mszалу Rzymskiego* opublikowanego 14 lipca 1570 r., umieszczając *Adoro te devote* wśród modlitw odmawianych przed i po mszy św.

Jak podkreśla R. Cantalamessa, każda zwrotka tego hymnu zawiera konkretną prawdę teologiczną dotyczącą Eucharystii, po której następuje inwokacja, będąca modlitewną odpowiedzią człowieka na określoną tajemnicę wiary. Słowo *adoro*, rozpoczynające hymn, wyraża akt adoracji, który, według Akwinaty, stanowi zasadniczy przejaw cnoty religijności: „Właściwym zadaniem religii jest oddawanie czci Bogu. A więc uwielbienie, którym czcimy Boga, jest czynnością religijną” (*Quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere; unde adoratio, qua Deus adorator, est religionis actus*)⁹³. Adoracja jest uwielbieniem, które należy się jedynie samemu Bogu, a przez to stanowi wyznanie wiary w wielkość, majestat, piękno i dobroć Boga. Oznacza uznanie Go „za Stwórcę i Zbawiciela, za Pana i Władcę wszystkiego, co istnieje, za nieskończoną i miłosierną Miłość. (...) Adoracja Jedyne Boga wyzwala człowieka z zamknięcia się w sobie, z niewoli grzechu i od bałwochwalstwa świata”⁹⁴.

Gdy stajemy wobec piękna i wzniosłości tajemnicy Boga słowa wydają się być zbyt słabe, aby wyrazić głębię płynącego z serca uwielbienia. Wówczas próbujemy uzewnętrznić to, co niewyraźne poprzez muzykę i śpiew. Charakterystyczne w tym kontekście jest ustosunkowanie się św. Tomasza do pytania: czy adoracja jest czynnością cielesną? (*utrum adoratio importet actum corporalem*). W odniesieniu do stwierdzenia Chrystusa, że „prawdziwi uczniowie będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie” (J 4, 23), Akwinata zauważa, że „uwielbienie cielesne również dokonuje się w duchu, w miarę jak wypływa z wewnętrznego nabożeństwa i jemu jest podporządkowane” (*adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et*

⁹¹ Por. A. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro Te devote*, w: *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, red. A. Wilmart, Paris 1932, s. 361-414.

⁹² Por. J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu*, s. 163-166; tenże, *L'authenticité de l'Adoro te devote*, „Revue des Sciences Religieuses” 1993, nr 1, s. 79-83; R. Wielockx, *Poetry and Theology in the Adoro te devote: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, w: *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of the Preachers*, red. K. Emery Jr., J. Wawrykow, Notre Dame 1998, s. 157-174; tenże, *Adoro te devote. Zur Lösung einer alten Crux*, „Annales Theologici” 2007, nr 1, s. 101-138.

⁹³ STh II-II, q. 84, a. 1.

⁹⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2096-2097.

ad eam ordinatur)⁹⁵. Zatem muzyka kościelna jako przejaw uwielbienia Boga łączy w sobie wewnętrzny i zewnętrzny wymiar modlącego się człowieka, którego „natura złożona jest z dwóch pierwiastków, a mianowicie z umysłowego i zmysłowego” (*ex duplici natura compositi sumus; scilicet: spirituaelem, quae sensibili*)⁹⁶.

We współczesnym świecie cierpiącym na brak nadziei świadectwo zbawczego piękna objawianego w muzyce jest ukazaniem prawdziwego celu ludzkiego życia i historii, stając się już tutaj zapowiedzią i wejściem w przedproża wiecznej ojczyzny. Dlatego człowiek pragnie „zbliżyć się w pokorze” do tajemnicy Chrystusa, którego teraz widzi „pod zasłoną”, ale jednocześnie ufa, że jego „pragnienie serca kiedyś spełni się” i będzie mógł wpatrywać się w Oblicze Zbawiciela tam „gdzie wybranym miejsce przygotował Bóg”⁹⁷. Wówczas dostąpimy oglądania Boga „twarzą w twarz” (1Kor 13, 12), śpiewając Mu pieśń „nowego nieba i nowej ziemi” (por. Ap 21, 1). Muzyka zabrzmi zatem ze szczególnością, gdy po przejściu przez bramę śmierci zostaniemy obdarzeni nowym sposobem poznania, kontemplując Piękno Najwyższe i wsłuchując się w brzmienie harmonii wewnętrznego życia samego Boga.

Literatura

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996, t. 5.
 Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, t. 6.
 św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.
 Bednarski F., *Teologia kultury*, Kraków 2000.
 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 8-9, s. 48-55.
 Boecjusz, *De institutione musica*, PL 63, 1168-1299.
 Bramorski J., *Chrześcijanin jako świadek piękna*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, nr 2, s. 244-264.
 Bramorski J., *Muzyka jako „via pulchritudinis”*, w: *Musica sacra 4*, red. J. Krassowski, Gdańsk 2008, s. 27-44.
 Bruhn S., *Traces of a Thomistic De musica in the compositions of Olivier Messiaen*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 2008, nr 4, s. 16-56.
 Burbach H. J., *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin*, Regensburg 1966.
 Cantalemassa R., *To jest Ciało Moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*, Kraków 2007.
 Copleston F., *Historia filozofii*, Warszawa 2004, t. 2.
 Eco U., *The aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge 1988.
 Forte B., *Teologia piękna a duszpasterstwo*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 7-18.
 Fubini E., *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 1997.
 Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.

⁹⁵ STh II-II, q. 84, a. 2.

⁹⁶ Por. *tamże*.

⁹⁷ Por. J. Siedlecki, *dz. cyt.*, s. 150.

- Gy P.-M., *L'Office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, w: *La liturgie dans l'histoire*, red. P.-M. Gy, Paris 1990, s. 223-245.
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Città del Vaticano 2003.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Città del Vaticano, 1999.
- Kasperowicz R., *Od myśli antycznej do nowoczesności*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 48-55.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kaucha K., *Argument kalonijczy na wiarygodność chrześcijaństwa*, „Ethos” 2006, nr 1-2, s. 135-147.
- Knowles M. D., Obolensky D., *Historia Kościoła*, Warszawa 1988, t. 2.
- Melchiorre V., *Piękno*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 560-561.
- Mról M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Paweł VI, *List z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, O Bogu, Londyn 1975, s. 21-49.
- Poupard P., *Przemówienie otwierające obrady zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, „Pastores” 2006, nr 3, s. 148.
- Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006.
- Renata M., *Liturgia a sztuka*, Warszawa 2002.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Opole 1985.
- Stawowy L., *Franck*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, t. 3, s. 144.
- Stróżewski W., *Próba systematyzacji określić piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 19-51.
- Szlaga J. B., *Lauda, Sion, Salvatore*, „Pastores” 2009, nr 2, s. 101-107.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, Warszawa 2009, t. 2.
- św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1963-1998, t. 1-35.
- Torrell J.-P., *L'authenticité de l'Adoro te devote*, „Revue des Sciences Religieuses” 1993, nr 1, s. 79-83.
- Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty-Warszawa 2008.
- de Tocco G., *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, Toronto 1996.
- Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, Poznań 1985.
- Wichrowicz C. J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Wielockx R., *Poetry and Theology in the „Adoro te devote”: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, w: *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of the Preachers*, red. K. Emery Jr., J. Wawrykow, Notre Dame 1998, s. 157-174;
- Wielockx R., *Adoro te devote. Zur Lösung einer alten Crux*, „Annales Theologici” 2007, nr 1, s. 101-138.
- Wielockx R., *L'oratio eucaristica di S. Tommaso: testimonianza di contemplazione cristiana*, w: *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, red. L. Touze, Città del Vaticano 2007, s. 101-126.
- Wilmart A., *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro Te devote*, w: *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, red. A. Wilmart, Paris 1932, s. 361-414.

Music in the context of theological thought of St. Thomas Aquinas

Summary

St. Thomas Aquinas integrated into Christian thought the rigours of Aristotle's philosophy. His aesthetics, although connected with his theology and ethics, has not always received sufficient attention. Certain passages of his *Summa Theologiae* are devoted to beauty. Aquinas defines beauty in Aristotelian terms as that which pleases solely in the contemplation of it and recognizes three prerequisites of beauty: perfection, appropriate proportion and clarity. His basic ideas, drawn from the classical world, are modified in the light of Christian theology and developments in metaphysics and optics during 13th century. Music is touched upon in his writings. He looks at the concrete applications of the conception of transcendental beauty in his theory of music. Author considers Thomas's idea of music in the following ways: beauty as a way of meeting God; church music as a religious virtue; liturgical music; St. Thomas as a "cantor of the Eucharistic Christ". Thomas considers objective value and goodness of music, addressing its physical nature and metaphysical properties, such as in the hymns of the office of Corpus Christi attributed to Thomas's faith and theological wisdom.

Keywords: aesthetics, beauty, liturgical music, music, St. Thomas Aquinas.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

LUCYNA URBANOWICZ-PLUTO

Gdańskie Archidiecezjalne Kolegium Teologiczne
Gdynia

Kaszubi i Królowa ich serc: Madonna Sianowska i Swarzewska

Streszczenie: Pobożność maryjna i związany z nią kult jest jednym z głównych nurtów, które ożywiają codzienne życie religijne i kulturę Kaszub. Matka Boża jest Królową całego regionu i swoją opieką otacza wszystkich jego mieszkańców. Szczególnym miejscem kultu maryjnego są sanktuaria, które na Kaszubach od lat są ostoją polskości i katolicyzmu. Obserwując życie religijne rdzennych mieszkańców Kaszub można zauważyć, iż sanktuaria maryjne w Sianowie i Swarzewie prezentują wszystkie cechy lokalnego dynamicznego i żywego centrum kultu Matki Bożej. Istotną rolę w oddawaniu czci Maryi odgrywają pielgrzymki do tych sanktuariów, a koronacje figur wpłynęły na ożywienie ruchu pielgrzymkowego. Na uwagę zasługuje chrystocentryzm kultu maryjnego, bowiem uczestnictwo w Eucharystii to kulminacyjny moment uroczystości.

Słowa kluczowe: chrystocentryzm, Kaszubi, Kaszuby, kult Matki Bożej, pielgrzymki, piety Matki Bożej, sanktuaria, tradycja, wizerunki Matki Bożej.

*Na tylu miejscach, w tylu krajach i w tylu językach
mówią do Matki Boskiej ludzkie usta i ludzkie serca.
Wpatrują w Maryję ludzkie oczy
w tylu natchnionych ikonach i rzeźbach
w tylu wielkich i małych sanktuariach¹.*

Sanktuaria maryjne na Kaszubach², podobnie jak w innych regionach Polski, są źródłem żywej wiary i pobożności wiernych. Ukazują, jak przez wstawienictwo Matki Bożej człowiek wierzący pogłębia więź ze swym Stwórcą, bowiem „tak jak Maryja jest pierwowzorem wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, tak też wierni idący do Jej sanktuariów zawierają Jej

¹ J. Więckowiak, *Królowa polskiego morza*, Gdynia 1992, s. 107.

² Ciekawą i udaną próbę ukazania kultu Matki Bożej na Kaszubach podjęła Lucyna Urbanowicz-Pluto w pracy magisterskiej przedstawionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zob. L. Urbanowicz-Pluto, *Kult Matki Bożej na Kaszubach na podstawie wybranych sanktuariów maryjnych*, Warszawa 2008 (mps).

pośrednictwu i Jej obecności”³. Ośrodki kultu maryjnego w Swarzewie i Sianowie, w których króluje Matka Boża, dla ludzi zamieszkujących region Kaszub są przestrzenią wiary, w której wyraża się ona w ścisłej więzi z Nią oraz Jej Synem Chrystusem. Właśnie Maryi Kaszubi powierzają swoje sprawy, intencje i problemy oczekując z Jej strony troski i opieki.

1. Zarys historii Kaszub

Kaszuby to region specyficzny ze względu na bogatą kulturę, obyczaje i chrześcijańskie korzenie, a jego mieszkańcy to zbiorowość, którą bez wątpienia można nazwać grupą etniczną. Jej członkowie mają powszechne poczucie odmienności od innych grup, które wyraża się przede wszystkim poprzez własną nazwę (Kaszubi), wspólną historię i dziedzictwo kulturowe (język, system wartości, wzory zachowań)⁴. Szczególny jest dorobek kaszubszczyzny. Mieszkańcy tego regionu posługują się językiem polskim i kaszubskim, posiadając przy tym bardzo bogatą literaturę piękną oraz opracowaną gramatykę, dzięki czemu ich mowa – jako jedyna spośród polskich dialektów – otrzymała status języka. Istnieje nawet przekład czterech Ewangelii na język kaszubski, którego dokonał ks. prałat Franciszek Gruzca. W niektórych miejscowościach odprawiane są Msze św., podczas których Słowo Boże jest głoszone w języku kaszubskim. Mieszkańcy Kaszub wyróżniają się dużym przywiązaniem do Kościoła. Na szczególne zainteresowanie zasługuje ich pobożność oraz wyjątkowa cześć dla Matki Bożej, widoczna także w kaszubskich obrzędach i zwyczajach⁵.

Pierwsze wzmianki o Kaszubah pojawiają się dopiero w czasach misji chrześcijańskiej, która dla ludów wschodu i północy była zwiastunem religii chrześcijańskiej, a także kultury łacińskiej. Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w Polsce umożliwiło przyłączenie Kaszub do polskich biskupstw. Kołobrzeg został ustanowiony samodzielną diecezją pomorską. Pomorze Gdańskie podlegało biskupowi wrocławskiemu, zachodnia część Pomorza Gdańskiego z Chojnicami i Człuchowem – do arcybiskupstwa w Gnieźnie. Terytorium Kaszub do schyłku XV w. rozciągało się „na zachód od rzeki Gwdy i góry Chołm z głównym ośrodkiem w dorzeczu Parsęty i Drawy”⁶. Od XVI w. granica przebiegała na wschód od Parsęty, z wyłączeniem terenów szczecinieckich, a w późniejszym okresie od niewielkiej rzeki Unisety i góry Chołm⁷. Germanizacja Pomorza Zachodniego spowodowała, że nazwą tą zaczęto określać również tereny

³ J. Więckowiak, *dz. cyt.*, s. 67.

⁴ Por. B. Synak, *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana*, Gdańsk 1998, s. 36.

⁵ Nt. problematyki historii Kaszub i początków wiary katolickiej w odniesieniu do innego skrawka tej ziemi – Kosakowa – zob. W. Cichosz, T. Krzysztof, *Kościół na ziemi kosakowskiej*, Warszawa 2009.

⁶ G. Labuda, *O Kaszubah o ich nazwie i ziemi zamieszkania*, Gdynia 1991, s. 18.

⁷ Por. *tamże*, s. 23.

położone bardziej na wschód – aż do Zatoki Gdańskiej⁸. Kiedy polscy książęta i królowie utracili wpływy polityczne na Kaszubach (XII w.), do władzy doszli rodzimi książęta z kaszubskiego rodu. Kaszuby zostały podzielone na dwie części – gdańską i szczecińską, czyli na „Pomorze” przynależne do Gdańska, zwane inaczej „Małym Pomorzem”, oraz Pomorze należące do Szczecina. Pomorscy władcy kontynuowali chrystianizację kraju oraz jego europeizację poprzez lokacje miast, intensyfikację rolnictwa, zakładanie klasztorów: cystersów w Oliwie i Pelplinie, kartuzów w Kartuzach, cysterek w Żarnowcu i norbertanek w Żukowie. Stały się one centrami nowej religii i europejskiej kultury⁹. Pomorscy książęta wprowadzili wizerunek Gryfa do swojego herbu, który do dzisiaj jest znakiem rozpoznawczym Kaszubów.

Pierwszym księciem kaszubskim był Subisław, założyciel klasztoru w Oliwie. Jego synem i następcą był Sambor, kolejnym zaś Mestwin, zwany przez Polaków Mściwojem. Za jego panowania mała osada rybacka Gdańsk rozwinęła się w większe osiedle. Przyczyniła się do tego także lokalizacja Gdańska leżącego na trakcie handlowym wiodącym ze wschodu i z południa w kierunku bursztynowego wybrzeża. Świętopełk, syn Mściwoja, był w średniowieczu największym władcą, jakiego mieli Kaszubi. Rządził on w latach 1220–1226, a posiadany tytuł „Książę Gdańska” zmienił na „Książę Pomorza Gdańskiego”. Za jego panowania w Gdańsku wprowadzono reorganizację według niemieckiego prawa miejskiego oraz zbudowano kościoły św. Mikołaja i św. Katarzyny. W czasach Świętopełka zapoczątkowano słynny kiermasz i odpust świętego Dominika. Kiedy kaszubski władca zaczął obawiać się zagrożenia ze strony Krzyżaków, doprowadził do zbrojnej koalicji z Prusami. W 1242 r. stoczył z Zakonem zwycięską bitwę. Synowie Świętopełka po jego śmierci dalej walczyli z Krzyżakami. Zabrakło im jednak talentu i energii ojca, a ponadto byli ze sobą skłócenii z powodu walki o tron. Warcisław odziedziczył Gdańsk, a jego brat Świecie, jednak spory rodzinne trwały nadal. Na prośbę braci rozjemcą między nimi miał być, wrogo do nich usposobiony, Zakon Krzyżacki. W 1269 r. zmarł Warcisław, a sprowadzeni przez Mściwoja Brandenburczycy, którzy mieli pomóc w walce z bratem, zagarnęli Gdańsk. Mściwój dzięki wsparciu Wielkopolan wypędził Brandenburczyków z Gdańska i został panem całego Pomorza Gdańskiego. Chcąc uniknąć w przyszłości zagrożenia ze strony Krzyżaków i Brandenburczyków obrał swoim spadkobiercą Przemysła, księcia Wielkopolski i Poznania, który został ustanowiony królem Polski. Zakon Krzyżacki i Brandenburczycy zaprotestowali przeciw tej darowiźnie, zagrozili użyciem siły i zmusili Mściwoja do odstąpienia Zakonowi okręgu gnieńskiego z miastem Gniewem.

Po śmierci Mściwoja jego spadkobierczynią została córka polskiego króla Przemysła II, Ryksa Elżbieta (Reiczka Przemysłówna) – żona władcy czeskiego

⁸ Por. *tamże*, s. 24.

⁹ Por. F. Manthey, *O historii Kaszubów. Prawda i świadectwo*, Gdańsk 1997, s. 40. Zob. także: W. Cichosz, T. Krzysztof, *dz. cyt.*, s. 23–41.

Wacława, który ogłosił się w 1300 roku także królem Polski. W związku z tym władał on również Kaszubami. Administrowanie tą prowincją powierzył przedstawicielowi pomorskiego rodu Święców. Nieobecność króla spowodowała, że Święcowie zdobyli na Pomorzu Gdańskim znaczną władzę i przygotowali dla siebie samodzielne księstwo. W 1306 r. tron Polski objął Władysław Łokietek, a Wacław został zamordowany. Polityka nowego króla względem Pomorza doprowadziła do konfliktu z rodem Święców. Walki o Pomorze zakończyły się wypłaceniem znacznych kwot Święcom i Brandenburczykom, a władzę nad Kaszubami przejęli Krzyżacy. Przejęcie Pomorza umożliwiło Zakonowi łączność komunikacyjną pomiędzy Prusami a Rzeszą Niemiecką, natomiast Polskę pozbawiło dostępu do morza. Łokietek podejmował próby odzyskania Kaszub, jednakże mimo sukcesów militarnych w bitwie pod Płowcami w 1331 r., Krzyżacy utrzymali swoją władzę na Pomorzu. Następca Łokietka, król Kazimierz Wielki, na mocy układu kaliskiego zrezygnował z praw do Pomorza¹⁰.

Na dalsze losy Kaszub istotnie wpłynął zwrot w polityce ku wschodowi, ku Rusi i Ukrainie, a także małżeństwo Jadwigi z Władysławem Jagiełłą. Zakon Krzyżacki, sprawując władzę na Pomorzu, zaczął integrować ten obszar z pozostałymi terenami swego państwa. Pomimo prowadzonej przez Krzyżaków polityki, sto lat od zdobycia Gdańska do klęski pod Grunwaldem w 1410 r., to dla ludności Pomorza Gdańskiego wiek szczęścia i zamożności. Wojna z Polską i powstanie pruskie przyczyniły się do zakończenia spokojnego życia pod opieką Zakonu. Kaszuby przeszły pod koronę polską w wyniku drugiego pokoju toruńskiego w 1466 r. Przekształcone zostały w województwo, początkowo pod zarządem wojewodów kaszubskich lub niemieckich, którzy w miarę upływu czasu coraz częściej byli wypierani przez Polaków¹¹. Doświadczenia okresu polskiego spowodowały, że Kaszubi poczuli silniejszą więź z narodem polskim. Dotyczy to szczególnie kaszubskiej szlachty, która w wojnach królów polskich zyskała polską świadomość narodową.

W wyniku pierwszego rozbioru Polski w 1772 r. Kaszuby (bez Gdańska) zostały przyłączone do korony pruskiej. W wojnie wywolenczej przeciwko Napoleonowi i wojskom Wielkiego Księstwa Warszawskiego po stronie Prus walczyli także Kaszubi. Do 1848 r. ich świadomość narodowa pozostawała w uśpieniu. Duże znaczenie wśród Kaszubów miała działalność katolickich duchownych, którzy wspierali ducha polskiej świadomości narodowej, szczególnie wśród chłopów i robotników oraz wśród alumnów w Seminarium Duchownym w Pelplinie. W 1850 r. duchowieństwo przyczyniło się do wprowadzenia do szkół na Pomorzu Gdańskim dwujęzyczności. Od tego czasu Kaszubi zaczęły świadomie opowiadać się za polskim językiem i kulturą. Większość z nich z wielkim zadowoleniem przyjęła trzynasty punkt orędzia Wilsona głoszący, że „powinno powstać niepodległe państwo polskie, które winno obejmować tereny zamieszkałe przez ludność bezspornie polską, któremu powinien

¹⁰ Por. *tamże*, s. 45-46.

¹¹ Por. *tamże*, s. 50.

być zapewniony wolny dostęp do morza”¹². Dostęp do morza, zwany także „korytarzem”, prowadził przez Kaszuby i obejmował tereny Kaszub. Mieszkańcy tego regionu żywili nadzieję, że I wojna światowa (1914–1918) przyniesie Polsce wolność i niepodległość. Dokonało się to w pierwszych tygodniach 1920 r., a „Kaszubi stali się pełnoprawnymi obywatelami tego państwa, choć częścią osobliwej wspólnoty narodowej, trwając i rozwijając twórczo swoją wspólnotę etniczno-kulturową, swój język i literaturę”¹³. Wkrótce doświadczyli jednak rozczarowań, ponieważ urzędnicy i żołnierze polscy występowali przeciw kaszubskim obyczajom i zwyczajom religijnym. Mimo obaw przed upadkiem rodzimej kultury szybko pogodzone się ze zmianami. Mieszkańcy tego regionu coraz częściej brali udział w akcjach protestacyjnych przeciw Niemcom oraz w rozbijaniu zebrań partii niemieckich. Jesień 1939 r. ostatecznie ukształtowała nastawienie Kaszubów w sprawach narodowych. Cmentarz w Piaśnicy stał się pomnikiem – symbolem tego wszystkiego, co miało związek z Niemcami. Dzieje tego regionu ukazują mieszkańców jako lud głęboko wierzący, posiadający własną bogatą kulturę, tradycję, język i obyczaje¹⁴. Współczesne Kaszuby, a więc obszar, który zamieszkuje w przeważającej części ludność kaszubska, leży na terenie województw pomorskiego i kujawsko-pomorskiego. Centrum Kaszub znajduje się w województwie pomorskim i obejmuje powiaty: pucki, lęborski, wejherowski, kartuski, kościerski, chojnicki i zachodnią część gdańskiego, zaś w województwie kujawsko-pomorskim część powiatu tucholskiego¹⁵. Obecnie historię tej grupy etnicznej stanowią dzieje jej języka i kultury oraz wkład w dziedzictwo kulturowe całego kraju, a jak podkreśla syn tej ziemi, historyk, mediewista Gerard Labuda: „Historia Kaszubów będzie trwała tak długo, dopóki imię Kaszuba, ich mowa, ich obyczaj, ich kultura będą stanowiły wartość dla nich samych”¹⁶.

2. Pobożność maryjna na Kaszubach

Na terenach należących do powiatów: gdańskiego, kościerskiego, kartuskiego i puckiego znajdują się sanktuaria maryjne, które odgrywają bardzo ważną rolę w życiu religijnym regionu, gromadząc i jednocząc wielu pielgrzymów z różnych stron Polski. Wyjątkowe miejsce zajmuje w nich cześć Niepokalanej przejawiana szczególnie podczas poświęconych Jej osobie świąt. Kult Bogurodzicy na Kaszubach wyraża się w działalności różnych grup i stowarzyszeń, m. in. Żywego Różańca czy bractw szkaplerznych, a ponadto obecny jest w całej

¹² Tamże, s. 55.

¹³ *Pomorze – Mała Ojczyzna Kaszubów (Historia i współczesność)*, red. J. Borzyszkowski, D. Albrecht, Gdańsk – Lubeka 2000, s. 120–121.

¹⁴ Por. F. Manthey, *dz. cyt.*, s. 56.

¹⁵ Por. R. Ostrowska, I. Trojanowska, *Bedeker kaszubski*, Gdańsk 1978, s. 130.

¹⁶ G. Labuda, *dz. cyt.*, s. 92–93.

kulturze ludowej w r. obrzędowym¹⁷. Na Kaszubach, podobnie jak w innych regionach Polski, Maryję czci się szczególnie w maju (a także w październiku). W tych miesiącach odnawia się przydrożne krzyże i kapliczki, a przy nowych sadzi się na planie kwadratu cztery drzewa. Późnym popołudniem odbywają się przy nich spotkania modlitewne, które prowadzi starsza kobieta lub mężczyzna. Odmawiana jest wówczas częśćka różańca, litania loretańska i śpiewane są pieśni maryjne. Powszechnie praktykowana jest forma nabożeństwa majowego odprawianego w kościele¹⁸.

Bardzo ważne miejsce w pobożności kaszubskiej zajmuje modlitwa różańcowa. Przed II wojną światową odmawiano w wielu kaszubskich rodzinach jedną część różańca przez cały październik. Wspólnej modlitwie przewodniczył zwykle ktoś z rodziców lub dziadkowie. Uczestniczyli w niej wszyscy członkowie rodziny obecni w domu, a jak podkreśla ks. Jan Perszon, „wspólna modlitwa rodzinna przyczyniała się do duchowego zjednoczenia wszystkich członków rodziny i na płaszczyźnie religijnej jedność tę utwierdzała”¹⁹. Tradycyjna rodzina realizowała postulat „Kościoła domowego” sprawując chrześcijański kult i jednocześnie przyczyniała się do religijnego wychowania młodego pokolenia²⁰. Rodzinny dom poprzez naturalny klimat religijności stawał się dla młodych ludzi specyficzną szkołą modlitwy. W licznych domach w listopadzie odmawiano różaniec w intencji zmarłych, a w pobożnych rodzinach odprawiano tę modlitwę przez cały rok; w wielu – poprzedzano i kończono modlitwę różańcową wspólnym śpiewem pieśni do Matki Bożej. W miejscowościach, w których była taka możliwość, uczestniczono w nabożeństwie odprawianym w kościele. Należy podkreślić, że zwyczaj odmawiania różańca w domu zachował się na wsi do dziś i stanowi świadectwo „przemocnej siły tradycji, która inspiruje kolejne pokolenia do zachowania duchowej kultury ojców w zmieniających się warunkach współczesnego życia”²¹. Na Kaszubach panuje przekonanie, że różaniec to niezawodny środek w uproszeniu u Boga każdej łaski. Odmawia się go w różnych intencjach, np. w czasie choroby, o zgodę w małżeństwie, nawrócenie, podczas szczególnie gwałtownej burzy, aby Matka Boża chroniła gospodarstwo od uderzenia pioruna. Różaniec wkłada się zmarłemu do trumny, jako „bilet wstępu na tamten świat”²². Powszechnie praktykuje się odmawianie różańca za zmarłego i gromadzenie się na tę modlitwę mieszkańców wsi w domu żałoby. Do rozwoju kultu Matki Bożej na Kaszubach przyczyniają się istniejące liczne grupy Żywego Różańca, które istotnie wpływają na kształtowanie kultury religijnej swoich członków i ich rodzin. Niegdyś

¹⁷ Por. J. Perszon, *Króluj nama wiedno*, Luzino 1993, s. 11.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 47.

¹⁹ *Tamże*, s. 20.

²⁰ Por. *tenże*, *Na Jastrze*, Luzino 1992, s. 20.

²¹ *Tamże*, s. 22.

²² *Tamże*, s. 28.

prawie każda rodzina należała do jakiegoś religijnego stowarzyszenia lub grupy, najczęściej do bractwa szkaplerza lub III Zakonu św. Franciszka²³.

Pobożność maryjna wpisana jest także w kaszubskie obrzędy i zwyczaje. Warto poznać przynajmniej niektóre, aby zrozumieć, jak wielką czcią mieszkańcy tego regionu otaczają Matkę Bożą. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują obrzędy siewne. Z religijnym namaszczeniem mieszkańcy Kaszub rozpoczynają siew zboża. Pierwszą porcję ziarna kropią wodą święconą lub, jeśli sięją ręcznie, dodają do siewu zioła i kwiaty poświęcone w Święto Matki Bożej Zielnej (15 sierpnia). Najlepsze dni do rozpoczęcia siewu to środa i sobota, ponieważ są to dni poświęcone Maryi. Rolnicy wierzą, że błogosławi Ona wówczas pola uprawne, chroni zasiewy i uprasza obfite plony. Zazwyczaj siew rozpoczynało w święto Narodzenia Najświętszej Marii Panny (8 września)²⁴. Pobożność maryjną odzwierciedlają także zwyczaje żniwne. Początek żniw dla mniej zamożnych rolników przypadał na dzień 16 lipca, czyli Matki Boskiej Szkaplerznej. Rolnicy posiadający większe dochody zamawiali Mszę św. o udane zbiory. Najczęściej żniwa rozpoczynało w soboty lub środy. Były jednak wyjątki od tej zasady. Zgodnie z przekonaniem niektórych rolników koszenie zboża należało rozpocząć w piątek, żeby nie zjadły go owady.

Szczególną rolę w rozwoju kultu maryjnego na Kaszubach odgrywają lokalne sanktuaria oraz ruchy pielgrzymkowe. I tak, na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego przybywają pielgrzymi na Kalwarię Wielewską i Kalwarię Wejherowską ufundowaną przez Jakuba Wejhera, magnata i wojewodę malborskiego. Kalwaria ta odegrała znaczącą rolę w dziejach Kaszub i całego Pomorza Gdańskiego – szczególnie w okresie rozbiorów²⁵, a jej duchowe promieniowanie „ukszałtowało na Kaszubach typ wiernego Kościołowi katolika, który z biegiem czasu uświadomił sobie wewnętrzny związek wyznawanej religii z polskością”²⁶.

3. Matka Boska Sianowska

W niewielkiej miejscowości Sianowo od sześciu wieków otaczana jest kultem łaskami słynąca figura Matki Boskiej Sianowskiej Królowej Kaszub. Cudowna statua, jak głosi legenda, została znaleziona w krzaku paproci. Mieszkańcy tego regionu od początku pojawienia się gotyckiej figury Maryi okazywali Jej wyjątkową cześć. Każdego roku wędrują do tronu Królowej Kaszub rzesze pielgrzymów, a szczególnie narzeczeni, którym w wyjątkowy sposób patronuje Matka Boska Sianowska.

Sianowo to mała miejscowość położona nad Jeziorem Sianowskim, w pradolinie dwóch rzek: Łeby i Dębnicy. Oddalona jest 9 km na północny-zachód od stolicy Kaszub, za którą powszechnie uznawane jest miasto Kartuzy.

²³ Por. *tamże*, s. 32.

²⁴ Por. J. Perszon, *Na imię Boszczi*, Luzino 1992, s. 6-7.

²⁵ Por. *tenże*, *Na Jastrą*, s. 53.

²⁶ *Tamże*.

W centrum Sianowa znajduje się kościół. Po przeciwnej stronie sianowskiego sanktuarium widoczne jest najwyższe wzniesienie w tej okolicy – Łysa Góra (222 m n.p.m.), w odległej przeszłości ośrodek kultu pogańskiego. Sianowo to miejscowość typowo rolnicza. Pomimo walorów krajobrazu i nieskażonej przyrody nie posiada zaplecza turystycznego²⁷. Nazwa Sianowo według jednej z teorii jej genezy pochodzi od normańskiego imienia Sven i może wiązać się z najazdem Duńczyków na Pomorze, a szczególnie z Królem Danii Svenem Widłobrodym. Zgodnie z inną hipotezą nazwa Sianowo pochodzi od rodu Divan (Dziwan, Sywan, Zivan), którego przedstawiciel otrzymał w XIII w. od księcia pomorskiego osadę Cieszonko, natomiast teren leżący po drugiej stronie jeziora nazwał swoim imieniem²⁸. Ks. prof. Stanisław Kujot prezentuje inny rodowód tej nazwy. Uważa on, że forma Sianowo jest skróceniem nazwy Święto-Janowo. Mogła ona wiązać się ze znajdującą się w pobliżu Łysą Górą i istniejącym tam kultem pogańskim obchodzonym głównie w noc świętojańską²⁹.

Początki wsi przypadają na drugie tysiąclecie przed Chrystusem. Osada w Sianowie istniała już około 1300 lat przed naszą erą. Prawdopodobnie przez tę miejscowość przebiegał szlak bursztynowy, który wiódł w stronę Będargowa. W II w. po Chr. przybyli w te strony Goci, a następnie Burgundowie. W V i VI w. pojawiły się na tych terenach plemiona słowiańskie i pomorskie. W X w. ziemia sianowska podlegała książętom pomorskim, a następnie została przez nich przejęta. Plac w kształcie trójkąta znajdujący się w centralnym punkcie wsi, na którym obecnie stoi kościół, świadczy o wielowiekowej historii Sianowa. Na skutek walk z plemionami polskimi o niezależność Pomorza w 1047 r. władzę nad tym obszarem przejął Kazimierz Odnowiciel. Po śmierci Bolesława Krzywoustego i dalszych walkach o niezależność na omawianych terenach rządili Książęta Pomorscy, jednak zwierzchność piastowskiego seniora nad nimi została zerwana ostatecznie w 1227 r. Na Pomorzu włądała dynastia Sobiesławiców, a po niej Gryfitów. W 1230 r. ziemię sianowską i chmielnieńską otrzymał Racibor – młodszy brat księcia Świętopełka³⁰. W 1295 r. Sianowo wraz z Pomorzem przez krótki czas należało do Polski. Stało się tak na mocy porozumienia księcia pomorskiego Mestwina z Przemysławem II, księciem wielkopolskim.

W 1309 r. organizacja administracji pomorskiej zmieniła się na skutek opanowania tych ziem przez Krzyżaków. Przez Sianowo wiódł ważny dla ówczesnych władz trakt z Mirachowa do Gdańska. W XIV w. w Sianowie powstała pierwsza świątynia pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, oficjalnie zatwierdzona jako filia parafii w Chmielnie. Od 1393 r. została

²⁷ Por. J. Mamelski, *Sianowo Sanktuarium Królowej Kaszub*, Gdynia 2007, s. 3.

²⁸ Por. *tamże*, s. 15.

²⁹ Na marginesie warto zauważyć, że mamy jeszcze inne tłumaczenia etymologii Sianowa: np. nazwa Ottenow pochodzi prawdopodobnie z czasów krzyżackich, zaś Schwanau (Łabędziowo) z okresu, kiedy ziemie te były pod panowaniem pruskim. Por. J. Belgrau, *Wśród dolin i wzgórz. Sianowo. Dzieje parafii i sanktuarium*, Sianowo – Kraków 2003, s. 8.

³⁰ Por. J. Mamelski, *dz. cyt.*, s. 15-17.

ustanowiona samodzielną parafią. Był to drewniany kościół niewielkich rozmiarów, a pierwszym duszpasterzem we wsi był ojciec Chilman, norbertanin³¹. W XV w. z powodu zaproszenia ognia kościół spłonął. Parafia była zbyt uboga i nie mogła samodzielnie odbudować świątyni. Z tego powodu ponownie stała się filią, tym razem parafii w Strzeczcu. Krzyżackie panowanie trwało do 1466 r., od kiedy to „losy wioski i parafii ściśle splatają się z losami Polski. Za czasów polskich Sianowo należało do Króla”³². W 1570 r. wieś zamieszkiwało 15 osób. Istniał w niej folwark i szkoła parafialna, w której uczono katechizmu, czytania i pisania. Od 1664 r. liczba mieszkańców Sianowa stopniowo wzrastała. Jednak tereny te były nawiedzane i ograbiane podczas wojen między innymi przez Szwedów, Polaków i Rosjan, a do spadku liczby zamieszkującej tu ludności przyczyniła się również panująca w latach 1709–1711 dżuma³³.

Początek lepszych czasów dla Sianowa to pierwszy rozbiór Polski w 1772 r. Wieś rozwijała się pod pruskimi rządami. W 1776 r. nowe władze wprowadziły obowiązek szkolny. Rozwijał się także kult Matki Bożej. Do tej pory istniały dwa odpusty, ale został wprowadzony trzeci – Matki Bożej Szkaplerznej obchodzony 16 lipca. Sianowo było nadal filią parafii w Strzeczcu. Jednak po upływie 300 lat ponownie przybył do wsi kapłan, który w niej zamieszkał na stałe. W dn. 5 lipca 1811 r. sianowski kościół spłonął po raz drugi. Przyczyną pożaru było uderzenie pioruna. Płomienie nie uszkodziły cudownej figury Maryi, która na czas odbudowy świątyni została przeniesiona do parafii w Strzeczcu. Nowy kościół był konsekrowany 7 września 1816 r. i do dziś służy wiernym³⁴.

Po powrocie Kaszub w 1920 roku w granice Polski, kult Matki Bożej sianowskiej nadal się rozwijał, wzrastała liczba pielgrzymów, nawet do kilku tysięcy. Udzielenie przez Piusa VII w 1803 roku odpustu zupełnego „wiecznymi czasami” na dwa najważniejsze święta ku czci Maryi sprawiło, że w Sianowie zaczęto regularnie odprawiać Msze św. i nabożeństwa. W dniu 13 czerwca 1864 roku Sianowo ponownie otrzymało status samodzielnej parafii, a jej pierwszym proboszczem został ks. Józef Grünholz, który w głównym ołtarzu umieścił figurę Maryi Staniszewskiej, na miejscu Matki Bożej Sianowskiej. Wierni i Kuria Biskupia nie pogodzili się z tą zmianą. W 1881 r. Cudowny Wizerunek Królowej Kaszub ponownie znalazł się na swoim miejscu. W latach 1899–1932, kiedy proboszczem parafii w Sianowie był ks. Franciszek Okoniewski, wykonano szereg prac mających na celu poprawę wizerunku kościoła oraz najbliższego otoczenia³⁵. Wyremontowano więc świątynię i ogrodzono ją ceglany murem. Ponadto zostały zawieszane nowe dzwony, powstała także nowa plebania.

W 1934 r. teren parafii w Sianowie zamieszkiwało 3.320 wiernych. Nastąpiły zmiany polegające na kilkakrotnym zmniejszeniu jej obszaru, m.in. Śródkowe

³¹ Por. *tamże*, s. 18.

³² *Tamże*, s. 19.

³³ Por. *tamże*, s. 20.

³⁴ Por. *tamże*, s. 21.

³⁵ Por. *tamże*, s. 21–22.

Grzybno zostało przyłączone do Kartuz. Powstały nowe parafie, do których zostały dołączone tereny należące wcześniej do parafii w Sianowie. Przed rozpoczęciem wojny, ówczesny proboszcz ks. Dawid Sartowski wysłał do Pelplina figurę Matki Bożej Sianowskiej oraz wartościowe przedmioty, które zostały ukryte w okolicach Torunia. W 1941 r., w 9 dniu nowenny odprowadzanej w intencji odnalezienia figury Matki Bożej Sianowskiej okazało się, że skrzynia, w której znajdował się poszukiwany cenny wizerunek, była do odebrania na dworcu w Kartuzach. Inne zdarzenie, które przez wiernych Sianowa zostało uznane za cudowne, miało miejsce w 1945 r., kiedy to żołnierze radzieccy wtargnęli do piwnicy plebanii, w której na czas wojny ukryto figurę. Tam zastali modlącego się wraz z grupą wiernych ks. Jana Kisickiego. Kiedy dowódca zobaczył zawartość skrzyni zasalutował i wraz z żołnierzami opuścił piwnicę. W dn. 8 września 1945 r. podczas odpustu wierni dziękowali Matce Bożej za zakończenie wojny³⁶.

W trudnych dla Kościoła czasach komunistycznych biskup chełmiński Józef Kowalski podjął starania mające na celu uzyskanie pozwolenia Ojca Świętego Pawła VI na koronację koronami papieskimi figury Matki Bożej Sianowskiej, które uzyskał 24 października 1965 r. Uroczysta koronacja miała miejsce w dn. 4 września 1966 r. i dokonał jej bp Józef Kowalski. Uroczystość poprzedziły liczne przygotowania: zbudowano ołtarz polowy, przeprowadzono konserwację figury i remont kościoła, sufit i częściowo ściany przyozdobiły piękne polichromie. W uroczystości wzięło udział 7 biskupów, 100 kapłanów i około 20 tys. wiernych. Tak wielką rzeszę ludzi przybyłych na koronację uznano za fenomen.

Kult Matki Bożej Sianowskiej ciągle rozwija się i wzrasta. Początkowo na uroczystości do Królowej Kaszub przybywali wierni z Sianowa i okolic pieszo lub furmanką. W latach osiemdziesiątych coraz liczniej czciciele Maryi Sianowskiej pielgrzymowali pieszo, nawet z odległych miejscowości, takich jak choćby Miastka (grupa wędrująca ponad 120 km), Lęborka, Wejherowa, Sierakowic, Wygody, Linii, Kartuz, Chmielna, Mirachowa, Przodkowa, Grzybna, Prokowa, Miechucina, Sulęczyna, Szemudu, Pomieczyna, Leźna i Banina. Licznie przybywający do sianowskiego sanktuarium wierni nie mieścili się na przykościelnym placu. W celu zapewnienia pielgrzymom lepszych warunków w bliskim otoczeniu kościoła powstał Dom Pielgrzyma, duży plac pielgrzymkowy oraz kaplica polowa. W dn. 23 kwietnia 2002 r. miało miejsce smutne wydarzenie, szczególnie bolesne dla mieszkańców Sianowa. Nieznani sprawcy, późnym wieczorem, włamali się do sianowskiego sanktuarium i ukradli korony papieskie, wykonane ze złota berło, jabłko, gwiazdy oraz wszystkie znajdujące się w tej świątyni wota. Po dokonaniu tego świętokradztwa przeprowadzono szereg prac modernizacyjnych, m.in. gruntownie wyremontowano kościół, wybudowano nową kaplicę z ołtarzem polowym, zakończono budowę stacji drogi krzyżowej. Inicjatorem tych przedsięwzięć był biskup pelpliński Jan Bernard Szłaga, a bezpośrednim wykonawcą miejscowy ks. proboszcz Waldemar

³⁶ Por. *tamże*, s. 22.

Piepiórka. Skradzionych cennych przedmiotów nie udało się odzyskać. W dn. 21 lipca 2002 r. miała miejsce rekoronacja Matki Bożej Sianowskiej³⁷.

3.1. Sianowskie dzieła sztuki

Cudowna figura Matki Bożej Sianowskiej od wieków otaczana głęboką czcią wiernych jest cennym zabytkiem tzw. miękkiego gotyku. Statua o wysokości 48,5 cm wykonana jest z kilku sklejonych kawałków drewna lipowego. Wizerunek przedstawia Maryję z Dzieciątkiem. Duża głowa Madonny i Dzieciątka oraz wysokie czoło są charakterystyczne dla sztuki gotyckiej. Matka Boża przedstawiona jest jako królowa siedząca na tronie w kolorze zielono-szarym w formie cokołu, a na jej lewym kolanie stoi Dzieciątko. Maryja ma na sobie czerwoną suknię z geometrycznym wzorem widoczną pod złocistym płaszczem w żółte gwiazdki z granatowym podbiciem. Głowę Madonny okrywa welon i zdobi gotycka korona ze szlachetnymi kamieniami, zaś „uwagę zwraca twarz Madonny lekko uśmiechnięta, ujmująca niezwykłym spokojem i dobrocią”³⁸. Madonna w prawej dłoni trzyma berło, a lewą obejmuje Syna. Biodra nagiego Dzieciątka osłonięte są złożoną pieluszką, którą otrzymało podczas renowacji w XVI w. Prawą dłonią Jezus błogosławi, w lewej trzyma jabłko królewskie. Na głowie Dzieciątka umieszczona jest gotycka korona.

W sianowskim kościele nad wejściem do kaplicy chrzcielnej znajduje się druga zabytkowa figura – Matki Bożej Staniszewskiej, pochodząca z kaplicy przydrożnej ze Staniszewa. W XIX w. zajmowała przez pewien czas miejsce figury Madonny Sianowskiej w głównym ołtarzu. Choć wykonana z drewna, jej styl jest zupełnie odmienny. Powstała około 1500 r. Jest to statua o wysokości 146 cm. Inny jest też układ draperii i stylizacja proporcji w porównaniu z Cudowną Figurą. W odróżnieniu od Matki Bożej Sianowskiej głowa Maryi jest znacznie mniejsza od tułowia. Madonna ta umieszczona jest na półksiężycu, ma na sobie bogato zdobiony płaszcz, jej sylwetka pochylona jest na wysokości bioder, w prawej ręce trzyma koszyk, a lewą podtrzymuje Dzieciątko odziane w srebrzystą szatę³⁹. Figura ta również pochodzi z Sianowa, pomimo że przez pewien czas znajdowała się na terenie Staniszewa. Opisywane wizerunki Matki Bożej są bezcenne i otaczane kultem wiernych. Jednak bardziej znana i czczona jest cudowna figura Matki Boskiej Sianowskiej.

3.2. Rozwój kultu i czci Królowej Kaszub

Miejscowość Mirachowo, oddalona o 5 km od Sianowa, z końcem XIV w. zaczęła się szybko rozwijać, jednak parafia powstała w Sianowie, pomimo że była

³⁷ Por. *tamże*, s. 24–25.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ Por. *Tamże*, s. 29.

to mniej znacząca miejscowość. Istnieje kilka legend dotyczących początków kultu Matki Bożej w Sianowie. Jak wynika z relacji ks. Józefa Grünholza, pierwsze objawienie Matki Bożej miało miejsce w Mirachowie. Jaśniejąca figura Maryi przepłynęła jezioro i została znaleziona przez mieszkańców wsi. To niezwykle zdarzenie przyczyniło się do powstania kościoła w Mirachowie. Kiedy fundamenty świątyni były gotowe, znaleziono cudowną figurę w Sianowie, gdzie już wcześniej objawiła się w krzaku paproci. Cudowną statuetkę Maryi zaniesiono do Mirachowa. Podobne zdarzenie powtórzyło się jeszcze dwa razy, po czym pozostawiono figurę Maryi w Sianowie, w specjalnie przygotowanej dla niej kapliczce⁴⁰. Wzrastająca liczba czcicieli przyczyniła się do powstania kościoła i parafii w tej miejscowości.

Zgodnie z wersją kaszubskiego pisarza A. Labudy, według której, gdy jeszcze 500 lat temu świątynia w Sianowie nie istniała, lud gromadził się na nabożeństwach w kościele parafialnym w Mirachowie, gdzie znajdowała się także usytuowana obok zamku krzyżackiego kaplica, a w niej piękna figura Matki Bożej. Wybudował ją pobożny komtur krzyżacki, który dobrze traktował lud kaszubski. Następcą jego został człowiek o zupełnie innym charakterze, który znęcał się nad poddanyimi, pomimo tego że klękał codziennie przed cudowną figurą w kaplicy. Jak głosi legenda, Matka Boża nie mogła znieść jego obłudy i nagle zniknęła. Rozpoczęto poszukiwania i okazało się, że cudowna statua pływa po Jeziorze Sianowskim. Na polecenie komtura została zaniesiona do kaplicy przy zamku krzyżackim i zamknięta na kłódkę. Sytuacja taka powtórzyła się jeszcze dwukrotnie. Za drugim razem figurę Matki Bożej znaleziono także na tym samym jeziorze. Po trzecim zniknięciu okazało się, że znajduje się w Sianowie w ciernistym krzaku. Tej samej nocy zmarł nagle komtur uciskający lud⁴¹. Na miejscu, gdzie figurę znaleziono po raz trzeci powstał nieduży drewniany kościół, w którym zamieszkuje Matka Boska Sianowska.

W 1480 r. świątynia spłonęła i wszystko co się w niej znajdowało – z wyjątkiem cudownej figury. Zdarzenie to uznano za kolejny cud. Brak kościoła spowodował, że na czas odbudowy trzykrotnie umieszczano figurę w pewnej „Bożej Męce” (w ten sposób określano niektóre przydrożne kapliczki), jednak za każdym razem wracała do Sianowa, w którym, jak to odczytali mieszkańcy wsi, pragnęła pozostać. W Sianowie wybudowano nowy kościół. Pomógł w tym także biskup wrocławski Jakob, do którego wówczas należały te tereny, udzielając specjalnego odpustu pielgrzymującym do Sianowa wiernym, jeśli odmówią kilka razy „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” i złożą ofiarę na odbudowę świątyni. Fakty te potwierdzają wielką cześć, jaką otaczano statuetkę już w XV w⁴². Dzięki ofiarności i pracy wiernych powstał nowy kościół. Na dni odpustowe coraz liczniej przybywali pielgrzymi. Cześć Matki Bożej Sianowskiej rozwijała się i wzrastała, a istniejący w tej miejscowości ośrodek kultu maryjnego istotnie wpłynął na dalsze losy Sianowa.

⁴⁰ Por. E. Pryczkowski, *Królowa Kaszub*, Sianowo – Banino 2002, s. 13-14.

⁴¹ Por. *tamże*, s. 15.

⁴² Por. *tamże*, s. 128.

Kult Matki Bożej w tej niewielkiej miejscowości potwierdzają także akta wizytacyjne bp. Roznażewskiego z 1583 r., który poświadcza pożar kościoła w Sianowie w 1480 r., fakt udzielenia odpustu przez bp. Jakoba w związku z odbudową świątyni oraz istnienie tam żywej pobożności maryjnej. Wielką cześć dla cudownej figury podkreśla także w 1701 r. wizytator biskupi oraz proboszcz tej parafii ks. Łukasz Wodecki. O rozwoju i pogłębianiu się kultu Matki Bożej w Sianowie świadczy również umieszczenie figury w głównym ołtarzu kościoła, ale przede wszystkim liczny udział wiernych w odpustach obchodzonych 8 września – Narodzenie Najświętszej Maryi Panny oraz Matki Boskiej Szkaplerznej (6 lipca), na które bardzo licznie przybywają pielgrzymi nawet z odległych miejscowości. W XVIII w. cudowną statuwę wyjątkową czcią otaczali ludzie młodzi wierząc, że trzykrotny udział w pielgrzymce do Sianowa zapewni im szczęśliwe życie małżeńskie⁴³. Wieść o niezliczonych łaskach wyproszonych przed tronem Królowej Kaszub przyczyniła się do wzrastającej sławy sianowskiego sanktuarium. Przed Jej wizerunkiem gromadzą się także absolwenci szkół, dzieci komunijne i grupy wspólnotowe. Raz w roku odprawiane jest tutaj nabożeństwo ekspiacyjno-błagalne.

Duże znaczenie dla rozwoju i wzrostu kultu Kaszubskiej Królowej miały uroczystości koronacyjne łaskami słynącej statuy, które odbyły się w dn. 4 września 1966 r., kiedy to sianowski ośrodek kultu został wpisany (1965) przez papieża Pawła VI do kościelnego spisu miejsc słynących z wyjątkowych łask. Wzrastająca z każdym rokiem liczba wotów w opisywanym sanktuarium jest także świadectwem żywej pobożności maryjnej. Królowa Kaszub prowadzi Lud Boży do Swego Syna i przyczynia się do pogłębienia w nim wiary, pobożności i świętości życia⁴⁴.

4. Matka Boska Swarzewska

Miejscowość Swarzewo znana jest na Kaszubach jako siedziba Królowej Polskiego Morza. To właśnie tutaj od kilku wieków gotycka figura Matki Bożej odbiera szczególny hołd. Jej sanktuarium usytuowane na lądzie, głęboko związane jest z morzem, ponieważ Swarzewska Pani mieszka wśród ludzi, których praca łączy z morskim żywiołem. Piękna gotycka statua Maryi nieustannie gromadzi nie tylko pielgrzymów, ale także miłośników sztuki⁴⁵.

Swarzewo leży na Pojezierzu Kaszubskim, na tzw. Kępie Swarzewskiej. Pierwszy dokument historyczny świadczący o istnieniu tej miejscowości został wydany w 1340 r. przez Winricha von Kniprode, komtura krzyżackiego. Brak w nim informacji dotyczącej istnienia kościoła w Swarzewie, jednak świątynia w tej miejscowości prawdopodobnie istniała już przed 1421 r. Zapis wizytacyjny

⁴³ Por. *tamże*, s. 129.

⁴⁴ Por. *tamże*, s. 137.

⁴⁵ Por. J. Więckowiak, dz. cyt., s. 7.

Albinowskiego z 1687 r. podaje, że kościół pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny jest dziełem wotywnym żeglarzy za uratowanie życia. Poświadcza ten fakt także „obraz-mapa” znajdujący się w swarzewskiej świątyni. Istnieje też inny przekaz w tradycji Swarzewa, który pozwala wysnuć wniosek, że fundatorami pierwszego swarzewskiego kościoła byli ludzie związani pracą z morzem⁴⁶.

Dokładna data powstania kościoła nie jest znana. Jak wskazują badania historyczne prowadzone przez ks. Stanisława Kujotę, pierwsza świątynia w Swarzewie została najprawdopodobniej ufundowana w II poł. XIV w. Pierwszy kościół istniał do II poł. XIX w. i był budowlą ryglową. Nowa świątynia neogotycka pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny powstała w latach 1877-1880. Wybudowana jest z cegły licowej, wieża jest smukłą, prezbiterium trójboczne, mury zostały wzmocnione dwuuskokowymi przyporami. Z okazji pięćdziesięciolecia zakończenia budowy bp Konstatyn Dominik konsekrował swarzewski kościół w dn. 14 września 1930 r⁴⁷.

Statua Matki Bożej Swarzewskiej od I poł. XVIII w. do dnia dzisiejszego znajduje się w głównym ołtarzu świątyni. W momencie pojawienia się cudownej figury Maryi, jak na to wskazują legendy, w Swarzewie nie było jeszcze kościoła. Chcąc zapewnić schronienie słynącej łaskami Madonnie mieszkańcy wsi pobudowali dla Niej kapliczkę. Wkrótce jednak cudowna figura Matki Bożej została przeniesiona do kościoła na Helu, gdzie odprawiano już wielkie odpusty ku jej czci⁴⁸. Zmiany przyniosły lata reformacji. Mieszkańcy Helu szybko wyrzekli się katolicyzmu i ze swego kościoła usunęli figurę Matki Bożej. Nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób rzeźba ponownie trafiła do Swarzewa. Istnieją dwie hipotezy dotyczące Jej powrotu. Według jednej z nich figura Matki Bożej została wrzucona do morza, a dryfująca fala przywiodła ją do pierwotnego miejsca kultu. Zgodnie z drugą wersją, pozostali na Helu czciciele Matki Bożej przywieźli ją do Swarzewa. Okres potrydencki przyniósł liczne zmiany. Zakładano nowe szkoły, głoszone kazania mające na celu usunięcie błędnych nauk. Zadbano o edukację nie tylko dzieci ludzi zamożnych, ale także mieszczan i chłopów. Duży wpływ na utrwalenie się tożsamości kaszubskiej wywarły dwa czynniki: wiara i mowa, do których przywiązanie potwierdziły badania z zakresu etnografii tego regionu. W sytuacjach zagrożenia ze strony zaborcy niewierność religijnym ideałom stawiana była na równi z wyrzeczeniem się mowy kaszubskiej. Zdarzało się to niezwykle rzadko, ponieważ mogło spowodować utratę tożsamości etnicznej i narodowej. Czas potopu szwedzkiego przyniósł kolejne zmiany. Kiedy mieszkańcy Swarzewa nie mogli obronić wstępu do kościoła, ukryli figurę Matki Bożej. Istniejące legendy wskazują na to, że statua Madonny Swarzewskiej dwukrotnie otrzymywała schronienie poza terenem kościoła: w latach 1626 i 1657⁴⁹.

⁴⁶ Por. *tamże*, s.12.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 13.

⁴⁸ Por. *tamże*, s. 29.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 33-34.

Bolesną datą w dziejach sanktuarium Królowej Polskiego Morza był 4 stycznia 1936 r. Nocą miało miejsce włamanie do kościoła i kradzież koron Matki Bożej i Dzieciątka oraz wszystkich wotów znajdujących się w sanktuarium. Po dokonaniu tak haniebnego czynu zostały podjęte przygotowania do koronacji, na którą w dn. 28 sierpnia 1937 r. wyraził zgodę papież Pius XI. Uroczystość ta odbyła się w dn. 8 września 1937 r. Poprzedziły ją trzydniowe rekolekcje przeprowadzone w Swarzewie. Na trwające dwa dni uroczystości (7 i 8 września) licznie przybyli pielgrzymi, m.in. z Gdyni, Gdańska, Wejherowa, Pucka, a także odległych Chojnic.

W dn. 7 września 1937 r. o godz. 18.00 bp Konstantyn Dominik poprowadził uroczyste nieszpory. O godz. 19.00 przed figurą Matki Bożej Swarzewskiej rozpoczęło się całonocne czuwanie⁵⁰. Następnego dnia o godz. 9.30 został poświęcony dzwon koronacyjny. Bp Stanisław Wojciech Okoniewski, ordynariusz chełmiński, odprawił uroczystą Mszę św. pontyfikalną oraz wygłosił kazanie, w którym mówił o „nowym zbrataniu Kaszub z Polską, której lud Wybrzeża ofiarowuje swoją świętość, od lat z czcią najwyższą przechowywaną i strzeżoną, cudowną figurę swej Patronki od dziś Królowej Polskiego Morza”⁵¹. Bp Okoniewski w obecności bp. Konstancy Dominika, licznie zebranych pielgrzymów i duchowieństwa ukoronował Matkę Boską Swarzewską na Królową Polskiego Morza. Tytuł ten zapisano na cienkim pergaminie i umieszczono w berle Maryi. Jako pierwsze koronę otrzymało Dzieciątko Jezus, a po Nim Matka Boża. Przy śpiewie pieśni *Do twej dążym kaplicy* figurę Madonny umieszczono na ołtarzu kościoła parafialnego⁵². Ufundowany został, w miejsce zniszczonej podczas kradzieży zasłony (na której przedstawiona była „Madonna van Dycka”), nowy obraz-osłona, który ukazuje unoszącą się ukoronowaną Matkę Bożą Swarzewską. Uroczystość, w której wzięło udział około 50 tys. wiernych odbyła się na dwa lata przed wybuchem II wojny światowej⁵³. Mając na uwadze ochronę bezcennych zabytków przed skutkami nadchodzącej wojny, zlecono ks. prof. M. Cichoszowi wykonanie kopii statuy. Oryginalną rzeźbę zakopano w ziemi na terenie gospodarstwa swarzewskiego parafianina Leona Torlińskiego w Wielkiej Wsi. Jesienią 1939 r. zginął proboszcz swarzewski ks. Wojciech Pronobis. Aresztowany przez gestapo organista uczestniczący w akcji zamiany rzeźb w charakterze obserwatora, przymuszony dotkliwymi praktykami gestapowców wyjawiał nazwiska osób biorących w niej udział. Wywiezionego wcześniej do Generalnej Guberni L. Torlińskiego odnalazła niemiecka policja. Po wskazaniu przez niego miejsca ukrycia cennej figury i odkopaniu jej przewieziono ją do wejherowskiej fary, w której pozostawała do 1944 r. W tym samym roku proboszcz swarzewski ks. F. Hinc wraz z grupą parafian rozpoczął starania mające na celu odzyskanie bezcennej statuy. W Wejherowie, po przedstawieniu

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 48.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*, s. 49.

⁵³ Por. *tamże*.

prośby dotyczącej powrotu Madonny do Swarzewa ks. K. Knopowi i urzędnikowi do spraw religii w wejherowskim gestapo Arturowi Schönfeldowi oraz po zapłaceniu niewielkiego okupu otrzymali na to pozwolenie. Uroczysta procesja przywiodła figurę Królowej Polskiego Morza do Swarzewa⁵⁴.

Swarzewską Madonnę artysta przedstawił w pozycji stojącej. Wysokość rzeźby dochodzi do 66 cm. Na lewej ręce Matki siedzi nagie Dzieciątko. Maryja podtrzymuje Jego lewą stopę. Zgodnie z kanonem sztuki gotyckiej głowa Matki Bożej jest duża, a czoło wysokie. Twarz Maryi jest w kolorze kości słoniowej, włosy ciemnobrązowe, oczy duże, niebieskie, w kształcie migdałów, ponad nimi wysoko zarysowane łukowate brwi. Madonna delikatnie się uśmiecha, jej dolna warga jest wydęta, szyja nieco wydłużona, a cała postać Maryi przypomina swym kształtem literę „s”. Pod złotym płaszczem Matki Bożej udrapowanym w nieregularne fałdy misowe widoczna jest sukienka o cynobrowej barwie. Na ramionach i częściowo na głowie znajduje się złota chusta. Twarz Dzieciątka jest okrągła, o miłym wyrazie. W lewej ręce Mały Jezus trzyma jabłko królewskie, a prawą wznosi do błogosławieństwa. Statua Matki Boskiej Swarzewskiej usytuowana jest na pozłacanym cylindrycznym cokole wykonanym z drewna. Figurę otacza metalowa aureola, z której wychodzą długie, złociste promienie.

Podobnie jak w innych sanktuariach świadectwem rozwijającego się kultu maryjnego są pielgrzymki, ich ilość i liczebność, a także cuda, które miały miejsce za przyczyną Madonny Swarzewskiej oraz ponad 200 wotów znajdujących się w sanktuarium. Za przykład cudownej działalności Matki Bożej uważane jest m.in. uzdrowienie Franciszki Mudlaff z nieuleczalnej ślepoty oraz innej kobiety poruszającej się przy pomocy wózka inwalidzkiego. Dla mieszkańców Swarzewa cudem jest także fakt, że wieś nie zniknęła z powierzchni ziemi na skutek intensywnych działań wojennych na pobliskim Helu w 1945 r. Informacje dotyczące cudownych wydarzeń, których Bóg dokonał za przyczyną Królowej Polskiego Morza pochodzą z kościelnych dokumentów powiżytacyjnych, przekazów ustnych, „obrazu-mapy” i tzw. „krótkiego opisanie”. Pielgrzymi udający się na uroczystości odpustowe modlitwą i śpiewem wyrażają cześć i uwielbienie dla Maryi i Jej Syna Chrystusa. Nabożeństwo to bez wątpienia ubogaca pątników i pogłębia ich więź z Bogiem. Pielgrzymi przybywają na odpust Matki Boskiej Szkaplerznej zwany małym, „rybackim”, „węgorzowym” lub „jagodowym”. Uroczystość ta gromadzi głównie okolicznych rybaków. W pierwszą niedzielę przed lub po 8 września (Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny) obchodzony jest w Swarzewie odpust parafialny i tytularny tutejszego kościoła, zwany także dużym, trwający cały tydzień. Biorą w nim udział wierni z sąsiadujących ze Swarzewem parafii, a także pielgrzymi z Wejherowa, Strzebielina i Gdyni⁵⁵.

Inne przejawy rozwijającego się kultu maryjnego to m.in. cześć i wdzięczność, jaką okazali Madonnie Swarzewskiej żołnierze gen. Józefa Hallera za powrót

⁵⁴ Por. *tamże*, s. 37.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 28–29.

Prus Królewskich w granice Polski. W okresie międzywojennym znajdowały się na statkach i okrętach wizerunki Królowej Polskiego Morza. Towarzystwo one także uwięzionym w obozach koncentracyjnych i jenieckich podczas II wojny światowej. W dn. 10 lutego 1943 r. z okazji święta Marynarki Wojennej RP wyemitowany został znaczek pocztowy z wyobrażeniem Królowej Polskiego Morza⁵⁶.

Wielką czią Królową Polskiego Morza otaczał Sługa Boży Jan Paweł II, który modlił się przed cudowną figurą w dn. 11 czerwca 1987 r. w Gdyni. Na spotkanie Papieża z ludźmi morza cudowna statua przybyła w uroczystej procesji. Ojciec Święty zwrócił się do Maryi tymi słowami:

„O Matko Najświętsza/ Cóż woda i ziemia/ Módl się za nami/ Za nas z woli naszej/ Wiecznych tułaczy./ O Cudowna Żeglarko Swarzewska/ Módl się za tych na morzach/ Którzy chociaż daleko/ Są blisko Ciebie./ Módl się za marynarzy/ Spalonych słońcem tropików./ Błogosław rybakom oraczom morza/ Mrożonym lodami północy/ Oni zawsze wierni Tobie o Matko/ Amen”⁵⁷.

Opisane powyżej przejawy czci Królowej Polskiego Morza, wśród których centralne miejsce zajmuje Eucharystia, świadczą o nieustannym wzroście, rozwoju i właściwym ukierunkowaniu kultu Madonny Swarzewskiej. Dzieje sanktuarium Królowej Polskiego Morza wskazują na to, że Matka Chrystusa jest dla ludności Pomorza ostoją wiary i pobożności. Dla pełności analiz warto zauważyć, iż Maryja obecna w opisywanych sanktuariach od wieków królowała w sercach Kaszubów. Właśnie Jej powierzali oni swoje sprawy i u Niej szukali wsparcia w dramatycznych momentach życia.

Zakończenie

Jak wskazują liczne źródła historyczne, kult Matki Bożej w sianowskim i swarzewskim sanktuarium rozwija się od kilku wieków, a przedstawione główne jego rysy pokazują, iż pobożność maryjna jest jednym z głównych nurtów, które ożywiają życie codzienne i kulturę Kaszub. Matka Boża jest Królową całego regionu. Troskliwą opieką otacza nie tylko ludzi morza, ale także małżeństwa, rodziny i wszystkich zwracających się do Niej wiernych. Sanktuaria maryjne na Kaszubach są więc od wielu lat ostoją polskości i katolicyzmu. Jak słusznie zauważa ks. Jan Perszon – znawca specyfiki religijnej tego regionu – „cześć Matki Najświętszej wyraża się w bardzo wielu formach podczas roku obrzędowego i w różnych zdarzeniach związanych z przełomowymi chwilami ludzkiej egzystencji”⁵⁸. Przywiązanie Kaszubów do Matki Zbawiciela oraz realizowanie w codziennym życiu polecenia Chrystusa zawartego w Ewangelii św. Jana „Synu,

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 9.

⁵⁷ *Modlitwa Ojca Świętego*, http://www.parafiaswarzewo.pl/readarticle.php?article_id=36 (odczyt z dn. 25 października 2010 r.).

⁵⁸ S. Majkowski, *Sanktuarium Maryjne Królowej Polskiego Morza w Swarzewie*, Gdańsk 2003, s. 42.

oto Matka twoja” (J 19, 25) jest wymownym świadectwem kaszubskiej pobożności i godnym naśladowania wzorem. Obserwując życie religijne rdzennych mieszkańców Kaszub można zauważyć, iż omawiane sanktuaria maryjne prezentują wszystkie cechy lokalnego dynamicznego i żywego centrum kultu Matki Bożej. Istotną rolę w oddawaniu czci Maryi odgrywają organizowane pielgrzymki z okolic tego regionu i bardziej odległych stron Polski. Ich liczebność świadczy o rozpiętości kultu i oddziaływaniu sanktuariów na środowisko lokalne. Do ożywienia ruchu pielgrzymkowego przyczyniły się koronacje figur. W ten sposób położone na Kaszubach sanktuaria stały się bardziej prężne i bliskie także sercom wiernych z innych zakątków kraju.

Na podkreślenie zasługuje chrystocentryzm kultu maryjnego w omawianych sanktuariach, szczególnie widoczny podczas pielgrzymek. Uczestnictwo w uczcie eucharystycznej (również sakrament pokuty i pojednania!) to moment kulminacyjny uroczystości odpustowych ukazujący kult Matki Bożej we właściwym odniesieniu do Jedyne go Pośrednika – Jezusa Chrystusa (*Totus Tuus ego sum et mea omnia Tua sunt – Cały jestem Twój i wszystko moje jest Twoje – Cały Twój przez Niepokalaną*), bowiem „przez Eucharystię sanktuarium staje się Wieczernikiem ludu Bożego”⁵⁹. Wierni gromadzą się przed wizerunkami Maryi w Sianowie i Swarzewie w przekonaniu, że są to szczególnie miejsca uwielbienia Chrystusa. W nabożeństwach odprawianych w sanktuariach biorą udział dzieci, młodzież i dorośli. Szczególną zaś rolę pełnią matki, które wprowadzają swoje dzieci na drogę wiodącą do Maryi i Jej Syna Jezusa Chrystusa. Kult Matki Bożej przekazywany jest z pokolenia na pokolenie. Wynikiem tej tradycji jest udział wiernych w Eucharystii, uroczystościach i nabożeństwach ku czci Maryi. Fakt ten świadczy o istnieniu w diecezji pelplińskiej i archidiecezji gdańskiej rodzin kroczących drogą wskazaną przez Boga.

Literatura

- Belgrau J., *Wśród dolin i wzgórz. Sianowo. Dzieje parafii i sanktuarium*, Sianowo – Kraków 2003.
- Cichosz W., Krzysztof T., *Kościół na ziemi kosakowskiej*, Warszawa 2009.
- Labuda G., *O Kaszubach o ich nazwie i ziemi zamieszkania*, Gdynia 1991.
- Majkowski S., *Sanktuarium Maryjne Królowej Polskiego Morza w Swarzewie*, Gdańsk 2003.
- Mamelski J., *Sianowo Sanktuarium Królowej Kaszub*, Gdynia 2007.
- Manthey F., *O historii Kaszubów. Prawda i świadectwo*, Gdańsk 1997.
- Modlitwa Ojca Świętego*, http://www.parafiaswarzewo.pl/readarticle.php?article_id=36 (odczyt z dn. 25 października 2010 r.).
- Ostrowska R., Trojanowska I., *Bedeker kaszubski*, Gdańsk 1978.
- Perszon J., *Króluj nama wiedno*, Luzino 1993.

⁵⁹ J. Więckowiak, *dz. cyt.*, s. 66.

Perszon J., *Na imię Boszczi*, Luzino 1992.

Perszon J., *Na Jastrza*, Luzino 1992.

Pomorze – Mała Ojczyzna Kaszubów (Historia i współczesność), red. J. Borzyszkowski, D. Albrecht, Gdańsk – Lubeka 2000.

Pryczkowski E., *Królowa Kaszub*, Sianowo – Banino 2002.

Synak B., *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana*, Gdańsk 1998.

Urbanowicz-Pluto L., *Kult Matki Bożej na Kaszubach na podstawie wybranych sanktuariów maryjnych*, Warszawa 2008 (mps).

Więckowiak J., *Królowa polskiego morza*, Gdynia 1992.

The Madonna of Sianowo and Swarzewo – the Queen of Kashubian Hearts

Summary

The sanctuaries of Our Lady in Kashubia, similarly to other regions of Poland, are a source of genuine faith and piety of Catholics. They show how, through Our Lady, people who believe in God strengthen the bond with their Maker. Just like Mary is the precursor of faith, love and a perfect union with Christ, people who head for Her sanctuaries entrust all their lives to Her. The sanctuaries in Swarzewo and in Sianów, where Our Lady reigns for people of Kashubia, are a sphere of faith, where the faith expresses itself in close bond with Her and Her Son. Our Lady provides loving care not only for the people of the sea but also for marriages, families and all the people who turn to Her. That is why the sanctuaries of Our Lady in Kashubia have been the mainstay of Polish character and Catholicism. Pilgrimages to Kashubia, organised also in other regions of Poland, play a crucial role in the cult of Mary in this region. Their number bears testimony to the range of this cult and its impact on the local communities. Coronation of the figures of Mary contributed to the revival of pilgrimages. Thus Kashubian sanctuaries are now thriving and they have become closer to the hearts of the faithful from other regions of Poland as well.

Keywords: christocentrism of the cult of Mary, cult of Our Lady, Kashubia, Kashubia region, people of Kashubia, pieta, pietàs, pilgrimage movement, pilgrimages, representations of Our Lady, sanctuaries in Kashubia, tradition.

PIOTR STEFANIAK

Instytut Misjonarzy „Nasza Przeszłość”
Kraków

Tercjarki Zakonu Kaznodziejskiego na Pomorzu XIV–XVI w.

Streszczenie: W okresie średniowiecza na terenie Pomorza funkcjonowały dwie wspólnoty tercjarek dominikańskich, mianowicie w Toruniu i Gdańsku. Wpisywały się one w nurt niewielkich miejskich wspólnot religijnych istniejących w XIV–XVI w.: odwiedzały chorych, biednych i więźniów a na swój byt zarabiała pracą ręczną. Ich życie religijne koncentrowało się w wyznaczonej im kaplicy w kościele dominikanów. Siostry zobowiązane były do wspólnych pacierzy i poddane były władzy miejscowego przeora, co stanowiło o ich przynależności zakonnej. Typowe średniowieczne miejskie wspólnoty tercjarek na Pomorzu przetrwały do czasów reformacji, kiedy społeczność Torunia i Gdańska przeszła na protestantyzm.

Słowa kluczowe: Beginki, Burg, Dominikanki, Gdańsk, Klepka, Kopelcypel, Mantelatka, Piotr Goldbach, Tercjarki, Toruń.

Wstęp

Polska historiografia jak dotąd w ogóle nie podjęła kompleksowych badań nad fenomenem regularnego tercjarstwa żeńskiego, które od XIII w. integralnie wpisuje się w rzeczywistość także polskich zakonów mendykanckich. Przy okazji studiów nad franciszkanami, dominikanami i karmelitami sporadycznie podejmowano problematykę tercjarską. Dlaczego tak się dzieje? Otóż w przypadku trzeciego zakonu dominikańskiego problem tkwi w braku źródeł, które albo w ogóle nie istniały, albo też szybko ulegały rozproszeniu oraz zniszczeniu. Dysponujemy wyjątkowo nikłym materiałem badawczym¹, który jest w sposób bardzo ograniczony i enigmatycznie uzupełniony przez kilka

¹ Przykładowo o tercjarkach poznańskich znajdujemy informacje w: Archiwum Państwowe w Poznaniu, *Akta radzieckie poznańskie*, Rps., sygn., AC 1476; AC 147; o lwowskich: S. Barącz, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, Lwów 1811, t. 1, s. 519; o legnickich: F. W. Schirrmacher, *Liegnitzer Urkundenbuch*, w: *Codex Diplomaticus Silesiae*, Breslau 1892, t. 16, nr 3306, s. 24; o świdnickich: H. Schubert, *Bilder aus der Geschichte der Stadt Schweidnitz*, Schweidnitz 1912, s. 187; o krakowskich: P. H. Pruszczyński, *Kleynoty stołecznego miastá Krakowa, albo koscióły, y co w nich iest widzenia godnego y znácznego, przez Piotra Hiacynta Prvszcza, krotko opisane, Powtornie zaś z pilnością przyezrżáne, y do druku z additámentem nowych Kościółow y Relikwii S. podane, z pozwoleniem Zwierzchności Duchowney*, Kraków 1747; *Kodeks Dyplomatyczny Miasta Krakowa 1257–1506*, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879, cz. 1, s. 30; M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedyi Wetzera i Weltego z licznymi*

spośród publikacji o dziejach dominikanów w Polsce, a także dzieła traktujące o historii miast, w których przyszło żyć tercjarkom. Analogicznie prezentuje się sytuacja sióstr żyjących w Gdańsku, o których wiedzę możemy czerpać z monografii miasta. Zainteresowanie tercjarkami natrafia ponadto na wiele trudności: otóż dawni skrybowie z uwagi na to, że niewielkie grupy tercjarek różnej proveniencji żyły zewnętrznie omal tak samo jak beginki, częstokroć je mylili ze sobą. Dla nich te wspólnoty były tym samym. Powód tego mniemania płynął jeszcze z tego, że często beginki z uwagi na zagrożenie swego prawnego bytu agregowały się do któregoś z zakonów mendykanckich i stały się wspólnotą tercjarek regularnych albo franciszkańskich, albo dominikańskich. Tak miało miejsce na ziemiach polskich u dominikanów (Świdnica, Legnica, Płock czy Wrocław), oraz u franciszkanów (Jawor, Gdańsk) albo karmelitów (Gdańsk). Zatem powstaje problem – dotyczący zwłaszcza Gdańska, Świdnicy i Wrocławia – że dysponujemy źródłami lub kopiarzami, które mówią zarówno o tercjarkach, jak beginkach², często je mieszając, a nawet zwać błędnie tercjarki beginkami (begudkami) dominikańskimi³. W Gdańsku istniały zarówno domy beginiek (np. przy ul. Różanej), jak pokutniczek św. Marii Magdaleny u Studni na Osieku (*Reuerinnen*), jak i tercjarek dominikańskich na *Kopelcyplu*. Obok tego istniał jeszcze jeden problem: jak odróżnić tercjarki dominikańskie regularne, czyli takie, które żyły w domu pod władzą przełożonej od tych, które przebywały w swych domach rodzinnych, jako tercjarki świeckie zorganizowane we fraternie. I o ile z wieków średnich na naszych ziemiach zachowały się szczątkowe dane o tercjarkach wspólnie żyjących, to o tercjarkach żyjących w domach rodzinnych (żonach i matkach, ale także i osobach samotnych) wiemy dopiero z okresu późniejszego, mianowicie z XVII w., gdyż zachowały się niektóre archiwalia, w tym stara kronika fraterni żeńskiej pozostająca w zbiorach żeńskiej fraterni trzeciego zakonu dominikańskiego w Krakowie.

Niemniej jednak dokona się próby zbadania dziejów regularnych tercjarek dominikańskich żyjących na naszych ziemiach. Uczyni się to wycinkowo, ograniczając problem geograficznie do Pomorza i periodycznie do czasów reformacji, bez podjęcia studiów nad zgromadzeniem sióstr św. Dominika, wyrosłego z nurtu tercjarskiego, które w latach dwudziestych XX w. wkroczyło na Pomorze oraz nad siostrami ze świeckiej fraterni dominikanów w Gdańsku, która istnieje od końca lat 40. XX w. Spróbuje się oddzielić materiał archiwalny dotyczący tercjarek od ewidentnie beginackiego i przyjmie się też

jej dopełnieniami, Warszawa – Płock, 1873, t. 4, s. 309; W. Chotkowski, *Księża Prymasa Michała Poniatowskiego spustoszenia kościelne w Krakowie*, Kraków 1918, s. 126.

² J. Wyrozumski, *Beginki i begardzi w Polsce w XIII-XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 79, s. 521–544.

³ J. Fankidejski, *Klasztory żeńskie w diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1883; E. M. Wermter, *Die Beginen im mittelalterlichen Preussenlande*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 1969, t. 33.

pod uwagę ten, który może pasować i do tercjarek, mając na względzie ich wewnętrzny sposób życia znany z wydanej dla nich reguły w 1285 r. przez generała dominikanów, Munia z Zamory⁴.

Co do materiałów związanych z dominikankami-tercjarkami w Gdańsku i Toruniu, to dysponujemy niezwykle nikłą bazą. Na czoło wysuwa się zaginiona w XIX w. *Kronika OO. Dominikanów toruńskich*, której fragmenty znamy z publikacji Jerzego Fankidejskiego⁵. O siostrach gdańskich wiemy z zapiski kronikarskiej dominikanina Marcina Grunewega, która została opublikowana przez T. Hirscha, M. Töppea i S. Strehlkego w wydanym przez nich w latach 1861–1874 w Lipsku *Scriptores rerum Prussicarum*. Resztę wiedzy o siostrach Zakonu Kaznodziejskiego z terenu Pomorza czerpiemy z wydawnictw o tych miastach, zwłaszcza zaś monografii Gdańska (*Historia Gdańska*, red. E. Cieślak, Gdańsk 1979). Ten dalece niewystarczający materiał został uzupełniony na zasadzie porównawczej o informacje dotyczące tercjarek polskich z wspólnot średniowiecznych, o których wiadomo coś więcej. Posiłkowano się także żywotami błogosławionych tercjarek konwentualnych z zakonu dominikańskiego, którym przyszło żyć w dobie średniowiecza na terenie Włoch. Z tym ostatnim porównaniem jednak trzeba uważać, gdyż realia włoskich miast różniły się mocno od tego, co się działo w Toruniu czy Gdańsku. Jednak nawet to ryzykowne porównanie ma uzasadnienie, gdy się je przykroi do rzeczywistości głównych miast pomorskich.

Dokonawszy zabiegów warsztatowych, właściwych badaniom historycznym, dokonamy przedstawienia dziejów dwóch żeńskich wspólnot dominikańskich, gdańskiej i toruńskiej. Wspólnot, o których pamięć dziejowaomal się nie dochowała. Przywołuje się je więc nie tylko po to, by przekazać do wiadomości nikłe okruchy ich dziejów uzupełnione hipotezą, ale też pragnie się dać pewien asumpt, do podjęcia szeroko zakrojonych badań nad środowiskiem tercjarskim oraz beginackim na ziemiach polskich; i to nie tylko w okresie średniowiecznym, czy staropolskim, ale także współczesnym, gdzie tyle jest różnych form życia tercjarskiego związanego nie tylko z dominikanami, ale zwłaszcza franciszkanami czy karmelitami.

1. *Ordo de Poenitentia Sancti Dominici*

Tercjarki dominikańskie zgrupowane były w Zakonie Pokutnym św. Dominika. Dzieliły się od początku istnienia zakonu na dwie kategorie: kobiet, które w swym rodzinnym, domowym środowisku jako żony i matki realizowały

⁴ S. Szabo, *Status monasteriorum, congregationum, domorum quae a sororibus Ordinis nostris habentur*, w: *Archivum Ordinis Praedicatorum*, Roma 1924, t. 32, s. 329.

⁵ J. Fankidejski, *Diecezja Chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928; tenże, *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej podług urzędowych akt kościelnych*, Pelplin 1880.



Święta Zdzisława z Lemberka (1222–1252) świecka tercjarka dominikańska z Polskiej Prowincji Dominikanów, witraż z 1932 r. z kościoła św. Cyryla i metodego w Ołomuńcu–Hejčinie przedstawiający świętą w przedsoborowym habicie Zgromadzenia Czeskich Sióstr Św. Dominika

ideał dominikański (przykładem jest tu św. Zdzisława Czeska (1222–1252), żona rycerza Hawla z Lemberka i matka pięciorga dzieci, świecka tercjarka dominikańska i jedyna kanonizowana przedstawicielka polskiej prowincji dominikanów)⁶ oraz wdowy i panny, które podjąwszy wspólne życie na sposób zakonny, gromadziły się w większej lub mniejszej grupie (bardziej lub mniej formalnej) w specjalnym domu klasztorным. Ten nurt reprezentują w Europie uznane przez Kościół za godne ołtarzy średniowieczne siostry tercjarki dominikańskie: słynna św. Katarzyna Sieneńska (1347–1380), bł. Joanna z Orvieto (zm. 1306), bł. Willana z Botti (1332–1360), bł. Kolumba z Rieti (1467–1501), bł. Łucja z Narni (1476–1544), czy bł. Stefania Quinzani (1457–1530)⁷. W Polsce znamy trzy wybitniejsze regularne tercjarki: bł. Konstancję Arpadówną (1238–1301) ze Lwowa oraz Katarzynę Melsztyńską (1408) i Beatę Tęczynską (zm. 1608) z Krakowa⁸.

Tercjarki dominikańskie żyjące wspólnie posługiwały się regułą poleconą im w 1285 r. przez generała zakonu dominikanów Munia z Zamory. W roku następnym siostry ją zachowujące zostały uznane przez papieża Honoriusza IV i wyłączone spod interdyktu⁹. Omawiana integralna gałąź Zakonu Kaznodziejskiego składała się z *dziewic, wdów i pokutnic*, co potwierdzają akta pochodzące z czasów następcy św. Dominika, bł. Jordana Saskiego, generała zakonu

⁶ Zob. M. Dolistová, *Paní Zdislava z Lemberka*, Praha 2008.

⁷ Zob. M. K. Kominek, *Święci i błogosławieni zakonu dominikańskiego*, Warszawa 2001.

⁸ P. Stefaniak, *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, Kraków 2007, s. 71.

⁹ M. H. Vicaire, *Dominique et ses Prêcheurs*, Fribourg 1977, s. 326.

w latach 1222–1237. Siostry odnajdujemy zwłaszcza we Włoszech (Florencja czy Agosta, 1246), Francji i Niemczech. Na terenie Polski siostry pojawiły się ok. 1234 r. w Krakowie¹⁰. Wszystkie wspólnoty ewoluowały w kierunku życia zakonnego, często kończyły się to złożeniem formalnych ślubów wieczystych.



Święta Katarzyna ze Sieny. Matka duchowa mniszek i tercjarek dominikańskich, wykonał w 1499 Cosimo Roselli

Problemem tercjarek zajmowały się generalne kapituły zakonu dominikanów (między 1240 a 1259) oraz poszczególne kapituły prowincjalne. Wspólnoty trzeciego zakonu zawsze odróżniano od mniszek i stosunek męskiej gałęzi do nich ustalił się ostatecznie w 1243 r., gdy usankcjonowano fakt, iż tercjarki sprawowały swe nabożeństwa liturgiczne w kościołach dominikanów – najczęściej w specjalnie przystosowanej kaplicy. Dodatkowo wyznaczano im spośród ojców *dojrzałych* i *nielicznych* spowiedników. Zakon męski jednak obawiał się rozciągnięcia całkowitej prawnej jurysdykcji nad tercjarkami na wzór tej, którą

¹⁰ M. Nowodworski, *dz. cyt.*, t. 4, s. 309.

musiał objąć mniszki, aby nie obciążać się obowiązkami kolidującymi z podstawowym celem zakonu – kaznodziejstwem. Ostatecznie męskie klasztory oddawały usługi, zwłaszcza duchowe, regularnym tercjarkom, a niejednokrotnie przeor służył siostrą pomocą w rozwiązywaniu spraw na zewnątrz. Długo trwały różnorodne przetarasowania i przeobrażenia tercjarstwa i dopiero 26 czerwca 1405 r. papież Innocenty VII aprobował jego regułę, co ostatecznie ugruntowało tę gałąź zakonu¹¹.

Na ziemiach polskich tercjarki dominikańskie spotykamy już od lat trzydziestych XIII w. Do reformacji posiadały one swe niewielkie domy zasadniczo położone w pobliżu zabudowań klasztorów dominikanów znajdujących się w większych miastach, np. w Krakowie, Wrocławiu, Poznaniu, Gdańsku, Toruniu, Legnicy, Płocku czy we Lwowie. Zawsze były to wspólnoty miejskie i odpowiadające na potrzeby miejskiego społeczeństwa. To też było determinantem ich wspólnot w wiekach średnich i to rzutowało także na wieki późniejsze, jak choćby w przypadku potrydenckiego formowania się dominikańskich wspólnot tercjarskich w takich ośrodkach miejskich jak Sochaczew, Przemyśl, Wilno, Kamieniec Podolski czy Nowogródek¹².

2. Życie regularnych tercjarek dominikańskich

Aby mówić o życiu tercjarek dominikańskich w średniowieczu, trzeba się oprzeć na niewielkiej ilości archiwaliów oraz na życiorysach siostr wpisanych przez Kościół w poczet świętych. Niestety, nie ma wśród nich Polek – do XVII w. są to prawie wyłącznie Włoszki. Niestety, tylko niektóre elementy z życia wspólnot włoskich mogą się stosować do polskich realiów. Sporo jest informacji o siostrach z Niemiec. Bliskość geograficzna pozwala snuć pewne analogie z polskimi odpowiedniczkami. Istnieją wprawdzie konstytucje zakonnic, lecz znamy tylko edycję potrydencką, która wprowadziła zasadnicze zmiany – oparcie się więc na nich jest ryzykowne¹³. Trochę archiwaliów dotyczy tercjarek poznańskich, wspólnoty, która w Polsce pozostawiła po sobie najwięcej śladów. Mowa tam, że wstępujące wносиły posagi, pracowały jako kucharki u duchownych, handlowały piwem czy były posługaczkami w łaźni¹⁴. O lwowskiej tercjarce, bł. Konstancji Arpadównie, przechowała się informacja, iż odwiedzała uwięzionych, opiekowała się biedakami oraz ubogimi dziewczętami¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 331.

¹² P. Stefaniak, *dz. cyt.*, passim.

¹³ Archiwum Sióstr Dominikanek na Gródku w Krakowie (dalej: ADGK), *Regula s. Augustyna biskupa hiponeńskiego i konstytucje abo prawa sióstr zakonnych s. Katarzyny Seneńskiej, nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego s. Dominika reformowanych wedle intencji Kościoła Bożego i pasterzów jego, Juliusza wtórego, Piusa piątego i Grzegorza trzynastego*, Kraków 1616.

¹⁴ Archiwum Państwowe w Poznaniu. *Akta radzieckie poznańskie*, AC 1476 k 47 r, 138; AC 147 k 109 r, 132.

¹⁵ S. Barącz, *dz. cyt.*, t. 1, s. 519; P. Stefaniak, *Árpád-házi Boldog Konstancia OP (1238-1301) magyar királylány és halicsi hercegnő*, Budapest 2009, s. 22-24.

Są dowody, iż siostry w Gdańsku trudniły się wychowaniem i kształceniem córek mieszczańskich. Gdy zaś chodzi o ich życie modlitwne, to jest bliżej znane dopiero w wersji potrydenckiej, kiedy dokonało się gruntowne przeobrażenie zakonu¹⁶.

O życiu polskich tercjarek dominikańskich niewiele zatem można powiedzieć. Działały wyłącznie w środowiskach sporych miast (Kraków, Wrocław, Poznań, Lwów, Toruń, Gdańsk i Świdnica) i rekrutowały się z uboższej szlachty oraz mieszczan. Niekiedy były to nawrócone grzesznice oraz pobożnie usposobione wdowy. W niektórych wspólnotach wprowadzono podział na siostry-panny i siostry-wdowy; uczyniono tak w Gdańsku.

Z całą pewnością można orzec, iż gromadziły się na modlitwy w kościele dominikanów. Akta powiadają, że przybywały do świątyni przynajmniej dwukrotnie w ciągu doby: na jutrznię i na mszę *sicut moris et beguinarum*¹⁷. W kolejnych wiekach oddawały się także bogomyślności, pokucie i modlitwie w postaci małego oficjum o Matce Bożej¹⁸. Z czasem modlitw, a także praktyk religijnych przybyło¹⁹.

Gdy zaś chodzi o ich apostołstwo, to zajmowały się zwłaszcza edukacją dziewcząt i opieką nad osobami z ówczesnego marginesu. Wpisywały się w nurt życia miejskiego, dzieląc z sąsiadami jego ciężary, choćby poprzez świadczenie obowiązkowej pomocy podczas pożaru. Siostry utrzymywały się z własnej pracy ręcznej, ponadto udawały się po kweście na miasto – nieraz także podróżowały po okolicy, zbierając wiktuały. Mogły to czynić, bowiem



Blagoslavna Konstancja Arpadówna (1238–1301) królowna węgierska, księżna halicka i po owdowieniu regularna tercjarka dominikańska we Lwowie. Staropolski obraz kultowy z klasztoru dominikanów we Lwowie, dziś w zbiorach dominikanów krakowskich

¹⁶ ADGK, *Reguła s. Augustyna...*, passim.

¹⁷ *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum. Richesi gesta senonensis Ecclesiae*, Hannover – Berlin 1828, wyd. G. Waltz, t. 25, s. 307–308.

¹⁸ *Conspectus historicus et statisticus Provinciae Germaniae inferioris Ord. Praed.*, Rotterdam 1895; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn 1907; P. Mandonnet, *Les origines de l'ordo de Poenitentia*, Fribourg 1898; *Virginum sacrarum Monumenta*, Tubingae 1636.

¹⁹ ADGK. *Reguła...*, passim.

w przeciwieństwie do mniszek, ich klauzura ograniczała się do pomieszczeń klasztornych, które do dekretów soboru trydenckiego (*Periculoso* z 1563, *Circa* z 1566 i *Decori* z 1570 r.) mogły swobodnie opuszczać²⁰.

Analizując akta, odnosi się wrażenie, że siostry na Pomorzu prowadziły podobny żywot, wypełniony obowiązkami, którym swoisty charakter nadawało uczestnictwo w życiu społeczności miejskich Gdańska czy Torunia. W pejzaż tych ośrodków wpisywały się tercjarki jako niewielkie wspólnoty półzakonne, odpowiadające na potrzeby religijne uboższych mieszczan i pełniąc posługę wśród upośledzonych warstw Torunia czy Gdańska. Zatem biały habit i welon tercjarki noszącej czarne pończochy i trzewiki oraz skórzany pas, która udając do kościoła lub do miasta zakładała czarny płaszcz (stąd zwano je mantelatkami) był czytelnym znakiem dla społeczeństwa, że także Kościół lokalny, pomorski wypracował model wsparcia materialnego dla osób potrzebujących, oraz znalazł drogę dla duchowych aspiracji niezamożnych mieszczanek.

3. Przyczyny powstania tercjarek dominikańskich na Pomorzu

Na opanowanym przez zakon krzyżacki Pomorzu w XIV w. prężnie rozwijały się miasta. Szczególną rolę odgrywały Gdańsk, Elbląg, Chełmno i Toruń. Wraz z rozwojem gospodarczym, politycznym, kulturalnym oraz religijnym zaczął nabrzmiewać problem zaspokojenia duchowych aspiracji kobiet. Jednym z rozwiązań były klasztory żeńskie, na Pomorzu nieliczne: cysterki w Żarnowcu i Królewcu, norbertanki w Słupsku i Żukowie, benedyktynki w Toruniu (3 klasztory) i Chełmnie, oraz brygidki w Gdańsku i Elblągu. Ilość skromna jak na potrzeby Pomorzanek. Bogate patrycjuszki wstępowały do wspomnianych szacownych konwentów, przedstawicielki uboższych warstw zaczęły się gromadzić w stowarzyszenia beginek, zwłaszcza w Elblągu, Toruniu i Gdańsku. Z interesującego nas obszaru pochodzą stosunkowo liczne wzmianki o beginkach rozsianych po wielu miastach²¹. Ogólnie wiadomo, że beginaże rychło popadły w konflikt z Urzędem Nauczycielskim Kościoła i stały się zgrupowaniami heretyzującymi, podlegającymi interdyktowi. Równoległe z beginkami funkcjonowały pokutniczki, składające się głównie z nawróconych nierządnic.

²⁰ E. Janicka-Olczakowa, *Żeński ruch dominikański w Polsce w XVII-XX wieku*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, t. 1, s. 165.

²¹ Bliżej problematyką beginek z terenów Pomorza (Prus Królewskich i Książęcych) zajmowali się: J. Fankidejski, *Klasztory...*, passim; E. M. Wermter, *dz. cyt.*, passim. Ogólnie problem beginaży z terenów objętych wpływami niemieckimi podejmowali: J. Greven, *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hohmittelalters*, Münster i.W. 1912; J. Greving, *Protokoll über die Revision der Konvente der Beginen und Begarden zu Köln in Jahre 1452*, „Annalen des hist. Vereins für den Niederhein” 1902.

Na ich ślad natrafiamy w Gdańsku, przy kaplicy św. Marii Magdaleny *u studni* na Osieku²². Istniały też – powszechnie znane są dwa przypadki – pustelnice, najczęściej rekluzy, które w zupełnej izolacji oddawały się w sposób mistyczny służbie Bożej. Rekluzy te, bł. Jutta z Chełmży i bł. Dorota z Mątew, wiodły swój świątobliwy żywot w poddaniu się władzy duchownej: pierwszą opiekował się biskup chełmiński Henryk-Heidenryk, drugą krzyżacki kapłan Jan z Kwidzyna.

Równoległe z wymienionymi ruchami religijnymi średniowiecznych kobiet z rejonu Prus Królewskich zaczęły się rozwijać – mniej więcej od poł. XIV w. – regularne wspólnoty tercjarskie: franciszkańskie (w Toruniu), karmelitańskie i dominikańskie (w Toruniu i Gdańsku)²³. Tercjarki wchodziły zawsze w skład kanonicznie erygowanego zakonu – dzielącego się na zakonników (I zakon), mniszki (II zakon) i tercjarki (III zakon). Ludziom z zewnątrz życie tercjarek wydawało się podobne do tego, jakie wiodły beginki. Stąd przez wieki – jak już zasygnalizowano – ciągnie się błąd polegający na utożsamianiu beginek z tercjarkami²⁴. To podejście współcześnie bardzo utrudnia badania, bowiem informacje dotyczące tercjarek i beginek często się zlewają.

W średniowieczu na terenie Prus działały liczne klasztory dominikanów (Gdańsk, Tczew, Słupsk, Elbląg, Królewiec, Chełmno i Toruń). Zakonnicy natychmiast po przybyciu rozpoczęli intensywną działalność kaznodziejską, obejmującą swym zasięgiem tak patrycjat, jak i niższe warstwy społeczności miejskiej, oraz okoliczną ludność, zwłaszcza rycerstwo. Spośród osób związanych przez posługę duszpasterską z zakonem dominikańskim znalazły się dwie grupy kobiet ze środowiska gdańskiego i toruńskiego, które postanowiły wejść w ścisłe związki z kaznodziejami w ramach rodziny dominikańskiej. Grupy powstały tam, gdzie miasta intensywnie się rozwijały, a brakowało klasztorów żeńskich (Gdańsk) lub istniały tak nieliczne (Toruń), że nie mogły stanowić wystarczającego rozwiązania dla realizacji rozbudzonych aspiracji religijnych kobiet z warstw średnich. Gdańszczanki i Torunianki, młode wdowy i panny, wywodzące się ze średniozamożnych środowisk miejskich oraz szlachty, znalazły rozwiązanie w postaci utworzenia regularnych wspólnot, żyjących pod kuratelą dominikanów w specjalnych obiektach klasztornych, usytuowanych obok siedziby męskiej gałęzi zakonu. Dotyczy to Gdańska i Torunia, głównych miast pruskich, gdzie indziej problem nie był tak nabrzmiały: Elbląg, Chełmno, Słupsk i Królewiec posiadały konwenty żeńskie, wystarczające na lokalne potrzeby, oraz beginaze. Tczew natomiast nie wszedł w fazę tak bujnego rozkwitu, by sprawa religijnych potrzeb kobiet okazała się na tyle

²² Zob. W. M. Podlewski, *Św. Brygida, królowa szwedzka i jej zakon pod regułą Zbawiciela*, Kraków 1892; S. Kamińska, *Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie*, Gdańsk 1970.

²³ D. Lapis, B. Lapis, *Beginki w Polsce w XIII-XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 79, s. 521-544.

²⁴ J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 13-17; *Historia Gdańska*, red. E. Cieślak, Gdańsk 1979, passim.

nagłącą, aby tworzyć klasztor. Wiadomo natomiast, że do czternastowiecznych miast pruskich dotarła kwintesencja pobożności późnego gotyku, kwitła *devotio moderna*, życie religijne o silnym zabarwieniu mistycznym, powstały bractwa; te były wyłącznie dla mężczyzn, i to z wyższych sfer kupieckich. Czynnikiem wpływającym na tworzenie się wspólnot tercjarek była nadwyżka liczebna kobiet w ówczesnym społeczeństwie, w którym zarazem kobieta niepozostająca pod niczyją opieką była zjawiskiem nieznanym. Tym, które nie wyszły za mąż, społecznie uznawaną opiekę zapewnić mógł Kościół. Ponadto wśród tercjarek znajdowały azyl kobiety naznaczone niechlubną przeszłością, które przez pokutę dążyły do naprawy życia, przyjmując habit²⁵.

Ważną rolę przy tworzeniu się wspólnot odegrali toruńscy i gdańscy dominikanie, chociaż zakon jako całość podnosił sporo zastrzeżeń wobec grup tercjarskich i unikał podejmowania wobec nich zobowiązań²⁶. Nie wiemy, czy pomorscy dominikanie podzielali te obiekcje, faktem pozostaje, że w XIV w. pod ich jurysdykcją działały dwie prawnie uznane wspólnoty tercjarek dominikańskich, którym przeorzy męskich klasztorów gwarantowali opiekę prawną i duchową oraz spowiedników²⁷. Wspólnoty były średniozamożne i opierały swój byt na jałmużnie i pracy ręcznej, zatem sprawy majątkowe sióstr nie stanowiły obciążenia dla zakonników, inaczej niż w przypadku mniszek, których uposażone klasztory prowadzące feudalną gospodarkę czynszowo-obszarniczą wciąż wymagały opieki²⁸.

Ponadto warto dodać, że mamy do czynienia z żywiołem czysto miejskim. Warunki do powstania domów sióstr gwarantowało tylko miasto, i to takie, które co najmniej wchodziło w etap intensywnego rozkwitu. Rozwinięta społeczność miejska z liczną grupą bogatych mieszczan tworzyła środowisko, w którym mogły zaistnieć i utrzymać się żeńskie grupy tercjarek regularnych. Mechanizmy te, mimo modyfikacji, obowiązywały aż do końca XVIII w., a i dziś odgrywają pewną rolę. W praktyce dominikanów mamy do czynienia tylko z nielicznymi wiejskimi fraterniami (np. w Gidlach koło Radomska), wiele natomiast było ich i jest miejskich (np. w Warszawie, Krakowie, Łodzi, Wrocławiu, Poznaniu, Gdańsku, Szczecinie, Prudniku czy Siedlcach).

4. Tercjarki dominikańskie w Toruniu

Pierwsza wspólnota dominikanek III Zakonu na Pomorzu powstała w Toruniu. To zgromadzenie pozostaje nadal poniekąd tajemnicze. Badający zagadnienie musi się obracać w tym wypadku wyłącznie w kręgu poszlak historycznych,

²⁵ *Historia Gdańska*, t. 1, *Do roku 1459*, passim.

²⁶ J. Fankidejski, *Utracone kościoły...*, s. 32.

²⁷ *Tamże*, s. 32; *Scriptores rerum Prussicarum*, Leipzig 1861-1874, wyd. T. Hirsch, M. Töppen, S. Strehlke.

²⁸ P. Stefaniak, *dz. cyt.*, passim.

bowiem nie dochowały się żadne oryginalne dokumenty. Niemniej obecność tercjarek żyjących wspólnie w Toruniu nie budzi wątpliwości. Braki średnio-wiecznych akt zastępują kronikarskie zapiski z XVII w., pochodzące z toruńskiego konwentu dominikanów. Kronikarz przekazujący informacje o siostrach zastrzega się, że czerpie z *miejscowej tradycji: po dawniejszych poprzednikach naszych wieść się utrzymuje...*²⁹. Ale i te późne teksty, pisane po trzystu latach, kiedy już siostr w Toruniu nie było, są dziś nieosiągalne i pozostaje zaufać Jerzemu Fankidejskiemu, który pewnie rzetelnie zbadał dostępne sobie źródła³⁰.

Czternastowieczny Toruń tworzyły dwa prężne ośrodki – Stare i Nowe Miasto. Pierwsze lokowane było w 1233 r., drugie w 1264 r. Na tym rozległym terenie osiedliło się kilka wspólnot zakonnych: na Starym Mieście – franciszkanie i tercjarki franciszkańskie, na Nowym Mieście – dominikanie, tercjarki dominikańskie i benedyktynki u św. Jakuba. Ponadto u Św. Ducha nad Wisłą, przy murze staromiejskim, osiadły benedyktynki, które też rezydowały u Św. Krzyża.

Dominikanki toruńskie swoje powstanie zawdzięczają głównie dominikanom, których z Lipska sprowadził biskup chełmiński Henryk Heidenryk w 1263 r., a uposażył Wielki Mistrz krzyżacki Arno (Hanno) von Sangerhausen, powinowaty bł. Juty z Chełmży. Dominikanie szybko urosli w siłę i przejęli większość obowiązków duszpasterskich. Nie dziwi, że w II poł. XIV w. doszło do uformowania dominikańskiej wspólnoty żeńskiej w bogatym



Kościół św. Mikołaja i klasztor dominikanów w Toruniu widok od północnego wschodu na rysunku J. F. Steinera. W lewej części rysunku budynek dominikanek, tzw. *Brug*

²⁹ *Kronika OO. Dominikanów toruńskich*, do końca XIX w., przechowywana w Archiwum Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie, znana J. Fankidejskiemu, dziś zaginiona.

³⁰ J. Fankidejski, *Diecezja Chełmińska...*, s. 62; tenże, *Klasztory...*, s. 14; tenże, *Utracone...*, s. 32.

hanzeatyckim grodzie nad dolną Wisłą. Toruńskie dominikanki po raz pierwszy wyłaniają się z mroków historii w 1381 r., kiedy przyjmują pod swój dach rezydenta Mikołaja de Naigut z Sandomierza³¹. Śmiało więc można przyjąć datę powstania zgromadzenia jako wcześniejszą co najmniej o kilka lat. Bez wątplenia były prawnie uznane przez Kościół, czego dowodem jest wzmianka o przejściu przez siostry patronatu nad kościołem parafialnym w Gronowie. Regularny konwent położony był w miejscu nazwanym *Brug*, przy dominikańskim kościele św. Mikołaja na Nowym Mieście w Toruniu. Jeszcze w XVII w. na owym *Brugu*, *po obu stronach ulicy stały małe domki zupełnie sobie podobne i jakoby klasztorne, wszyscy mówią, że tam te panny [dominikanki] mieszkały*³². Owa *ulica*, to albo Zaułek Prosowy, albo Dominikańska. Nieoceniony tu Fankidejski wspomina jeszcze – przytaczając kronikę – trochę faktów z życia codziennego sióstr. Otóż wypróbowanym w całej Europie zwyczajem tercjarki dominikańskie nie mając własnej świątyni odprawiały swoje pacierze zakonne i uczestniczyły we mszy św. w kościele braci. To samo czyniły i siostry przynależące do prowincji polskiej, do reformacji zgrupowane w domach w Krakowie (dwie wspólnoty), Wrocławiu, Legnicy, Toruniu, Gdańsku, Poznaniu i Świdnicy³³.

O dominikankach toruńskich wiadomo, że udawały się (kilkakrotnie w ciągu doby i gromadnie) do kościoła św. Mikołaja, gdzie miały kaplicę przy chórze zakonnym nad krużgankami. Dostawały się tam po schodach *w murze urządzonym*³⁴. Z wyposażenia kaplicy do XVII w. dotrwał ołtarz *przy ostatnim filarze wzniesiony*, przy którym kapelan *czytał Mszę św. zebranych siostrom*³⁵.

Wspólnota zaliczała się do ubogich – tercjarki żyły w wielkiej biedzie: *na obiad zaledwie pół jajka każda dostawała*. Możliwe, że miało to miejsce już w XV w., kiedy krzyżacy wypędzili z miasta dominikanów (w 1430 r.), lub wcześniej, podczas wojny z zakonem krzyżackim (1327-1332), albo po pożarze Nowego Miasta z 1424 r. Dominikanki pewnie łątały dziury w budżecie udając się na kwestę, jednak dopiero decyzja władz, zapewne biskupa chełmińskiego, poprawiła byt wspólnoty. W XVII w. do dominikańskiej kroniki klasztoru św. Mikołaja zeznawał proboszcz z Gronowa, ks. Ofiura, że czytał księgi po dominikankach toruńskich, zwłaszcza *ipsorum monumenta legisse*, gdzie znalazł potwierdzenie patronatu wspólnoty sióstr Zakonu Kaznodziejskiego z Torunia nad kościołem parafialnym³⁶. Ta wzmianka stanowi dowód prawnego zatwierdzenia konwentu, w przeciwnym bowiem razie diecezja nie umożliwiłaby czerpania dochodów z kanonicznie erygowanej parafii³⁷.

³¹ J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 14.

³² *Tamże*.

³³ P. H. Pruszczyk, *Kleynoty Stołecznego Miasta Krakowa...*, Kraków 1650, s. 108; E. Janicka-Olczakowa, *dz. cyt.*, t. 1, s. 164.

³⁴ J. Fankidejski, *Utraczone...*, s. 32.

³⁵ *Tamże*.

³⁶ *Tamże*, *Klasztory...*, s. 14.

³⁷ *Tamże*.

Tercjarki zakonu św. Dominika wraz z tercjarkami zakonu św. Franciszka należały do najbiedniejszych wspólnot Torunia i diecezji chełmińskiej. Oczywiście ich uposażenie mocno dystansowały konwenty benedyktyńskie w Chełmnie i Toruniu, ale pamiętajmy, że to były formalne klasztory, a wspólnoty tercjarek miały status zdecydowanie niższy. Wydaje się, iż rozwój wspólnoty siostr był ograniczony i konwent nigdy nie miał możliwości ewolucji w kierunku mniszek drugiego zakonu.

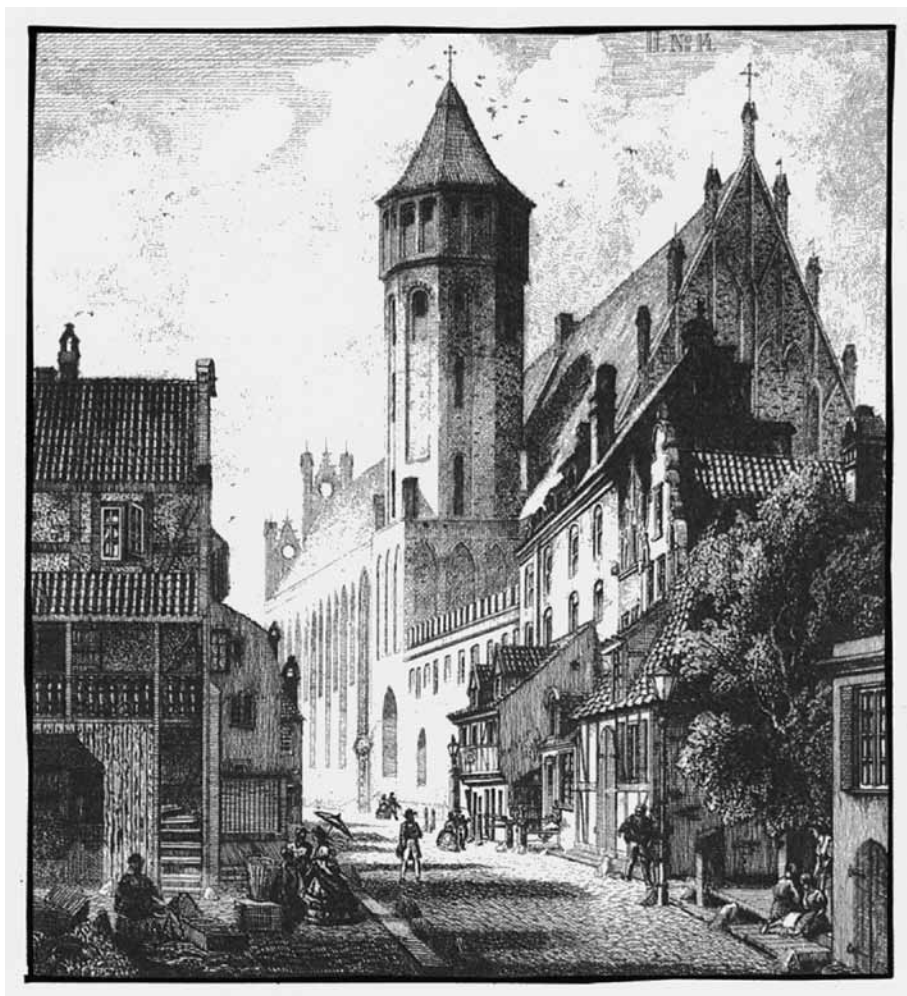
W pierwszym dwudziestolecu XVI w., zwłaszcza na obszarze przemożnych wpływów niemieckiej, poczęła upadać obserwacja zakonna. Równocześnie na terenie Prus podatny grunt znalazła reformacja. Pierwsi piewcy nowej konfesji dotarli do Torunia w 1523 r. Patrycjat szybko stał się luterancki, także pospółstwo zmieniło wyznanie. Gdy zaś chodzi o pomorskie klasztory, to stały się one widownią historii gorszących ówczesnych, a na pewno skandalizujących. Z żeńskich konwentów celowały w ekscesach cysterki żarnowieckie, benedyktynki toruńskie i brygidki gdańskie. Nic nie wiadomo, jak się zachowały dominikanki, czy uległy naciskom luteranckiego magistratu i stały się protestantkami, co spowodowało wyludnienie i upadek klasztoru, czy też pozostawszy wierne Kościołowi katolickiemu indywidualnie udały się na tułaczkę. Zagadka pewnie już nigdy nie będzie rozwikłana, podobnie jak wiele innych pytań i problemów związanych z blisko stu pięćdziesięcioletnim funkcjonowaniem wspólnie żyjących w Toruniu tercjarek dominikańskich. Upadek tego klasztoru był symptomatyczny dla procesów przebiegających w konwentach pruskich i całym tamtejszym społeczeństwie³⁸.

5. Tercjarki dominikańskie w Gdańsku, czyli *Conventus Koppelcypel apud fratres praedicatorum*

O tej drugiej na Pomorzu wspólnocie regularnych tercjarek dominikańskich posiadamy śladowe ilości średniowiecznych akt³⁹ oraz kilka wzmianek w różnych opracowaniach historycznych, zwłaszcza Fankidejskiego, Simona i Cieślaka. Jednak ich autorzy niekoniecznie orientują się w tym, o jakiej wspólnocie piszą, czy o tercjarkach, czy beginkach i to niezależnie, czy rzecz dotyczy średniowiecznego skryby, czy późniejszych autorów, (np. Fankidejski czy Cieślak właśnie), którzy używają terminów *beginki* i *tercjarki* wymiennie. Ten błąd mści się zwłaszcza przy opracowywaniu dziejów tercjarek gdańskich, bo nie wiemy, czy właśnie chodzi o beginkę, czy dominikankę (a w mieście działały równolegle obie formacje).

³⁸ Tamże, s. 14.

³⁹ Zob. *Scriptores rerum Prussicarum; Monumenta Germaniae Historica Scriptores. Richesi gesta senonensis Ecclesiae*.



Kościół św. Mikołaja i klasztor dominikanów w Gdańsku, widok od strony południowo-wschodniej, w lewej części ryciny domniemane zabudowania dominikanek, tzw. Kopelcypel

Ponadto jest możliwe, iż błąd wynika stąd, że na obszarach niemieckiej dominacji całe grupy beginiek, korzystając z nadarzającej się okazji przekształcały się w klasztory mniszek lub tercjarek dominikańskich, albo też mniszek zakonu św. Klary. Do dziś istnieją w Niemczech, Austrii i Szwajcarii dominikańskie klasztory, które przekształciły się z beginiaży (np. Speyer, Regensburg, Augsburg, Bregenz, Lienz, Wil, Schwyz, Cazis i Weesen)⁴⁰.

Podobnie jak w Toruniu, dominikanki powstały w Gdańsku pod wpływem działających w grodzie nad Motławą od 1227 r. *czarnych mnichów* – jak lokalnie określano dominikanów. Pierwsi zakonnicy pod wodzą św. Jacka przybyli

⁴⁰ Zob. H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916*, Dülmen 1920.

do Gdańska z klasztoru krakowskiego i objęli ofiarowany przez Świętopełka II Gryfitę kościół św. Mikołaja.

Czternastowieczny Gdańsk, składający się z dwóch ośrodków miejskich: Starego Miasta i Głównego Miasta (lokowanego w 1343 r.) stanowił ważny portowy ośrodek polityczny i centrum handlowe basenu Morza Bałtyckiego. Gród hanzeatycki wzmacniał swoje wpływy i właśnie wchodził w okres bujnego rozwoju, którego apogeum przypadł na XVI w. Miasto rychło stało się największym w Rzeczypospolitej i wytworzyła się swoista rodowa arystokracja mieszczaństwa o kupieckim rodowodzie. Za tym rozkwitem nie nadążały instytucje kościelne. W Gdańsku bujnie się krzewiła średniowieczna religijność, mająca duży wymiar emocjonalny. Pojawiła się też nowa forma życia duchowego, głęboki mistycyzm, którego przedstawicielką była bł. Dorota z Mątew, córka Wilhelma Szwartze, żona płatnerza Wojciecha z ul. Długiej.

W II poł. XIV w. w Gdańsku nagłąca stała się potrzeba założenia klasztoru żeńskiego. Problem dostrzegli nawet Krzyżacy. Bogaty patrycjat wysyłał swoje córki jako kandydatki na mniszki do klasztorów cysterek w Żarnowcu i norbertanek w Żukowie. Uboższym mieszczankom pozostawały beginki przy ul. Kleszej (Pfaflagasse) oraz powstałe przed 1300 r. pokutniczki przy kaplicy św. Marii Magdaleny *u studni* na Osieku⁴¹.

Dominikanie spośród młodych wdów, panien oraz pokutnic wywodzących się z ich penitentek uformowali wspólnotę tercjarską, żyjącą wedle reguły Munia z Zamory i szczyjącą się przywilejem Innocentego IV wyjmującym je spod interdyktu, ciężącego na beginkach. W 1387 r. pod patronatem braci kaznodziejów powstał zatem konwent dominikanek z fundacji Piotra Goltbacha⁴². Siostry zebrały się razem, by dążyć do wewnętrznej doskonałości przez praktyki ascetyczno-pokutne i modlitwę (*Officium parvum de Beata Virgine Maria*). Średniowieczny kronikarz, gdański dominikanin Marcin Gruneweg (Wenzel) podaje, że cnota, czystość, bojaźń Boża i modlitwa stanowiły podstawę egzystencji siostr⁴³. Na mszę św. oraz pacierze siostry udawały się wspólnie do kościoła św. Mikołaja, gdzie modliły się w przylegającej kaplicy, do której prowadziło wejście z krużganków klasztoru braci. Tam się też gromadziły siedząc w stallach osobno, panny i osobno wdowy⁴⁴. Na pewno siostry z klasztoru na *Kopelcyplu* były tercjarkami, choć z nazwy *conventus* można by wnioskować, że mamy do czynienia z klasztorem klauzurowym, czyli mniszym. Otóż ze sposobu ich życia, a zwłaszcza z powodu tego, że gromadnie udawały się do kaplicy przy kościele dominikanów wynika, iż wspólnota była nieklauzurowa i przynależna do nurtu tercjarskiego. Ponadto, nie ma żadnych źródeł, że w Gdańsku funkcjonował klasztor mniszek dominikańskich, a dysponujemy

⁴¹ P. Simon, *Geschichte der Stadt Danzig*, Danzig 1913, t. 1, s. 90; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, wyd. B. Chlebowski, Warszawa 1881, t. 1, s. 526.

⁴² P. Simon, *dz. cyt.*, s. 91; M. Wermter., *dz. cyt.*, s. 44; *Historia Gdańska...*, t. 1, s. 463.

⁴³ *Scriptores...*, t. 4, s. 698.

⁴⁴ J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 16.

wystarczającą ilością akt archiwalnych, aby wymienić wszystkie domy zakonne klauzurowych mniszek polskiej prowincji Zakonu Kaznodziejskiego⁴⁵.

Aby utrzymać łączność ze społeczeństwem gdańskie dominikanki zajmowały się nauczaniem dzieci i młodzieży żeńskiej. Prowadziły szkołę typu *interiores* (wewnątrz klasztoru), podzieloną na oddziały dla nowicjuszek, dziewcząt świeckich i pokutnic⁴⁶. Do szkoły oddawano głównie córki zamożnych mieszczan – zwłaszcza kupców. Akta przechowały wiadomość o jednej z uczennic, Barbarze, która przez 10 lat u dominikanek uczyła się w *księgach czytać, pisać i co jeszcze niewiasta potrzebuje*. Po zakończeniu edukacji urzeczona *pobożnym życiem panien* zapragnęła przywdziać habit, w czym napotkała intensywny opór rodziny, pragnącej ją odzyskać⁴⁷. Z innych archiwaliów wiadomo, że w szkole uczennice opanowały sztukę czytania i pisania w języku łacińskim, niemieckim i polskim oraz wdrażały w praktycznych zajęciach kobiecych⁴⁸. Prócz nauczania siostry trudniły się pielęgnacją chorych, odwiedzaniem więźniów, a także miały służyć pomocą przy gaszeniu pożarów, w towarzystwie łaźniebników, koniuchów, służby i... panienek z ul. Zbytki i Różanej⁴⁹. Możliwe, że tak jak brygidki i pokutniczki trudniły się hafciarstwem. Aby wzmocnić swój budżet, na który składały się wpływy ze szkoły i pracy ręcznej, siostry udawały się po kweście, którą przeprowadzały zarówno w kamienicach mieszczańskich, jak i w okolicznych miejscowościach⁵⁰.

Wspomniano już, że dominikanki miały klasztor z fundacji Piotra Goltbacha. Wedle kroniki Marcina Grunewega (Wenzela) przedrukowanej w *Scriptores rerum prussicarum* wiemy, że: *w Gdańsku mieszkają owe panny (Nonnen) naprzeciwko naszego kościoła św. Mikołaja, które to miejsce zowią «Kopelcypel». Domy ich stoją po prawej stronie naszego chóru. Osobno są panny i osobno wdowy umieszczone*⁵¹. Tenże nieoceniony dominikański historyk Gdańska dodał jeszcze ważną wiadomość, potwierdzającą jurysdykcję i status konwentu siostr: *noszą zwyczajny ubiór zakonny... raczej się naszego zakonu trzymają*. Dowodem tego trzymania się jest też oficjalna nazwa *Conventus Koppelcypel apud fratres praedicatorum*⁵². Zatem relacje tercjarek z zakonem są oczywiste, jest także pewnym, że posiadały prawne uznanie hierarchii kościelnej.

⁴⁵ Zob. P. Stefaniak, *Dzieje...*

⁴⁶ S. Kamińska, *dz. cyt.*, s. 53-54; A. Karbowski, *Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich*, Toruń 1899, s. 96. 97.

⁴⁷ J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 16.

⁴⁸ A. Karbowski, *dz. cyt.*, s. 97; W. Pniewski, *Język polski w dawnych szkołach gdańskich*, Gdańsk 1938, s. 5-8; E. Waschinski, *Erziehung und Unterricht im Deutschen Ordenslande bis 1525*, Danzig 1908, s. 93-94.

⁴⁹ *Historia Gdańska...*, t. 2, 1454-1655, s. 461.

⁵⁰ J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 16, podaje, że Wenzel wspominał o *beguinie* gdańskiej, rodem z Malborka, która miała zwyczaj co roku udawać się do rodziny w celu uzyskania należnej jej części dochodu z ojcowizny i przy okazji *spraszała i kupowała, co było potrzebne dla klasztoru, z wielkim pożytkiem*. Prawdopodobnie owa *beguin* była dominikanką, a nie członkinią stowarzyszenia *beginek* z ul. Kleszej, skoro znał ją Wenzel, dominikanin przecież.

⁵¹ *Scriptores...*, s. 616; polska wersja tekstu: J. Fankidejski, *Klasztory...*, s. 16.

⁵² *Słownik geograficzny...*, s. 526.

Z racji stałej styczności z ludnością Gdańska dominikanki mogły nie tylko uwrażliwić się na potrzeby ludzkie, ale także wzbogacać swoje życie religijne. Są dowody, że przyjaźniły się z lokalną mistyczką, jeszcze za życia uważaną za świętą o szczególnych charyzmatkach – bł. Dorotę z Mątew. Podczas procesu kanonizacyjnego Doroty prowadzonego w Kwidzynie w latach 1394–1405, stawiały się tam i zeznawały wraz z licznymi świadkami z Gdańska trzy siostry nazwane w opracowaniu beginkami, choć przecież raczej były tercjarkami dominikańskimi, jako że wydaje się wątpliwe, by błogosławiona przyjaźniła się z heretyzującymi beginkami⁵³.

Wspólnota tercjarek dominikańskich działała 138 lat, zaliczała się do liczących, i w środowisku gdańskim zwana była raz *Betschwestern*, to znów *Kleppelnonnen*, albo zwyczajnie *Nonnen*. Zwłaszcza te dwa pierwsze określenia jasno dają poznać, że chodzi o siostry z ubożego klasztoru i wywodzące się raczej z nizin społecznych. Nikt by przecież mniszki kontemplacyjnej nie nazwał *Klepką!*⁵⁴

Wiek XVI przyniósł i do Gdańska rozluźnienie życia zakonnego. W 1523 r. zawitała reformacja, znajdując w mieście rzesze zwolenników, rekrutujących się z wszystkich warstw społecznych. Tłum przeszedłszy na luteranizm domagał się likwidacji klasztorów. Do dziś pozostały liczne ślady w aktach świadczące o częstych konfliktach z klasztorami, na które napadano i grabiono. Najdotkliwiej gniew innowierców dotknął dominikanów, którzy żyli zabarykadowani w swym klasztorze. Możliwe, że przy okazji tych zajęć dostało się sąsiadującym dominikankom, o ile te jeszcze mieszkały w konwencie. Mimo trudnej sytuacji przy katolicyzmie wytrzymały dwa zgromadzenia: brygidek i dominikanów, jednakowoż część osób przeszła na ewangelicyzm, wcale nie mając ochoty wyprowadzić się z klasztoru. Wspomniane konwenty okazały się wystarczająco silne, by oprzeć się rozporządzeniu rady patrycjuszowskiej 8 stycznia 1525 r. dokonującemu kasaty gdańskich wspólnot zakonnych. Ten dekret właśnie przyniósł zagładę dominikankom gdańskim. Nie wiemy, jak się ich sprawy miały: ile sióstr przyjęło naukę Lutera i pod wpływem nastrojów wśród mieszczaństwa, spośród którego się wywodziły, zrzuciło habit, a ile udało się na tułaczkę lub zdecydowało się na powrót do rodzin. W każdym razie reformacja na trwałe podcięła byt tej dominikańskiej wspólnoty. Tercjarki dominikańskie w postaci Zgromadzenia Sióstr Dominikanek kontemplacyjno-czynnych zawitały do Gdańska dopiero po czterystu latach, gdy w 1923 r. otworzyły placówkę przy Poggenpfuhl 5, przeniesioną następnie do Gimnazjum Polskiego, ale to już były przedstawicielki całkiem innego nurtu w zakonie św. Dominika. Tercjarki dominikańskie natomiast pojawiły się w Gdańsku po II wojnie światowej i powołały świecką fraternię MB Częstochowskiej, która funkcjonuje do dziś przy męskim klasztorze św. Mikołaja.

⁵³ A. Tiller, *Der Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau in Marienwerder 1394–1405 als Quelle zur altpreussische Kulturgeschichte und Volkskunde*, „Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis” 1958, t. 9, s. 314 nn.

⁵⁴ P. Simon, *dz. cyt.*, t. 1, s. 90.

Zakończenie

Rozważania o średniowiecznych tercjarkach dominikańskich z Torunia i Gdańska miały na celu zebranie wszelkich dostępnych informacji o tych ubogich zgromadzeniach. Literatura przedmiotu jest skromna, w przeciwieństwie do licznych podjętych i opublikowanych badań nad pomorskimi cysterkami, brygidkami, a zwłaszcza benedyktynkami. Śledząc losy dominikanek odnosi się wrażenie, że ich rozwój i upadek ściśle łączył się z ewolucją miast i społeczeństw pruskich, równocześnie wpisując się w mechanizmy funkcjonowania instytucji kościelnych północnej Polski. Warto zauważyć znamienne w tych latach separację klasztorów żeńskich, które właściwie się ze sobą nie kontaktowały, choć wchodziły w skład tego samego zakonu. Nie ma śladu łączności między dominikankami z Torunia i Gdańska, mimo iż siostry nie żyły w klauzurze i często udawały się po jałmużnę nawet do odleglejszych miejscowości. Można nawet wysnuć przypuszczenie, że zakonnice nie tylko się nie znały, ale nawet nie słyszały o sobie nawzajem, chyba że jakiś dominikanin pochodzący z klasztoru toruńskiego przybył do Gdańska (lub odwrotnie) i opowiedział siostronom o drugiej wspólnocie.

Jak pruskie konwenty tercjarskie wyglądały na tle polskich placówek swojego zakonu? Do reformacji uformowały się trzy klasztory mniszek: w Poznaniu, Wrocławiu i Raciborzu. Wszystkie te domy mimo trudności w okresie wystąpienia Lutra przetrwały i rozwijały się do dziewiętnastowiecznych kasat. Prócz mniszek w interesującym nas okresie istniały wspólnoty tercjarek: w Krakowie, Legnicy i Lwowie – powstałe w XIII w. Dom lwowski działał krótko, kres jego egzystencji przyniosły zawirowania polityczno-religijne na Rusi przedkazimierzowskiej. Natomiast siostry legnickie przestały istnieć, gdy miasto musieli opuścić dominikanie wypędzeni przez jednego z Piastów śląskich. W XIV w. pojawiła się garść klasztorów: we Wrocławiu, Poznaniu, Świdnicy, Toruniu, Gdańsku i Lwowie (odnowiony przez Magdalenę Ormiankę klasztor św. Dominika). Domy pomorskie i świdnicki upadły wskutek reformacji, domy poznański i wrocławski dotrwały do kasaty dokonanej przez Prusy, a we Lwowie siostry wymarły u schyłku XVII w. W XV w. pojawił się drugi dom w Krakowie, zlikwidowany w XVIII w.

Zatem wspólnoty z Torunia i Gdańska upadły w pierwszej na ziemiach Polski turze sekularyzacji instytucji życia konsekrowanego. Zanim jednak się to stało, wpisywały się w całej rozciągłości w nurt mniszej egzystencji w Polsce doby średniowiecznej i były typowymi zgromadzeniami dominikańskimi ze wszystkimi konsekwencjami tego stanu. Ich znaczenie dla środowiska miejskiego było raczej niewielkie i zupełnie marginalne w stosunku do konkurencji dla formalnych konwentów żeńskich. Siostry w Toruniu jako średniozamożne mieszczańki nie były w stanie stawić czoła mocno w mieście zakorzenionym benedyktynkom, natomiast siostry gdańskie, choć zamożne i prowadzące szkołę, nie zdobyły pozycji ugruntowanego konwentu, jak to zrobiły brygidki.

Zastanawia fakt, że obie te wspólnoty nie aspirowały do roli przekształcenia się w klasztory klauzurowe, którym to posunięciem wpisałyby się w schemat powstawania konwentów mniszek Zakonu Kaznodziejskiego na obszarze Europy Środkowej, zwłaszcza na obszarach niemieckiej dominacji kulturowej. Być może spóźniony mocno mechanizm zostałby uruchomiony, gdyby reformacja nie zajęła poczesnego miejsca w środowisku mieszczańskim w Gdańsku i Toruniu.

Pozostaje jeszcze sprawa dalszych studiów nad środowiskiem tercjarskim różnych zakonów oraz wspólnotami beginek na naszych ziemiach. Zasadnym by było, aby szły kilkoma torami: szczegółowym – w obrębie konkretnego zakonu (w naszym przypadku dominikańskiego) i miasta, w którym żyły oraz syntetycznym – ogólnego rozpoznania, zebrania archiwaliów i innych danych związanych ze środowiskiem tercjarskim oraz beginackim. Względem dominikanek od Pokuty, to ich dzieje zgłębiali na swą miarę badacze tego formatu, co: przedwojenny historyk, beatyfikowany w 1997 r. biskup włocławski, Antoni Nowowieyski (siostry plockie)⁵⁵, historyk poznański Jacek Wiesiołowski (tercjarki poznańskie)⁵⁶ czy współczesna znakomita znawczyni dziejów zakonów, s. Małgorzata Borkowska (metryki siostr domów krakowskich, poznańskiego i plockiego)⁵⁷.

Literatura

- Archiwum Państwowe w Poznaniu: Rps., sygn., AC 1476; AC 147, *Akta radzieckie poznańskie*.
- Archiwum Sióstr Dominikanek na Gródku w Krakowie, *Reguła s. Augustyna biskupa hiponeńskiego i konstytucje abo prawa sióstr zakonnych s. Katarzyny Seneńskiej, nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego s. Dominika reformowanych wedle intencji Kościoła Bożego i pasterzów jego, Juliusza wtórego, Piusa piątego i Grzegorza trzynastego*, Kraków 1616.
- Barącz S., *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, Lwów 1811, t. 1.
- Borkowska M., *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 2, *Polska Centralna i Południowa*, Warszawa 2005.
- Chotkowski W., *Księdza Prymasa Michała Poniatowskiego spustoszenia kościelne w Krakowie*, Kraków 1918.
- Conspectus historicus et statisticus Provinciae Germaniae inferioris Ord. Praed*, Rotterdami 1895.
- Dolstová M., *Paní Zdislava z Lemberka*, Praha 2008.
- Fankidejski J., *Diecezja Chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928.
- Fankidejski J., *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej podług urzędowych akt kościelnych*, Pelplin 1880.

⁵⁵ A. Nowowieyski, *Płock – monografia historyczna*, Płock 1930.

⁵⁶ J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich. Ruch religijny kobiet*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, Warszawa 1975, t. 1, s. 258.

⁵⁷ M. Borkowska, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 2, *Polska Centralna i Południowa*, Warszawa 2005.

- Fankidejski J., *Klasztory żeńskie w diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1883.
- Greven J., *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hohmittelalters*, Münster i.W. 1912.
- Greving J., *Protokoll über die Revision der Konvente der Beginen und Begarden zu Köln in Jahre 1452*, „Annalen des hist. Vereins für den Niederhein” 1902.
- Historia Gdańska*, red. E. Cieślaka, Gdańsk 1979.
- Heimbucher M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn 1907.
- Janicka-Olczakowa E., *Żeński ruch dominikański w Polsce w XVII-XX wieku*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, t. 1.
- Kamińska S., *Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie*, Gdańsk 1970.
- Karbowiak A., *Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich*, Toruń 1899.
- Kodeks Dyplomatyczny Miasta Krakowa 1257-1506*, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879, cz. 1.
- Kominek M. K., *Święci i błogosławieni zakonu dominikańskiego*, Warszawa 2001.
- Lapis D., Lapis B., *Beginki w Polsce w XIII-XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 79.
- Mandonnet P., *Les origines de l'ordo de Poenitentia*, Fribourg 1898.
- Monumenta Germaniae Historica Scriptorum. Richesi gesta senonensis Ecclesiae*, wyd. G. Waltz, Hannover – Berlin 1828, t. 25.
- Nowodworski M., *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedyi Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, Warszawa – Płock, 1873, t. 4.
- Nowowieyski A., *Płock – monografia historyczna*, Płock 1930.
- Pniewski W., *Język polski w dawnych szkołach gdańskich*, Gdańsk 1938.
- Podlewski W. M., *Św. Brygida, królowa szwedzka i jej zakon pod regułą Zbawiciela*, Kraków 1892.
- Pruszcz P. H., *Kleynoty stołecznego miastá Krakowa, albo koscioły, y co w nich iest wídenia godnego y znácznego, przez Piotra Hiacynta Prvszcza, krotko opisane, Potwornie záś z pilnością przyéżrzáne, y do druku z additámentem nowych Kościołow y Relikwii S. podane, z pozwoleniem Zwierzchności Duchowney*, Kraków 1747.
- Schirmacher F. W., *Liegnitzer Urkundenbuch*, w: *Codex Diplomaticus Silesiae*, Breslau, 1892, t. 16, nr 3306.
- Schubert H., *Bilder aus der Geschichte der Stadt Schweidnitz*, Schweidnitz 1912.
- Scriptores rerum Prussicarum*, wyd. T. Hirsch, M. Töppen, S. Strehlke, Leipzig 1861-1874.
- Simon P., *Geschichte der Stadt Danzig*, Danzig 1913, t. 1.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, wyd. B. Chlebowski, Warszawa 1881, t. 1.
- Stefaniak P., *Árpád-házi Boldog Konstancia OP, (1238-1301) magyar királylány és halicsi hercegnő*, Budapest 2009.
- Stefaniak P., *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, Kraków 2007.
- Szabo S., *Status monasteriorum, congregationum, domorum quae a sororibus Ordinis nostris habentur*, w: *Archivum Ordinis Praedicatorum*, Roma 1924 t. 32.
- Tiller A., *Der Kanonisationprozess Dorotheas von Montau in Marienwerder 1394-1405 als Quelle zur altpreussische Kulturgeschichte und Volkskunde*, „Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis” 1958, t. 9.

- Waschinski E., *Erziehung und Unterricht im Deutschen Ordenslande bis 1525*, Danzig 1908.
- Wermter E. M., *Die Beginen im mittelalterlichen Preussenlande*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 1969, t. 33.
- Wiesiołowski J., *Dominikanie w miastach wielkopolskich. Ruch religijny kobiet*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, Warszawa 1975, t. 1.
- Wilms H., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916*, Dülmen 1920.
- Wyrozumski J., *Beginki i begardzi w Polsce w XIII–XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 79.
- Vicaire M. H., *Dominique et ses Prêcheurs*, Fribourg 1977.
- Virginum sacrarum Monimenta*, Tubingae 1636.

Tertiary sisters of the Preachers Order in Pomerania in 14–16th century

Summary

The Dominican tertiaries of the Middle Ages existed in the region of Pomerania (Pomorze) in two communities, respectively in Toruń and Gdańsk. Both communities belonged to a current of minor urban religious societies that existed between the 14th and 16th century within the orbit of influence the mendicant orders exerted. Both communities resided in the neighborhood of Dominican convents. Despite the specifics of a given location, both communities of tertiaries reflected the life and ministry typical for Beguines (Roman Catholic lay religious communities). They visited the sick, the poor, and the prisoners, and supported themselves through the work of their own hands. Their prayer life was centered in the designated chapel in the Dominican church. The sisters were mandated to pray in common. They were also subjected to the local prior who constituted a decisive component of their religious membership. Typical Middle Age communities of tertiaries in Pomerania survived till the time of Reformation when the society of Toruń and Gdańsk converted to Protestantism. Hence, after 1525 both communities ceased to exist.

Keywords: Beguines, Burg, Danzig, Dominican nuns, Dominican Order, Kopelcypel, Mantellate, Peter Goldbach, Tertiaries, Toruń.

Translated by s. Małgorzata Lekan OP

KS. WOJCIECH ZAWADZKI
Archiwum Diecezji Elbląskiej

Kapłani diecezjalni Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla w latach 1525–1945

Streszczenie: W 1525 r. przestała istnieć diecezja pomezkańska. Dalsze religijne dzieje terenu Żuław i Powiśla związane były z diecezją chełmińską, od 1821 r. z diecezją warmińską, a od 1925 r. także z diecezją gdańską. Artykuł prezentuje uwarunkowania polityczne, duszpasterskie, międzywyznaniowe, obyczajowe i ekonomiczne życia kleru katolickiego na omawianym terenie od XVI w. do zakończenia II wojny światowej.

Słowa kluczowe: duchowieństwo katolickie, Powiśle, Prusy Królewskie, Prusy Zachodnie, Żuławy Elbląskie, Żuławy Malborskie.

Jeśli na wizerunek pojedynczego człowieka i całego społeczeństwa wpływa otoczenie i warunki w jakich przyszło im żyć, to ziemia żuławska i powiślańska w przeszłości była pod tym względem wyjątkowa. W wymiarze politycznym i administracyjnym od 1466 r. teren ten był w granicach Prus Królewskich stanowiących integralną część Rzeczypospolitej, a po 1772 r. został drogą zaboru włączony do państwa pruskiego. W wyniku podpisania traktatu wersalskiego, utworzono 15 listopada 1920 r. terytorium Wolnego Miasta Gdańska, do którego przyłączono również teren leżący w rozwidleniu Wisły i Nogatu. Pod względem kościelnym Powiśle oraz Żuławy Wielkie i Małe należały kolejno do diecezji pomezkańskiej, chełmińskiej (w ramach oficjalatu pomezkańskiego), warmińskiej i gdańskiej. Nie można też zapominać o wpływie krzyżackim na polityczno-religijne oblicze tego terenu do początku XVI w. Wyjątkowo barwne były stosunki ludnościowe tej ziemi. Stapały się tu przez wieki w jedną pruską nację żywiły niemiecki i polski, ale także holenderski, skandynawski, angielski, a od XIX w. także żydowski. Taki stan kształtował z kolei oblicze religijne tej ziemi. Dominowali wyznawcy katolicyzmu i luteranizmu, ale żyli tu też kalwini, mennonici, żydzi, a także mniejsze grupy religijne i sekty, które w XIX w. wyodrębniły się z protestantyzmu. Na Żuławach panował skomplikowany system prawny, nie spotykany w innych częściach Rzeczypospolitej. Obok lokalnej władzy administracyjno-sądowniczej związanej z Malborkiem, powstały dwie tzw. tenuty, terytorialne dzierżawy¹. Absolutnie wyjątkowa była

¹ Tenuty takie na Żuławach istniały w Nowym Dworze Gdańskim i Niedźwiedzicy. Trzecia tenuta istniała w Straszewie na Powiślu.

lokalna władza samorządowa sprawowana przez starszych wałowych (Deichgrafów) i przysięgłych wałowych (Deichgeschworene) w ramach Komuny Wielkich i Małych Żuław. Niemniej oryginalny był lokalny system sądowniczy, na który składał się tzw. sąd wałowy (Dammgericht), sąd ekonomii malborskiej pod przewodnictwem wójta malborskiego, sądy sołtysów oraz instancja odwoławcza – sąd ekonomii malborskiej pod przewodnictwem ekonoma malborskiego. Niestety, teren Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla wyjątkowo często nawiedzały też klęski i spustoszenia, te wywołane przez człowieka w postaci wojen (trzy wojny szwedzkie, kampania napoleońska, I i II wojna światowa) oraz spowodowane przez naturę, głównie epidemie i częste wylewy Wisły i Nogatu.

Ogólnie tylko zarysowane czynniki kształtowały lokalne życie, ludzkie charaktery i relacje społeczne, świadomość narodową i religijną, pobożność oraz stosunki ekonomiczne. *Genius loci* kształtował także kapłanów katolickich, którzy niegdyś żyli i pracowali na ziemi żuławskiej i powiślańskiej. Model kapłana Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla zdecydowanie odbiegał od modelu księdza katolickiego na innych terenach Rzeczypospolitej, a potem Prus i Niemiec. Ponadto model ten istotnie zmieniał się wraz z nowymi realiami politycznymi i konfesyjnymi. Z tego powodu dzieje lokalnego duchowieństwa trzeba widzieć w trzech cezurach czasowych: 1. XVI w.; 2. od XVII w. do 1772 r.; 3. lata 1772–1945.

Dn. 1 stycznia 1525 r. Erhard von Queiss, dwa lata wcześniej wybrany przez kapitułę na biskupa pomezkańskiego, wprowadził na terenie swojej diecezji protestantyzm. Większość terytorium diecezji pomezkańskiej znajdowała się wówczas na terenie państwa krzyżackiego, które w tym samym czasie zostało sekularyzowane i zamienione w Prusy Książęce. Władzę świecką i kościelną sprawował tam ostatni wielki mistrz krzyżacki Albrecht, tytułowany od 1525 r. księciem. Z dawnej diecezji pomezkańskiej pięć dekanatów pozostało jednak na terenie Prus Królewskich, związanych z Koroną i pod władzą królów polskich. Były to dekanaty: malborski, dzierzgoński, sztumski, nowostawski i żuławski. Bardzo długo zastanawiano się nad kościelną przyszłością tego terenu. Swoje roszczenia do ziemi żuławskiej i powiślańskiej zgłaszali zarówno biskupi warmińscy, jak i chełmińscy. Zapewne krótko przed 1601 r. Stolica Apostolska dokonała ostatecznego rozstrzygnięcia i połączyła pięć wymienionych dekanatów z diecezją chełmińską. Biskupi chełmińscy zaś dla usprawnienia administracji kościelnej na tym terenie utworzyli oficjalat pomezkański².

Kościół katolicki na Wielkich i Małych Żuławach oraz Powiślu w XVI w. popadł w dramatyczny kryzys. Przez dziesięciolecia nie było własnego biskupa, a kapłani diecezjalni nie wiedzieli nawet do jakiej należą diecezji. To musiało rodzić poczucie niezadowolenia, frustracji, dezorientacji i osamotnienia.

² W. Zawadzki, *Oficjalat pomezkański w latach 1601–1821*, „Zapiski Historyczne” 2007, z. 1, s. 23–52; tenże, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezkańskiego w latach 1525–1821*, t. 1. *Studium prozopograficzne*, Elbląg 2009, s. 18–20.

Z czasem powstawało u lokalnego duchowieństwa poczucie bezkarności i samowoli, a to prowadziło do rozwiązłości, pijaństwa i włóczęgostwa. Jakże dobitnie charakteryzują pruskie duchowieństwo katolickie słowa bpa Stanisława Hozjusza zapisane 16 marca 1570 r. w liście do Marcina Kromera: „Gdybym wypędził wszystkich proboszczów pijaków, czyżby ostał się chociaż jeden w diecezji?”³. Kryzys moralny kleru w tym czasie pogłębiał brak odpowiedniego przygotowania intelektualnego i pastoralnego oraz formacji duchowej. Trzeba też pamiętać, że w tym samym czasie na Żuławy i Powiśle przybywali doskonale wykształceni predykanci ewangeliccy, wielu z ukończonymi studiami uniwersyteckimi, bardzo mobilni i przeniknięci duchem apostołskim. Większość katolickich kapłanów w konfrontacji i polemice z nimi była bezbronna i wyraźnie odstawała pod względem intelektualnym i moralnym.

W XVI w. wielu księży katolickich z terenu Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla przyjęło protestantyzm, niekiedy wraz z całą wspólnotą parafialną. Liczni kapłani praktykowali wyznaniową podwójność. Chociaż nadal uznawani byli za księży katolickich i obsadzali parafie katolickie, w rzeczywistości głosili naukę Lutra. Przy katolicyzmie pozostała zaledwie garstka kapłanów, niekiedy wątpliwej reputacji. Biskupi często stawiali przed dylematem i koniecznością wyboru: pozostawić wiernych z księdzem niemoralnym, ale katolickim, czy oddalić takiego kapłana i skazać wiernych na niechybne przejście na protestantyzm? Musiały to być dla przełożonych kościelnych dramatyczne wybory. Jakże wymowna jest statystyka. W XVI w. na terenie diecezji pomezkańskiej (nie licząc części południowo-zachodniej i Mierzei Wiślanej) aż 165 kościołów było nieobsadzonych, a własnego kapłana miały tylko 94 świątynie. Całkowitej likwidacji uległo przynajmniej 13 kościołów i kaplic pozostających w rękach katolików⁴.

Sobór trydencki 15 lipca 1563 r. przyjął dekret *Cum adolescentium aetas* wprowadzający nowe zasady kształcenia księży katolickich. Dotąd wstępne przysposobienie do kapłaństwa prowadzili księża proboszczowie i zakony, a dalsze przygotowanie odbywało się w środowiskach wyedukowanego duchowieństwa, czyli przy kapitułach katedralnych i kolegiackich oraz dworach biskupich. Siłą rzeczy była to edukacja i formacja zróżnicowana w czasie i na różnym poziomie. Sobór trydencki wprowadził nowe i ujednoczone rozwiązania. Przede wszystkim nałożono na biskupów obowiązek erygowania w diecezjach seminariów duchownych. Ustalono, że wolno przyjmować do seminarium młodzieńców od 12 roku życia, posiadających odpowiednie zdolności i cechy charakteru oraz pochodzących z legalnych związków małżeńskich. Określono obowiązki seminarzystów, strój, zakres nauczania i podstawy utrzymania materialnego. Sobór nakazał otoczyć szczególną troską chłopców z rodzin biednych.

³ A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Mainz 1854, s. 404.

⁴ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, s. 69; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, t. 1, s. 29.234–235.

Biskup warmiński kard. Stanisław Hozjusz już w 1564 r. sprowadził na Warmię jezuitów z zamiarem utworzenia seminarium diecezjalnego. Dn. 21 sierpnia 1565 r. erygowano w Braniewie kolegium jezuickie i seminarium duchowne, a w 1578 r. także Alumnat Papieski, przygotowujący kapłanów do pracy misyjnej, głównie w Skandynawii. W 1632 r. powstało drugie gimnazjum jezuickie w Reszlu. Natomiast znacznie więcej problemów, głównie natury materialnej, mieli biskupi chełmińscy z powołaniem seminarium na terenie swojej diecezji. Erygowano je dopiero 13 września 1651 r., ale z powodu inwazji szwedzkiej zostało wkrótce zamknięte. Działalność tej placówki odtworzono w styczniu 1677 r. Olbrzymią rolę w edukacji przyszłych kapłanów odegrała też Akademia Chełmińska, która w XVIII w. była gimnazjum akademickim afiliowanym do Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kształcenie kleru chełmińskiego powierzono księżom misjonarzom⁵.

Wymienione placówki odegrały kluczową rolę w modelowaniu przyszłych pruskich kapłanów, także tych na Powiślu i ziemi żuławskiej. Chociaż formacja i edukacja prowadzona przez jezuitów i księży misjonarzy różniły się nieco między sobą, jednak doskonale przygotowywały seminarzystów do pracy duszpasterskiej. Już od pocz. XVII w. coraz więcej było na Żuławach Wielkich i Małych oraz Powiślu kapłanów katolickich, którzy bardzo dobrze sprawdzali się w intelektualnej i pastoralnej konfrontacji z innowiercami. Bez kompleksów propagowali katolicyzm, co więcej, czując wsparcie swych biskupów i przyzwolecie królów polskich, przechodzili do wyznaniowej ofensywy, głównie wobec protestantyzmu. Pilnowali, by na terenie podległych im parafii nie tworzono nowych świątyń ewangelickich i mennonickich domów modlitwy, ograniczali oddziaływanie duszpasterskie pastorów i kaznodziejów protestanckich, egzekwowali składanie przez innowierców powinności materialnych na rzecz kościołów katolickich. Nie było na omawianym terenie w XVII i XVIII w. dialogu ekumenicznego, nie było nawet bliższych relacji towarzyskich między duchowieństwem katolickim i protestanckim, a jeśli sporadycznie takie się zdarzały, były tępione i karane przez biskupów chełmińskich⁶.

O ile w parafiach Powiśla dominowała ludność katolicka, o tyle w wielu parafiach Żuław Wielkich i Małych przewagę stanowiła ludność wyznania ewangelickiego. Co więcej, katolikami była tam z reguły garstka ubogich ludzi, niewykształconych, zajmujących się w charakterze wyrobników do pracy służebnej u ewangelików. Zazwyczaj materialny trzon żuławskich wiosek stanowili bogaci protestanccy chłopcy (gburzy), którzy często zostawali wityrkami⁷

⁵ A. Liedtke, *Początkowe dzieje seminarium chełmińskiego*, „Nasza Przeszłość” 1960, nr 11, passim; A. Szorc, *Historia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” 1565–1945*, w: *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, red. A. Szorc, A. Kopiczko, Olsztyn 1995, s. 14–23.59–69; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, t. 1, s. 88–100.

⁶ Tamże, s. 249; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezńskiego w latach 1525–1821*, t. 2. *Słownik*, Elbląg 2009, s. 114.

⁷ Wityrcy – osoby świeckie wchodzące w skład rady parafialnej, których trosce powierzano materialne sprawy parafii.

katolickich świątyń. Nie kwapili się jednak do troski o te kościoły, co wydaje się z ich punktu widzenia zrozumiałe. Paradoxem niespotykanym w innych częściach ówczesnej Rzeczypospolitej jest fakt, że znaczna część katolickich świątyń żuławskich utrzymywała się z materialnych dochodów składanych przez innowierców. Egzekwowanie tych świadczeń materialnych zajmowało księżom katolickim sporo czasu i trudu. Często stawali przed sądami różnych instancji dochodząc praw religii katolickiej na tym terenie. Jeden z takich księży, Stanisław Żeromski, latami procesował się nawet przed Trybunałem Koronnym w Piotrkowie o kościół w Jasnej. Ostatecznie w 1668 r. odebrał go na zawsze z rąk protestanckich⁸.

Niestety, oddając świadectwo prawdzie trzeba też zaznaczyć, że niektórzy kapłani żuławscy i powiślańscy w XVII i XVIII w. stawali przed sądem kościelnym w charakterze oskarżonych. Najczęściej stawiano im zarzuty natury moralnej oraz związane z awanturnictwem, pieniactwem, pomówieniami i notorycznym zaniedbywaniem obowiązków duszpasterskich. Taki był jednak panujący wówczas w Rzeczypospolitej sarmacki styl życia. Zły przykład szedł począwszy od dworu królewskiego, poprzez dwory magnackie i biskupie, aż po dworki szlachty zagrodowej. Zajazdy w stylu Jacka Soplicy miały miejsce także na Powiślu. Właściciel Waplewa i kasztelan chełmiński w jednej osobie, Kazimierz Zawadzki, herbu Rogala, w 1687 r. rękami swych rajtarów wyciągnął siłą z konfesjonau proboszcza w Krasnej Łące, franciszkanina o. Floriana, wyrzucił go z kościoła, a świątynię zamknął. Bp Opaliński wysłał do Krasnej Łąki swoje wojsko i odbił kościół. Nie czekając na rozstrzygnięcia sądowe, biskup skierował wojsko również do Waplewa, ale Zawadzki zawczasu przygotowany nie dał się zajechać. A potem, po licznych perypetiach, biskup i Zawadzki pojednali się, wpadli sobie w objęcia, razem popłakali i uctowali. Tym gorszącym scenom przyglądała się nie tylko okoliczna ludność, ale także duchowieństwo parafialne. Niektórzy księża naśladowali taki styl życia. Swój własny zajazd na dobra właściciela Kątek i wicewojewody malborskiego Jana Kazimierza Kalksteina zorganizował proboszcz postoliński Sebastian Krzywiński. Poszło o ziemię, a skończyło się tym, że ks. proboszcz ze służbą uzbrojoną w armaty i muszkiety najechał na dobra szlacheckie. Z ust duchownego padło wiele inwektyw. W trakcie procesu sądowego wykazano, że ks. Krzywiński odmówił chorej żonie szlalcica posługi sakramentalnej i lubił wafęsać się po okolicy ze strzelbą.

Zamiłowanie do muszkietu miał też ks. Józef Osiński z Krasnej Łąki. Ten jednak po pijanemu strzelał w plebanii. Lubił też przesiadywać z parafianami przy trunkach w karczmie w Krasnej Łące. Przy alkoholu nie gardził towarzystwem protestantów.

⁸ Jeszcze w 1817 r. von Schön pisząc do ministerstwa w Berlinie skarżył się, że bogaci ewangelicy chłopci z terenu Żuław muszą łożyć na utrzymanie kościołów katolickich, do których uczęszcza garstka okolicznej biedoty. Por. Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin – Dahlem (dalej: GStA PK), I HA, Rep. 76 IV, Kultusministerium, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 6, Bd. 1; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, t. 2, s. 289.

W 1640 r. podczas wizytacji kanonicznej parafii ustalono, że dwaj księża sąsiedzi, Jakub Trzciniński z Gnojewa i Jan Melchior Raba z Kończewic, wspólnie popijali alkohol i oddawali się hulankom. Wizytator pochwalił ich jednak, że nie zaniedbywali spraw duszpasterskich. Z gorszą oceną spotkało się natomiast zachowanie proboszcza Boręta Andrzeja Sątopskiego, który nadużywał alkoholu, pobił dwóch parafian, uganiał się ze strzelbą po wiosce, handlował piwem na plebanii i awanturował się z wieśniakami.

Nie brakowało zwykłych dziwaków i ekscentryków. Pochodzący z diecezji krakowskiej ks. Wojciech Bielski przechowywał w kościele tychnowskim, po prawej stronie głównego ołtarza, beczkę z piwem. Gdy nakazano mu obciąć długie włosy, prosił wizytatorów o zmianę decyzji tłumacząc się bólem głowy, gdy ma krótkie włosy⁹.

Te i podobne ekscesy z udziałem osób duchownych z naszego terenu, chociaż zdarzały się tu i ówdzie i zawsze budziły zgorszenie, trzeba widzieć we właściwym kontekście i proporcjach. Z reguły siedemnasto- i osiemnastowieczne protokoły wizytacyjne parafii Powiśla i Żuław chwalą przykładne i godziwe życie księży katolickich. Często podkreślają ich należytą postawę moralną, życie pobożne, troskę duszpasterską i staranie o powierzoną sobie świątynię i dobra kościelne. Przed wiekami, podobnie jak dziś, kapłani, którzy modlili się i gorliwie pracowali, nie budzili takiego zainteresowania, jak księża hultaje. O tych pisano zawiadomienia, sporządzano protokoły przesłuchań i ogłaszano sentencje wyroków, czyli to, co stanowi dziś bazę źródłową dla badaczy wieków minionych. Niestety po wiekach więcej wiemy o księżach kiepskiej reputacji niż o tych świątobliwych¹⁰.

Poważnym problemem duszpasterskim w XVII i XVIII w. w Rzeczypospolitej, w tym i na omawianym terenie, było zjawisko kumulowania przez duchownych beneficjów kościelnych. Wprawdzie prawo kanoniczne starało się ograniczać tego rodzaju praktyki, ale jednocześnie Stolica Apostolska wprowadziła możliwość uzyskania papieskiej dyspensy. Korzystano z tego udogodnienia bardzo często. Rekordzista z terenu oficjalatu pomezńskiego, ks. Tomasz Prątnicki, był proboszczem jednocześnie w 6 parafiach: Lubieszewie, Lasowicach Wielkich, Grabowie, Chełmży, Lubawie i Elblągu. Proboszczowie w takich sytuacjach wyręczałi się w pracy duszpasterskiej komendariuszami, którym płacono uzgodnione uposażenie. Zasadnicze dochody z beneficjum wpływały naturalnie do kasy nieobecnego proboszcza. Zdarzały się przypadki, że niektórzy proboszczowie nigdy nawet nie odwiedzili swej parafii¹¹.

Niemal wszystkie parafie katolickie na Żuławach i Powiślu, w odróżnieniu od pozostałych terenów Rzeczypospolitej, były pod patronatem królewskim. Tylko trzy parafie na tym terenie były pod patronatem prywatnym: Jasna (patronat właścicieli Bruku), Krasna Łąka (patronat właścicieli Waplewa) i Tychnowy

⁹ Tenże, *Duchowieństwo katolickie...*, t. 1, s. 239.

¹⁰ *Tamże*, s. 58-59.235-241.

¹¹ *Tamże*, s. 63-65.

(patronat właścicieli Białego Dworu). Patronowi przysługiwało prawo wyznaczenia proboszcza. Prowadziło to do wielu perturbacji. W praktyce bowiem, poza trzema wymienionymi parafiami, proboszczów na Żuławach i Powiślu w XVII i XVIII w. wyznacжали nie biskupi chełmińscy, lecz królowie polscy. Jeśli nie stwierdzono poważnych zarzutów wobec kandydata na proboszcza wystawionego przez króla, biskup chełmiński musiał udzielić kapłanowi nominacji oraz jurysdykcji. Tym sposobem funkcje kościelne na naszym terenie obejmowały bardzo często osoby miłe władcy, ale nie zawsze odpowiednie do pełnienia funkcji duszpasterskich.

Ziemia żuławska słynie z urodzajności. Jej uprawa była niegdyś bardzo trudna, a częste wylewy Wisły i Nogatu zapiaszczały znaczne połacie ziemi. Mimo to na Żuławach mieszkali bardzo bogaci rolnicy, nazywani tu gburami, z reguły wyznania ewangelickiego i mennonickiego. Niektórzy z nich mieli nawet po kilkaset hektarów upraw. Bogato udotowane, jeszcze od czasów krzyżackich, były też parafie na tym terenie. Zdecydowana większość parafii dysponowała 4 łanami ziemi, czyli ok. 70 ha. Ziemia ta stanowiła podstawę utrzymania ówczesnego księdza proboszcza. Przed wiekami wyraźnie rozróżniano dochody kościoła parafialnego oraz ziemię i dochody plebana. Ten wydawałoby się logiczny i sprawiedliwy system finansowania nie zawsze funkcjonował poprawnie. W praktyce niektóre kościoły nie miały żadnych dochodów, systematycznie ubożały i popadały w ruinę. Natomiast proboszczowie z uwagą pilnowali ziemi plebańskiej, z reguły najbardziej urodzajnej, ogrodzonej i systematycznie pielęgnowanej, bo była ona podstawowym źródłem ich dochodów. Bywało więc na Żuławach, że przy bardzo biednych kościołach parafialnych rezydowali bardzo zamożni duchowni. Dodatkowe ich dochody płynęły z tytułu iura stolae, otrzymywane w monecie, oraz z dziesięciny (Dezem), kołędzy (Kalende) i tzw. Witteltag, zbieranych w naturze. Niekiedy trafiały się dodatkowe dochody zapisane testamentalnie przez zamożnych ofiarodawców. Pomijając okresy klęsk żywiołowych i wojen, duchowni katolicy na Żuławach Wielkich i Małych oraz Powiślu nie cierpieli biedy, a ich status materialny znacznie wykraczał ponad przeciętną. O tym, że probostwo na Żuławach dawało niegdyś znaczne dochody świadczy fakt, że w niektórych parafiach proboszczami zostawali chętnie biskupi. Aż 6 biskupów było proboszczami w Zwierznie, 3 w Jasnej, po 2 w Cyganku, Żuławkach i Malborku a po 1 w Sztumie i Nowym Stawie. Biskupi wyręczałi się w duszpasterstwie komendariuszami¹².

W XVII i XVIII w. wzrosła wśród kapłanów powiślańskich i żuławskich świadomość i aktywność społeczna, charytatywna i stowarzyszeniowa. Coraz częstsze były przypadki materialnego wspierania kształcenia zdolnej młodzieży. Księża łożyli na ten cel pieniądze za swego życia lub po śmierci, poprzez zapisy testamentalne. Przy wielu kościołach parafialnych powstawały szpitale,

¹² *Tamże*, s. 76-77.187-200.

nad którymi pieczę sprawowali lokalni duchowni. Nie były to placówki lecznicze w naszym dzisiejszym rozumieniu, ale raczej przytułki dla starców, niedołączonych, samotnych i nędzarzy. Ustalono, że szpitale takie powstały w Nowym Stawie, Malborku, Dzierzgoniu, Sztumie, Kalwie, Tychnowach i Postolinie. Swój renesans przeżywały w tym czasie bractwa religijne. Kapłani przyciągali w ten sposób do wiary ludzi o większych potrzebach duchowych, poszukiwali nowych form kultu i rozwijali życie społeczne na terenie swej parafii. W latach 1525-1821 na terenie oficjalatu pomezkańskiego funkcjonowało przynajmniej 40 bractw, a po przyłączeniu tego terenu do diecezji warmińskiej w 1821 r. powstało kolejnych 21 bractw¹³.

W 1772 r. teren Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla został oderwany przez państwo pruskie od Rzeczypospolitej. Historiografia niemiecka nazywała to wydarzenie „zjednoczeniem Prus”¹⁴, a polska – pierwszym rozbiorem. Aż do 1945 r. ziemia Żuław i Powiśla pozostawała włączona najpierw do Prus, a potem do Rzeszy Niemieckiej, stale w ramach prowincji Prusy Zachodnie. Pruska administracja po 1772 r. energicznie przystąpiła do niszczenia i zacierania przejawów polskości. Proces ten w niektórych rejonach przebiegał jednak z oporami. Germanizowane Powiśle aż do czasów hitlerowskich zachowało swój polski charakter. Do końca XIX w. polskość pielęgnowały niektóre parafie żuławskie. Jakże znamieną jest wzmianka w protokole wizytacyjnym parafii w Kończewicach z 1881 r. informująca, że w tamtejszej świątyni w okresie Wielkiego Postu zamiast niedzielnych popołudniowych nieszporów śpiewane są Gorzkie Żale¹⁵.

Królowie pruscy po 1772 r. deklarowali wprawdzie neutralność religijną i oświeceniową tolerancję, zachowywali się jednak równie nieszczerze jak ich ideologiczni towarzysze spod sztandarów z hasłem *Liberté, égalité, fraternité*. Z polskością walczyli w sposób zaplanowany i jawny. W wymiarze religijnym zaś stwarzali pozory równego traktowania wyznania katolickiego i ewangelickiego. W rzeczywistości faworyzowali Kościół protestancki, który tradycyjnie wykazywał dużą uległość wobec władzy i będący istotnym środkiem propagowania niemieczyny. Kościół katolicki natomiast ma swe odwieczne odniesienie do Rzymu, znaczną niezależność od lokalnych struktur władzy, a to władcom absolutystycznym zawsze było „solą w oku”. Fryderyk II w czerwcu 1772 r. pisał: „pomiędzy moimi katolickimi i ewangelickimi poddanymi nie może zachodzić najmniejsza różnica, przeciwnie, muszą być traktowani w sposób bezstronny, bez względu na wyznanie”. Niedługo potem ten sam władca przystąpił do administracyjnej rozprawy z Kościołem katolickim.

¹³ J. Wiśniewski, *Pomezkańskie bractwa religijne (do 1821 r.)*, Olsztyn 2007, s. 64-68; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, t. 1, s. 166-176.

¹⁴ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937, s. 416.

¹⁵ W. Zawadzki, *Parafia Młotowy Wielkie w świetle XIX- i XX-wiecznych protokołów wizytacyjnych*, „Studia Elbląskie” 2002, s. 41-43; tenże, *Parafia Kończewice w świetle XIX- i XX-wiecznych protokołów wizytacyjnych*, „Studia Elbląskie” 2009, s. 72.

Jego następcy na pruskim tronie, w mniejszym lub większym stopniu kontynuowali tę politykę¹⁶.

Po 1772 r. stopniowo zmieniał się model kapłana katolickiego pracującego na Wielkich i Małych Żuławach oraz Powiślu. Wprawdzie do początku XX w. w niektórych parafiach tego terenu wymagano od kapłanów jednoczesnej znajomości języka niemieckiego i polskiego, ale wśród miejscowego duchowieństwa coraz mniej było Polaków. Po przyłączeniu w 1821 r. terenu dawnego oficjalułu pomezkańskiego do diecezji warmińskiej, do parafii Żuław i Powiśla przybyli księża pochodzący z niemieckich rodzin katolickich, głównie z Warmii. Coraz częściej pojawiali się też duchowni przybyli z głębi Niemiec i ze Śląska. Niemiecki był cały system kształcenia przyszłych duchownych, począwszy od szkół podstawowych i gimnazjów, poprzez seminarium duchowne, aż po studia uniwersyteckie. Najnowsze badania wykazały, że na 1146 duchownych pracujących w diecezji warmińskiej, którzy w latach 1821-1944 przyjęli święcenia kapłańskie, tylko 182 znało język polski, co stanowi ok. 16 % ogółu. Jawne przyznawanie się do polskości nie było mile widziane ani przez władze kościelne ani przez świeckie i mogło zahamować drogę awansu. Włączanie się zaś w działalność społeczno-polityczną o polskim charakterze kończyło się tak, jak w przypadku bł. ks. Władysława Demskiego¹⁷.

W latach 1772-1945 władze pruskie a potem niemieckie, prowadziły stały polityczny i administracyjny nadzór nad duchownymi katolickimi. Również kapłani Żuław i Powiśla zatwierdzani byli przez władze państwowe na urzędach kościelnych po wcześniejszym pozytywnym zaopiniowaniu ich lojalności wobec państwa. Państwo zaś tych najposłusznieszych nagradzało i nobilitowało. Sporą grupę księży z naszego terenu odznaczono Orderami Orła Czerwonego różnej klasy. Niektórym powierzano intratne posady i zlecano nadzór, głównie szkolny, nad konfratrami. Mnożono zastępy inspektorów szkolnych, począwszy od szczebla dekanalnego aż po regencje w Gdańsku i Kwidzynie. Wielu duchownych pozostawało na państwowej posadzie i byli traktowani jak urzędnicy państwowi. System policyjny, administracyjny, karny i finansowy, kształtował stopniowo w całym społeczeństwie, także wśród duchownych, osławiony pruski porządek¹⁸.

Trzeba uznać, że polityka królów pruskich wobec Kościoła katolickiego, chociaż z gruntu wroga, miała w konsekwencji także swoje pozytywne skutki. Państwo wymusiło uporządkowanie wielu kwestii duszpasterskich, które w czasach

¹⁶ M. Józefczyk, *Elbląg 1772-1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000, s. 20-77; A. Korybut-Woroniecki, *Państwo pruskie wobec Kościoła katolickiego w latach 1837-1842*, Toruń 2006, *passim*.

¹⁷ W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2000, s. 101-102; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, t. 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 221-241.

¹⁸ GStA PK, IV HA, Rep. 180, Nr. 19925; GStA PK, Abt. 180, Nr. 13613; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu...*, s. 30.

polskich były bołączką parafii katolickich na Żuławach Wielkich i Małych oraz Powiślu. Przede wszystkim zlikwidowano zjawisko kumulacji beneficjów kościelnych. Odtąd ksiądz rezydując w jednej parafii stawał się jej rzeczywistym duszpasterzem, był z miejscowymi ludźmi na co dzień, a to w konsekwencji budowało prestiż kapłana w lokalnej społeczności i podnosiło poziom życia duchowego wiernych. Księża mając pod opieką jeden kościół parafialny, poświęcali mu więcej troski. Władze odbierając Kościołowi katolickiemu liczne majątki i źródła dochodów, w sposób niezamierzony bardzo go wzmocniły. Odtąd kapłani licząc na utrzymanie z tytułu pracy duszpasterskiej, więcej serca i energii poświęcali tej działalności. Władze pruskie spowodowały więc to, czego nie mogły spowodować listy pasterskie i perswazje kolejnych biskupów.

W jakiejś mierze nadzór i rygory, także te kanoniczne, wpłynęły na podniesienie poziomu życia moralnego i karność księży. Zupełnie zlikwidowano takie zjawiska jak włóczęgostwo, piniactwo i lokalne burdy z udziałem duchownych. Dla niesubordynowanych kapłanów swoje podwoje otwierały domy poprawcze (domy księży demerytów), między innymi w Stoczku Warmińskim. Coraz rzadziej spotykało się księży prowadzących rolniczy styl życia. Wielu duchownych odbywało studia na poziomie uniwersyteckim. Penumerowana przez księży fachowa prasa i literatura oraz gromadzone prywatne biblioteki świadczą o rosnącej potrzebie samokształcenia się duchownych. Naturalnie nadal zdarzały się przypadki wykroczeń, nadużyć i zgorzeń, ale ogólny model kapłana katolickiego pracującego w XIX i na początku XX w. na ziemi żuławskiej i powiślańskiej jest bardzo pozytywny. Świadczy o tym i ten fakt, że spośród duchowieństwa związanego w latach 1821-1945 z omawianym z terenem, z kapłaństwa nie odszedł żaden ksiądz.

Warto odnotować, że księża w XIX w., jeśli pozwalała na to kondycja fizyczna i zdrowie, pozostawali w pracy duszpasterskiej do śmierci. Naturalnie istniał w diecezji warmińskiej szpital i dom emerytów dla duchownych, ale trafiało do nich stosunkowo niewielu księży. Parafia stała się naturalnym środowiskiem życia kapłana, życiowej stabilizacji, uporządkowanej i logicznej codzienności. W tę logikę wpisywała się też śmierć wśród wiernych, którym się służyło. Jakże wymowne są kapłańskie groby przy żuławskich i powiślańskich kościołach. Trzeba w tym miejscu koniecznie wspomnieć o ks. Piotrze Baranowskim. Był to kapłan, który na omawianym terenie najdłużej pełnił urząd proboszcza. To prawdziwy rekordzista! Proboszczem w Tychnowach był w latach 1838-1901, a więc 63 lata. Śmiało można rzec, że większość z tych, których ochrzcił, odprowadził też na miejsce wiecznego spoczynku. Do dziś przy kościele tychnowskim znajduje się jego zadbane grób¹⁹.

Hitlerizm i II wojna światowa odcisnęły się piętnem na życiu kapłanów na Żuławach i Powiślu. Niektórzy za swe przekonania i wierność Ewangelii, skazani przez hitlerowców, odsiadali wyroki w sztumskim więzieniu. Wielu wbrew swej

¹⁹ *Tamże*, s. 61.

woli musiało ubrać mundur Wehrmachtu. Nie brakowało tych, co zginęli we frontowych okopach. Ks. Brunon Binnebesel został ścięty w 1944 r. w brandenburskim więzieniu. A potem sprawiedliwość kapłanom tego terenu wymierzała Armia Czerwona. Kapłani męczennicy mówili w tym czasie nie tylko po polsku, jak ks. Stanisław Zuske i bł. ks. Władysław Demski, ale również po niemiecku.

Nadal zapomniany pozostaje wspomniały kapłan, gorliwy duszpasterz, męczennik, ks. Ernest Karbaum, proboszcz z Niedźwiedzicy na Żuławach. W 1940 r. w jego parafii znaleźli się polscy robotnicy przymusowi. Chociaż nie musiał, z trudem wystarał się u władz hitlerowskich pozwolenie na odprawienie dla nich jednej mszy św. Gestapo zakazało jednak głoszenia kazania. Ks. Karbaum po odczytaniu Ewangelii, w kilku słowach po niemiecku zwrócił się do Polaków. Powiedział im: „Nie bądźcie smutni, bo będzie jeszcze inaczej”. Za te słowa, gdy skończył mszę św. został natychmiast zatrzymany przez gestapowców i odwieziony do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Tam, przy wejściu został brutalnie pobity, a potem nago stał na 15 stopniowym mrozie przed łaźnią. Wieczorem kapłan ten ponownie był bity i kopany w podbrzusze. Komendant obozu wyzywał go słowami „polski klecho” oraz „upileś się winem i bronisz to łajno, Polaków. Opowiedz z czego spowiadali się!”. Rankiem został przydzielony do pracy w karnej kompanii. Pobity ksiądz nie mógł już pracować i leżał przy 18 stopniowym mrozie na śniegu. Esesman stanął na nim nogą i kijem złamał mu kręgosłup. Ks. Ernest Karbaum zmarł po kilku godzinach w obozowym baraku²⁰.

Wielkie i Małe Żuławy oraz Powiśle to wyjątkowo powikłany historycznie teren. Dziś nawiązuje do tej historii erygowana w 1992 r. diecezja elbląska. Ma ta ziemia swoich świętych i błogosławionych, ma piękne świątynie i kaplice, ma swoje sanktuaria i wielowyznaniowe cmentarze. Diecezja elbląska ma też swój religijny klimat, może trudny i nie zawsze zrozumiały dla ludzi z zewnątrz, ale własny i niepowtarzalny. Przez wieki współtworzyli go także duchowni tej ziemi. To dziedzictwo zostało dane, ale i zadane. Trzeba je poznać, bo „nie można kochać tego, czego się nie zna”.

Literatura

- Carstenn E., *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937.
Eichhorn A., *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Mainz 1854.
Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin – Dahlem, I HA, Rep. 76 IV, Kultusministerium, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 6, Bd. 1.
Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin – Dahlem, IV HA, Rep. 180, Nr. 19925.

²⁰ W. Zawadzki, *Kapłani męczennicy z terenu Żuław Malborskich i Powiśla okresu II wojny światowej*, w: *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner, A. Kilanowski, Elbląg 2006, s. 129-139.

- Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin – Dahlem, Abt. 180, Nr. 13613.
- Józefczyk M., *Elbląg 1772-1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, t. 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.
- Korybut-Woroniecki A., *Państwo pruskie wobec Kościoła katolickiego w latach 1837-1842*, Toruń 2006.
- Liedtke A., *Początkowe dzieje seminarium chełmińskiego*, „*Nasza Przeszłość*” 1960, nr 11.
- Szorc A., *Historia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” 1565-1945*, w: *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, red. A. Szorc, A. Kopiczko, Olsztyn 1995.
- Wiśniewski J., *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243-1821*, Elbląg 1999.
- Wiśniewski J., *Pomezkańskie bractwa religijne (do 1821 r.)*, Olsztyn 2007.
- Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezkańskiego w latach 1525-1821*, Elbląg 2009, t. 1-2.
- Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2000.
- Zawadzki W., *Kapłani męczennicy z terenu Żuław Malborskich i Powiśla okresu II wojny światowej*, w: *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner, A. Kilanowski, Elbląg 2006.
- Zawadzki W., *Oficjalat pomezkański w latach 1601-1821*, „*Zapiski Historyczne*” 2007, z. 1.
- Zawadzki W., *Parafia Kończewice w świetle XIX- i XX-wiecznych protokołów wizytacyjnych*, „*Studia Elbląskie*” 2009.
- Zawadzki W., *Parafia Mątowy Wielkie w świetle XIX- i XX-wiecznych protokołów wizytacyjnych*, „*Studia Elbląskie*” 2002.

Diocesan priests of Great and Small Lowlands and the Powiśle area in the years 1525-1945

Summary

In 1525 the Pomezanian diocese ceased to exist. Further religious history of the area of the Vistula Lowlands and Powiśle was associated with the diocese of Chelmo, since 1821 the diocese of Warmia and since 1925 also with the diocese of Gdansk. The article presents the political, pastoral, interreligious, moral and economic conditions of life of the Catholic clergy inhabiting the region from the sixteenth century to the end of World War II.

Keywords: Catholic clergy, Elbląg Lowlands, Malbork Lowlands, Royal Prussia, West Prussia.

Ks. STANISŁAW DZIEKOŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Ksiądz profesor Władysław Kubik – dydaktyk w służbie katechezy

Streszczenie: Dwadzieścia lat katechezy w polskiej szkole jest znakomitą okazją do wspomnień, analiz, podsumowań i wyciągania wniosków na przyszłość. W tej bogatej i wielopłaszczyznowej refleksji nie można pominąć tych, którzy nakreślili w ostatnich dziesięcioleciach kierunki rozwoju polskiej katechezy. Wśród znakomitych katechetyków wyjątkowe miejsce zajmuje ks. prof. Władysław Kubik – najwybitniejszy dydaktyk polskiej katechezy okresu powojennego, niekwestionowany autorytet w tej dziedzinie, pionier w odkrywaniu związków pomiędzy katechetyczną posługą słowa i dydaktyką; nestor polskiej katechetyki, wybitny specjalista w zakresie opracowania podręczników do katechezy i nauki religii.

Słowa kluczowe: dydaktyka, katecheza, metodyka, pedagogika, religia, szkoła, wiara, Władysław Kubik, wychowanie.

Dwadzieścia lat katechezy w szkole jest znakomitą okazją do wspomnień, analiz, podsumowań i wyciągania wniosków na przyszłość, jeśli chodzi o katechezę w Polsce. W tej bogatej i wielopłaszczyznowej refleksji nie można pominąć tych, którzy nakreślili kierunki rozwoju polskiej katechezy w okresie powojennym, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Wśród znakomitych katechetyków wyjątkowe miejsce zajmuje ks. prof. Władysław Kubik, najwybitniejszy dydaktyk polskiej katechezy okresu powojennego. Czuję się wyróżniony i zaszczycony, że spośród licznego grona katechetyków zostałem wybrany, aby zaprezentować ks. Władysława Kubika jako dydaktyka w służbie katechezy. Znając dobrze Księdza Profesora i Jego dorobek już na samym początku zdałem sobie sprawę ze złożoności zadania. Nasunęły mi się wówczas dwa pytania: Czy jest możliwe w przeciągu krótkiego czasu wydobyć i przybliżyć przynajmniej najważniejsze kwestie, które wiążą się z osobą i dziełem ks. Władysława Kubika – Jego służbą katechezie? Jak koncepcyjnie ująć zadany mi temat referatu, aby nic nie umknęło z wielkości Księdza Profesora i Jego wkładu w refleksję i praktykę katechetyczną? Te pytania najbardziej zaważyły na układzie referatu i jego treści, w której znalazły się trzy podstawowe zagadnienia: nauczający wychowawca, twórczy pisarz, autor podręczników¹.

¹ Podobne elementy wyróżnił ks. Kazimierz Misiaszek. Por. tenże, *Wychowywać, to otwierać się z radością na spotkanie drugiej osoby. Księdzu Profesorowi dr. hab. Władysławowi Kubikowi SJ*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 9–11.

1. Nauczający Wychowawca

Określenie dydaktyk wskazuje na osobę, która zajmuje się celami, treścią, procesem i metodami wszelkiego nauczania i uczenia się². Sam proces nauczania – uczenia się kojarzony jest ze szkołą, która – zgodnie z założeniami reformy edukacji w Polsce – ma nie tylko nauczać, ale też wychować. Nauczanie i wychowanie określają zatem odrębne rzeczywistości, wymagają innych działań, ale równocześnie są wobec siebie komplementarne, ściśle powiązane, muszą występować razem, jeśli rozwój ucznia-wychowanka ma być pełny i wszechstronny. Ideał ten wyjątkowo silnie uwidacznia się w działaniu ks. Władysława Kubika. Bardzo trafnie to ujął ks. Kazimierz Misiaszek w jednej ze swoich wypowiedzi wyjaśniając, że ks. Władysław Kubik „postrzegany zawsze jako prawdziwy wychowawca, serdeczny kolega, przyjaciel, ucieleśnia dla wszystkich osobę oddaną, otwartą, rozumiejącą innych, zatroskaną zawsze o to, aby – zgodnie ze swoim katechetycznym powołaniem – nie zabrakło nigdy serdecznego klimatu służącego prawdziwym codziennym spotkaniom, jak i tworzeniu sytuacji sprzyjających formacji ludzkiej i chrześcijańskiej. Jakkolwiek wychowanie jest przede wszystkim trudem i odpowiedzialnością, to w przypadku Księdza Profesora należy koniecznie dodać, że jest ono także wyraźnie manifestującą się radością ze spotkania z drugą osobą, której wychodzi na przeciw i której pragnie służyć”³.

Przytoczona wyżej wypowiedź zbiera najważniejsze elementy składające się na portret ks. Władysława Kubika jako dydaktyka-wychowawcy. Niewątpliwie część z nich należy postrzegać jako cechy wrodzone, wynikające z charakteru, czy talenty. Chodzi zwłaszcza o manifestującą się radość ze spotkania z drugą osobą, czy też serdeczny klimat, emanujące ciepło. Wydaje się, że właśnie te cechy decydują też, że ks. Władysław Kubik tak chętnie używa tytułu ojciec, pragnie nim być dla wszystkich, decydując się na trud, odpowiedzialność, ale przede wszystkim na miłość związaną z ojcostwem. W postawie Księdza Profesora doskonale widać, że miłość stanowi podstawowe środowisko życia i rozwoju człowieka⁴ oraz posiada charakter łącznika i motoru we wszelkich relacjach międzyludzkich⁵. Wnosi w relację wychowawca – wychowanek, delikatność i czułość i ożywia nieustanną troskliwość wychowawcy. Wychowująca miłość domaga się równocześnie stawiania rozsądnych wymagań, uczenia dyscypliny, demaskowania zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych, egzekwowania naturalnych konsekwencji popełnianych przez wychowanek błędów⁶.

² Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 8.

³ Por. K. Misiaszek, *dz. cyt.*, s. 9-10.

⁴ Por. B. Kłys, *Rodzina jako uprzywilejowane środowisko miłości*, w: *Wychowanie do miłości*, red. K. Majdański, Warszawa 1987, s. 62.

⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II, cz. 2, s. 6.

⁶ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 29-30.

Pedagogiczny talent najwybitniejszego dydaktyka w powojennej Polsce został rozwinięty poprzez lata studiów pedagogicznych na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w latach 1959/60-1963/64, gdzie ks. Władysław Kubik ukończył studia magisterskie i obronił doktorat. Już wówczas, w badaniach prowadzonych przez Niego, dało się zauważyć łączenie problematyki wychowania z dydaktyką, o czym świadczą wymownie praca magisterska – wieńcząca studia podstawowe z pedagogiki, pt. *Pedagogiczne znaczenie koncentracji uwagi* – obrona 27 czerwca 1964 r., i rozprawa doktorska zatytułowana: *Umiejętność koncentracji uwagi u uczniów klas VI, VII i VIII oraz jej konsekwencje dydaktyczne* – napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Konopnickiego – stopień doktora nadany uchwałą Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie dnia 26 listopada 1971 r.

Doświadczenie pedagogiczne ks. Władysław Kubik zdobywał w kontakcie z uczniami i studentami. Począwszy od V roku studiów z pedagogiki przez 7 lat nauczał religii przy Bazylice Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie na terenie parafii św. Mikołaja. Katechizował na wszystkich poziomach nauczania – od przedszkola aż po młodzież maturalną. Od 1967 r. prowadził zajęcia zleczone z zakresu pedagogiki eksperymentalnej i dydaktyki ogólnej, a od 1971 r. rozpoczął pracę na stanowisku adiunkta w Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 1999 r., jak też w Punkcie Konsultacyjnym Studiów Zaocznych Wydziału Teologicznego ATK w Katowicach.

Trzeba też wspomnieć o współpracy z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie w ramach funkcjonujących tam studiów – Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym i w Instytucie Teologicznym prowadzonym przez Księży Misjonarzy. Podejmował tam wykłady z dydaktyki ogólnej i pedagogiki. W 1989 r. z inicjatywy ks. Władysława Kubika zostało powołane dwuletnie studium pomaturalne dla świeckich w Instytucie Kultury Religijnej, które w 1995 r. przekształciło się w sześcioletnie zaoczne studium pedagogiki religijnej i pedagogiki ogólnej oraz pięcioletnie Studium magisterskie pedagogiki religijnej w Papieskim Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Dzięki ofiarnej i charyzmatycznej pracy Księdza Profesora nastąpił rozwój Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, której był rektorem.

W ramach zajęć były prowadzone wykłady, o czym wspomniano wyżej z wyszczególnieniem kierunku, ale też seminaria magisterskie i doktoranckie. Pod kierunkiem ks. Władysława Kubika zostało wypromowanych setki osób. Warto też wspomnieć, że w latach 1974-2000 był członkiem Katechetycznej Ekipy Europejskiej, skupiającej profesorów i wykładowców z krajów europejskich, odpowiedzialnych za kształcenie katechetów. Brał udział w odbywających się co dwa lata międzynarodowych zebraniach służących szerokiej wymianie doświadczeń w dziedzinie kształcenia katechetów. Od 1 czerwca

1978 r. był honorowym członkiem Związku Katechetów Niemieckich z siedzibą w Monachium, a w latach 1976–1982 członkiem Konsulty Sekcji Wykładowców Katechetyki i Pedagogiki w Seminariach Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych. Ponownie został wybrany na członka tejże Konsulty w 1991 r.⁷

Ks. Władysław Kubik jest więc wychowawcą wielu pokoleń osób świeckich i duchownych. W ramach swej działalności dydaktyczno-wychowawczej kształtował nie tylko jednostki, ale tworzył środowiska odpowiedzialne za katechezę w Polsce i w Europie. Wpatrując się we wzór ks. Władysława Kubika można stwierdzić, że „dydaktyk to nauczyciel, wychowawca i katecheta wewnętrznie dojrzały, przewidujący, z taktem, mądrością, cierpliwością i empatią wspomagający rozwój ucznia; to ojciec wydobywający ze skarbcza tradycji i współczesności rzeczy stare i nowe, aby nie zabrakło, jakże ważnej w wychowaniu kontynuacji i jedności działań”⁸.

2. Twórczy Pisarz

Rysem wyróżniającym ks. Władysława Kubika jest twórczość naukowa, zauważalna zwłaszcza w obszarze dydaktyki katechetycznej. Dla Księdza Profesora uprawianie dydaktyki jest życiową pasją, dzięki której wszyscy zostaliśmy uwrażliwieni na znaczenie kwestii dydaktycznych w katechezie. Lepiej rozumiemy, że dydaktyka nie jest tylko jednym z elementów dopełniających wykład katechetyczny, ale nadaje katechezie organiczny i spójny charakter, zapewnia jej systematyczność i skuteczność⁹.

W krótkim przedłożeniu jest rzeczą niemożliwą dokładne przedstawienie całej przebogatej i wieloaspektowej twórczości pisarskiej ks. Władysława Kubika, dlatego też zostanie przedstawiona jedynie pewna synteza, przy czym nie tyle porządkująca ten dorobek w ujęciu problemowym, ale pokazująca wkład Księdza Profesora w rozwój polskiej dydaktyki. W tym względzie na szczególne podkreślenie zasługują dwie monografie: *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*¹⁰, i *Zarys dydaktyki katechetycznej*¹¹. Są to najbardziej reprezentatywne opracowania z wykorzystaniem warsztatu naukowego, zbierające dorobek dydaktyczny najwybitniejszych katechetów polskich i wytyczające kierunki rozwoju polskiej dydaktyki. Warto zwrócić uwagę na solidność tych opracowań i ich użyteczność w praktyce katechezy, podkreślaną przez samego Autora publikacji, który słusznie zauważa, że „nie sposób dzisiaj kompetentnie ukła-

⁷ Dane wzięte z noty biograficznej ks. prof. Władysława Kubika.

⁸ Por. K. Misiaszek, *dz. cyt.*, s. 10.

⁹ Por. *tamże*.

¹⁰ Książka wydana w ATK w Warszawie, 1987, ss. 327.

¹¹ Książka wydana na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1990, ss. 319.

dać programy oraz pisać podręczniki do nauki religii, jeżeli nie przemyśli się słusznych wartości tkwiących we współczesnych teoriach dydaktycznych. Nie można także inicjować badań empirycznych bez skonstatowania, jakie problemy zostały już przez pokrewne nauki zbadane, jakie wnioski wyprowadzone, które mogą się stać punktem wyjścia do nowych badań, specyficznych dla dziedziny wiedzy, jaką jest katechetyka. Trudno wreszcie oczekiwać efektów w pracy katechizacyjnej, jeżeli zabraknie katechetom wyczerpującej informacji nt. prawidłowego przebiegu procesu nauczania – uczenia się, jego miejsca w procesie katechizacji, związków i zależności pomiędzy celami, treściami i samym procesem, jakie powinny dojść do głosu w pracy katechetycznej¹².

Dotykając kwestii praktycznego zastosowania refleksji naukowej ks. Władysława Kubika nie sposób pominąć jego opracowań zamieszczonych w podręcznikach do nauki religii. Autor nie ograniczył się tylko do zdawkowych informacji, ale przedstawił zasadnicze kwestie związane z dydaktyką i metodyką katechezy w obszernych elaboratach, napisanych po mistrzowsku. Wyjątkowo ważne były te publikacje, które ukazywały się przed zmianami społeczno-politycznymi w Polsce, kiedy refleksja nad katechezą nie była tak rozwinięta, jak w ostatnich latach. Przypomnę tylko niektóre publikacje tamtego czasu, w kluczu chronologicznym: *Założenia dydaktyczne podręcznika dla III roku katechizacji*, w: *Bóg z nami, cz. III, Podręcznik dla katechety*¹³; *Metodyka katechizacji*, w: *Bóg z nami, cz. IV, Podręcznik dla katechety*¹⁴; *Propozycje dydaktyczne*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. I*¹⁵; *Prawidłowości uczenia się i zasady nauczania w zastosowaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. II*¹⁶; *Zasadnicze akcenty dydaktyczne*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. III*¹⁷; *Proces dydaktyczny*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. IV*¹⁸; *Zadania i treść religijnego wychowania małego dziecka*, w: *Jezus Chrystus z nami, Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych, t. I*¹⁹; *Idea przewodnia podręcznika dla katechizacji dzieci w wieku przedszkolnym*, w: *Jezus Chrystus z nami, t. II*²⁰.

Odnotaować też trzeba artykuły ukazujące się w podręcznikach do nauki religii po 1990 r., czyli po powrocie katechezy w obszar szkoły. W latach 90. ukazały się np.: *Wprowadzenie* w: *Podręcznik metodyczny Bóg z nami, cz. I*²¹;

¹² Por. W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej...*, s. 19.

¹³ Red. J. Charytański, Warszawa 1972, s. 20–38.

¹⁴ Red. J. Charytański, Warszawa 1974, s. 23–53.

¹⁵ Red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1976, s. 25–36.

¹⁶ Red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1978, s. 14–28.

¹⁷ Red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1980, s. 19–33.

¹⁸ Red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1980, s. 30–50.

¹⁹ Red. W. Kubik, Warszawa 1983, s. 8–46.

²⁰ Red. W. Kubik, Warszawa 1984, s. 262–303.

²¹ Red. W. Kubik, Z. Marek, Kraków 1993, s. 5–6.

*Katecheza według założeń Podręcznika metodycznego Bóg z nami, cz. I i II, w: Podręcznik metodyczny Bóg z nami, cz. I*²².

Uwagę zwracają opracowania nie tyle skoncentrowane wokół danego podręcznika, ale szerzej ujmujące problematykę dydaktyczną i metodyczną w katechezie, publikowane w renomowanych czasopismach teologicznych i katechetycznych, takich jak: „Ateneum Kapłańskie”, „Collectanea Theologica”, „Katecheta”, „Horyzonty Wiary”. Problemy podejmowane przez ks. Władysława Kubika nawet w latach 70. i 80. XX w. zachowują swoją aktualność, o czym przekonujemy się zatrzymując się już na tytułach artykułów: *Profil dydaktyczny podręczników dla katechety*²³, *Zasadnicze problemy współczesnej dydaktyki w katechetyce*²⁴, *Doświadczenie małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary*²⁵, *Wychowanie młodzieży do twórczego działania i zaangażowania społecznego*²⁶, *Potrzeba reformy w zakresie dydaktycznym i wychowawczym na szczeblu nauczania początkowego*²⁷, *Zadania wychowawcze katechezy dla chrześcijańskiej formacji*²⁸, *Wychowanie do pełnienia ról społecznych*²⁹, *Podstawowe założenia i zadania podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych*³⁰, *Idea przewodnia trzyletniego cyklu katechizacji dzieci w wieku przedszkolnym*³¹, *Metoda stopni formalnych*³², *Jakie problemy zajmują obecnie dydaktyków w Polsce? oraz Nauczanie problemowe w nowym systemie nauczania*³³, *Przedszkole pierwszym ogniwem oświaty i wychowania*³⁴, *W poczuciu odpowiedzialności za wychowanie religijne*³⁵, *Proces dydaktyczny w katechezie*³⁶, *Katecheza metodą problemową*³⁷, *Znaczenie wychowania w katechezie do rozumienia symbolu*³⁸.

W proponowanych ujęciach i rozwiązaniach ks. Władysław Kubik wykazał niezwykłą umiejętność wybiegania w przyszłość, wyprzedził swoją epokę przygotowując grunt dla przemian, jakie miały nastąpić w obszarze katechezy po 1989 r. Należy bowiem podkreślić, że powrót katechezy w obszar szkoły w pewnym sensie wymusił, albo też obudził większe zainteresowanie się me-

²² Red. W. Kubik, Z. Marek, Kraków 1994, s. 7-16.

²³ W: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 359-377.

²⁴ „Ateneum Kapłańskie”, 1978, t. 91, nr 70, s. 232-251.

²⁵ „Collectanea Theologica”, 1979, nr 49, f. 4, s. 47-58.

²⁶ „Collectanea Theologica”, 1980, nr 50, f. 3, s. 63-84.

²⁷ *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica”, 1973, nr 43, f. 3, s. 184-190.

²⁸ *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica”, 1980, nr 52, f. 4, s. 97-111.

²⁹ „Katecheta”, 1981, nr 25, s. 145-150.200-205.

³⁰ „Collectanea Theologica”, 1984, nr 54, f. 3, s. 11-27.

³¹ „Katecheta”, 1985, nr 29, s. 200-211.

³² *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica”, 1972, nr 42, f. 4, 153-157.

³³ *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica”, 1973, nr 43, f. 1, s. 119-122.128-133.

³⁴ *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica”, 1979, nr 49, f. 1, s. 113-124.

³⁵ „Horyzonty Wiary”, 1991, nr 2, z 7, s. 15-28.

³⁶ W: *Katecheza w szkole*, red. M. Majewski, Lublin 1992, s. 67-81.

³⁷ W: *Katechizacja różnymi metodami*, red. M. Majewski, Kraków 1994, s. 129-155.

³⁸ W: *Katecheta w szkole (poradnik pedagogiczny)*, red. M. Śnieżyński, Kraków 1994, s. 91-102.

todyką i dydaktyką katechezy. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do propozycji szkoleń, jakie przez dwadzieścia ostatnich lat były kierowane do nauczycieli religii, czy też przejrzeć materiały katechetyczne, bądź artykuły w pismach adresowanych do nauczycieli religii i katechetów. Prekursorem tego ożywienia jest ks. Władysław Kubik. Jego opracowania cechuje głębia, bardzo dobry warsztat badawczy i umiejętność przejrzystego przekazu.

Powrót katechezy w obszar szkoły był dla ks. Władysława Kubika nowym impulsem do twórczego zaangażowania. Trzeba wyraźnie podkreślić, że Ksiądz Profesor był jednym z pierwszych autorów wskazujących na konieczność formacji katechetów w nowej rzeczywistości polskiej katechezy³⁹. Włączył się też twórczo w refleksję nad zmianą koncepcji nauczania w polskiej szkole⁴⁰, wyprzedzając w ten sposób wydarzenia, jakie miały nastąpić kilka lat później, związane z wprowadzeniem reformy edukacji w Polsce.

W obszarze Polski ks. Władysław Kubik stał się pionierem i wybitnym znawcą katechezy skierowanej do dzieci. Należy podkreślić, że w jego refleksji podejmującej zagadnienia wychowania, dydaktyki i metodyki w katechezie dzieci – nawet przedszkolnych, nie zabrakło odniesień teologicznych. Rozwiązania proponowane przez Księdza Profesora rzeczywiście mają ukierunkowanie katechetyczne, uwzględniają zasadniczy cel katechezy – spotkanie katechizowanego z osobą Jezusa Chrystusa.

Obraz twórczości naukowej ks. Władysława Kubika byłby niepełny, gdyby pominąć publikacje przenoszące doświadczenia polskie na grunt katechezy europejskiej, zwłaszcza niemieckiej i francuskiej. W tym względzie na uwagę zasługują zwłaszcza artykuły: *Religion und christlich glauben in Polen*⁴¹; *Situation und Konsequenzen für die Katechese in Europa*, w: *Dokumentation des Europäischen Katechetischen Kongresses '93*⁴²; *La catéchèse polonaise dans le nouveau contexte européen*⁴³. Ksiądz Profesor równocześnie zapoznawał polskiego odbiorcę – adresata z doświadczeniami katechezy prowadzonej w innych krajach, i co warto podkreślić, nie tylko pozostających w obszarze Europy Zachodniej, ale też byłego bloku komunistycznego⁴⁴.

W bogatym i różnorodnym dorobku naukowym ks. Władysława Kubika uwagę zwracają artykuły poddające analizie pod kątem zagadnień dydaktycznych

³⁹ *Obowiązek formacji laikatu*, „Horyzonty Wiary”, 1990, nr 1, z. 1, s. 5-18; *Permanentne doskonalenie katechetów*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica”, 1993, nr 3, s. 128-130; *W sprawie przygotowania katechetów*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica”, 1993, nr 3, s. 125-128.

⁴⁰ *Nowa „Koncepcja programu kształcenia ogólnego w polskich szkołach”*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica”, 1993, nr 3, s. 122-125.

⁴¹ „Religionspädagogische Beiträge”, 1991, nr 28, s. 88-102.

⁴² *Deutscher Katecheten – Verein E.V.*, München 1993, s. 59-64.

⁴³ *Lumen Vitae. Revue internationale de catéchèse et de pastoral*, „Initiations Nouvelles”, Triestriël-mars 1994, nr 1, s. 61-67.

⁴⁴ *Odnowa katechetyczna na Węgrzech*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica”, 1978, nr 48, f. 2, s. 149-152.

dokumenty Kościoła i nauczanie papieży⁴⁵. Z wielką kompetencją, z bogatym doświadczeniem dydaktycznym i znawstwem historii i najnowszych osiągnięć w dziedzinie dydaktyki ogólnoswiatowej Ojciec Profesor poddawał analizie i ocenie wypowiedzi najwyższych autorytetów Kościoła, zamieszczone w dokumentach różnej rangi, ale bardzo istotnych dla rozstrzygnięć w katechezie. Dzięki tym opracowaniom teoretycy i praktycy katechezy w Polsce łatwiej mogli dostrzec, na ile Kościół otwierał się na osiągnięcia dydaktyki ogólnoswiatowej, jak też, jakie nowe kierunki rozwoju dydaktyki zostały zakreślone w katechetycznej posłudze Słowa.

W przeglądzie piśmiennictwa ks. Władysława Kubika znajduje się również wiele artykułów o charakterze popularno-naukowym. W większości przypadków dotyczą one szczegółowych kwestii w zakresie wychowania w wierze, realizowanego w ramach liturgii, nabożeństw, świąt i uroczystości religijnych⁴⁶.

3. Autor podręczników

Trzecim obszarem zaangażowania ks. Władysława Kubika jest pisanie i redagowanie podręczników. Jako twórcy podręczników katechetycznych Ojcu Profesorowi przysługuje miano i miejsce prekursora w dziedzinie katechezy przedszkolnej. Podręczniki dla okresu przedszkolnego zostały opracowane w sposób szeroki, jeśli uwzględni się wiek dziecka (dla dzieci trzy-, czteroletnich, pięcioletnich i sześcioletnich) i kompetentny, przy czym to co najbardziej wyróżnia Autora, bądź też nadaje jego dziełom rys szczególny, to umiłowanie dziecka. Jeszcze w 2002 r. ks. Kazimierz Misiaszek autorytarnie wypowiedział się, że podręczniki dla okresu przedszkolnego ks. Władysława Kubika są, jak dotychczas, jedynymi w Polsce. Sytuacja ta w ostatnich latach ulega pewnym zmianom, ale nie ma wątpliwości,

⁴⁵ *Orientacja antropologiczna w katechezie w świetle encykliki „Redemptor Hominis”*, „Katecheta”, 1980, nr 24, s. 49–56.108–115; *Directorium Catechisticum Generale*, cz. IV: *Elementy metodyczne*; cz. VI: *Działalność*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica”, 1972, nr 42, f. 3, s. 157–162.166–167.169–173.

⁴⁶ Jeszcze przed 1990 r. ukazały się następujące publikacje: *Wychowanie w wierze Kościoła*, styczeń 1984; *Na krzyżowej drodze*, marzec 1984; *Wszczepieni w Paschę*, kwiecień 1984; *Chrzest i co dalej*, maj 1984; *Dar*, czerwiec 1984; *Wtajemniczenie w Eucharystię*, lipiec 1984; *Pod Twoją obronę*, sierpień–wrzesień 1984; *Uczę się ciebie, człowieku*, listopad 1984; *Na święto Bożej Rodzicielki*, styczeń 1985; *W rocznicę poświęcenia*, luty–marzec 1985; *Chrystus Zmartwychwstał*, kwiecień 1985; *Stoję przed Tobą*, lipiec 1985; *Nad książką „Matka Boża w moim życiu”*, wrzesień 1985; *Przykłady katechezy symbolicznej w Polsce*, „Miesięcznik Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Białostockiej – Na Drogach Katechezy”, 1994, nr 7–8, s. 3–5; *Na szlaku krzyża*, w: *Kalendarz Serca Jezusowego 1990*, red. S. Pyszka, F. Rzepka, J. Sermak, Kraków 1989, s. 155–168; *Ku pokojowi i jedności*, „Poślaniec Serca Jezusowego”, styczeń 1990, s. 2–3; *W duchu Chrystusa*, „Poślaniec Serca Jezusowego”, maj–czerwiec 1990, s. 63; *Matka*, „Poślaniec Serca Jezusowego”, grudzień 1990, s. 161; *Pokuta*, „Czas Krakowski”, 1990, nr 8, s. 4; *Serce*, „Czas Krakowski”, 1990, nr 45, s. 4.

że w dziedzinie podręczników dla dzieci w okresie przedszkolnym ks. Władysław Kubik jest uznanym autorytetem, więcej – mistrzem, z którego trzeba czerpać jak najwięcej⁴⁷.

Geniusz Ojca Profesora w dziedzinie pisania podręczników jest z pewnością uwarunkowany wrodzonym talentem, ale też studiami specjalistycznymi i przeogromnym doświadczeniem, zdobywanym w ramach współpracy z największymi autorytetami katechetyki i katechezy w Polsce, jeszcze w czasach reżimu komunistycznego. Właśnie wówczas, w I poł. lat 70., ukazała się seria *Bóg z nami*, której współautorem i współredaktorem, obok o. Jana Charytańskiego, a przy kolejnych tomach także o. Bronisława Mokrzyckiego, był ks. Władysław Kubik⁴⁸. W latach 80. ukazała się seria *Jezus Chrystus z nami* już pod redakcją i przy współautorstwie ks. Władysława Kubika⁴⁹, przepracowana po powrocie nauczania religii do szkoły. Na bazie tej serii – tomy I i II przeznaczone dla katechety dzieci w wieku przedszkolnym, w 1992 r. ukazały się podręczniki: *Z Jezusem i w Jezusie odkrywamy Boga, Katechezy dla dzieci trzy i czteroletnich*⁵⁰, *Od chrztu świętego z Jezusem idziemy przez życie, Katechezy dla dzieci pięcioletnich*⁵¹, *Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego, Katechezy dla dzieci sześcioletnich*⁵².

W 1992 r. zmianie zostały poddane podręczniki z serii *Bóg z nami* cz. I i II – podręcznik dla ucznia⁵³. W 1994 r. ukazało się nowe wydanie tych podręczników przygotowane zgodnie z *Katechizmem Kościoła Katolickiego*⁵⁴. W tym samym roku Ksiądz Profesor opracował założenia i całą koncepcję, jak też został współautorem *Podręcznika Metodycznego Bóg z nami, cz. I*⁵⁵.

Nie można pominąć wkładu Księdza Profesora w opracowanie podręczników przeznaczonych do katechezy młodzieży. Pierwsze z tych opracowań sięgają II poł. lat 70. i dotyczą słynnego do dzisiaj *Katechizmu Religii Katolickiej* – podręcznika metodycznego, cz. I-IV, gdzie ks. Władysław Kubik był

⁴⁷ Por. K. Misiaszek, *dz. cyt.*, s. 11.

⁴⁸ *Bóg z nami*, t. 1 i 2, *Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971. (t. 1: ss. 327, t. 2: ss. 396 – współautor); *Bóg z nami*, t. 3, *Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, współredaktorzy: W. Kubik, B. Mokrzycki, Warszawa 1972, ss. 546; *Bóg z nami*, t. 4, *Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, współredaktorzy: W. Kubik, B. Mokrzycki, Warszawa 1974, ss. 660.

⁴⁹ *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, t. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1983, ss. 548; *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych*, t. 2, red. W. Kubik, Warszawa 1984, ss. 579; *Jezus Chrystus z nami*, cz. III, *Przy stole Bożego słowa i Ciała Chrystusowego (ilustrowana książka dla dzieci)*, *Jezus Chrystus z nami* cz. III (wkładka dla rodziców), Katowice 1989, ss. 160 (współautor i redaktor).

⁵⁰ Warszawa 1992, ss. 188 (współautor i redaktor).

⁵¹ Warszawa 1992, ss. 239 (współautor i redaktor).

⁵² Warszawa 1992, ss. 273 (współautor i redaktor).

⁵³ Wydanie poprawione przygotowali: J. Charytański, W. Kubik, Z. Marek, Kraków 1992, cz. I, ss. 118. Ks. Władysław Kubik był współautorem liczącej ss. 142, cz. II. Dokonał opracowania całości.

⁵⁴ Kraków 1994. Cz. I liczyła ss. 100, zaś cz. II ss. 130. Ks. Władysław Kubik był współautorem. Dokonał opracowania całości.

⁵⁵ Red. W. Kubik i Z. Marek, Kraków 1994, ss. 253.

współredaktorem i współautorem⁵⁶. Inne ukazały się już po 1990 r.: *Spotkania z Bogiem w Kościele. Podręcznik metodyczny dla katechety*⁵⁷, *Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych*⁵⁸, *Spotkania z Bogiem w Prawdzie. Materiały katechetyczne dla ucznia III klasy szkół ponadpodstawowych*⁵⁹.

W działaniach na rzecz tworzenia podręczników nowy etap rozpoczął się po przyjęciu dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce, które z pewnością można nazwać programowymi. W oparciu o *Program nauczania religii*, przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski w 2001 r. przy konsultacji merytorycznej ks. Władysława Kubika powstały podręczniki. Pierwszy z nich, datowany na 2002 r., przeznaczony do I klasy szkoły podstawowej, został zatytułowany *Droga do Wieczernika*⁶⁰. Podręcznik ten jest ciekawą propozycją. Uwagę zwraca wierność wskazaniom i wymaganiom określonym w programie. Dostrzega się to nie tylko w tytułach i kolejności bloków tematycznych, ale też w poszczególnych jednostkach lekcyjnych. W porównaniu w Programem niektóre kwestie – dotyczące głównie wprowadzenia dziecka w ważniejsze uroczystości roku liturgicznego, zostały rozszerzone. W ten sposób został zauważony, podnoszony również wspólnie, postulat większego uwzględnienia inicjacyjnego wymiaru katechezy.

W tym samym roku został przygotowany podręcznik do religii dla klas „0”, pt. *Wędrowanie z Bogiem*⁶¹. Podręcznik, poprawny pod względem treści, został bardzo dobrze przygotowany od strony metodycznej i graficznego opracowania. Szeroki wachlarz metod aktywizujących wręcz zachęca dziecko do samodzielnej pracy. Do podręcznika ucznia został dołączony poradnik metodyczny, pozwalający katechecie właściwie odczytać potrzeby katechizowanego, lepiej zrozumieć jego zainteresowania i możliwości.

W 2003 r. ukończono podręcznik dla ucznia kl. II szkoły podstawowej pod red. ks. Władysława Kubika⁶². Przy krytycznej ocenie dostrzega się poprawność teologiczną, katechetyczną, pedagogiczną i metodyczną podręcznika. Wręcz urzeka sformułowanie tematów, które nie tylko określają problematykę, ale zachęcają ucznia do ich zgłębienia. Jest to więc podręcznik przyjazny dziecku, liczący się z jego poziomem rozwoju.

W 2004 r. został poddany ocenie podręcznik ucznia i zeszyt do ćwiczeń dla kl. III szkoły podstawowej zatytułowany *Jezusowa wspólnota serc*, pod red.

⁵⁶ *Podręcznik metodyczny do „Katechizmu Religii Katolickiej”*, cz. I-IV, red. J. Charytański, W. Kubika: cz. I, Warszawa 1976, ss. 664; cz. II, Warszawa 1978, ss. 678; cz. III, Warszawa 1980, ss. 604; cz. IV, Warszawa 1980, ss. 564.

⁵⁷ Red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Spławski, Warszawa 1991, ss. 444 (współautor i współredaktor).

⁵⁸ Katowice 1991, ss. 300 (współredaktor).

⁵⁹ Komitet redakcyjny: J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, współredaktorzy: W. Kubik, K. Misiaszek, Warszawa 1992, ss. 320.

⁶⁰ Kraków 2002.

⁶¹ Kraków 2002.

⁶² Kraków 2003.

ks. Władysława Kubika⁶³. Głównym założeniem podręcznika jest pogłębienie rozumienia i przeżywania Eucharystii. Wokół niej skupiają się wszystkie grupy tematyczne i jednostki katechetyczne. Warto odnotować fakt, że w podręczniku nie chodzi tylko o przekazanie wiedzy nt. Eucharystii, ale o pogłębienie eucharystycznej inicjacji i wprowadzenie w życie wspólnoty ochrzczonych. Na szczególne podkreślenie zasługuje zharmonizowana z treścią szata graficzna, która poprzez wprowadzone ikony znacząco wpływa na atrakcyjność podręcznika i praktyczność w posługiwaniu się nim przez ucznia.

W 2004 r. ukazał się też pakiet edukacyjny zatytułowany *Cieszymy się Bogiem*: podręcznik i poradnik metodyczny, do których zostały dołączone opowiadania dla małych dzieci (czterolatek). Podręcznik ucznia został przygotowany w formie plansz, bogato ilustrowanych, uwzględniających percepcję dziecka czterolatniego. Materiały zostały tak przygotowane, aby uaktywnić dziecko poprzez rysowanie, wklejanie i uzupełnianie ilustracji.

W tym samym roku ukazały się materiały dla dzieci pięcioletnich pod tytułem *Kochamy Boga*⁶⁴. Podobnie jak w katechezie czterolatek również tutaj zastosowano rozwiązanie pakietu edukacyjnego: podręcznik i poradnik metodyczny, do których zostały dołączone opowiadania dla małych dzieci. Głównym założeniem realizowanym przy pomocy tych materiałów jest otwieranie dziecka na działanie Boga, wprowadzenie w medytację i do nawiązania osobowego kontaktu z Bogiem. Materiał został podzielony na cztery grupy tematyczne: Bóg mówi do nas słowami Pisma świętego i przez Pana Jezusa; Bóg uczy nas kochać przez Pana Jezusa; Bóg uczy nas ufać przez Jezusa Chrystusa; Bóg ratuje ludzi przez Jezusa Chrystusa.

W 2006 r. został opublikowany *Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum*, pt. *Szukam Was, stanowiący cz. I serii Odślonić twarz Chrystusa*, pod red. ks. Władysława Kubika⁶⁵. Podręcznik w swym układzie i treści charakteryzuje się oryginalnością i jest niezwykle ciekawy. Podawane w nim treści są przeznaczone do samodzielnego zdobywania wiedzy przez ucznia, który – dzięki zastosowanym przez autorów rozwiązaniom, uczy się krytycznego myślenia i w świetle wiary porządkuje swoje spojrzenie na świat i życie. W podręczniku zastosowano niespotykany dotąd układ graficzny podobny do portalu internetowego. W ten sposób zwrócono uwagę, że współczesny adresat żyje w społeczeństwie informacyjnym, nowej cywilizacji, zdominowanej przez media elektroniczne. Układ i treści podręcznika – poradnika metodycznego, doskonale zostały zintegrowane z podręcznikiem ucznia i zeszytem ćwiczeń.

Cz. II serii *Odślonić twarz Chrystusa*, pod red. ks. Władysława Kubika, została wydana rok później i opatrzona tytułem *Jestem z Wami. Podręcznik do religii dla klasy II gimnazjum*⁶⁶. Zostały zastosowane podobne rozwiązania metodologiczne, co w cz. I. 57 jednostek lekcyjnych zamieszczono w dziewięciu grupach tema-

⁶³ Kraków 2004.

⁶⁴ Kraków 2004.

⁶⁵ Kraków 2006.

⁶⁶ Kraków 2007.

tycznych: I. Chcę być szczęśliwy; II. Szczęście na własną rękę; III. Pomocna dłoń dla Boga; IV. Bóg stał się jednym z nas; V. Zobacz i uwierz; VI. Inaczej niż myślisz; VII. Przez śmierć do życia; VIII. Idę razem z Wami; IX. Uświęcająca moc Boga. Już w samych tytułach dostrzega się umiejętne łączenie historii zbawienia z egzystencją uczniów – ich historią.

Cz. III serii *Odłonić twarz Chrystusa*, pod red. ks. Władysława Kubika nosi tytuł *Chodźmy razem*. Zastosowano podobne rozwiązanie metodologiczne co w poprzednich częściach. Zasadniczy korpus podręcznika tworzą gotowe scenariusze katechez. Bardzo dobrze opracowany poradnik metodyczny zawiera zeszyt „O”, w którym zamieszczono wprowadzenie do poradnika metodycznego, program nauczania religii nr AZ-3-01 dla klasy III i plan wynikowy. Na końcu książki został załączony zeszyt dodatkowy zawierający materiały do kserowania. Podręcznik w swej strukturze jest kompletny, a proponowane rozwiązania są przemyślane.

W 2008 r. ukazała się nowa wersja podręcznika i ćwiczeń do religii dla klasy „0” *Wędrowanie z Bogiem*⁶⁷. Kierownikiem redakcji jest ks. Władysław Kubik, który podjął się również konsultacji merytorycznej. W porównaniu z poprzednią wersją pojawiło się wiele ciekawych, bo aktywizujących dziecko ćwiczeń, bardzo dobrze nawiązujących do podręcznika metodycznego. Została też zmieniona szata graficzna. We wprowadzonych zmianach zostały uwzględnione głosy katechetów.

W 2009 r. została przedstawiona nowa wersja podręcznika do religii dla I klasy szkoły podstawowej pt. *W domu i rodzinie Jezusa*⁶⁸. Przy tym opracowaniu ks. Władysław Kubik jest współredaktorem i współautorem. Podręcznik rzeczywiście wprowadza dzieci w świat wartości bosko-ludzkich odwołując się do teologiczno-antropologicznych aspektów chrztu świętego i jego egzystencjalnego znaczenia w rozwoju religijności i wiary katechizowanych. Znakomicie został spełniony soborowy postulat stopniowego wprowadzania ochrzczonych w tajemnicę wiary, tak aby z każdym dniem zdobywali coraz większą świadomość otrzymanego daru wiary (DWCH 2). Przekaz informacji jest prosty i bezpośrednio dotyka nie tylko umysłu, ale serca dziecka. Odbiorca katechezy w sposób ciekawy i w atmosferze wręcz rodzinnej jest wprowadzany w żywy i bezpośredni kontakt z Bogiem, z osobą Jezusa Chrystusa, który jest blisko, okazuje człowiekowi pomoc, bezgranicznie kocha, przebacza, jest obecny w sakramentach sprawowanych w Kościele i w drugim człowieku. Dzięki tym treściom dziecko jest wręcz poruszane wewnątrz, by na miłość Jezusa odpowiedzieć miłością wyrażaną w modlitwie osobistej, zaangażowaniem w liturgię i spełnianiem dobrych uczynków wobec innych. Przekazywane treści wiary pomagają rozwijać w dziecku wartości ogólnoludzkie, między innymi takie, jak: zaufanie, poświęcenie, szacunek do innych i siebie, uczciwość.

Najwięcej zmian uwidacznia się w obszarze metodyki. Niektóre teksty zostały skrócone i przeredagowane, zastosowano inną większą czcionkę i powiększono rozmiar podręcznika, tak by przekaz był bardziej przejrzysty. Zupełnej zmianie

⁶⁷ Kraków 2008.

⁶⁸ Kraków 2009.

uległa szata graficzna. Teraz dominują w niej reprodukcje dzieł sztuki i artystyczne obrazy służące do przedstawienia scen biblijnych i do zilustrowania opowiadań, oraz zdjęcia współczesne ukazujące sceny z życia. Warto podkreślić, że całość podręcznika dobrze ze sobą komponuje różne jego elementy. Prezentowane obrazy, zwłaszcza dzieła sztuki, wprowadzają też odbiorcę w świat kultury, uczą odróżniania między pięknym a brzydotą, czyli odpowiedniego wartościowania tworzonych dzieł sztuki. Bardzo dobrym rozwiązaniem są ikonki, wskazujące na zadania, jakie są w danym momencie do wykonania.

W bieżącym roku ukazała się nowa wersja podręcznika dla ucznia II klasy szkoły podstawowej pt. *Bliscy Sercu Jezusa*, pod red. ks. Władysława Kubika⁶⁹. Nową wartością podręcznika jest szata graficzna, w którą zostały włączone artystyczne obrazy, reprodukcje dzieł sztuki i zdjęcia z życia codziennego i liturgii dostosowane do mentalności ucznia. Ilustracje i zdjęcia pełnią nie tylko rolę uatrakcyjnienia, ale – co bardzo istotne, realizują funkcję informacyjną. Ze względu na poziom rozwoju ucznia godnym wyróżnienia jest wykorzystanie rysunku wykonanego ręcznie i rysunku dowolnego tworzonego przez dziecko. W porównaniu z poprzednią wersją autorzy oddzieli od podręcznika ucznia zeszyt ćwiczeń, jakkolwiek pomiędzy tymi dwoma opracowaniami dostrzega się spójność.

Wnioski

W polskiej katechetyce i katechezie ks. Władysław Kubik jest niewątpliwie postacią wyjątkową. Jest niekwestionowanym autorytetem, pionierem w odkrywaniu związków pomiędzy katechetyczną posługą słowa i dydaktyką, nestorem polskiej katechetyki, wybitnym specjalistą w zakresie opracowania podręczników do katechezy i nauki religii. Jego obecność w katechetyce i katechezie polskiej jest wyjątkowo twórcza, a równocześnie pogodna, przyjacielska i skromna, mobilizująca także do owocnej pracy. Ks. prof. Władysław Kubik w mistrzowski sposób umiał połączyć teorię z praktyką, dlatego też w najbardziej syntetycznym opisie ukazuje się nam nauczający Wychowawca, twórczy Pisarz i Autor podręczników.

Literatura

- Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
Kłys B., *Rodzina jako uprzywilejowane środowisko miłości*, w: *Wychowanie do miłości*, red. K. Majdański, Warszawa 1987.
Koska W., *Katechetyka*, Poznań 1993.
Kubik W., *Directorium Catechisticum Generale*, cz. IV, *Elementy metodyczne*; cz. VI: *Działalność*, *Biuletyn Katechetyczny*, „Collectanea Theologica” 1972, nr 42, f. 3, s. 157-162.166-167.169-173.

⁶⁹ Kraków 2010.

- Kubik W., *Nowa „Koncepcja programu kształcenia ogólnego w polskich szkołach”*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica” 1993, nr 3, s. 122-125.
- Kubik W., *Obowiązek formacji laikatu*, „Horyzonty Wiary” 1990, nr 1, z. 1, s. 5-18.
- Kubik W., *Odnowa katechetyczna na Węgrzech*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica” 1978, nr 48, f. 2, s. 149-152.
- Kubik W., *Orientacja antropologiczna w katechezie w świetle encykliki „Redemptor Hominis”*, „Katecheta” 1980, nr 24, s. 49-56.108-115;
- Kubik W., *Permanentne doksztalcanie katechetów*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica” 1993, nr 3, s. 128-130.
- Kubik W., *Profil dydaktyczny podręczników dla katechety*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 359-377.
- Kubik W., *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, Warszawa 1987.
- Kubik W., *W sprawie przygotowania katechetów*, Biuletyn Katechetyczny, „Collectanea Theologica” 1993, nr 3, s. 125-128.
- Misiaszek K., *Wychowywać, to otwierać się z radością na spotkanie drugiej osoby. Książka Profesorowi dr. hab. Władysławowi Kubikowi SJ*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 9-11.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II, cz. 2.

Father Professor Władysław Kubik – Educationalist in the Service of Religious Education

Summary

The twentieth anniversary of reintroducing religious education to Polish schools is an excellent opportunity to reminisce, to analyse, to re-examine and to draw conclusions for the future. In this rich and multifaceted reflection we cannot omit those who in the last decades outlined the directions for the development of Polish religious education. Among many distinguished religious instruction teachers, an important place is occupied by a Jesuit, professor Władysław Kubik. He is the most outstanding educationalist in the field of religious education in the post-war period, an unquestionable authority in this area, a pioneer in discovering connections between religious education ministry and didactics, the doyen of Polish religious instruction, a remarkable specialist in the field of religious instruction textbooks and of teaching religious education. Despite the advanced age, Professor is still an active person. This year he has published a new version of the textbook for the second grade of primary school. What distinguishes „Close to the Heart of Jesus” is its graphic layout. The book presents paintings, works of art and photos from everyday life and from the liturgy adjusted to the mentality of a student. Lavish illustrations and photos not only make the book more attractive, but they also fulfil information function. Professor’s presence in religious education in Poland is exceptionally creative, and at the same time cheerful, friendly and modest, and it motivates others to fruitful work. Father Professor Władysław Kubik can brilliantly combine theory with practice and in this way point out new solutions for the future.

Keywords: didactic method, faith, methodology, pedagogy, religious instruction and education, school, Władysław Kubik.

ADAM DROZDEK

Department of Mathematics and Computer Science
Duquesne University
Pittsburgh, PA, USA

Feofan Prokopovich: from theology to politics

Summary: Prokopovich began his ecclesiastical career as a lecturer of the Kiev academy where he taught many subjects and left extensive lecture published posthumously in a multivolume *Christianae orthodoxae theologiae*. The paper presents some of his views concerning the defense of the authority of the Bible and the need for its literal interpretation; some positive characterizations of God's attributes; the creation and the makeup of the world; the position of man in the universe; and the problem of eschatology. After Prokopovich was summoned by Peter I to St. Petersburg, he gradually abandoned theology and philosophy and concentrated on political issues and on justification of submitting the church to the power of the state. This culminated in the *Spiritual regulation* which spelled the end of an independent church in Russia.

Keywords: church and state relationship, Orthodox theology, Peter I, Prokopovich.

Feofan Prokopovich was one of the most important figures in the history of the Russian church. His name evokes two sentiments. He was well-educated, well-read, a brilliant theologian and philosopher, a very effective writer and preacher, a promoter of science and active participant in the development of the education system in Russia. On the other hand, he was instrumental in subjugating the church under the state's rule as Peter I's theological henchman, working indefatigably to justify this subjugation, authoring many nauseatingly servile speeches adulating every aspect of Peter I's activity.¹

Eleazar Prokopovich was born in 1681, studied in the Kiev Academy, and continued his studies in schools in Poland and in Rome during which time, for education's expediency, he became a Uniate monk with the name of Eli-sei. After his return, in 1705, he became an Orthodox monk and took the name of Theofan/Feofan. At that time, he became a lecturer of the Kiev academy where he taught rhetoric, poetics, theology, philosophy, physics, and mathematics. He left extensive lecture notes, some of which were published only several decades after his death in a multivolume *Christianae orthodoxae theologiae*. During his tenure in the Academy, he wrote a play, *Vladimir*,

¹ In the tone of his speeches, however, he was not alone as testified by speeches of, for example, Stefan Iavorskii and Gavriil Buzhinskii.

to illustrate the use of Russian, rather than antique, themes in art. In 1707 he became a prefect of the Academy, the second person in the Academy after the rector, and in 1711, he became the rector of the Academy and professor of theology. In 1716, he was summoned by Peter I to Saint Petersburg to help the tsar in enforcing new policies concerning the relationship between the church and the state.

At the beginning of the 18th century, the memories of the patriarch Nikon (1605-1681) were fairly fresh. Nikon had made a strong-willed attempt to elevate the status of the church during the reign of tsar Alexis (1629-1676, he ruled since 1645). This action would have meant reducing the position of the tsar. However, the attempt did not fare well for the church since it led to a schism inside the Orthodox church and, eventually, to the demise of Nikon himself. However, the attempt was sufficiently strong to convince tsar Peter I that the position of the church must be clearly subdued to the power of the state, i.e., the tsar himself. Prokopovich was instrumental in bringing about this submission. However, he started initially as a talented scholar, erudite philosopher and theologian devoted to teaching and writing.

1. The Biblical authority

The highest authority for Prokopovich was the Bible; only the Bible should be the principle of theology since it is the word of God, His letter to people, as it were.² The Bible is the source not only of religious and theological knowledge, but also of physical knowledge. Therefore, for example, it is wrong that some follow Aristotle in their belief of the eternity of heaven, “as if the Holy Scripture should serve philosophy and not philosophy [should serve] the Holy Scripture, as if the authority of Aristotle were greater than God’s.”³ However, Biblical arguments, Prokopovich believed, should not be used indiscriminantly. In making a philosophical argument, philosophical reasoning should be used: “it would be improper for a philosopher to prove his argumentation with history and the proof of the Holy Scripture.”⁴ Apparently, Biblical principles can and should be used to form philosophical principles, but philosophical argumentation should somehow be confined to philosophical ground only. However, natural philosophy, that is, natural sciences have their place in helping man to acquire knowledge as well, and “even the most renowned pillars

² T. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, Leipzig 1782, vol. 1, p. 11, 17, 25; Ю. Ф. Самарин, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, in his *Сочинения*, Москва 1880, vol. 5, p. 72, 73.

³ Ф. Прокопович, *Натурфілософія, або фізика*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 2, p. 339.

⁴ Ф. Прокопович, *Рассуждение о нетлении людей святых и угодников божиих, в киевских пещерах нетленно почивающих*, Москва 1786; В.М. Ничик, *Феофан Прокопович*, Москва 1977, p. 35.

of the Church advocate study also of the physical world”.⁵ The investigation of nature can and does provide knowledge of God, since “only by means of physical observations we can know God who judges people according to their merits. God reveals them the knowledge of the world in his works and shows his eternal power which is in his words and which creates everything”.⁶ “To speak about God – is the task of theology (...) but a physicist can also say something about God (...) but not in the sense, what attributes he has, but in the sense that he is a prime mover, the cause of all motion which takes place in this world of material things, [and is] so worthy of admiration”.⁷ Physics can do much to know the Bible better. For example, as physics teaches, in nature, the oak is, in a way, in an acorn, a chicken is in an egg, so it should not be absurd that Christ is in a small piece of the communion bread.⁸

It is one thing to treat the Bible as the highest authority, while it is another thing to interpret its statements. This is important when the Bible is confronted with the data provided by science, as in the case of the mobility of the earth. The Bible speaks about an immobile earth being in the center of the universe, but this statement can be taken metaphorically⁹ just as the statement that God is strolling.¹⁰ Also, “the sun and the moon are called large lights, although the moon, as [the astronomers] teach, is smaller than all planets except for Mercury (...) Therefore, Moses spoke not according to the research of astronomers, but according to the normal way of speaking, and the Holy Scripture makes similar errors in many cases”.¹¹ The reference to “errors in the Scripture” was quite precarious considering that fact that it could have led to the stake, as it was the case with Quirinus Kuhlmann.¹² It is one thing to state that the Bible should be interpreted allegorically, at least in some cases, and another thing to state that it is filled with errors.

It was obvious to Prokopovich that metaphoric interpretation should be included when approaching the Bible. However, what should be interpreted literally, what metaphorically? He criticized scholastic allegoric interpretation of the Bible, this “harmful pestilence of misuse,” and recommended literal meaning. Allegorists, in his view, “laugh at simpletons who understand all speech the way it was written. They transform each word in any and which way and chasing a secret meaning they pollute the obvious” meaning.¹³ He stressed

⁵ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, Ростов-на-Дону 1916, vol. 2, p. 1.52; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation of Peter the Great*, Seattle 1972, p. 31.

⁶ Ф. Прокопович, *Натурфилософия*, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 270.

⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁹ *Ibidem*, p. 368.

¹⁰ *Ibidem*, p. 369.

¹¹ *Ibidem*, p. 305.

¹² В. Г. Смирнов, *Феодан Прокопович*, Москва 1994, p. 44.

¹³ T. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 1, 140-141; П. Морозов, *Феодан Прокопович как писатель*, Санкт-Петербург 1880, p. 131, 108.

the use of context for proper understanding and comparison with similar uses. “Anyone can concoct silly allegories, even the most unbelieving street charlatan”.¹⁴ It appears, then, that metaphoric interpretation should be tried as the last resort, when literal meaning is impossible to maintain.

The final decision concerning the interpretation of the Bible belongs to the seven ecumenical councils which shed proper light on the Biblical statements. Therefore, the Bible by itself is not sufficient for an Orthodox believer, and the Protestant *sola scriptura* doctrine, although sometimes endorsed by Prokopovich, is ultimately rejected by him. He agreed with the Orthodox teaching that “the properly held ecumenical councils are infallible and most certain principles of faith”.¹⁵

Although the Bible is the highest authority, with unbelievers in his mind, Prokopovich tried to prove veracity of the Bible with rational means. In his view, there are four types of proofs that can be provided: 1. the fulfillment of Biblical prophecies, 2. the signs and miracles performed for confirmation of teaching, 3. the powerful spreading of Christianity, and 4. the recognition of the Bible even by enemies of its message.¹⁶

Also, the laws of logic seem to trump the Biblical statements. According to Prokopovich, “even if God himself constructed a syllogism against some dogma of the Gospel and showed that it is true and the most correct, I would say that it is right that, for this reason, the Gospel itself is wrong”.¹⁷ This may be considered a purely hypothetical, albeit, religiously, somewhat perilous statement, because, in reality, the Bible never contradicted syllogistic reasoning. After all, the omniscient God inspired the Bible, and He would not have used reasoning that is false.

2. God

The source of all being is God. Only God exists by necessity, so much so, that He may not expunge His own existence: “Only God is so necessary that he does not depend on any other cause and he cannot not exist even if he wanted to”.¹⁸ God existed “before the existence of the world (...) as the most perfect reason”¹⁹ and before “in time, out of nothing creation of all things was performed (...) all

¹⁴ T. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 1, p. 158; П. Морозов, *Феофан Прокопович как писатель*, p. 132.

¹⁵ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, Wratislaviae 1744, p. 52; T. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 1, 267-269; Ю.Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, p. 86-89.

¹⁶ T. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 1, 27; Ю. Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, p. 75-76.

¹⁷ Ф. Прокопович, *Логіка*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 2, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁹ Ф. Прокопович, *Рассуждение о безбожии*, Москва 1774, p. 11; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, p. 21.

these things always existed in his reason, as archetypes, that is, primal images”²⁰ As befits God, He is eternal, infinite, omnipotent, and omniscient. However, these attributes do not adequately reflect His being, or, rather, because of the human limitations, we do not fully grasp the true meaning of these attributes. More adequate knowledge is in negative terms – God is not light nor darkness, not flesh – than when using positive terms: omnipotent, omniscient, best. Although these are truths, we do not know them as they are²¹ since “with human reason we cannot comprehend the essence of eternal and uncreated nature” of God.²² In this, Prokopovich followed the spirit of the apophatic theology of the Orthodox faith. However, limited as the knowledge in positive terms is, Prokopovich very frequently characterized God in these terms.

From God’s infinity and omnipotence it follows that 1. because an infinite power corresponds to infinite effect, God can create an infinity of things; 2. because God knows, He can create; He knows that an infinity of things are possible, so He can create an infinity of things; 3. wherever God is, He can create anything; since He is in infinity of places, He can create an infinity of things.²³ God can endow a creation with an infinite perfection, even in the presence of an infinity of created things. Would God be omnipotent if He could not create an infinity of things, infinite magnitude, or infinite perfection? He can create an infinity of things at the same time, not necessarily one after another.²⁴ However, according to Prokopovich, God cannot create an infinite amount of entities, one more perfect than the next and, at the same time, make man most perfect.²⁵ First, Prokopovich explicitly stated that God is perfect;²⁶ thus, the hierarchy of perfections does allow the highest perfection, but it can be stated that God is an uncreated perfection and others are created, and, as such, they are lesser perfections than the perfection of God. However, even an infinity of created perfections does not exclude the highest created perfection. This possibility can be shown with the aid of Zeno’s bisection argument: there is the first perfection, then a perfection greater from the previous by a half, then a perfection greater from the previous by a half and thus greater from the first by three fourths, the next greater from the previous by a half and thus greater from the very first by seven eighths, the next – by fifteen sixteenths, etc., so that the perfection which is twice as perfect as the very first would be the highest although there is an infinity of lower perfections.²⁷

²⁰ Ф. Прокопович, *Рассуждение о безбожии*, р. 13; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, р. 21.

²¹ Ф. Прокопович, *Натурфилософія*, р. 130.

²² T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, 259.

²³ Ф. Прокопович, *Натурфилософія*, р. 205.

²⁴ *Ibidem*, р. 206.

²⁵ *Ibidem*, р. 204.

²⁶ *Ibidem*, р. 319.

²⁷ Prokopovich referred to Zeno of Elea when discussing the problem of continuum, although he confused him with Zeno of Citium (*Натурфилософія*, р. 220). Elsewhere, he did mention Zeno of Elea (*Логика*, р. 56).

Prokopovich discussed proofs for the existence of God and relied on them. There are eight such proofs: the proof from the existence of the world; from the existence of man; from the presence of an inborn moral law; from the voice of conscience; from the omnipresence of the idea of God among people; from the necessity of the first cause; from the rational organization of nature; and from the immutability of Biblical truths and the astounding Biblical prophecies.²⁸ Interestingly, he did not present Anselm's ontological proof.²⁹ It seems that he found the cosmological proof and the proof from design most convincing. He wrote that "the greatest and most obvious proof that the world did not arise accidentally (...) but was created by some wisest and, at the same time, the most powerful creator, is the size of this world, its beauty, diversity, structure, different kinds of things (...) [and] the harmony of all things". Just as Homer's poems did not arise from putting together chaotically scattered letters, so the world did not arise from a chaotic motion of atoms.³⁰ Also, in his play *Vladimir*, when Vladimir asked the philosopher how we know that an invisible God exists, the answer was that even the Greeks knew that God exists when they considered the presence in the world of so many things that work together harmoniously toward one goal: "the lights have their paths, waters know their shores, the earth knows its times, fruits come from it, each of them in right time. Seeing this, philosophers decided: 'impossible for these things to be without a principle/beginning and necessary rule. But someone created that, maintains, and does not allow to fall apart, and structures with wise design: that task is fitting for God,'" one God, since the principle can only be one, stated Prokopovich through the philosopher.³¹

3. The world

The world is God's handiwork, created out of nothing³² in six days as described in the book of Genesis, although not all details are provided there. This is where natural sciences can help theologians, Prokopovich believed, although he also heavily relied on philosophy. First of all, he accepted the peripatetic-scholastic distinction between matter and form as constitutive elements of material reality. All bodies have a common substrate although it cannot be perceived by the senses.³³ God first created matter, and its amount has not changed since then, so that no new first matter is born nor is the existing matter destroyed; it cannot grow

²⁸ В. Г. Смирнов, *Феофан Прокопович*, р. 55. "The richness of scientific material and strong logical reasoning make this part one of the best parts in all treatises (i.e., in *Christianae orthodoxae theologiae*)," Ф. Тихомиров, *Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах*, Санкт-Петербург 1884, р. 19.

²⁹ В.М. Ничик, *Феофан Прокопович*, р. 24.

³⁰ Ф. Прокопович, *Натурфилософия*, р. 292.

³¹ Ф. Прокопович, *Сочинения*, р. 182.

³² *Ibidem*, р. 151.

³³ *Ibidem*, р. 128.

or decrease.³⁴ Matter is the potency and, by nature, it has to accept forms, which are an act,³⁵ one form in one part of matter.³⁶ In the Cartesian spirit, he stated that “we grasp all matter in the analysis of its essence as extension in every direction, that is, as having breadth, length, depth, height and other figures.”³⁷ The distinction between matter and form is of ontological nature since, in nature, they are so intricately connected that matter cannot exist without form, even by God’s will.³⁸ It is thus a self-imposed limitation, since it is, after all, God who created nature that way. In this design, God also follows a principle ascribed to God by Prokopovich that “it would contradict the divine providence if some, even the smallest thing in this world would be empty and inactive and without any application”³⁹ – which is an adopted Aristotelian principle that nature does nothing in vain.

God so arranged the world that when something is born, something is destroyed to provide matter for the new body; when something dies, then immediately something else emerges so that matter does not remain bare, without a form, which would be impossible by its nature.⁴⁰ This is the way things have been since the moment of creation. Therefore, when the Bible says that, at first, the earth was without form, that should be understood in such a way – as Prokopovich stated after Basil – that God did create matter at the same time as forms since before the actual creation, God thought in His spirit what to create and thought about what the world should be and made at the same time matter that coexists with its form.⁴¹ The argument is far from convincing, because this does mean that matter can exist in separation from the form – in spite of philosophical argumentation – but the discussion of the problem is dismissed by the statement that to say otherwise is heretical.⁴²

Where do the forms come from? This is a great mystery of nature.⁴³ It is clear that a new form comes not from matter but from the form of the active cause.⁴⁴ However, it is still unresolved exactly how new forms are generated.⁴⁵ If we don’t know something, then we admit that we don’t know it. Better to admit ignorance than to invent explanations. Prokopovich simply admitted his inability to provide a satisfactory philosophical explanation of the problem of origin of forms.⁴⁶

³⁴ *Ibidem*, p. 129.

³⁵ *Ibidem*, p. 130.

³⁶ *Ibidem*, p. 129.

³⁷ Ф. Прокопович, *Рассуждение о безбожии*, р. 22; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, р. 48.

³⁸ Ф. Прокопович, *Натурфілософія*, р. 132.

³⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁴¹ *Ibidem*, p. 133.

⁴² *Ibidem*, p. 134.

⁴³ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 142.

There is no void in the world and thus “there cannot be any place without a body in it”.⁴⁷ On the other hand, “an angel is a spirit, he has no relation to the material space and thus in the place in which it is, it is not alone, but along with a corporeal entity”.⁴⁸ The same stands for the soul in the human body. However, God can cause that even two bodies can simultaneously exist in the same place by interpenetration;⁴⁹ this is exemplified by the Biblically testified fact that Christ exited the grave without rolling the stone and that He entered a room although the door was closed.⁵⁰ Which leads us to the problem of miracles, which is connected with the problem of causality.

God is the first cause as the creator of the universe, but God should not be understood in the deistic fashion as the creator who withdrew from His creation after bringing the world into being. God is an immediate preserving cause of all things; otherwise, everything would turn into nothingness.⁵¹ However, when creating the world, God saw to it that nothing can arise without His help, and He decided to give all things their own natural preservation power. This power is of different strength in different things.⁵² As Prokopovich emphasized, without God’s maintenance, the world would immediately perish;⁵³ nothing can be born and be created without God’s help; no creation can exist without God’s support, and no creation can do anything without God’s help. This constant support is not only the reflection of God’s providence but also of His omnipotence, since if “God[’s activity] did not coincide with other causes, this would imply that he cannot obstruct them if he wanted to, unless by application of opposition”.⁵⁴ That is, miracles are possible because God is in the constant control of the workings of natural causes, and the application of these causes can at any moment be suspended. This seems to contradict Prokopovich’s statement that “God does not contradict himself and he in no way changes his already established laws”.⁵⁵ This may mean that miracles are results of rare coincidence of a few natural laws thus resulting in a rare phenomenon. This may also mean that God does not change a particular law, but He withdraws His support to maintain the workings of that particular law, thereby, as it were, annihilating it for a moment so that a miracle may be produced. This may be the way to understand a somewhat cryptic explanation that God allows fibers to burn since “if he did not allow it, that they are destroyed, then he himself would violate his own law. If he actually did it, he would do it in a natural way

⁴⁷ *Ibidem*, p. 256.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 245.

⁵¹ *Ibidem*, p. 162.

⁵² *Ibidem*, p. 165.

⁵³ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, p. 261.

⁵⁴ Ф. Прокопович, *Нагурфілософія*, p. 167.

⁵⁵ Ф. Прокопович, *Рассуждение о нетлении...*, p. 85; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, p. 38.

– since to do it supernaturally means entering the domain of miracles – which is not a violation of his law, but is only its particular application.”⁵⁶

Through His support of the workings of natural laws, God has an intimate contact with the world. Nothing can truly work on its own unless supported by God. There is, as it were, a constant influx of divine energy that keeps the world going, and the course of the world can at any moment be changed at God’s pleasure. God does not perform any change randomly or whimsically; therefore, the natural laws can usually be trusted, but, by the divine will, they can be suspended, which results in a miraculous event. Miracles thus are a reality, but they are exceptional events. Hence, “nothing can blindly be ascribed to a supernatural act of God except for the [events] about which we are firmly convinced that they cannot be counted as normal.”⁵⁷

Natural explanation thus should be attempted first, but not always should it be stubbornly pursued. Prokopovich discussed at length the phenomenon of the preservation in Kievan caves of bodies of saintly personages. He concluded that the fact that the bodies did not disintegrate was not a natural phenomenon.⁵⁸ What is not caused by natural causes is caused by God. Imperishability of these bodies is not caused by good works, but by God.⁵⁹ We cannot know why God preserved these bodies but not others, since God’s thoughts are too profound for us.⁶⁰ Interestingly, the phenomenon was apparently also testified by the preservation of bodies of those who stubbornly resisted the light of faith. The preservation was due, according to Prokopovich, to the activity of evil spirits, who acted according to God’s will to bind the soul of the obstinate to show the power of the priest after whose prayer the body disintegrated and the soul was released.⁶¹

Prokopovich used the peripatetic teaching concerning the elementary materials from which the world is built, although some details are not altogether clear. He stated that there are five bodily substances (material elements): heaven, earth, water, fire, and air.⁶² These five elements were created during the first day of creation when the phrase that “God created the heaven and the earth” is properly interpreted. According to Prokopovich, the heaven in this phrase includes air and heavenly fire, and the earth includes water.⁶³ What Prokopovich seems to have meant by heaven as an element is aether. “As required by nature of each [element], God placed earth in the lowest place, then water which surrounded the earth, then air, and above air he placed heavenly fire.”⁶⁴ Where is

⁵⁶ Ф. Прокопович, *Натурфілософія*, р. 165-166.

⁵⁷ *Ibidem*, р. 404.

⁵⁸ *Ibidem*, р. 422; cf. С. Яворский, *Камень веры*, Киев 1730, р. 292.

⁵⁹ Ф. Прокопович, *Натурфілософія*, р. 423.

⁶⁰ *Ibidem*, р. 424.

⁶¹ *Ibidem*, р. 433; Т. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, р. 118-119.

⁶² Ф. Прокопович, *Натурфілософія*, р. 284.

⁶³ *Ibidem*, р. 301.

⁶⁴ *Ibidem*, р. 301-302.

aether? He stated that the heat of aether is of the same kind as the heat of fire,⁶⁵ but, confusedly, he also seems to have identified rare air with heavenly aether.⁶⁶ Moreover, he reported that some speak about aether which is in the empyrean heaven.⁶⁷ There are seven moving heavenly spheres for seven planets and the sphere of stars is immovable. There may be an immovable empyrean – the place for the saved souls – beyond the eighth sphere, the sphere of stars, as claimed by the church fathers, although there is no Biblical support for it.⁶⁸ Also, the New Testament speaks about the third heaven. The first heaven may be the space up to the sphere of the moon, the second – all the spheres, the third – the empyrean.⁶⁹ Unlike for Aristotle, for Prokopovich the heavenly spheres were made from fire since he mentioned three airy spheres, out of which the highest reaches the fiery or the first heavenly sphere.⁷⁰ He insisted that matter of heaven is not different from matter of the sublunary realm. Since God does things in the simplest way, as also stated by Aristotle, why use two different types of matter for the entire universe?⁷¹ For this reason, the heavens are mutable.⁷² However, since heaven is used in different senses by Prokopovich, when he meant heaven as a separate element, he may have meant only aether which fills only the empyrean whose existence he hesitatingly accepted. Would aether, as the material filling the dwelling place of souls, be of different nature than the four material elements? If so, it should have a nature fitting the nature of souls; it should be some kind of spiritual material. Since souls are created beings, the spiritual dwelling place for them could also have been created from the material suitable to the nature of souls.

4. Man

The harmony and grandeur of nature are also fully present in man, at least in man before the fall.⁷³ “All advantages distributed in nature only in him are concentrated and he is another world equal to the entire nature, if not in magnitude, then in perfection”.⁷⁴ Man is a corporeal and spiritual being, the being

⁶⁵ *Ibidem*, p. 157.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 348.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁶⁸ According to Stefan Javorskii's lectures, the universe consisted of the earth, air, the sphere of fire, the sphere of planets, heavenly waters, and the immobile empyrean – the place of God, И. С. Захара, *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский)*, Киев 1982, p. 86.

⁶⁹ Ф. Прокопович, *Натурфілософія*, p. 327.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 384.

⁷¹ *Ibidem*, p. 322.

⁷² *Ibidem*, p. 323.

⁷³ Т. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 2, p. 214; Ю. Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, p. 97.

⁷⁴ Т. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, p. 260.

that possesses a soul which God endowed with freedom and reason.⁷⁵ These are the highest human faculties, since the image and likeness of God in man lie in reason and free will.⁷⁶ This freedom and rationality make man the crown of God's creation and thus, "those who ascribe reason to animals are themselves deprived of it". If animals had reason, then they would be free since these two faculties – reason and freedom –are interconnected, but this is not the case. Why endow with reason a being that has no free will? Animals are not free; if they had been, they would have deserved praise for good works and they would have been responsible for their misdeeds. The irrationality of animals can be seen in their specialization; for example, spiders can only weave a web and do that in only one way. Man is not so limited.⁷⁷ This specialization argument has also been used by Descartes in arguing in his *Discourse on method* that animals are sentient machines.

Animals are not devoid of any mental faculties. They act because of the built-in instinct; however, instinct is the work of opinion or imagination designed to indicate suitability of something and to determine the desire to escape a danger. This opinion is "a kind of blind imitation of the human reason". Thus, when a woodpecker looks for a particular type of grass, "it is prompted not by an image of grass that it did not see yet with any sensory organ, but by opinion, which guides its flight".⁷⁸ It is puzzling what the mechanism of such guidance can be. If an image is not a guide, and the opinion does not contain any images, how can it lead a bird to a particular place where a particular object can be found? Apparently, the needs of animals are so specialized that the faculty of opinion somehow encodes all of them and is able to direct an animal to a place which fits the encoded responses to its needs. Apparently, when a bird needs some kind of grass, an internal GPS system is automatically activated that leads the bird to the nearest source of the grass.

The soul is the principle of life and also the principle of motion; that is, only living beings are self-moved,⁷⁹ and a soulless body cannot move by itself. The soul is a spiritual, nonmaterial entity, and yet an interaction of body and soul is possible so that some thoughts in the mind result from motions of the body and some motions of the body from thoughts.⁸⁰ This is done through the animal spirits that are emitted from the brain and used by the soul to control nerves and arteries.⁸¹

⁷⁵ *Ibidem*, p. 281; Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 2, p. 188; Ю. Ф. Самарин, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, p. 92.

⁷⁶ Ф. Прокопович, *Натурфилософия*, p. 309; Ф. Прокопович, *Разговор гражданина с селянином да певцем или дячком церковным*, in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, vol. 2, 3.58-59; Т. Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 2, p. 196-199; Ю. Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, p. 94.

⁷⁷ Ф. Прокопович, *Натурфилософия*, p. 186.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 275.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁸¹ *Ibidem*, p. 273.

Immateriality of the soul must be kept in mind when approaching some philosophical problems of the mind-body interaction. For example, if it is said that the entire soul is in the entire body and the entire soul in all its parts, then when raising one hand and moving down another hand, the entire soul rises and moves down at the same time.⁸² However, the soul, which is the spirit devoid of matter, has no relation to the motion of the body and does not require the different places for mutually opposed motions. There is no left or right in the soul, no before or after, but something can only be close to it or distant from it; and because “the inherent simplicity of the soul excludes such differences regarding space, the spirit as a whole can be observed from all sides”. Therefore, when hands are moved, “the soul does not move (...) and is not a subject of bodily motion, and it changes place by some internal impulse that is proper to its nature. We do not know and are unable to understand this impulse just as [we are unable to understand] most of other wonders of immaterial nature (...) like, for instance, whether the entire soul is in the whole body and, separately, in organs”.⁸³ The mind-body interaction obviously exists, but the nature of this interaction is bound to remain obscure to us. This, presumably, is because having the insight into spiritual truths is impeded by the carnal side of humans. It is worth noting that, without discussing it, Prokopovich referred to the simplicity of the soul, which was not quite relevant in the context of spatial localization of the soul (more relevant is the statement that the spirit does not have magnitude the way bodies do⁸⁴). However, the simplicity of the soul was traditionally important in arguments for immortality of the soul, beginning with Plato.

God is a providential God, maintaining the existence and workings of the mechanism of the world, which poses a problem with the existence of sin. According to Prokopovich, God acts with people, but He is not responsible for their sins. This is because “God acts through causes and not through His own being (...) and secondary causes do only by his instruction and command what is needed. For instance, it is said that the earthly masters act through their subjects, which means that the primary cause is acting along with secondary [causes]. God would act directly if he acted entirely independently like he did when creating the world”.⁸⁵ “Secondary causes act by their own power given them by God, although this power cannot act without God’s support”.⁸⁶ The explanation seems to be made at the cost of the proximity of God to the world. In Plato, the Demiurge submitted continuation of his creation to the gods and then withdrew from the world. In Prokopovich, God submitted the continuation of the creation of or molding of the world to secondary causes which

⁸² *Ibidem*, p. 198.

⁸³ *Ibidem*, p. 199.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 225.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 170.

were infused with the power of acting. Did He withdraw from the world? It seems that Prokopovich, not to fall into deism, wanted the constant presence of God in the world. The claim can be defended by stating that God maintains the world not by His direct action in each event in world, but by maintaining the workings of natural laws. How these laws are applied by rational beings – by humans – is up to them, up to their free choice and their wisdom. God is in direct charge of maintaining the laws but allows people to misapply and misuse them and in that sense, He is not responsible for the sin, although there would have been no sin if He had not kept the mechanism of the world going.

5. This world and the next

The goal of human activity is happiness.⁸⁷ The good is what is suitable to someone.⁸⁸ “Since man consist of the soul and the body, then in order to be happy, the state of both of them has to be good. Therefore, he has to have excellent reason, immaculate will, and have a healthy body, under which name [– health –] should be understood orderliness and beauty”.⁸⁹ “Human happiness consists in the perfect abundance of what is needed and pleasant for living. This includes, in particular, comfort, beauty and pleasantness of the place [where we live], wholesome air, healthy food, the fertility of earth, etc”.⁹⁰ That is, material needs have to be reasonably met, including living comfortably in a healthy environment and relying on the abundance of the fruit of the earth. More importantly, spiritual needs have to be met as well. This includes good education of all children. That Prokopovich treated education very seriously is testified by a school he established and supported from his own pocket in which 160 orphans and poor children were educated⁹¹ and by his active involvement in the development of the Academy of science that was established in 1724.⁹²

Happiness is the goal of this life, but even more so, happiness is the goal of the afterlife. In the traditional Orthodox way, Prokopovich saw two possible avenues for the departed: eternal salvation or eternal perdition. There is no middle way, and no purgatory.⁹³ The prospect of either the heavenly abode or hellish destination is real, final, and everlasting. Heaven is eternal and so is hell, notwithstand-

⁸⁷ Ф. Прокопович, *Етика*, in his *Філософські твори*, Київ 1979–1981, vol. 2, p. 507, 509.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 510.

⁸⁹ Ф. Прокопович, *Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю*, Москва 1785, p. 1–2; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, p. 138.

⁹⁰ Ф. Прокопович, *Богословское учение о состоянии неповрежденного человека*, p. 91; В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, p. 139; F. Prokopovich, *The Russian catechism*, London 1723, p. 28. The phrase “wonderful air, healthy food, the fertility of earth” comes from a prayer said by a diakon during church service.

⁹¹ В. М. Ничик, *Феофан Прокопович*, p. 115–116.

⁹² *Ibidem*, p. 117.

⁹³ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, p. 66.

ing Origen's claim.⁹⁴ This provides a twofold inducement for choosing salvation: the attraction of heavenly bliss and a fear of infernal perdition.

An inducement is the goodness and, most of all, beauty which lead us to the love of God. Faith and natural reason teach that God is infinite goodness and ineffable beauty.⁹⁵ The beauty of the world came from God, and if we admire this earthly beauty we should realize that the beauty of the divine realm is infinitely more dazzling.⁹⁶ There is a measure of equality in heaven. "The eternal life will be one and the same to all, only the glory will be different and unequal, greater or smaller in life, that is, in the eternal kingdom, which is one,"⁹⁷ "different levels of glory and joy, differently measured by the virtue and works."⁹⁸ It is unclear in what consists the different levels of glory, but the level of joy apparently will be allotted in accordance to good works.

On the other hand, we should be afraid of the possibility of not being admitted to heaven. The saints and prophets were afraid of death; so much more should be ordinary sinners.⁹⁹ Incidentally, this fear is apparently not quite effective since people do continue to sin. However, Chrysostom was right in saying that although we know about punishment after death, the world is full treachery, thievery, etc.; what would the world be without knowledge of the punishment after death?¹⁰⁰

The recipe for salvation is simple and yet so difficult: do not sin. It would be easy to avoid a sin if we kept in mind that God is everywhere present and sees everything,¹⁰¹ that He stands next to us and sees even the smallest things and counts all infractions (Ps. 139.3).¹⁰² However, since we are sinful, and only Christ's life was without blemish, we need to have a way of expunging our sin without procrastination. This is possible. Mistaken are Calvinist theologians who teach that in the corrupted human nature natural drives cannot be overcome.¹⁰³ Who delays repentance until death will never do it. Conscience can be cleansed by "the holy confession, heavy sighing, bitter tears," that is, by humility and contrition, whereby an entry can be obtained to the eternal heavenly kingdom.¹⁰⁴ We should remember that Christ – who is "true God

⁹⁴ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, p. 232.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 256.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 257.

⁹⁷ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, p. 67.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 73. In this, Prokopovich followed John Chrysostom who had stated that "although all the saved will be in the Heavenly Kingdom, all will not receive the same reward, and although all sinners will be in hell, not all will endure the same punishment," (*Homily 41 on the First letter to Corinthians*).

⁹⁹ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, p. 254.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 268.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 244.

¹⁰² *Ibidem*, p. 246.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 269.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 256.

and one with Father and the Holy Spirit”¹⁰⁵ – suffered and died “for us, for our salvation, for the love of us”,¹⁰⁶ thereby opening the door to salvation for everyone. People are justified through Christ “before the heavenly Father, that is, they receive forgiveness of sin and thus they will have peace with God in their conscience through faith in Christ, the Son of God, the Savior of the world, who is the only one who can gain for us, sinners, access to and boldness toward God through His blood and death”.¹⁰⁷ He is the only way and we are saved only through Christ.¹⁰⁸ This is all-sufficient since salvation cannot be earned by good works;¹⁰⁹ good works can only earn a better reward, but not the reward itself.¹¹⁰

Hell is described in almost Dantean terms by specifying different levels of punishment depending on the seriousness of sin: “punishment of sinners according to the measure of their impurity is not the same, but the eternal fire and eternal death is the same to them”;¹¹¹ apparently, all sins are equally serious in that they result in eternal punishment but not equally serious in that they result in a gradation of punishment. There are also different types of suffering. The first type of suffering is infernal fire¹¹² used to torment the worst sinners, blasphemers, sacrilegers, heretics.¹¹³ The second torment is the memory of good times on earth¹¹⁴. The third torment is the fact that it goes on eternally.¹¹⁵

How can God, who is love, sentence anyone for punishment that never ends, although the sinful life was of limited duration? That is what is required by the infinite purity of God since the seriousness of sin does not depend on its kind or magnitude, but on the kind and magnitude of the lawgiver, who is God. Therefore, “sin is mortal and serious also in the small, it is as big as God Himself who is harmed when a man is harmed” by someone’s sin.¹¹⁶ And God can take it: He endured the sight of His Son on the cross; He will also endure the complaints of those in hell. “He will even rejoice and mock at the perdition of the

¹⁰⁵ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 47.

¹⁰⁶ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, р. 266.

¹⁰⁷ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 32-33; F. Prokopovich, *The Russian catechism*, р. 33, 36.

¹⁰⁸ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 49; Ф. Прокопович, *Листи*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 3, р. 259-263.

¹⁰⁹ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 72, 74.

¹¹⁰ In Samarini’s rendition, through his deeds, man “only gives to God what is due, like a slave to his master; besides, the deeds are always imperfect since, in this world, man cannot free himself from sin,” Ю. Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, р. 139.

¹¹¹ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 66.

¹¹² T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, р. 232.

¹¹³ *Ibidem*, р. 233.

¹¹⁴ *Ibidem*, р. 234.

¹¹⁵ *Ibidem*, р. 236; F. Prokopovich, *The Russian catechism*, р. 34, 36.

¹¹⁶ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, р. 42; Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, vol. 2, 309; Ю. Ф. Самарин, *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, р. 108.

lost”.¹¹⁷ Also, it seems that, in Prokopovich’s grim estimation, there will be a great deal of divine mocking since there are more lost than saved, as apparently indicated by the statement that many are called and few are chosen (Mt. 22:14).¹¹⁸ How many and how few? Reason teaches us that the number of the lost will be far larger than the number of the saved.¹¹⁹ Consider the flood, when only eight people were saved, and Sodom, when only three people escaped the destruction.¹²⁰ Also, from the original number of people who left Egypt, only Joshua and Caleb reached the promised land.¹²¹ Moreover, Chrysostom assessed that from among some 100,000 inhabitants of Antioch only 100 would be saved.¹²² “Only in the Orthodox church, like in a safe harbor that is secured all around,” can people be safe from perdition, and yet, even there, since “not only deeds without faith but also faith without deeds (...) do not help in anything,” many fall out as heretics or as hypocrites.¹²³ In fact, if Prokopovich’s estimation is taken at face value, not even one percent of people would make it to heaven, and thus the churches are filled with people who, with only rare exceptions, are heading straight to hell. With such skewed odds, it would be interesting to see in which group Prokopovich would count himself. Probably caught up by the moment of preaching, he also stated that all people born in 5,000 years since the creation of the world until the birth of Christ were sent to hell.¹²⁴ On the other hand, he acknowledged that Enoch was spared that fate (seemingly because he was marked for a battle with the Antichrist¹²⁵), and he would also very likely have considered Abraham, Moses, Joseph and a few other figures to be designated for salvation (would Moses and Elijah were let from hell to converse with Christ as witnessed by Peter?). Those, who did not and do not know the law of God have no excuse since the law is written on the tablets of their hearts,¹²⁶ i.e., people have conscience that in the absence of the written law should be their guide. Ignorance is just not an excuse,¹²⁷ since the law of God is obligatory to all people, including unbelievers.¹²⁸ On the other hand, as Prokopovich agreed, Christ is an offering not only for our sins, but also for sins

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 238.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 285.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 287.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 288.

¹²¹ *Ibidem*, p. 289.

¹²² *Ibidem*, p. 296.

¹²³ *Ibidem*, p. 294. The Russian Orthodox Church is “the one and only Church in which there, is hope of eternal salvation and outside of which no one can be saved,” Прокопович, *Слова и речи*, Санкт-Петербург 1760, vol. 3, p. 312; O.T. della Cava, *Sermons of Feofan Prokopovič: themes and style*, PhD diss., New York 1972, p. 28.

¹²⁴ T. Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, p. 291.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 244.

¹²⁶ Ф. Прокопович, *Разговор гражданина...*, p. 30.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 40.

of the entire world (1 John 2:2);¹²⁹ could this offering be also claimed at least by those who never heard the Christian message of salvation?

6. The church and the state

Relatively early Prokopovich gave more and more attention in his speeches and writings to political matters. During Peter I's visit in Kiev in 1706, he gave a sermon which attracted the tsar's attention with his nontraditional – with little references to the antiquity – way of extolling the office of the tsar and then in 1709 after Peter's victory in Poltava. He was invited by the tsar in 1711 to the campaign against the Turks and eventually summoned to Saint Petersburg. Soon after his arrival to Petersburg in 1717, he set about to write a relatively slim work which became his most widely known legacy, *The spiritual regulation*. *The Regulation*, published in 1721, set out a new administrative order for the clergy along with rules and plans for the clergy. It established the office of the Spiritual College to oversee the spiritual matters according to the models of the Lutheran synods of the West, “a spiritual conciliar administration” to “govern all spiritual activities within the All-Russian Church”.¹³⁰ The highest office of the patriarch, which has been vacant since 1700 after the death of the patriarch Adrian, was effectively abolished (the office of the patriarch was restored briefly in 1917 and then in 1943). The name of the College was changed after just one meeting to the Most Holy Ruling Synod, and its members, just as all the clergy, had to take an oath of loyalty to the tsar. Prokopovich became in 1721 a vice-president of the Synod frequently becoming a dominant voice in its proceedings. Prokopovich's role in all this was to provide a theological justification for the expansion of power of the tsar, which reduced the role of the church to an organ of the state.

Prokopovich, an author of a textbook on rhetoric, was usually very careful in phrasing in theological terms the claims of the tsar. The main problem was that the church was an important institution and Orthodox faith was very important to Russians. Although Peter I not infrequently enforced his reforms without any regard to the popular opinion and manifested disdain to the church, Prokopovich proceeded more cunningly by trying to fit the new political order within the traditional faith using Biblical arguments, statements made by the church fathers, but also, in the spirit of the time, referring to the natural law.¹³¹

¹²⁹ *Ibidem*, p. 45, 51.

¹³⁰ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.6; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 3.

¹³¹ F. Prokopovich, *Peter the Great: his law on the imperial succession, the official commentary: Pravda voli monarshei*, Oxford 1996 (1722), p. 135.139.163; Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, in his *Сочинения*, Москва 1961, p. 82; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor* (1718), in: *Russian intellectual history: an anthology*, ed. M. Raeff, New York 1966, p. 19–20.

In his *Primer for youth*, a widely used¹³² catechism for providing basic religious education for children,¹³³ but also for instilling the virtue of obedience to the tsar, Prokopovich included the following statement in his explanation of the Creed: “I believe in one, holy, conciliar and apostolic church, I place my entire trust on its head, the one Christ: I confess the church that is the community of orthodox Christians who have dogmas and teachings as handed down to us by apostles and as illuminated by the ecumenical councils of pastors, I confess that there is in the holy church the spiritual leadership, the pastoral office of bishops and presbyters, who took upon themselves the power and obligation to bind and loose sins in the name of the Lord, to give sacraments, and to teach people the way of salvation”.¹³⁴ In this definition, only Christ is named the head of the church, not a pope, not a patriarch, not a tsar. In the *Regulation*, the tsar is called the highest judge of bishops and their guardian: “the final judge of the Spiritual College”¹³⁵ and a “guardian of the true faith and of all good order in the Holy Church”.¹³⁶ Only Christ is the tsar of the church.¹³⁷ If this is not enough, the tsar is also called a bishop.

Since “bishop,” i.e., “*episcopus*” means overseer or supervisor, the Christian rulers “can call themselves not only bishops, but also bishops of bishops” because “the ruler, the highest authority, is a perfect, ultimate, highest, truest overseer, that is, the one having the power of ruling, of ultimate judgment, and of punishing over all the ranks and authorities subject to him, both secular and spiritual (...) and since his sovereign overseeing is established by God also over the spiritual rank, thus each highest lawful ruler in the realm of his rule is truly a bishop of bishops”.¹³⁸ How seriously can this argument be taken? Bishops and presbyters are priests;¹³⁹ would thus each ruler become a priest? Prokopovich would not go that far. He explained that the tsar is a ruler over merchants, himself not being a merchant, so he is a ruler over bishops, not performing the duties of a bishop.¹⁴⁰ However, Prokopovich did not call the tsar a merchant of merchants, so his explanation is duplicitous. He did want to create more and more of an aura of sacredness around the tsar and had no theological qualms in ascribing to a tsar the title of a bishop.

¹³² П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, vol. 1, p. 393.

¹³³ F. Prokopovich, *The Russian catechism*, p. 1-37.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 35; H. J. Härtel, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg 1970, p. 99.

¹³⁵ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.11; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 6.

¹³⁶ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.28; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 8.

¹³⁷ Ф. Прокопович, *Слова и речи*, vol. 3, 335; H. J. Härtel, *Byzantinisches Erbe...*, p. 100.

¹³⁸ Ф. Прокопович, *Розыск исторический* (1721), in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, vol. 2, p. 3.13; П. Морозов, *Феофан Прокопович как писатель*, p. 256; Ф. Прокопович, *Слово на похвалу блаженных и вечнодостоинных памяти Петра Великого*, in his *Сочинения*, p. 138.

¹³⁹ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.66; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 47.

¹⁴⁰ Ф. Прокопович, *Розыск исторический*, p. 3.13-14.

The fact that ecclesiastical reform is performed follows Biblical examples.¹⁴¹ Each member of the Synod should swear “to be faithful, good, and obedient slave (паб) and subject to the natural and true Tsar and Sovereign”. “As for whatever concerns damage, harm, or loss to His Majesty’s interests,” each member should swear to “strive by all possible means to avert it and not to tolerate it”.¹⁴² By having the collegial clerical body instead of one patriarch, a possibility of making errors is reduced. Incidentally, when arguing why conciliar administration is better than having a patriarch, Prokopovich mentioned the tsar and his advisors,¹⁴³ but clearly, the position of these advisors vs. the tsar is incomparable to the positions of members of the College. The tsar remains autocratic; there is not autocracy in the College. The president of the College is subject to the judgment of his peers, which would not be the case when “a single despotic pastor governs”,¹⁴⁴ but Prokopovich did not have any concern about the possibility of the rule by a single despotic tsar.

Among the many rules for the clergy, the *Regulation* lists four major topics that should be covered by preachers: repentance, regeneration of life, “respect for the authorities, especially the supreme authority of the Tsar,” and obligations of every class.¹⁴⁵ Also, when some infractions of authorities are known to preachers, they should not be mentioned in front of the congregation, and, in fact, preachers should refrain from any open criticism of authorities.¹⁴⁶ Preachers have to enforce obedience to the tsar through their preaching but never openly point to his erroneous decisions or questionable actions.

Defying the Orthodox faith must not be tolerated. Schismatics can be recognized by not taking communion at least once a year.¹⁴⁷ They should be reported to the authorities and should not hold any spiritual or civil position, since they could continue to perpetrate an evil of dissension to the detriment of the tsar.¹⁴⁸

Any prospective priest has to take an oath of loyalty to the tsar, most controversially, to reveal any rebellious intentions revealed during confession.¹⁴⁹ The requirement is hedged in the condition that such a confession was not followed by repentance and was made with an intent to gain the priest’s assent to a nefarious deed.¹⁵⁰ Prokopovich seems to have purposely confused the issue. If some rebellious plan is revealed to a priest with no intention of repentance and with an intention of winning the priest over to a wicked plan, this is more

¹⁴¹ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.6; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 3.

¹⁴² Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.11; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 6.

¹⁴³ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.29; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 9.

¹⁴⁴ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.32; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 12.

¹⁴⁵ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.63; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 43.

¹⁴⁶ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.63; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 44.

¹⁴⁷ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.67; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 48.

¹⁴⁸ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.69; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 49.

¹⁴⁹ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.84; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, р. 59.

¹⁵⁰ Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, р. 1.85–86; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*,

of a conversation than a confession, or rather, it is a confession in a broad sense when one person is saying something surreptitiously to another. Prokopovich seems to have required here¹⁵¹ that a rebellious plan revealed to a priest in *any* situation should be reported, even during a genuine confession. Who is to know that a repentance is genuine, not faked for the sake of avoiding being reported? And what would happen to a priest who would not report a rebellious plan, and the plan was carried out? Would the priest's inaction be lightly forgiven if he said that he thought the perpetrator's repentance had been genuine? At best, the priest would ponder this problem in Siberia.

Why should the clergy and, in fact, anyone, be obedient to the tsar? Since this is a Christian not merely civil, but also a religious obligation. "The basis of government is the law of God, (...) ecumenical councils, and civil statutes which agree with the word of God".¹⁵² Also, as argued in the 1718 "Sermon on power and honor of the tsar," the power of a ruler comes from God, and any disobedience to the ruler is a sin against God and should be punished now and will also be punished after death.¹⁵³ There are explicit statements in the Bible that urge obedience to authority, in particular Romans 13. However, there are other passages with which an indiscriminate obedience should be balanced. Prokopovich explained away one of them that states that what is highly esteemed among people is an abomination in the sight of God (Luke 16:15) by stating that it refers to pride.¹⁵⁴

Obedience is due not only to good powers but also to the perverse and faithless, in which Prokopovich referred to apostle Peter's urging that slaves should be obedient to good and to bad lords (1 P. 2:18).¹⁵⁵ True, the apostle referred to slaves only, not to citizens, but the oath of the Synod members explicitly required them to swear allegiance as slaves. Thereby, Prokopovich gave a free reign to the tsar who could do pretty much anything and yet citizens should obey him for the fear of eternal punishment. Prokopovich did not quote the apostle Peter's statement made in front of the Sanhedrin that one should listen to God rather than to man, any man (Acts 5:29). In Prokopovich political theology, if a ruler goes rogue, the ruler should not be blamed, but rather his subjects, since a tyranny is not merely allowed by God, but it is sent as a punishment for sins of the people.¹⁵⁶ Therefore, they should endure such an ordeal not only without criticism, but even "without secret grumbling, and even without

¹⁵¹ Admittedly, this was done at a specific urging of Peter I, Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.84 note 9; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 115 note 106.

¹⁵² Ф. Прокопович, *Духовный регламент*, p. 1.27; F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation...*, p. 7.

¹⁵³ Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, p. 77-78; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor*, p. 16.

¹⁵⁴ Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, p. 80-81; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor*, p. 18-19.

¹⁵⁵ Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, p. 86; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor*, p. 23.

¹⁵⁶ Прокопович, *Слова и речи*, vol. 2, p. 182; H.J. Härtel, *Byzantinisches Erbe...*, p. 84-85.

mental reservations,”¹⁵⁷ with patience, “without complaint as a cross”.¹⁵⁸ However, by definition, the tsar is a true believer and true judging master, and thus he is like a father to all, and thereby should be honored like a father, as prescribed in the decalogue¹⁵⁹ and even a young tsar is a father to old subjects.¹⁶⁰ No exception should be made for the clergy, since they are but another rank in the nation, not a different government.¹⁶¹ The tsar is crowned by God,¹⁶² he is responsible only before God, but not before his subjects and not to any human jurisdiction.¹⁶³ Therefore, the subjects can only beseech God to change the ruler’s heart.¹⁶⁴

Prokopovich was the first in Russian literature to have spoken about the priority of secular power.¹⁶⁵ The argument was largely theological sophistry, but it did not matter much to the tsar, and his legal primacy over the church became a reality. Prokopovich, in spite of opposition of his clerical peers and even in spite of a hint of heresy, was appointed bishop of Pskov in 1718 and in 1724 archbishop of Novgorod. To the end of his life (1736), also after the death of Peter I in 1725, Prokopovich defended his claims made in the *Regulation* and stayed in spiritual power with three more tsarist sovereigns. Prokopovich – a talented theologian and philosopher, turned into a defender of autocracy, providing theological justification of tyranny and enslavement not only of the church, but also of the entire nation.¹⁶⁶

References

- della Cava O. T., *Sermons of Feofan Prokopovič: themes and style*, PhD diss., New York: Columbia University 1972.
 Härtel H.-J., *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg 1970.

¹⁵⁷ P 197, 213; F. Prokopovich, *The Russian catechism*, p. 10; Ф. Прокопович, *Слова и речи*, vol. 3, 152; O. T. della Cava, *Sermons of Feofan Prokopovič*, p. 69.

¹⁵⁸ F. Prokopovich, *Peter the Great...*, p. 219.

¹⁵⁹ Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, p. 87; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor*, p. 25.

¹⁶⁰ F. Prokopovich, *The Russian catechism*, p. 13.

¹⁶¹ Ф. Прокопович, *Слово о власти и чести царской*, p. 88; F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor*, p. 25; Прокопович, *Слова и речи*, vol. 3, p. 151; O. T. della Cava, *Sermons of Feofan Prokopovič*, p. 71.

¹⁶² Прокопович, *Слова и речи*, vol. 1, p. 150; vol. 2, p. 1, 48, 109; vol. 3, p. 187; H.J. Härtel, *Byzantinisches Erbe...*, p. 85.

¹⁶³ F. Prokopovich, *Peter the Great...*, p. 187–197.

¹⁶⁴ “The tsar is above the law. No one in the world can call him to account. His person is inviolable and immune,” H. J. Härtel, *Byzantinisches Erbe...*, p. 91.

¹⁶⁵ П. Морозов, *Феофан Прокопович как писатель*, p. 199.

¹⁶⁶ “From an ideologist of Christianity using power as its instrument, Prokopovič is transformed into an ideologist of state power using Christianity as its instrument,” J. Šerech, *On Teofan Prokopovič as writer and preacher in his Kiev period*, „Harvard Slavic Studies” 1954, p. 223.

- Яворский С., *Камень веры*, Киев 1730.
- Морозов П., *Феофан Прокопович как писатель*, Санкт-Петербург 1880.
- Ничик В. М., *Феофан Прокопович*, Москва 1977.
- Prokopowicz T., *Christianae orthodoxae theologiae*, Leipzig 1782.
- Прокопович Ф., *Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю*, Москва 1785.
- Прокопович Ф., *Духовный регламент*, in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, Ростов-на-Дону 1916, vol. 2, p. 1.3-105 and its English translation: F. Prokopovich, *The Spiritual Regulation of Peter the Great*, Seattle 1972.
- Прокопович Ф., *Этика*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 2, p. 506-515.
- Прокопович Ф., *Листи*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 3, p. 190-309.
- Прокопович Ф., *Логіка*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 2, p. 10-112.
- Prokopowicz T., *Miscellanea sacra*, Wratislaviae 1744.
- Прокопович Ф., *Натурфілософія, або фізика*, in his *Філософські твори*, Київ 1979-1981, vol. 2, p. 116-502.
- Prokopovich F., *Peter the Great: his law on the imperial succession, the official commentary: Pravda voli monarshei*, Oxford 1996 (1722).
- Прокопович Ф., *Рассуждение о безбожии*, Москва 1774.
- Прокопович Ф., *Рассуждение о нетлении людей святых и угодников божиих, в киевских пещерах нетленно почивающих*, Москва 1786.
- Прокопович Ф., *Разговор гражданина с селянином да певцем или дячком церковным*, in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, vol. 2, p. 3.28-78.
- Прокопович Ф., *Розыск исторический* (1721), in: П. В. Верховской, *Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент*, vol. 2, p. 3.3-20;
- Prokopovich F., *The Russian catechism*, London 1723, a translation from German of *Erste Unterweisung der Jugend* which is a translation from Russian of Prokopovich's *Первое учение отроком*, Санкт-Петербург 1720.
- Прокопович Ф., *Слова и речи*, Санкт-Петербург 1760.
- Прокопович Ф., *Слово на похвалу блаженныя и вечностойныя памяти Петра Великаго*, in his *Сочинения*, Москва 1961, p. 129-146.
- Прокопович Ф., *Слово о власти и чести царской*, in his *Сочинения*, Москва 1961, p. 76-93 and its English translation: F. Prokopovich, *Sermon on royal authority and honor* (1718), in: *Russian intellectual history: an anthology*, ed. M. Raeff, New York 1966, p. 14-30.
- Самарин Ю. Ф., *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, in his *Сочинения*, Москва 1880, vol. 5.
- Šerech J., *On Teofan Prokopovič as writer and preacher in his Kiev period*, "Harvard Slavic Studies" 1954, p. 211-223.
- Смирнов В. Г., *Феофан Прокопович*, Москва 1994.
- Тихомиров Ф., *Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах*, Санкт-Петербург 1884.
- Захара И. С., *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский)*, Киев 1982.

Feofan Prokopowicz: od teologii do polityki

Streszczenie

Prokopowicz rozpoczął swą działalność w kościele prawosławnym jako wykładowca w Akademii Kijowskiej, gdzie wykładał na różne tematy i pozostawił sporą ilość notatek, które zostały pośmiertnie opublikowane w wielotomowej pracy *Christianae orthodoxae theologiae*. Niniejszy artykuł prezentuje niektóre filozoficzne i teologiczne poglądy Prokopowicza, a mianowicie: jego obronę autorytetu Biblii i konieczności jej dosłownej interpretacji, charakteryzację w pozytywnych terminach atrybutów boskich, opis stworzenia i struktura świata, opis sytuacji człowieka w świecie oraz problem eschatologii. Gdy Prokopowicz został wezwany do Petersburga przez Piotra I, stopniowo poniechał badań teologicznych i filozoficznych koncentrując się na kwestiach politycznych, a w szczególności na uzasadnieniu władzy carskiej i na konieczności podporządkowania kościoła władzy państwa. Owocem tego był *Regulamin duchowy*, który oznaczał koniec niezależności Kościoła w Rosji.

Słowa kluczowe: Piotr I, Prokopowicz, stosunek państwa do Kościoła; teologia prawosławna.

WOJCIECH STANKIEWICZ

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

Kwestie aborcji i eutanazji w kontekście prawa do życia

Streszczenie: W artykule podkreśla się, że największą wartością człowieka jest życie, a państwo powinno stać na straży tej wartości. Przy okazji wojen i konfliktów okazało się, że ten obowiązek nie jest w zadowalający sposób wypełniany. W świecie współczesnym do większych zagrożeń ludzkiego życia należą aborcja i eutanazja. Tematyka ta skupia osoby, które opowiadają się za dopuszczalnością obu, jak i tych, którzy bronią życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, przede wszystkim zaś związanych z Kościołem katolickim. Obecnie obserwuje się pewien paradoks – postęp nauki, w tym w medycynie, dzięki któremu łatwiej ratować ludzkie życie, w wielu sytuacjach staje się okazją, aby drugiego człowieka go pozbawić.

Słowa kluczowe: aborcja, człowiek, eutanazja, Kościół katolicki, Jan Paweł II, prawa człowieka, prawo do życia, ruchy pro-life, śmierć, życie.

Wstęp

Na przestrzeni lat zmieniało się podejście do praw człowieka. Zmieniał się także system ochrony tych praw. W zależności od państwa, ustroju politycznego czy władzy, prawa różniły się od siebie i w różnym stopniu zapewniały jednostkom ochronę. Wolność, równość wobec prawa, swoboda manifestacji, prawo do zrzeszania się, udział w życiu publicznym państwa, prawo do wolnych wyborów, stały się głównymi wyznacznikami ustroju demokratycznego. W państwach, gdzie głos społeczeństwa jest ważny, w większym stopniu prawa i wolności człowieka są respektowane przez władzę.

Doświadczenie nabyte z poprzednich lat ujawniało, że w zakresie międzynarodowej ochrony praw i wolności człowieka nie zawsze realne staje się ich zabezpieczenie. Mimo wielu rezolucji, deklaracji czy konwencji łamanie praw jest wciąż aktualne, często nawet z jeszcze większą brutalnością niż wcześniej lub, co ważniejsze, świadomością.

Wśród praw i wolności obywatelskich zasadniczą rolę odgrywa prawo do życia. Jest nadrzędnym prawem istoty ludzkiej, respektowanie go stanowi fundament wszystkich innych praw; nabycie odbywa się po urodzeniu i trwa dożywotnio. Bez praw człowieka oraz ich świadomości ludzie nie

mogą żyć w poszanowaniu godności. Prawo do życia musi być zagwarantowane jako najistotniejsza wartość.

Tezę niniejszej pracy jest twierdzenie, że *podejście do problematyki praw człowieka na przestrzeni lat zmieniało się w zależności od sytuacji polityczno-ekonomicznej poszczególnych krajów. Problem nierespektowania praw człowieka w szczególności przybiera na sile podczas działań zbrojnych, jednakże w życiu codziennym trwa debata nt. praw człowieka ujawniająca się w sporach o aborcję i eutanazję. Opowiedzenie się po którejś ze stron w głównej mierze zależy jest od stosunku człowieka do wiary, czy światopoglądu.*

W celu weryfikacji ww. założeń postawiono następujące pytania badawcze:

1. Jak na przestrzeni lat rozwijał się prawno-międzynarodowy system ochrony praw człowieka?
2. Jakie są współczesne wyzwania dla prawa do życia?
3. W jakich przypadkach dopuszczalne jest legalne pozbawienie życia oraz czy świadomie, bez konsekwencji, można tego dokonać?
4. Czy w XXI w. respektowanie prawa do życia zostało osłabione przez aborcję i eutanazję?

1. Rozwój idei i ochrony praw człowieka

Wyrazem respektowania praw są akty prawne w postaci konstytucji, ustaw, umów międzynarodowych i deklaracji organizacji międzynarodowych. Uznawane za wartości uniwersalne i równocześnie chronione są cenne dla człowieka i ludzkości.

Nie budzi wątpliwości, że niezależnie od regulacji prawa wewnętrznego, czy też międzynarodowego, prawo do życia jest głównym elementem poszanowania przyrodzonej godności oraz wolności człowieka (decyzja Trybunału Konstytucyjnego RP z 23 marca 1999 r.)¹. Prawa człowieka rozwijały się dynamicznie oraz opierały się na doświadczeniach poprzednich pokoleń². Na czele przestrzegania praw i wolności obywateli stoją instytucje oraz środki ochrony. Współcześnie zagwarantowanie praw człowieka zawiera nie tylko pisane normy prawne, ale również formalne instrumenty ich zabezpieczenia.

Za sztandarowe dokumenty ochrony praw człowieka uważa się m.in. Kartę Praw (The Bill of Rights, 1689), Deklarację Praw Człowieka i Obywatela (1789) oraz Amerykańską Deklarację Niepodległości (1776)³, której twórcą był Thomas Jefferson. W Deklaracji uznano, że prawa naturalne są niezbywalne. Obowiązkiem rządu jest zabezpieczenie tych praw. W Amerykańskiej Deklara-

¹ J. Oniszczyk, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Kraków 2000, s. 339.

² L. Koba, R. Zydel, *Zarys historii praw człowieka*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waławczyk, Warszawa 2009, s. 13.

³ Zob. R. Kuźniar, *Prawa człowieka, prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000, s. 19-33; K. Motyka, *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*, Lublin 1999, s. 22-23.

cji Niepodległości zawarto także prawo do oporu, tzn. możliwość obalenia bądź zmiany władzy naruszającej prawa człowieka. Wraz z rozwojem i ewolucjonizmem praw człowieka nastąpił progres prawnomiędzynarodowej ochrony praw obywatela. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela najsilniej wpłynęła na progres w sferze praw człowieka na kontynencie europejskim. W Deklaracji po raz pierwszy wprowadzono hasła: wolność, własności, suwerenności ludu, równość i braterstwo, zawarto również katalog praw obywatelskich. W Deklaracji głoszono, że państwo ma za zadanie chronić prawa jednostki. Współcześnie w wielu państwach świata prawa, które zawarto w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela stanowią odległy ideał. We Francji upłynęło wiele dziesięcioleci zanim wprowadzono w życie prawa zawarte w Deklaracji.

W XIX w. nastąpił rozkwit prawa humanitarne. W 1863 r. utworzono Komitet Genewski, przekształcony w późniejszym czasie w Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża. Po zakończeniu I wojny światowej próbą zapewnienia trwałego pokoju i bezpieczeństwa stała się Liga Narodów. Jednak prawami człowieka zajmowała się ona w minimalnym stopniu⁴. Zawierane w latach 1919–1920 traktaty wynikały z faktu rozpadu dawnych imperiów oraz w związku z tym tworzeniem nowych państw. Główną przyczyną powołania mechanizmów i instytucji ochrony mniejszości były zmiany terytorialne na mapie politycznej Europy; przede wszystkim na obszarze Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej. Niebezpieczna stawała się sytuacja nierównego traktowania obywateli wynikającego z różnej narodowości. Rada Ligi interweniowała zawsze wtedy, gdy docierały do niej petycje o naruszeniach praw⁵.

II poł. XX w. charakteryzuje triumf praw człowieka. Pierwszym zasadniczym dokumentem międzynarodowego prawa praw człowieka była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (*The Universal Declaration of Human Rights*), dokument przełomowy i wiekopomny, który stał się światową konstytucją. Deklarację uchwalono przez Zgromadzenie Ogólne w 1948 r.⁶. W Deklaracji zawierającej 30 artykułów przedstawiono fundamentalną listę podstawowych praw i wolności człowieka⁷. Ustanawiając bazę międzynarodowego prawa praw człowieka, stała się ona równocześnie pierwszym fragmentem składowym Konstytucji Praw Człowieka (*International Bill of Human Rights*)⁸. Zgromadzenie Ogólne wezwało państwa członkowskie do opublikowania tekstu Deklaracji i do propagowania, aby była dostępna i zrozumiała dla wszystkich ludzi, bez względu na status polityczny kraju lub terytorium. Podjęto działania, aby Deklaracja była rozpowszechniana, pokazywana, czytana i objaśniana przede wszystkim w szkołach i innych instytucjach

⁴ R. Kuźniar, *O prawach człowieka: idee, instytucje, praktyka*, Warszawa 1992, s. 13–28.

⁵ G. Michałowska, *Prawa człowieka i ich ochrona*, Warszawa 2000, s. 122–123.

⁶ A. Łopatka, *Międzynarodowe prawo praw człowieka: zarys*, Warszawa 1998, s. 12–14.

⁷ I. Szabo, *Historical Foundations of Human Rights*, w: *The International Dimensions of Human Rights*, red. K. Vasak, P. Alston, Westport 1982, s. 23–29.

⁸ A. Łopatka, *dz. cyt.*, s. 14–15.

oświatowych. W Konwencji o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa (z 9 grudnia 1948 r.), Konwencji o uchodźcach (z 28 lipca 1951 r.), Paktach Praw Człowieka ONZ (z 1966 r.) umocniono ochronę jednostki w prawie międzynarodowym oraz zapobieżono nadużywaniu sił przez władzę⁹.

Od czasu uchwalenia Powszechnej Deklaracji uwidocznił się progres w międzynarodowym uznaniu praw człowieka. Dynamicznie postępował proces internacjonalizacji oraz instytucjonalizacji praw, odzwierciedlający się pojawieniem nowych konwencji¹⁰. Do czasów II wojny światowej respektowanie praw człowieka było wewnętrzną sprawą poszczególnych krajów. Państwo decydowało, w jaki sposób prawa będą chronione czy uznawane. W późniejszym czasie mówiono o międzynarodowych prawach człowieka. Genezy należy szukać wraz z utworzeniem Organizacji Narodów Zjednoczonych. 26 czerwca 1945r. w San Francisco podpisano Kartę Narodów Zjednoczonych. W zapisach zawartych w Karcie głoszono zdecydowaną chęć przywrócenia wiary w prawa człowieka. W artykule 2 wspomniano o poparciu oraz proklamowaniu praw człowieka bez względu na język, wyznanie czy rasę. Pozakonwencyjny charakter posiadają Trybunały Haskie. Zbrodnie, jakich doświadczyło społeczeństwo w czasie wojny w Jugosławii sprawiły, że Organizacja Narodów Zjednoczonych powołała dwa trybunały: Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii oraz Międzynarodowy Trybunał do spraw zbrodni ludobójstwa w Ruandzie¹¹. W podpisanej w 1948 r. Konwencji o zapobieganiu i karaniu wykazano, że ludobójstwo – nie tylko w czasie wojny, ale również i pokoju w prawie międzynarodowym wypełnia znamiona zbrodni. Wydarzenia w byłej Jugosławii i Ruandzie są przykładem, że sprawa ludobójstwa nie jest zagadnieniem wyłącznie historycznym. Dane statystyczne ukazują, iż na terenie Bośni i Hercegowiny podczas konfliktu zostało zamordowanych 90 tys. ludzi, a ponad 1,2 mln opuściło swoje miejsce zamieszkania¹².

2. Prawo do życia – współczesne wyzwania i zagrożenia

Najważniejszym z praw jest prawo do życia. Ludzie mają zakaz dokonania morderstwa oraz ich obowiązkiem jest udzielenie pomocy w sytuacji zagrożającej życiu. Warto wspomnieć czasy niewolnictwa, kiedy podstawowych praw człowieka odmówiono osobom czarnoskórym. Kolejnym przykładem nieszanowania ludzkiego życia jest polityka masowej zagłady, w czasie której opracowano technologię zbiorowych mordów. Holocaust w założeniach

⁹ H. P. Gasser, *Międzynarodowe Prawo Humanitarne. Wprowadzenie*, Warszawa 1997, s. 15.

¹⁰ A. Bieńczyk-Missala, *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej po 1989 roku*, Warszawa 2005, s. 18.

¹¹ M. N. Shaw, *Prawo międzynarodowe*, Warszawa 2006, s. 186.

¹² K. Kubiak, *Wojny, konflikty zbrojne i punkty zapalne na świecie. Informator 2005*, Warszawa 2005, s. 51.

miał doprowadzić do ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej, czyli fizycznej likwidacji całego narodu, co nie było literalnie wyrażonym celem wobec żadnej innej nacji. Uznano Żydów (i nie tylko) za gorsze jednostki, odmawiając im podstawowych praw. Niestety, zamierzchłe czasy mają kontynuację we współczesności. Dzień 11 września 2001 r. na zawsze pozostanie w pamięci Amerykanów. Wtedy miał miejsce zamach terrorystyczny na World Trade Center – światowe centrum handlu i biznesu, centrum gospodarki światowej. Akt agresji wzbudził w społeczeństwie Ameryki strach i panikę.

Prawo do życia wyraża się w kręgu szczegółowych sformułowań. Gwarantuje nienaruszalność ciała i posiadanie środków potrzebnych do zapewnienia odpowiedniego poziomu egzystencji: żywności, odzieży, mieszkania, wypoczynku, opieki zdrowotnej, zabezpieczenia społecznego w przypadku choroby, niezdolności do pracy, starości, bezrobocia. Prawo do życia przysługuje człowiekowi od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci¹³. Naruszeniem tego prawa jest nie tylko zabójstwo czy samobójstwo, ale także aborcja lub eutanazja.

Życie w społeczeństwie zobowiązuje do przestrzegania praw – zauważono jak ważna jest etyka – współczesna moralność. Staje się ona podstawą do ustalania kodeksów prawnych, przyjęcia pewnych postaw w życiu, jest patronką tolerancji, demokracji, humanitaryzmu i podobnych wartości. Musi opowiedzieć się wobec zagadnień współczesnego świata i zagrożeń, jakie ze sobą niosą dla życia ludzkiego. Lista dylematów moralnych współczesnych społeczeństw nie jest wyczerpana.

Zagrożeniem dla prawa do życia stają się coraz młodsze pokolenia, sytuacja rodzinna czy materialna skłania do podejmowania decyzji, które wywierają skutek na całe życie. W mediach oraz publikacjach donosi się niemal codziennie o morderstwach. Szokujące są wieści o brutalności z jaką dokonywane są zbrodnie. Problemem na szeroką skalę są również matki porzucające dzieci (noworodki) w śmietnikach czy na ulicach.

Z prawem do życia związane jest także prawo korzystania z wartości moralnych i kulturalnych m.in. do należytego szacunku, posiadania dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz wypowiedania i rozpowszechniania poglądów i swobodnej twórczości. Człowiek ma także prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, otrzymania właściwego wykształcenia, postępu moralnego i umysłowego. Z prawem związane są takie uprawnienia jak: prawo do wolności słowa, przekonań, sumienia, wolność wychowania i nauczania.

We współczesnych czasach zauważalne jest łamanie i nieprzestrzeganie praw człowieka w różnych regionach świata. Jako podstawowe zagrożenia wg Andrzeja Redelbachta¹⁴ wyróżniono m.in.:

1. Zbrodnie wojenne, ludobójstwo i rasizm;
2. Doraźne egzekucje bez wyroku sądu;

¹³ G. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 44-49.

¹⁴ A. Redelbach, *Natura praw człowieka, strasburskie standardy ich ochrony*, Toruń 2001, s. 164-165.

3. Zabójstwa motywowane politycznie;
4. Zabójstwa uchodźców;
5. Terroryzm i „branie zakładników”.

Ze względu na wielorakość zagrożeń oraz różny stopień ich intensywności oraz zakres, jakiego dotyczą, nie jest możliwe wyczerpujące przedstawienie wszystkich z nich. Rozwój cywilizacyjny stale prowadzi do powstawania nowych zagrożeń. W związku z ewolucją zauważalne jest pojawienie się zagrożeń globalnych, które jeszcze do niedawna nie budziły obaw¹⁵.

XXI w. sprzyjał rozwojowi postępu w dziedzinie nauki i technologii, które mimo dostarczenia społeczeństwu licznych pomocniczych technologii i informacji przyniosły również rozwój broni niekonwencjonalnej, rozpowszechnienia terroryzmu czy zabójstw. Wiadomości o łamaniu prawa do życia docierają z każdego zakątka świata. Media, prasa codzienna informują o zbrodniach, wypadkach, licznych atakach terrorystycznych. Działania terrorystów wymierzone w ludność cywilną przemawiają w sposób wymowny budząc strach i obawę. Jednak oprócz szczegółowo zaplanowanych ataków pozbawienie życia przychodzi człowiekowi z większą łatwością. Ludzie stają się wówczas ofiarami masowych gwałtów, czystek (m.in. etnicznych) masakr, terroru. Takie sytuacje odnotowywane są podczas wszelkiego rodzaju konfliktów zbrojnych, wojen czy ataków agresji. Doświadczenia wcześniejszych lat ukazały niejednokrotnie jak sponiewierane jest życie jednostki podczas konfliktów. W wielu krajach łamanie praw człowieka odbywa się ze strony państwa. Często za pomocą liczb, statystyk łatwiejsze stało się zaprezentowanie łamania praw człowieka. Ok. 30 tys. osób „zaginięło” w latach 70., w czasie wojskowych rządów w Argentynie¹⁶. W 1994 r. do 1 mln ludzi zostało ofiarami ludobójstwa wymierzonego przez rząd w Ruandzie¹⁷. Wydarzenia z Darfuru, Kosowa czy Timoru Wschodniego zwiększają liczbę zabitych m.in. przez działania rządów i władzy państwowej¹⁸.

Za istotne wyzwania dla praw człowieka uważa się aborcję i eutanazję. Konflikty budzą odmienne argumenty i moralność w sprawie odbierania życia nienarodzonemu dziecku oraz osobom w podeszłym wieku, w których przypadku można dokonać eutanazji.

3. Aborcja a prawo do życia

Współcześnie niewiele tematów mieści się w sferze tabu. O sprawach uznawanych do niedawna za wstydlive, wyłącznie dla dorosłych, polemizuje się w szkole, sklepie, na ulicy czy na łamach mediów. Jednym z takich tematów

¹⁵ B. Banaszak i in., *System ochrony Praw Człowieka*, Kraków 2005, s. 20.

¹⁶ W. Dobrzycki, *Stosunki międzynarodowe w Ameryce Łacińskiej: historia i współczesność*, Warszawa 2000, s. 302.

¹⁷ K. Kubiak, *dz. cyt.*, s. 51.

¹⁸ M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 7-8.

stała się aborcja, mająca zarówno zwolenników jak i przeciwników na całym świecie. Stosunek ogółu do zagadnienia uśmiercania płodu w łonie matki uległ wyraźnej zmianie na przestrzeni lat.

Przerwanie ciąży, ze względu na drastyczność zabiegu, wkraczającego w naturalne prawidłowości prokreacji i nasuwającego skojarzenia z problematyką zabójstwa, budzi często sprzeciw natury etycznej¹⁹. Aborcja, jak określa ją Jan Bartel i Anna Steczyńska, jest usunięciem płodu, dzieje się tak, gdy kobieta nie chce lub nie może urodzić potomka. Zabieg aborcji staje się mechanizmem korekcyjnym prokreacji²⁰. W literaturze podkreśla się różnice między istotą żywą a płodem, który jak twierdzą naukowcy nie jest jeszcze człowiekiem. Różnice wynikają z ukształtowanych narządów i zmysłów. Zwolennicy aborcji argumentują stanowisko konkretnym wydzieleniem granicy, jaka istnieje między płodem a istotą ludzką. Dokładna interpretacja pojęcia istoty ludzkiej stanowi bazę do sformułowania tezy, w świetle której płód nie jest istotą ludzką i możliwe jest dokonanie zabiegu aborcji.

Radykałowie chcąc zanegować ludzką tożsamość zarodka przedstawili go w postaci główki od szpilki. Twierdzono, że nie odczuwa on żadnych emocji czy bólu, co więcej brak kształtu i wielkości osoby dorosłej wyklucza skupisko komórek z pojęcia istoty ludzkiej²¹. Carlo Casini w książce „5 dowodów na istnienie człowieka” stara się udowodnić, że połączenie komórki jajowej i plemnika jest człowiekiem. Wymienia m.in. dowód biologiczny, dowód prawny, antropologiczny oraz dowód ze świadectwa²².

W trakcie obrad Soboru Watykańskiego II uznano świadomą aborcję za „czyn haniebnny, zakazający cywilizację ludzką”²³. Stanowisko Kościoła jest klarowne, aborcja jest złem niepodlegającym dyskusji. Stanowisko Kościoła zawarto w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* mówiącego, iż „Życie ludzkie od chwili poczęcia winno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby; wśród nich nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty do życia (...)”²⁴.

W Kościele, nie tylko katolickim, rzesze wiernych modlą się o dar życia i ochronę dziecka poczętego. Ingerowanie w sprawy boskie jest wbrew wierze i naukom chrześcijańskim. Kościół katolicki na czele z Ojcem Świętym, Benedyktem XVI powtórzył niezmiennie „nie” dla aborcji i eutanazji. Podczas spotkania z pielgrzymami na modlitwie Anioł Pański Benedykt XVI niejednokrotnie podkreślał, że życia nie można odmówić nikomu, nawet najmniej-

¹⁹ Por. R. E. Hall, *Abortion in a changing world*, New York 1970.

²⁰ J. Bartel, A. Steczyńska, *Dlaczego aborcja jest dopuszczalna?*, Warszawa 2009, s. 11.

²¹ C. Casini, *5 dowodów na istnienie człowieka*, Kraków 2007, s. 6.

²² *Tamże*, s. 13-87.

²³ J. Majka, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florowski, Kraków 1967, s. 557-558.

²⁴ <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> (odczyt z dn. 23 kwietnia 2010 r.).

szemu i bezbronnemu nienarodzonemu. Uświadamianie ludzi o negatywnych aspektach aborcji jest zadaniem księży, z którym przyszło się zmagać we współczesnych czasach.

Jan Paweł II, człowiek stojący na czele Kościoła katolickiego przez wiele lat, zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie współczesny świat. Dlatego nie wahał się głośno potępiać sytuacji na świecie oraz zmian zachodzących poprzez rozpowszechnianie i legalizację różnych nurtów będących rzeczywistym zagrożeniem dla życia. Papież wysunął postulat o ochronie istot nienarodzonych, jednoznaczny zakaz aborcji oraz konieczność poszanowania podstawowego prawa do życia najsłabszych jednostek w społeczeństwie.

Należy także liczyć się z konsekwencjami aborcji, takimi jak późniejsza bezpłodność, czy problemy psychiczne, z którymi może zetknąć się kobieta, która zdecydowała się na tak radykalny krok. Do najczęściej wymienianych w literaturze problemów zalicza się załamanie psychiczne po zabiegu oraz trwające wielokrotnie całe życie poczucie winy lub grzechu²⁵. Rozmowa z prof. Janem Hartmanem uwidacznia sytuację lekarzy, osób, które biorą na siebie odpowiedzialność przeprowadzenia zabiegu. Profesor w rozmowie z osobami dokonującymi aborcji ujawnia, że lekarze uważają przeprowadzenie aborcji za czyny niemoralne, nienaturalne. Podkreślano, że przełamując barierę zakazu żyją w nieustannym konflikcie wewnętrznym²⁶.

Spór między tradycjonalistami a ludźmi popierającymi aborcję zaczyna przybierać na sile. Matki decydujące się na usunięcie płodu często są osobami młodymi, które nie planowały ciąży i nie są w stanie ponieść konsekwencji wynikających z zaistniałej sytuacji. Aborcja ujawnia egoistyczną naturę kobiet, które pragną samodzielnie decydować o swoim ciele²⁷. Czyn dzieciobójstwa może być wynikiem braku oparcia emocjonalnego ze strony partnera lub rodziny. Do usunięcia dziecka częściej namawiają partnerzy, którzy nie są gotowi na przyjęcie roli ojca lub chcą uwolnić się od płacenia alimentów. Negatywna ocena otoczenia, strach przed niespełnieniem się w roli rodzica oraz wstyd z powodu niechcianej ciąży stanowią najczęstsze przyczyny podjęcia decyzji o aborcji. Jak stwierdza Nancy Michels, większość kobiet jest niedoinformowana, a lekarze często nie udzielają dostatecznych informacji o przebiegu aborcji czy jej skutkach²⁸.

Poczęcie dziecka jest dopełnieniem związku małżeńskiego zawartego między kobietą a mężczyzną. W XXI w. zauważono ogromne zagrożenie dla standardowego modelu rodziny. Systematycznie z roku na rok zaobserwowano zmniejszenie się liczby urodzeń dzieci w krajach wysoko rozwiniętych. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest np. przedkładanie kariery zawodowej nad macierzyństwo, jak również coraz większa liczba aborcji. Wg analizy badań demograficznych

²⁵ A. Kowalska, *Wybrane problemy związane z podejmowaniem życia seksualnego przez nastolatki*, „Lider” 1998, nr 10, s. 19–20.

²⁶ M. Nowicki, *Prawo do eutanazji*, „Newsweek” 2010, nr 7, s. 34–36.

²⁷ J. McMahan, *The ethic of killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford 2002, s. 362.

²⁸ N. Michels, *Aborcja – przywrócić sens życiu*, przekł. Maciej Wilkosz, Katowice 2005, s.14–25.

przeprowadzonych w Polsce najczęściej aborcji dopuszczają się młode kobiety z wykształceniem podstawowym lub zawodowym; największy wskaźnik dzieciobójstw w latach 1998–2003 wykazano w województwie mazowieckim²⁹.

Silniejsze stają się tendencje do osłabienia przyrodzonego prawa życia m. in. za sprawą aborcji. Wiadomości o zalegalizowaniu prawa do usunięcia dziecka docierają ze wszystkich zakątków świata. Otwartość państw na odbieranie życia ludzkiego zadziwia. Według szacowania Światowej Organizacji Zdrowia, WHO (ang. World Health Organization) w 2000 r. dokonano ok. 19 mln aborcji na świecie. W zabiegach przoduje Azja (ok. 10,5 mln), następnie Ameryka Łacińska i Karaiby (3,7 mln), dalej Europa (ok. 2,2 mln)³⁰. Kraje, chcąc być otwarte i tolerancyjne, starają pokazać na arenie międzynarodowej zrozumienie dla podejmowanych przez kobiety decyzji. W licznych debatach, blogach, forach otwarcie uczestnicy opowiadają się „za” usuwaniem nienarodzonego dziecka.

4. Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego

Problematyka prawnej ochrony dziecka poczętego jest rozległa. Pojawia się nie tylko na gruncie szeroko rozumianego prawa cywilnego, sięga bowiem i do prawa pracy, ustawodawstwa socjalnego, międzynarodowego, publicznego oraz karnego³¹. Prawo dziecka obejmuje niezbywalne prawo do życia. Jest ono najcenniejsze, ponieważ żadne inne normy nie będą respektowane, jeśli odbierze się człowiekowi ten podstawowy przywilej. Dzięki prawu każde dziecko ma zagwarantowaną możliwość przyjścia na świat. Oznacza to nie tylko prawo do rodzin, ale także normę chroniącą życie człowieka na każdym etapie.

Zasady ochrony praw dziecka wynikały z norm zawartych w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, a także z przekonania, że dziecko ze względu na słabość i uzależnienie od świata dorosłych powinno być specjalnie chronione. Apelowano do wszystkich rządów, instytucji, rodziców o stosowanie się do przyjętych zasad i tworzenie ustawowych warunków umożliwiających realizację. Konsensusem norm i zasad ochrony praw dziecka stała się *Deklaracja Praw Dziecka* z 20 listopada 1959 r.³², w której zawarto 10 szczegółowo sprecyzowanych zasad.

Późniejsze powtórzenie zapisu zawarto w *Konwencji o Prawach Dziecka* z 1989 r.³³. W preambule uwzględniono, iż dziecko ze względu na niedojrza-

²⁹ P. Jaros, *Prawne aspekty ochrony dziecka przed urodzeniem*, w: *Aborcja, przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009, s. 45–46.

³⁰ J. Bartel, A. Steczyńska, *dz. cyt.*, s. 12

³¹ J. Mazurkiewicz, *Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Lublin 1991, s. 83.

³² P. Jaros, *dz. cyt.*, s. 16.

³³ http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Konwencja_o_Prawach_Dziecka.pdf (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).

łość fizyczną lub umysłową wymaga specjalnej troski i ochrony nie tylko po urodzeniu, ale także przed przyjściem na świat. Przypomniano, że w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* Narody Zjednoczone proklamały, że dzieci mają prawo do szczególnej troski i pomocy, wyrażając przekonanie, że rodzina jako podstawowa komórka społeczna oraz naturalne środowisko rozwoju członków, a w szczególności dzieci, powinna być otoczona niezbędną ochroną oraz wsparciem, aby mogła wypełnić założone obowiązki.

Stanowisko w sprawie aborcji znalazło odzwierciedlenie w *Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka*, w której przyjęto ochronę życia „w zasadzie” od chwili poczęcia. Newralgiczne miejsce zajmuje również *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, a w szczególności artykuł 6 mówiący, że każda istota ludzka ma przyrodzone prawo do życia. Prawo powinno być chronione przez ustawę oraz nikt nie może być samowolnie pozbawiony życia³⁴.

W Polsce warunki dopuszczalności aborcji określono w ustawie z dn. 7 stycznia 1993 r., *O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach możliwości przerwania ciąży*. Uznając, że życie jest fundamentalnym dobrem człowieka, a objęte troską należy do podstawowych obowiązków państwa, społeczeństwa i obywatela. Ustawa z 1993 r. stanowi, że każda istota ludzka od chwili poczęcia ma przyrodzone prawo do życia, a życie i zdrowie dziecka od chwili jego poczęcia pozostają pod ochroną prawa³⁵. W prawie polskim przewidziano odpowiedzialność karną za popełnienie przestępstwa związanego z aborcją. Przestępstwa znajdują się w kodeksie karnym (kk) z 1997 r., w rozdziale XIX „Przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu”³⁶, które ustanowione są w art. 152-154. Artykuł 152 kk stanowi o zakazie dokonywania aborcji z naruszeniem przepisów ustawy z dn. 7 stycznia 1993 r. *O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, a także zakazie nakłaniania kobiety do aborcji z naruszeniem przepisów wyżej wymienionej ustawy lub udzielania pomocy do wykonania zabiegu. W artykule 153 kk ustawodawca określił przestępstwo polegające na: stosowaniu przemocy wobec kobiety ciężarnej, dokonaniu aborcji bez jej zgody albo przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem doprowadzeniu ciężarnej do przerwania ciąży. W ostatnim z wyżej wymienionych artykułów kodeksu karnego (art. 154) uregulowano kwalifikowaną formę przestępstwa aborcji, gdy następstwem tego czynu jest śmierć kobiety ciężarnej. W innych państwach sprawy związane z aborcją uregulowano w normach prawa wewnętrznego³⁷.

³⁴ http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).

³⁵ Dz. U. z 1993 r., Nr 17, poz. 78.

³⁶ <http://lex.pl/serwis/kodeksy/akty/97.88.553.htm> (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).

³⁷ G. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 44-45.

5. Dopuszczalność łamania prawa do życia

Prawo do życia może być naruszone w wyjątkowych sytuacjach. Szczególne przypadki przewidziano w *Konwencji europejskiej*, w myśl której może dojść do pozbawienia życia w konsekwencji użycia siły: w obronie osoby przed bezprawną przemocą, w konsekwencji zgodnego z prawem zatrzymania lub niedopuszczenia do ucieczki osobie pozbawionej wolności zgodnie z prawem oraz gdy występuje zgodna z prawem konieczność stłumienia zamieszek lub powstania³⁸.

Opisane podejście winno zapewnić stabilność i autorytet państwa; nie ograniczać działań podejmowanych przez odpowiednie organy. Brak zareagowania mógłby oznaczać bezkarność przestępców. Powinno się mieć na uwadze, że jakakolwiek możliwość użycia siły powinna być wykonywana jedynie w sytuacji bez wyjścia. Trudno jest jednak w sytuacji ataku terrorystycznego wyobrazić sobie łagodne prowadzenie perswazji oraz jej skuteczność.

Innym przypadkiem jest opisana wcześniej aborcja. Legalna staje się w ściśle określonych warunkach. Poniżej wymieniono kryteria, wg których dopuszczono wykonanie zabiegu aborcji. Legalna aborcja może nastąpić przy zaistnieniu jednej z określonych przesłanek:

1. „ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej (do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej); wystąpienie tej okoliczności stwierdza lekarz inny niż przeprowadzający zabieg aborcyjny;
2. badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu, albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu (do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej); wystąpienie tej okoliczności stwierdza lekarz inny niż przeprowadzający zabieg;
3. zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (do 12 tygodni od poczęcia); wystąpienie tej okoliczności stwierdza prokurator”³⁹.

Wejście w życie ustawy z dn. 7 stycznia 1993 r. *O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*⁴⁰ ograniczyło dostęp do zabiegów przerywania ciąży. W Polsce istnieje i rozwija się tzw. „podziemie aborcyjne”, tj. nielegalne przeprowadzanie zabiegów przerywania ciąży w celu uzyskania korzyści majątkowej. Częstszym zjawiskiem staje się również „turystyka aborcyjna”, czyli wyjazdy za granicę w celu przeprowadzenia aborcji, w krajach gdzie jest dozwolona. W polskim prawie karnym nie przewiduje się możliwości karania osób, które dokonały aborcji na terenie państwa dopuszczającego legalność tego zabiegu.

³⁸ *Tamże.*, s. 45.

³⁹ <http://www.dotknij-aborcji.yoyo.pl/prawnie.htm> (odczyt z dn. 20 marca 2010 r.).

⁴⁰ Dz. U. z 1993 r., nr 17, poz. 78.

6. Eutanazja

Odmienny problem w kontekście praw człowieka stanowi eutanazja. Prawo do śmierci wzbudza wiele kontrowersji, przede wszystkim na gruncie moralnym. Podejście do praw człowieka oparto na prawie naturalnym, które kategorycznie odrzuca eutanazję. Jest ona szczególnie nie do pogodzenia z wiarą i naukami kościoła chrześcijańskiego.

Pojęcie „eutanazja” etymologicznie pochodzi z języka greckiego i dosłownie tłumaczone jest jako „śmierć dobra”, „śmierć szczęśliwa”. Anonimem tego terminu jest „dystanazja” rozumiana jako „śmierć zła”, śmierć przedwczesna w boleściach⁴¹.

Śmierć jest naturalnym kresem życia, nie chwilą jakby się mogło wydawać, lecz całym procesem⁴². Stwierdzenie śmierci (całkowitej śmierci mózgowej – full brain death) często może okazać się nieosiągalne bądź niedopuszczalne⁴³. Thomas Hobbes stwierdził, iż prawo do życia obejmuje prawo do jego ochrony w sensie naturalnej wolności, nikt nie może być zobowiązany do śmierci. Nieuchronny kres życia z filozoficznego punktu widzenia niesie wielkie cierpienie, które może być uznawane za większe zło niż śmierć⁴⁴. Konflikt budzą zasady systemu prawnego, czyli zasada ochrony życia ludzkiego oraz zasada do godności człowieka; spełnienie jednej może wykluczać możliwość do spełnienia drugiej.

Eutanazja jest pojęciem w większości odnoszącym się do osób starszych⁴⁵, takie podejście przyjęto w kulturach europejskich, jednak termin należy również rozumieć szerzej – jako pozbawienie życia noworodków z deformacjami ciała, zabijanie dzieci przed narodzeniem z racji eugenicznych, czy zabijanie osób z poważnymi upośledzeniami, niepełnosprawnych, starców⁴⁶. Eutanazję można rozumieć w szerszym znaczeniu, jako wszystkie decyzje oraz działania, które bez względu na motywację i sytuację prowadzą do skrócenia życia pacjenta przez opiekuna. W ujęciu węższym eutanazja jest motywowana przez współczucie dla chorego, który chce być poddany eutanazji na własną prośbę. Złożony jest stosunek prawa do życia wobec eutanazji biernej i czynnej. Prawo do życia jest prawem niezbywalnym, a odebranie sobie życia nie jest zależne od wolnego wyboru⁴⁷.

W latach 70. XX w. przewodniczący Komisji Harvardzkiej przedstawił trzy definicje śmierci. Pierwsza odnosiła się do niemożności przywrócenia naturalnego krążenia oraz oddychania, druga – śmierci mózgu, w trzeciej odno-

⁴¹ M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Kraków 2004, s. 36.

⁴² R. S. Morison, *Death: process or event?*, „Science” 1971, nr 173, s. 694–698.

⁴³ M. Heidegger, *Being and Time*, SCM Press, London 1962, s. 13–18.

⁴⁴ P. Sieghart, *The international law of Human Rights*, Oxford 1983, s. 130.

⁴⁵ L.W. Simmons, *The Role of the Aged in Primitive Society*, New York 1970, s. 25–30.

⁴⁶ *Evangelium vitae*, nr 15.

⁴⁷ Por. K. Poklewski-Kozieli, *O eutanazji w świetle nowych koncepcji prawniczych*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 1, s. 49.

szo się do śmierci pólkul mózgowych i utraty świadomości⁴⁸. W prawie międzynarodowym oraz porównawczym pozostaje niemal powszechny zakaz dokonywania eutanazji czynnej oraz udziału lekarzy w akcie samobójczym⁴⁹. W *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* oraz *Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, stojących na straży praw człowieka wyklucza się stosowanie eutanazji.

7. Eutanazja w ustawodawstwach Holandii oraz Polski

Spór o eutanazję toczy się w wielu krajach, zarówno Europy jak i świata. Poszczególne państwa przyjęły różnorodne regulacje prawne dotyczące decyzji związanych z końcem życia – od całkowitego zakazu eutanazji po legalizację. Porównując różne systemy karne państw w zakresie regulacji eutanazji czynnej, napotyka się olbrzymią grupę wprowadzającą formalny zakaz tego typu zachowań. Na przeciwnym biegunie stoją m.in. Holandia i Belgia. Eutanazja we współczesnym świecie jest kojarzona głównie z wymienioną wcześniej Holandią, a także (choć w mniejszym zakresie) z Niemcami, Australią i Stanami Zjednoczonymi.

W Holandii istnieje silny nacisk na posiadanie wolności osobistej. Ludzie chcą nie tylko sami decydować o tym jak żyją, ale także jak, oraz kiedy umrą. Holandia jest pierwszym europejskim krajem, który zalegalizował eutanazję, choć jednym z nielicznych, gdzie przez wiele lat praktykowano ją bezprawnie. W 1991 r. próbując uporać się z rzeczywistą praktyką medyczną eutanazji i samobójstwa wspomaganego holenderski rząd ustanowił komisję rządową, na czele z prof. Janem Remmelinkiem do zbadania problemu. Komisja rządowa zebrała dane, z których wynikało, że w 1990 r. w tym kraju przeprowadzono ok. 25 tys. zabiegów eutanazji, w ok. 15 tys. wypadków została ona wykonana bez wiedzy i zgody pacjenta⁵⁰. W wyniku powyższych danych oszacowano, iż co piąty zgon w Holandii jest efektem interwencji lekarza, otrzymano 4,5 tys. eutanazji aktywnych⁵¹.

W 1993 roku parlament holenderski wprowadził prawo dotyczące eutanazji, nawet zdecydowanie katolicki szpital uznał eutanazję za zgodną z duchem Ewangelii. Wg Remmelick Report przyczyną 15 % zgonów w tym kraju jest eutanazja, a większość, blisko 80% obywateli opowiada się „za” eutanazją. W Holandii 28 listopada 2000 r. poruszony został również temat eutanazji dzieci, który mimo wielu zastrzeżeń został ostatecznie przyjęty (w przypadku nieletnich poniżej 16 roku życia wymagana jest zgoda obojga rodziców). W 2003 r.

⁴⁸ A. Gałęska-Śliwa, M. Śliwa, *Stan wegetatywny, eutanazja, zaniechanie uporczywej terapii*, „Państwo i Prawo” 2009, nr 11, s. 17.

⁴⁹ M. Śliwka, *Prawa pacjenta w prawie polskim na tle prawnoporównawczym*, Toruń 2008, s. 268.

⁵⁰ <http://bmb.oxfordjournals.org/cgi/reprint/52/2/326.pdf> (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).

⁵¹ K. Woynarowska, *Recepty na zabijanie*, „Niedziela” 2009, nr 45, s. 12-13.

szacowało się, że 16 tys. zgonów, na 13 tys. jakie przypadają na Holandię, następuje w wyniku eutanazji⁵².

Problem eutanazji w Polsce staje się aktualniejszy poprzez związek ze starzejącym się społeczeństwem. Narasta bowiem konflikt na gruncie opieki nad ludźmi zniepełniającymi, kalekami i chorymi. Model rodziny wielodzietnej uległ zmianie, dominować zaczyna model 2+1 lub 2+0. Poprzez chęć usamodzielnienia się rodziny, próby niezależnego gospodarowania i mieszkania, często brakuje miejsca dla pozostałych członków rodziny, w większości babci i dziadka⁵³.

W Polsce życie ludzkie chronione jest przez prawo, które wyklucza stosowanie eutanazji. W Artykule 150 kk przewidziano, iż kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do 5 lat⁵⁴.

Większość lekarzy również opowiada się przeciwko eutanazji. W sytuacjach, gdzie np. paraliż nie skazuje człowieka na całkowite uzależnienie od innych. Techniczne i finansowe środki zapewniają ludziom starszym możliwość aktywnego trybu życia, pod względem fizycznym oraz intelektualnym.

Na świecie działają liczne organizacje czy towarzystwa na rzecz zalegalizowania eutanazji – m.in. w Holandii, Nowej Zelandii, Indiach, Szwajcarii, Japonii, Kanadzie, Niemczech oraz w USA⁵⁵. Zwolennicy eutanazji pojawiają się na całym świecie, walczą o zalegalizowanie oraz cyklicznie zrzeszają coraz więcej osób. Do najważniejszych towarzystw zaliczono Concert for Dying, liczące 150 tys. członków⁵⁶.

8. Ocena moralna eutanazji

W kwestii eutanazji spotkano się z dwoma sprzecznymi stanowiskami. Jedno zakazuje eutanazji uznając zabieg za poważne wykroczenie przeciw poszanowaniu osoby ludzkiej. W drugim uważa się eutanazję za naturalne prawo oraz wyraz respektowania praw człowieka. Postawa ludzi spowodowana jest różnymi poglądami oraz motywami, natury humanitarnej, filozoficznej, a także względami utylitarnymi. Każda z tych dwóch przeciwnych racji posiada własne słownictwo, odniesienia oraz argumenty⁵⁷.

Za moralną dopuszczalnością eutanazji podaje się różne argumenty. Zazwyczaj wskazywano na dobro samego pacjenta, którego eutanazja jest w stanie uwolnić do cierpienia. Sztuczne utrzymywanie przy życiu wymaga środków finansowych na aparaturę i leki, co w połączeniu z trwającą kilka lat cho-

⁵² N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier, *Eutanazja*, Warszawa 2003, s. 84-85.

⁵³ M. Zaus, *Eutanazja jako zjawisko społeczno-kulturowe: szkice z badań*, Poznań 2004, s. 15.

⁵⁴ Dz. U. 1997, nr 88, poz. 150.

⁵⁵ T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1980, s. 76.

⁵⁶ M. Zaus, *dz. cyt.*, s. 14.

⁵⁷ N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier, *dz. cyt.*, s. 5-6.

robą staje się często przyczyną dla której rodziny decydują się na eutanazję⁵⁸. Z moralnego punktu dozwoleństwo eutanazji nie może być uzasadnione. Bezsporny jest fakt, że każdy człowiek ma prawo do godnej śmierci.

Zwolennicy eutanazji uzasadniają stanowisko argumentami, iż ludzie starzy, chorzy muszą w końcu umrzeć. Wg nich człowiek powinien sam decydować o sobie i o swoim ciele. Każdy ma prawo do wolnego wyboru, a inni powinni uszanować ten wybór. Cierpienie często uważa się za bezsensowne. Męka i stan w jakim znajduje się chory uwłacza godności człowieka. Znaczna większość lekarzy twierdzi, że moralnym obowiązkiem bliźnich jest pomoc choremu, poprzez skrócenie cierpień.

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przytacza najważniejsze argumenty zwolenników eutanazji. Zaliczono do nich:

- uśmiercanie jako „upragnione wyzwolenie”, gdy życie zostaje uznane za „bezsensowne”;
- uznanie życia za wartościowe tylko wówczas, gdy jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu;
- człowiek jest sam sobie kryterium i normą, ma prawo do autonomicznego decydowania o własnym życiu;
- nieuleczalnie chorym, cierpiącym i umierającym, wystawionym na ciężką próbę należy pomóc poprzez skrócenie życia, gest ten oznacza współczucie, litość, humanizm⁵⁹.

Powyzszym istotnym argumentom popierającym eutanazję przeciwstawiane są inne, niemniej jednak równie ważne argumenty przemawiające przeciw eutanazji. Wśród argumentów przeciw eutanazji czołowe miejsce zajmują argumenty z zakresu etyki ogólnej oraz zawodowej. W pierwszym przypadku opierają się one na założeniu, że „życie ludzkie jest najwyższym dobrem, najwyższą wartością (...), żaden człowiek nie ma prawa zabijać”⁶⁰. Rozwinięcie tego twierdzenia znaleziono u podstaw religii mówiących, że „życie ludzkie jest darem od Boga i tylko On może decydować o jego wymiarze”⁶¹. W doktrynie katolickiej odrzuca się wszelkie formy eutanazji jako sprzeczne z podstawową wartością życia ludzkiego⁶².

Jan Paweł II zajmuje zdecydowane stanowisko: „W rzeczywistości wszystko co mogłoby się wydawać logiczne i humanitarne, przy głębszej analizie wydaje się *absurdalne i nieludzkie*”⁶³.

Papież Jan Paweł II uwidacznia nieznane aspekty zamachów na życie, które potęgują się szczególnie wtedy, kiedy jest ono słabe i bezbronne. Osoby popierające eutanazję tłumaczą zajmowane stanowisko tym, że jednostka ma prawo

⁵⁸ T. Kielanowski, *dz. cyt.*, s. 74–81.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 64–66.

⁶⁰ M. Tarnawski, *Zabójstwa uprzywilejowane w ujęciu polskiego prawa karnego*, Poznań 1981, s. 206.

⁶¹ Por. np. Rdz 2,7; 4,10–11; 9,5; Wj 20,13; Job 1,21; Mdr 15,11; G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, Warszawa 1960, s. 301.

⁶² M. Tarnawski, *dz. cyt.*, s. 207–209.

⁶³ Jan Paweł II, *dz. cyt.*, nr 64.

do wolności oraz decydowania o sobie. W medycynie natomiast kładzie się nacisk na oddzielenie prawa cywilnego od prawa moralnego⁶⁴.

Argumenty przeciw eutanazji z zakresu etyki zawodowej szczegółowo sformułowano w deontologii lekarskiej. W przepisach zawarto podstawowe zasady dla zawodu lekarskiego; głoszono, że priorytetowym celem działań lekarza jest ratowanie oraz walka o życie pacjenta. Świadome i celowe zadawanie śmierci, nawet z uzasadnionych motywów, sprzeciwia się przedstawionej zasadzie⁶⁵. Wskazuje się, że stanowisko eutanazji nie jest zgodne z istotą lekarskiego powołania oraz etyką zawodową.

Istotę argumentów etyczno-moralnych oparto na akcentowaniu najwyższej wartości, czyli życia człowieka. Podkreślono, że dopuszczenie eutanazji może nawet podważyć założenia etyki lekarskiej⁶⁶. Leczenie i zabijanie stanowią dwa antagonistyczne działania. Obdarzenie lekarza narzędziem, jakim jest eutanazja, stawia go w skrajnej sytuacji, zarówno wobec siebie, jak i opinii publicznej. Z jednej strony prowadzi wielu lekarzy (szczególnie holenderskich) do głębokich problemów natury etycznej i psychologicznej, z drugiej osłabia zaufanie społeczne do reprezentantów tego zawodu⁶⁷.

Wśród argumentów psychologiczno-medycznych czołowe miejsce zajmują motywy mówiące o załamaniu psychicznym osoby cierpiącej, które jest wywołane świadomością choroby, brakiem szans na wyzdrowienie czy świadomości nieuniknionej śmierci. Problem eutanazji pojawia się zawsze w relacji z cierpieniem, które poniża, z którym człowiek nie umie sobie poradzić. W debacie publicznej zjawisko cierpienia przedstawia się tak, aby ukazać, że życie z nim pozbawione jest sensu. Prezentowane jest jako nieznośny ciężar, od którego należy się uwolnić. W takim kontekście silniejsza staje się pokusa eutanazji. Ukazano zabieg odebrania życia jako dobro społeczne, które można prosto i szybko osiągnąć. *De facto* ludzie zaczynają tolerować oraz popierać ustawy sprzeczne z godnością człowieka. Człowiek usiłuje przyznać sobie absolutne prawo do rozporządzania życiem i śmiercią.

Wnioski

Ujęcie tematu pozwoliło przedstawić źródła ochrony praw człowieka na przestrzeni wieków zakończywszy na czasach współczesnych. Prawo do życia zapewnione przez liczne traktaty oraz konwencje i deklaracje zostało wystawione

⁶⁴ T. Styczeń, *Wolność i prawo – za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy*, w: *Evangelium vitae – encyklika ocalenia współczesnej rodziny i świata*, red. K. Majdański, Warszawa 1997, s. 52-65.

⁶⁵ B. Popielski, *Medycyna i prawo*, Warszawa 1968, s. 331.

⁶⁶ W. Szkotnicki, A. Kaczor, *Eutanazja – aspekty społeczno-prawne*, „Prokuratura i Prawo” 1997, nr 2, s. 56.

⁶⁷ M. Szeroczyńska, *dz. cyt.*, s. 87.

na próbę poprzez nowe wyzwania. Do najważniejszych z nich zaliczano legalizację aborcji oraz dopuszczalność zabiegów eutanazji. Analizując przyczyny tych zjawisk oraz konfrontując poglądy zwolenników i przeciwników, umożliwiło dostrzeżenie różnic w rozumieniu problemu oraz dobór argumentacji dla poparcia prezentowanych racji.

Na podstawie analizy pracy nasuwają się następujące wnioski:

1. Największą wartością człowieka jest życie, a państwo powinno stać na straży respektowania tej wartości. Wojny i liczne konflikty ukazały jednak zupełnie odmienną prawdę. Masowe mordy oraz pogwałcenie podstawowych praw człowieka stały się priorytetem do sporządzania traktatów, deklaracji oraz paktów mających zagwarantować ochronę jednostki;
2. Prawo do życia stanowi podstawę wszystkich innych praw i wartości, a nie-respektowanie skutkuje nieprzestrzeganiem innych. Dlatego prawo do życia jest zagwarantowane od urodzenia do śmierci przez liczne systemy prawno-międzynarodowej ochrony praw człowieka;
3. Zarówno aborcja jak i eutanazja skupia przeciwników i zwolenników. Zdecydowanym przeciwnikiem obu tych zabiegów jest Kościół katolicki z Ojcem Świętym na czele. Aborcja jest i pozostaje w nauczaniu Kościoła morderstwem osoby bezbronnej, którego nie można niczym usprawiedliwić. Kościół katolicki sprzeciwia się eutanazji, potępiając samobójstwo i każdą formę zabicia człowieka. W Katechizmie Kościoła katolickiego mówiono, że działanie lub zaniechanie działania, które w zamierzeniu zadaje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo sprzeczne z godnością osoby ludzkiej;
4. XX w. obfitował w nowe konflikty dotyczące problematyki prawa do życia. Aborcja będąca niegdyś tematem tabu stała się jednym z głośniejszych wątków w dyskusji. Opinia publiczna jest podzielona w osądzie dopuszczalności aborcji. Zalegalizowanie aborcji prowadziło do negacji głównej zasady, uwykupiającej życie ludzkie jako największą wartość chronioną za wszelką cenę;
5. Usunięcie dziecka wg wielu współczesnych kobiet jest należnym im prawem, gdyż poczęte dziecko stanowi część ich ciała, o którym pragną samodzielnie decydować. Zagrożeniem jest również zmieniająca się mentalność kobiet, które rozwój kariery zawodowej przekładają często nad założenie rodziny;
6. Eutanazja jako odbieranie prawa do życia staje się zagrożeniem dla ludzi w podeszłym wieku. Uśmiercanie, za którym kryje się litość i współczucie, stają się popularne i rozpowszechniane. Zadaniem rodziny powinno być zapewnienie poczucia bezpieczeństwa i opieki, jednak coraz częściej właśnie od rodziny zależy życie jej członków. Z licznych powodów dzieci decydują się na przeprowadzenie eutanazji na rodzicach.
7. Poprzez postęp i nowoczesne technologie życie ludzkie i prawo do niego stają się zagrożone. Nowe urządzenia, dzięki którym możliwa jest aborcja czy eutanazja, zwiększają łatwość przeprowadzenia zabiegów, a więc prowokują ludzi do podejmowania decyzji, które nie są zgodne z naturą człowieka oraz stwarzają etyczne problemy współczesności.

Literatura

- Aumonier N., Beignier B., Letellier P., *Eutanazja*, Warszawa 2003.
- Banaszak B. i in., *System ochrony praw człowieka*, Kraków 2005.
- Bartel J., Steczyńska A., *Dlaczego aborcja jest dopuszczalna?*, Warszawa 2009
- Bieńczyk-Missala A., *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej po 1989 roku*, Warszawa 2005.
- Casini C., 5 dowodów na istnienie człowieka, Kraków 2007.
- Dobrzycki W., *Stosunki międzynarodowe w Ameryce Łacińskiej: historia i współczesność*, Warszawa 2000.
- Dz. U. 1997, nr 88, poz. 150.
- Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.
- Gałęska-Śliwa A., Śliwa M., *Stan wegetatywny, eutanazja, zaniechanie uporczywej terapii*, „Państwo i Prawo” 2009, nr 11.
- Gasser H. P., *Międzynarodowe Prawo Humanitarne. Wprowadzenie*, Warszawa 1997.
- Hall R. E., *Abortion in a changing world*, New York 1970
- Heidegger M., *Being and Time*, London 1962.
- <http://bmb.oxfordjournals.org/cgi/reprint/52/2/326.pdf> (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).
- <http://lex.pl/serwis/kodeksy/akty/97.88.553.htm> (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).
- <http://www.dotknij-aborcji.yoyo.pl/prawnie.htm> (odczyt z dn. 23 marca 2010 r.).
- http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Konwencja_o_Prawach_Dziecka.pdf (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).
- http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf (odczyt z dn. 20 kwietnia 2010 r.).
- <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> (z dn. 23 kwietnia 2010 r.).
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Poznań, 1995.
- Jaros P., *Prawne aspekty ochrony dziecka przed urodzeniem, w: Aborcja, przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009.
- Kielanowski T., *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1980.
- Koba L., Zydel R., *Zarys historii praw człowieka, w: Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waławczyk, Warszawa 2009.
- Kowalska A., *Wybrane problemy związane z podejmowaniem życia seksualnego przez nastolatki*, „Lider” 1998, nr 10.
- Kubiak K., *Wojny, konflikty zbrojne i punkty zapalne na świecie. Informator 2005*, Warszawa 2005.
- Kuźniar R., *O prawach człowieka: idee, instytucje, praktyka*, Warszawa 1992.
- Kuźniar R., *Prawa człowieka, prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000.
- Łopatka A., *Międzynarodowe prawo praw człowieka: zarys*, Warszawa 1998.
- Majka J., *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Kraków 1967.
- Mazurkiewicz J., *Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego, w: W imieniu dziecka poczętego*, red J. W. Gałkowski, J. Gula, Lublin 1991.
- McMahan J., *The ethic of killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford 2002.

- Michałowska G., *Prawa człowieka i ich ochrona*, Warszawa 2000.
- Michels N., *Aborcja – przywrócić sens życiu*, Katowice 2005.
- Morison R. S., *Death: process or event?*, „Science” 1971, nr 173.
- Motyka K., *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*, Lublin 1999.
- Nowicki M., *Prawo do eutanazji*, „Newsweek” 2010, nr 7.
- Oniszczyk J., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Kraków 2000.
- Poklewski-Kozieł K., *O eutanazji w świetle nowych koncepcji prawniczych*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 1.
- Popielski B., *Medycyna i prawo*, Warszawa 1968.
- Redelbach A., *Natura praw człowieka, strasburskie standardy ich ochrony*, Toruń 2001.
- Shaw M. N., *Prawo międzynarodowe*, Warszawa 2006.
- Sieghart P., *The international law of Human Rights*, Oxford 1983.
- Simmons L. W., *The Role of the Aged in Primitive Society*, New York 1970.
- Styczeń T., *Wolność i prawo – za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy*, w: *Evangelium vitae – encyklika ocalenia współczesnej rodziny i świata*, red. K. Majdański, Warszawa 1997.
- Szabo I., *Historical Foundations of Human Rights*, w: *The International Dimensions of Human Rights*, red. K. Vasak, P. Alston, Westport, Connecticut: Greenwood Press 1982.
- Szeroczyńska M., *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawno porównawcze*, Kraków 2004.
- Szkotnicki W., A. Kaczor, *Eutanazja – aspekty społeczno-prawne*, „Prokuratura i Prawo” 1997, nr 2.
- Śliwka M., *Prawa pacjenta w prawie polskim na tle prawno porównawczym*, Toruń 2008.
- Tarnawski M., *Zabójstwa uprzywilejowane w ujęciu polskiego prawa karnego*, Poznań 1981.
- Williams G., *Świętość życia a prawo karne*, Warszawa 1960.
- Woynarowska K., *Recepty na zabijanie*, „Niedziela” 2009, nr 45.
- Zaus M., *Eutanazja jako zjawisko społeczno-kulturowe: szkice z badań*, Poznań 2004.

Abortion and euthanasia in the context of the right to life

Summary

It shall be stated in the article that human life is the greatest value and the state should protect the respect for this value. The right to life is the basis of all other rights, values and disrespect for it effects in nonobservance of the others. That is why the right to life is guaranteed from birth to death by numerous international law systems of human life protection. Both abortion and euthanasia gather supporters and opponents. The Catholic Church headed by the Holy Father is a resolute opponent of both those procedures. Public opinion is divided in judgment of acceptability of abortion. Legalization of abortion leads to negation of principal rule, emphasizing human life as the

greatest value which is protected at all costs. Many contemporary women believe that removal of the baby is the right belonging to them because a conceived child is a part of their body and they wish to decide about it independently. Changing women mentality, who often give priority to career over establishing a family, is another threat. Euthanasia as the revocation of the right to life becomes a threat for many senior people. Putting to death because of pity and compassion becomes popular and widespread. An assurance of sense of security and care should be the family task, however more and more frequently life of the members depends on the family. Children decide to carry out the euthanasia on their parents for different reasons.

Keywords: abortion, Catholic Church, death, euthanasia, human being, human rights, John Paul II, life, pro-life movements, right to life.

Ks. WIESŁAW KRAIŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

Orzekanie nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej wraz z innymi tytułami nieważności małżeństwa w obrębie zgody małżeńskiej w wyrokach Roty Rzymskiej

Streszczenie: Trybunał Roty Rzymskiej, w publikowanych wyrokach dotyczących symulacji całkowitej zgody małżeńskiej łączy ją w tym samym podmiocie z innymi tytułami nieważności małżeństwa w obrębie zgody małżeńskiej. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że symulacja całkowita zgody małżeńskiej pozwala się odróżnić od innych tytułów nieważności małżeństwa w obrębie zgody gdyż w symulacji kontrahent wyraźnie nie chce małżeństwa. W innych zaś tytułach nieważności występuje niezdolność bądź wada zgody małżeńskiej lub zgoda warunkowa na małżeństwo. Zawsze jednak mamy do czynienia z wolą zawarcia małżeństwa. Takie ujęcie na gruncie procesowym tworzy problemy w orzekaniu w tym samym podmiocie zaskarżenia małżeństwa symulacji całkowitej z innymi tytułami nieważności.

Słowa kluczowe: jurysprudencja rotalna, symulacja całkowita, wykluczenie, zgoda małżeńska.

Wstęp

W orzeczeniach rotalnych konfrontuje się symulację całkowitą małżeństwa z innymi tytułami nieważności z braku lub wady zgody małżeńskiej. Nieliczne sentencje rotalne podejmują rozpoznanie spraw dotyczących nieważności małżeństwa z samego tylko tytułu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej. W wielu orzeczeniach symulacja całkowita łączy się z innymi tytułami nieważności po stronie tego samego kontrahenta. Stając przed powyższym problemem warto uwzględnić jakie rozwiązania przynosi jurysprudencja rotalna.

W wyroku c. Faltin zasygnalizowano podjęty problem. Symulacja jest aktem woli i dlatego rozpatrując jej kwestię, trzeba najpierw zweryfikować czy nie poprzedza jej defekt umysłowy lub błąd, bojaźń czy warunek. Wnikliwe postępowanie pozwoli na właściwe sformułowanie przedmiotu sporu¹. Symulacja całkowita jest szczególnym tytułem nieważności małżeństwa, który pozwala się

¹ Zob. *Dec. c. Faltin* z dn. 18 stycznia 1988 r., „Rota Romanae Decisiones“ (dalej: RR Dec.) 1988, s. 3-4, n. 8.

wyraźnie wyodrębnić od innych tytułów nieważności. Powołując się na tę zasadę dochodzi się do stwierdzenia, że w innych tytułach nieważności występuje niezdolność do wyrażenia zgody na małżeństwo lub jest obecna wola małżeństwa z określonym zastrzeżeniem, własną koncepcją, czy ograniczeniem; natomiast w przypadku symulacji wyklucza się samo małżeństwo. Różnica między symulacją całkowitą a innymi tytułami nieważności polega na tym, że w przypadku symulacji całkowitej kontrahent zdecydowanie nie chce małżeństwa².

Przy omawianiu problematyki symulacji całkowitej na tle innych tytułów nieważności małżeństwa, konieczne jest przedstawienie ogólnej systematyki określenia przedmiotu sporu.

Tytuły nieważności mogą być:

- kompatybilne;
- wykluczające się;
- absorbujące się.

Tytuły nieważności kompatybilne mają swoją podstawę w różnych faktach prawnych. Sędzia orzeka nieważność ze wszystkich tytułów, z jakich ją udowodniono, a ich kolejność pozostaje bez znaczenia. Przemyślana poprawność wskazuje, aby łączyć te tytuły nieważności spójnikiem „i”.

Tytuły wykluczające i absorbujące się mają oparcie w tych samych faktach prawnych. Sędzia musi rozpoznawać je w logicznej kolejności, poczynsz od najbardziej uzasadnionego. W przypadku, gdy tytuły są wykluczające się, sędzia uzasadnia, dlaczego orzeka z tego, a nie z innego tytułu, używając określenia *non proponi*. Tytuły wykluczające się i absorbujące są zestawiane alternatywnie – określane spójnikiem „lub”, „albo”, subsydiarnie – *subordinate*, *quatenus negative*. W przypadku tytułów wykluczających się lub absorbujących, gdy trybunał orzeknie o nieważności małżeństwa z jednego tytułu, musi również odpowiedzieć na pozostałe tytuły nieważności. Logika wskazuje, że odpowiedź, jeśli chodzi o pozostałe tytuły nieważności nie może być pozytywna (*affirmative*)³.

1. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej a niezdolność do zawarcia małżeństwa o naturze psychicznej (kan. 1095, nn. 1–3 kpk)

Opierając się na przedstawionych podstawach można dokonać analizy wyroków rotalnych. Jursprudencja uzasadnia, że nie mogą istnieć po stronie tego samego

² Zob. W. Góralski *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 250–258; por. U. Navarrete, *Capita nullitatis matrimonii in Codice Iuris Canonici 1983. Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum*, w: *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, red. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein, Essen 1990, s. 271–274.

³ Zob. R. Sobański, *Orzekanie nieważności małżeństwa z dwu tytułów wadliwego konsensu*, „Jus Matrimoniale” 2000, s. 140–145.

kontrahenta równocześnie dwa tytuły nieważności: symulacja całkowita oraz niezdolność do zawarcia małżeństwa, o której mówi kan. 1095 nr 1 i 2. Małżeństwo w tym przypadku może być nieważne albo z tytułu wynikającego z niezdolności o naturze psychicznej do podjęcia zgody małżeńskiej, albo z całkowitej symulacji małżeństwa. Niektóre wyroki argumentują przedstawioną niemożność współistnienia symulacji całkowitej z niezdolnością do podjęcia zgody małżeńskiej, interpretując naturę aktu ludzkiego. Zgoda jest aktem ludzkim angażującym rozum i wolę kontrahenta. Wolny wybór woli poprzedza refleksja. W sytuacji, gdzie występuje ograniczenie zdolności intelektualnych wskutek zaburzeń psychicznych, ograniczony jest wybór woli. Jeżeli nie ma zgody na małżeństwo, nie może być też mowy o jego wykluczeniu⁴. W orzeczeniach, w których spotykamy się z zaskarżeniem ważności małżeństwa w odniesieniu do tej samej osoby o wykluczenie całkowite małżeństwa i z niezdolności do podjęcia zgody na małżeństwo, trybunał najpierw rozpatruje, czy osoba była zdolna podjąć zgodę na małżeństwo. Następnie, gdy okazuje się, że po rozpatrzeniu norm kan. 1095 nr 1 i 2, nie można stwierdzić nieważności z tego tytułu, rozpatruje się sprawę z tytułu symulacji całkowitej⁵. U podstaw wniosku i dowodzenia, zwłaszcza gdy sprawa symulacji spotyka się z poważnym brakiem rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, argumentacja oparta jest na odwołaniu się do faktu, że małżeństwo stwarza zgoda woli, gdzie mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i przyjmują. Wówczas gdy osoba kontrahenta ma poważne zakłócenia w sferze psychicznej – kwalifikowaną niedojrzałość, która dotyka intelektu, a w konsekwencji wolności woli, nie jest w stanie obiektywnie powziąć aktu woli w kierunku stworzenia wspólnoty małżeńskiej, która polega na wzajemnej osobowej wymianie⁶.

Relacja symulacji całkowitej do tytułów nieważności, o których kan. 1095 nr 1 i nr 2, pozwala na wyprowadzenie dwóch wniosków. Pierwszy ma charakter przedmiotowy – jeśli małżeństwo nie zaistniało, to nie można go wykluczyć, drugi podmiotowy – jeśli kontrahent nie jest w stanie powziąć zgody na małżeństwo, nie jest równocześnie w stanie jej wykluczyć; tym bardziej, że wykluczenie zgody domaga się większej kwalifikacji, niż jej powzięcie. Ustawodawca orzeka, że małżeństwo stwarza zgoda, która jest aktem woli. Ten sam ustawodawca domaga się od wykluczającego małżeństwo pozytywnego aktu woli.

Jurisprudencja rotalna w swych orzeczeniach w połączeniu tytułów: symulacji całkowitej i niezdolności do zawarcia małżeństwa, gdy stwierdzi nieważność z tytułów, o których mówi kan. 1095, poświęciła w wyroku dość dużo miejsca na argumentację, i krótko odnosi się do symulacji całkowitej, która z natury rzeczy nie ma racji bytu. Równie dokładne uzasadnienie znajduje fakt stwierdzenia ważności małżeństwa z tytułu przyczyn psychicznych, aby można odnieść się do symulacji małżeństwa.

⁴ Zob. Dec. c. Faltin z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 3-4, n. 8.

⁵ Zob. Dec. c. Jarawan z dn. 10 marca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 192-209, n. 7-14.

⁶ Zob. Dec. c. Stankiewicz z dn. 26 marca 1990 r., RR Dec. 1990, s. 234-236, n. 20-22.

Charakterystyczne w części prawnej, zarówno w argumentacji symulacji całkowitej jak i przyczyn natury psychicznej jest, że ponensi cytują kan. 1057 oraz 1055 i interpretują na ich podstawie nieważność małżeństwa w odniesieniu do kan. 1101 § 2 czy 1095⁷. Inną argumentacją jurysprudencji rotalnej jest porównanie dwóch tytułów nieważności w odniesieniu do istotnych obowiązków małżeńskich, zwłaszcza w oparciu o kan. 1095. W przypadku symulacji całkowitej symulant nie chciał świadomie żadnego małżeństwa i jego obowiązków. W przypadku zaś psychicznej niezdolności do podjęcia obowiązków małżeńskich kontrahent pragnie podjąć owe obowiązki, lecz z przyczyn kwalifikowanych ocenionych przez biegłych nie jest w stanie ich podjąć, a tym samym nie może stworzyć małżeństwa. W przypadku symulacji całkowitej wyroki przytaczają inne fakty prawne niż w przypadku niezdolności psychicznej do wyrażenia zgody na małżeństwo⁸.

Nie można pogodzić symulacji całkowitej i częściowej z brakiem dostatecznego używania rozumu oraz brakiem wystarczającego rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Według przedstawionego podziału, tytuły te nie mogą być traktowane w sposób podporządkowany. Są niekompatybilne i wykluczające się, opierają się na różnych faktach i sędzia musi je rozpatrywać według logicznej kolejności: najpierw niezdolność z kan. 1095 n. 1 i 2, a gdy ona okaże się nieistniejąca, wówczas rozpatruje się sprawę z tytułu symulacji całkowitej i nie można w formule sporu przedstawiać ich alternatywnie⁹.

⁷ Zob. Dec. c. Serrano z dn. 20 stycznia 1994 r., RR Dec. 1994, s. 43 n. 3. Ponens wyraża stanowisko ostrożne. Stając przed zaskarżeniem z dwóch tytułów nieważności stwierdza, że w rzeczywistości niezdolność, o której mówi kan. 1095 KPK z 1983 r. i wykluczenie małżeństwa są od siebie bardzo różne. Kto nie może wyrazić woli na małżeństwo, nie może tym bardziej jej wykluczyć. W przypadku niezdolności psychicznej i symulacji rozpoznaje dokładnie obydwa tytuły. Do symulacji konieczny jest dostateczny efekt przymierza małżeńskiego, o którym mówi kan. 1057 KPK z 1983 r.; Dec. c. Civili z dn. 16 grudnia 1993 r., RR Dec. 1993, s. 768, n. 12. Auditor daje wyraźne odniesienie do dwóch tytułów nieważności, oświadczając, że próba nieważności z kan. 1095 n. 2 i z symulacji całkowitej lub częściowej w tym samym podmiocie nie może być dokonana. Przy symulacji potrzebny jest pozytywny akt woli, który jest niemożliwy w przypadku niezdolności do sądu dojrzałego i wolnego kontrahentów (w przypadku poważnego braku rozeznania oceniającego). Nie można również zestawiać tych tytułów w sposób podporządkowany. W przypadku stwierdzenia ważności małżeństwa z tytułu 1095 n. 2 można zbadać sprawę symulacji; Dec. c. Lanversin z dn. 17 marca 1993 r., RR Dec. 85: 1993, s. 158 n.20. Ponens daje wyraźne odniesienie do zdolności wzajemnego przekazu: „...defectus discretionis iudici, non veritatur in quemlibet defectum psychologium sed in gravem anomaliam psychicam qua praepediuntur operationes criticae et reflexive atque ipsa volendi capacitas, videlicet quod iura et officia a nubentibus mutuo tradenda et acceptanda in actu eliciendi consensus”.

⁸ Zob. Dec. c. Serrano z dn. 20 stycznia 1994 r., RR Dec. 1994, s. 43, n. 3; Dec. c. Funghini z dn. 24 maja 1995 r., RR Dec. 1995, s. 317-320, n. 8-12. Takie jest podejście auditorów do nieważności małżeństwa z tytułu, o którym kan. 1095 n. 3 KPK z 1983 r.

⁹ Zob. R. Sobański, *dz. cyt.*, s.142-145; A. Stankiewicz, *De Iurisprudencia rotali circa simulationem totalem et partialem-cc.1101§2; 824§2 CCEO*, „Monitor Ecclesiasticus” 1997, nr 1-2, s. 232-233; A. Stankiewicz, *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*

Problematyczną jest sprawa połączenia symulacji całkowitej z numerem 3 kan. 1095 kpk – o niezdolności do zawarcia małżeństwa z przyczyn natury psychicznej – tych, którzy nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich. Sentencje rotalne traktują te tytuły jako niewykluczające się. W sentencji c. Jarawan rozpatrywano symulację całkowitą i niezdolność psychiczną do podjęcia obowiązków małżeńskich w sposób podporządkowany¹⁰. Pozytywną wykładnię tego problemu daje Stankiewicz, który uważa, że niezdolność do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich generalnie nie znosi zdolności do podjęcia aktu ludzkiego i dlatego może być traktowana w sposób podporządkowany z symulacją całkowitą. Audytor powołuje się na dwie dystynkcje, mówiąc o różnicy między *ius* – prawem a *iuris exercitium* – zdolnością wypełnienia prawa. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich nie zakłóca procesu intelektualnego i wolitywnego, lecz jest zakłóceniem natury psychoseksualnej lub osobowości. Dlatego niezdolny do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich może podjąć zgodę na małżeństwo, jak i ją wykluczyć. Symulacja całkowita może występować równocześnie z niezdolnością do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich¹¹.

W kwestii zaburzeń psychicznych na trybunale spoczywa zadanie sformułowania sporu w sprawach połączonych z symulacją, rozwiązanie tego problemu ułatwia odniesienie się do wpływu choroby psychicznej na ważność aktu

can. 1095 nm. 1-2, Città del Vaticano 2001, s. 283; Dec. c. Palestro z 28 czerwca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 445-446, n. 2. W sentencjach sformułowanie tytułów nieważności jest następujące: „ob defectum discretionis iudicii mulieris conventae et quatenus negative ob simulationem totalem ipsius conventae”; Dec. c. Stankiewicz z dn. 26 marca 1990 r., RR Dec. 1990, s. 224, n. 2: „...ex capite simulationis totalis consensus ex parte mulieris conventae... et ex capite defectus discretionis iudicii ex parte muliebri”; Dec. c. Civili z dn. 16 grudnia 1993 r., RR Dec. 1993, s. 765, n. 6: „...in casu, ex capite gravis defectus iudicii circa iura et officia matrimonii essentialia mutuo tradenda et acceptanda mulieris ex parte, et quatenus negative: ...in casu, ob totalem consensus simulationem mulieris ex parte”.

¹⁰ Zob. Dec. c. Jarawan z dn. 10 marca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 192, n. 6. Sformułowano zarzut w ten sposób: „...ex capite simulationis totalis ex parte viri conventi vel subordinate ob incapacitatem psychologiam assumendi et adimplendi onera matrimonii essentialia ex parte eiusdem viri conventi”.

¹¹ Zob. A. Stankiewicz, *De Iurisprudencia...*, s. 233; Dec. c. Pompedda z dn. 19 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 494, n. 2. Mamy tu przypadek, w którym ponens rozstrzyga sprawę wykluczenia prawa do aktów małżeńskich, i gdyby rozstrzygnięcie okazało się negatywne, to rozstrzygałby sprawy z niezdolności do podjęcia obowiązków małżeńskich po stronie kobiety, która miała skłonności homoseksualne; Dec. c. Faltin z 24 maja 1991 r., RR Dec. 1991, s. 333, n. 7. Ponens podejmuje się rozstrzygnięcia sprawy z tytułu wykluczenia dobra wierności i dobra potomstwa po stronie mężczyzny i w podporządkowany sposób, gdyby to okazało się negatywne, niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Wyrok ma dwie zdecydowanie oddzielone części zarówno w części *in iure*, jak i *in facto*: najpierw dyskurs o wykluczeniu obowiązków, później o symulacji częściowej; W. Góralski, *dz. cyt.*, s. 84-86; J. Serrano Ruiz, *Interpretazione ed ambito di applicazione del can. 1095 n. 3, w: L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, s. 13-15.

prawnego i wyrażenia zgody na małżeństwo. W niektórych przypadkach 1095 kpk nr 1 i 2 w połączeniu z symulacją, trybunał – w trakcie procesu – zasięga informacji biegłych, aby znaleźć podstawy dochodzenia¹².

2. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej a błąd i podstęp (kann. 1097–1099 kpk)

Zestawienie symulacji całkowitej z tytułami nieważności pochodzącymi z błędu stwarza wiele problemów. Kan. 1097 § 1, który mówi, że błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa. Błąd jest nieprawdziwym sądem osoby o rzeczywistości lub naturze rzeczy i związany jest zawsze z funkcją umysłu. Błąd co do osoby kontrahenta dotyczy samej osoby lub cech, które tę osobę identyfikują jako określoną osobę. W odbiorze drugiego kontrahenta cechy te są tożsame z samą osobą. Są to jakości identyfikujące osobę od strony fizycznej. Pierwszą różnicą, która uwidacznia się między symulacją całkowitą a błędem dotyczącym osoby jest to, że błąd kontrahenta zakotwiczony jest w umyśle. Strona kontraktu małżeńskiego, która przejawia nieprawdziwy pogląd dotyczący drugiego kontrahenta, w rzeczywistości chce małżeństwa. W przypadku zaś symulacji całkowitej wyklucza się samo małżeństwo. Mamy różnicę, która stoi u fundamentów obu tytułów nieważności: w błędzie co do osoby kontrahenta błąd znajduje się w sferze intelektu, w przypadku symulacji chodzi o pozytywny akt woli. Oczywiście jest, że symulacyjny akt woli ma swoje zakotwiczenie w intelekcie poprawnie funkcjonującym. Proces mentalny formujący wolę przeciw małżeństwu nie ma nic wspólnego z błędem, gdyż determinuje wolę w kierunku wykluczenia małżeństwa, a nie jego zawarcia¹³.

Kan. 1097 § 2 kpk odnosi się do błędu dotyczącego przymiotu osoby, lecz oprócz błędnego stanu umysłu, prawodawca domaga się, aby błąd co do przymiotu osoby dotyczył takiego przymiotu, który jest bezpośrednio i zasadniczo zamierzony. Konstrukcję tego tytułu nieważności od strony negatywnej można ująć w ten sposób, że kontrahent gdyby był świadomy, że drugi kontrahent nie ma zamierzonej i oczekiwanej przez niego jakości, nie zawarłby z nim małżeństwa. Wyłącznie dla tego przymiotu strona kontraktu zawiera małżeństwo.. Słowa użyte w treści kan. *directe* oraz *principaliter intendatur* wskazują na wymóg determinacji woli.

W przypadku błędu co do przymiotu kontrahenta, w tym samym podmiocie mógłby on współistnieć z symulacją całkowitą. Kontrahent mógłby zatem wykluczyć małżeństwo z powodu braku u drugiego kontrahenta danego przymiotu, o którego istnieniu był przekonany. Trzeba jednak zachować

¹² Zob. Dec. c. Lopez-Illana z dn. 12 grudnia 1994 r., RR Dec. 1994, s. 620, n. 3.

¹³ Zob. W. Góralski, *dz. cyt.*, s. 98-104; M. Pastuszko, *Całkowita symulacja zgody małżeńskiej*, Warszawa 1982, s. 167-172.

ostrożność, jeśli chodzi o te dwa tytuły nieważności małżeństwa. W błędzie co do przymiotu kontrahenta, jak i w symulacji całkowitej, obecny jest pozytywny zamiar woli, który ma na celu różny przedmiot. W przypadku błędu kontrahent błędząc, chce on zawrzeć małżeństwo dla określonego przymiotu małżeństwa; w symulacji całkowitej, mając prawidłowy odbiór rzeczywistości wyklucza małżeństwo¹⁴.

Turnus rotalny c. Huot rozstrzygał sprawę w której powódka zaskarżyła małżeństwo z powodu symulacji całkowitej i błędu dotyczącego przymiotu mężczyzny, bezpośrednio i zasadniczo zamierzonego. Formuła wskazuje na to, że turnus podjął te dwa tytuły jako kompatybilne. Wyrok w oddzielonych częściach rozstrzyga najpierw sprawę symulacji całkowitej w oparciu o argumenty prawne i faktyczne. Stwierdzając brak wykluczenia konsensu, przechodzi do argumentacji prawnej i faktycznej, orzekając nieważność małżeństwa z powodu wady konsensu z tytułu błędu co do przymiotu osoby bezpośrednio i zasadniczo zamierzonego¹⁵.

Szczególniej uwagi wymaga determinacja woli, jeśli chodzi o błąd prawny co do jedności lub nierozzerwalności, albo godności sakramentalnej małżeństwa, o której mówi kan. 1099 kpk. Błąd determinujący wolę, który narusza zgodę małżeńską i kształtuje wolę błędzącego, ma charakter motywujący. Taki rodzaj błędu stanowiący przyczynę zawarcia umowy małżeńskiej wpływa na proces woli. Błąd determinujący wolę, to błąd charakteryzujący się uporczywością i zakorzeniem, występujący u osób, które są ideologicznie i moralnie, w sposób praktyczny i życiowy przeciwne nauce Kościoła. Taki rodzaj błędu, który wpływa na sąd praktyczny i determinuje wolę kontrahenta tak, iż ogranicza on przedmiot zgody małżeńskiej, chcąc małżeństwa rozzerwalnego, nie mającego przymiotu jedności, niewiążącego się z godnością sakramentalną, Błąd ten dotyka bezpośrednio zgody małżeńskiej, bo przymiot, którego dotyczy, jest zaprzeczeniem treści tejże zgody. Narzuca się pytanie: czy błąd determinujący wolę pozwala się sprowadzić do wykluczenia pozytywnym aktem woli małżeństwa, czy jest tytułem autonomicznym? Łatwiejsze jest zestawienie błędu prawnego z symulacją częściową małżeństwa ze względu na przedmiot błędu i wykluczenia częściowego determinującego wolę w kierunku zastrzeżeń do nierozzerwalności, jedności czy godności sakramentalnej. Odróżnieniem zasadniczym jest fakt, że kontrahent wybiera małżeństwo wolą zdeterminowaną przez błąd, a w symulacji całkowitej występuje wykluczenie małżeństwa pozytywnym aktem woli. W przypadku błędu determinującego

¹⁴ Zob. W. Góralski, dz. cyt., s. 104-107; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 173-174; P. Bianchi, L'interpretazione del can. 1098 da parte della giurisprudenza della Rota Romana, w: *Errore e Dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2001, s. 109-110; G. Erlebach, *Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2001, s. 87-90.

¹⁵ Dec. c. Huot z dn. 24 listopada 1987 r., RR Dec. 1987, s. 650-663: „...ex capite defectus matrimonialis consensus in viro ob exclusum matrimonium in toto et erroris mulieris actris circa qualitatem viri conventi...”.

wolę, przedmiotem są przymioty małżeństwa; w przypadku symulacji całkowitej przedmiotem jest małżeństwo jako takie. Symulacja jest aktem wyboru, który może się dokonać pod wpływem błędu. W przypadku błędu nie mamy wyboru woli, lecz umysł błędzący kieruje wolę do rzeczywistości fałszywej. Są też teorie, które opierają się na pojęciu scholastycznym błędu, jako fałszywego sądu umysłu o nieznanym mu rzeczywistości. Na podstawie tego twierdzenia sądzi się, że błąd prawny co do natury małżeństwa sprawia u osoby błędzącej absolutną niezdolność do wykluczenia małżeństwa – w myśl zasady, że nie można wykluczyć tego, czego się nie zna. Dopuszczalny jest błąd u kontrahenta wykluczającego całkowicie małżeństwo co do nierozzerwalności, jedności i godności sakramentalnej. Nie jest on jednak postacią błędu, o którym mówi kan. 1099 kpk, gdyż wola symulującego zdeterminowana jest w kierunku wykluczenia małżeństwa, a błędzący chce małżeństwa¹⁶.

W wyroku c. Serrano rozstrzygano sprawę z tytułu całkowitej symulacji i podporządkowanego wykluczenia dobra potomstwa. Ponens sugeruje, że u osób podobnych symulantowi, to jest u libertynów, dominuje tendencja do postrzegania małżeństwa jako wspólnoty otwartej i wolnej od obowiązków. W przypadku takich osób może ukształtować się w umyśle błąd radykalny co do jedności albo nierozzerwalności. Błąd w przypadku symulanta dotyczył sfery mentalnej – nie determinował woli i był adekwatną przyczyną symulacji, która spowodowała nieważność małżeństwa¹⁷. Sentencja c. Colagiovanni tłumaczy naturę błędu dotyczącego wspólnoty życia małżeńskiego w przypadku symulantów będących pod wpływem idei 1968 r. Błąd tzw. socjalny musi być w swej natury radykalny, jeśli chodzi o okoliczności sprawy. Nie jest istotne, że dotyczy on całej wspólnoty, bo natężenie tego błędu u poszczególnych członków grupy ideologicznej może być zróżnicowane. Istotne jest, mówi ponens, zakażenie woli. Na podstawie takich zakodowanych idei można wnioskować o błędzie wokół małżeństwa, jego obowiązków, przymiotów, ale również o odrzuceniu – wykluczeniu małżeństwa, z czym mamy do czynienia w tym orzeczeniu¹⁸.

Tytuły nieważności małżeństwa z błędu prawnego i symulacji całkowitej w tym samym podmiocie zaskarżenia muszą być traktowane jako wykluczające się. Trybunał orzeka nieważność albo z tytułu błędu prawnego, albo z symulacji całkowitej małżeństwa.

Interesujące jest również poszukiwanie, jakiego dokonuje się w sentencji c. Corso, w której turnus rotalny nie uzyskał pewności moralnej o nieważności małżeństwa. Problem rodzi się wokół determinacji woli kobiety – symulanta o zakorzenionych ideach agnostycznych. Pytanie dotyczy tego, czy jest

¹⁶ Zob. W. Góralski, dz. cyt., s. 104-107; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 173-174; R. Sobański, dz. cyt., s. 146; P. Majer, Błąd co do jedności lub nierozzerwalności małżeństwa w: Jus Matrimoniale 2: 1997, s. 51-57.

¹⁷ Dec. c. Serrano z dn. 2 czerwca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 402-403, n. 3.

¹⁸ Zob. Dec. c. Colagiovanni z dn. 19 kwietnia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 262-263, n. 8-11.

to symulacja całkowita, wykluczenie godności sakramentalnej, czy błąd prawny? Następnie ponens odwołuje się do elementów dowodzenia¹⁹.

Rozpoznając sprawę z symulacji całkowitej w części prawnej wyroku c. Pompedda, gdzie symulantka ma wyraźne antykatolickie nastawienie, ponens również odwołuje się do błędu prawnego²⁰.

Szczególną postacią błędu jest podstęp, czyli podstępne wprowadzenie w błąd, o którym mówi kan. 1098 kpk. Podstęp charakteryzuje się tym, że od osoby, która jest podmiotem nieważności małżeństwa, domaga się błędu w sferze umysłu, a autor działania podstępnego kieruje się ku przymiotom drugiego kontrahenta, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zaś celem działania jest uzyskanie zgody na małżeństwo. Elementy zakłócające wspólnotę życia małżeńskiego muszą mieć swoje obiektywne znaczenie, a sama akcja podstępna nie musi pochodzić od osoby kontrahenta – może pochodzić od osób innych, ale musi dotyczyć przymiotów kontrahenta. W przypadku błędu ma on charakter wewnętrzny, dotyczy osoby, która doświadcza nieprawdziwego sądu. Gdy mamy do czynienia z podstępem, błędny sąd jest wywołany zewnątrz. Kontrahent doświadcza wywołania błędu wskutek podstępu w sferze intelektu. Zgoda woli na małżeństwo wyrażona przez kontrahenta wskutek podstępu jest obciążona wadą.

W sprawach o nieważność małżeństwa w tym samym podmiocie możemy spotkać zaskarżenie z tytułu symulacji całkowitej i podstępu. Logicznie rzecz ujmując: nie można pogodzić tych dwóch tytułów nieważności. Symulacja totalna jest wykluczeniem zgody małżeńskiej, podstęp jest jego wadą. Podstęp jest błędem intelektu wywołanym u kontrahenta, który wybiera małżeństwo. Symulacja jest wolą przeciwną małżeństwu, gdzie intelekt w sposób niedoznający przeszkód przygotowuje wolę do wykluczenia małżeństwa. Trudne logicznie jest zrozumienie formuły orzekającej nieważność małżeństwa, w tym samym podmiocie, z tytułu wykluczenia samego małżeństwa i z tytułu zawarcia małżeństwa pod wpływem podstępu. Należy te tytuły traktować jako wykluczające się – gdy jeden tytuł będzie negatywny, trzeba podjąć drugi.

Zaskarżenie z tytułu symulacji całkowitej i podstępnego wprowadzenia w błąd ma miejsce w wyroku c. Lanversin. Kobieta, która miała wykluczyć małżeństwo, miała również wprowadzić w błąd powoda w celu uzyskania zgody na małżeństwo. Ponens dla tego tytułu nieważności nie znajduje podstaw. Teoretycznie jednak jest możliwa taka postać. Mający zamiar dokonać fikcyjnej zgody małżeńskiej, może skłonić podstępem co do swoich przymiotów, poważnie zakłócających wspólnotę życia małżeńskiego i uzyskać zgodę woli.

¹⁹ Zob. Dec. c. Corso z dn. 30 maja 1990 r., RR Dec. 1990, s. 409–412, n. 5–8.

²⁰ Zob. Dec. c. Pompedda z dn. 22 października 1996 r., RR Dec. 1996, s. 632–633, n. 8: „Quapropter sponsi optime valent valent simul errore detineri et iuxta eundem non contrahere, matrimonium habere dissolubilem ad libitum contractum et insimul nuptias perpetuo duraturas pro se optare atque velle, quin etiam providere possibilitatem solvendi vinculum et tamen semel pro semper illud pro se velle”.

Mogą to zrobić osoby trzecie co do przymiotów kontrahenta, on zaś może symulować małżeństwo.

Należy zwrócić uwagę na różnicę między przedmiotem symulacji całkowitej, jakim jest samo małżeństwo a treścią przedmiotu nieważności małżeństwa z tytułu podstępного wprowadzenia w błąd, którym są jakości mogące poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Turnusy sędziowskie rozpatrując każdy z przedstawionych tytułów nieważności, odwołują się do kanonów dających wykładnię dotyczącą małżeństwa – 1055 i 1057 kpk. Celem tego odwołania jest wskazanie w przypadku symulacji całkowitej, że wspólnota została wykluczona, a w przypadku podstępu, że istnieje jej poważne zakłócenie²¹. Jeśli chodzi o podstęp i symulację całkowitą, trzeba rozpatrywać te tytuły nieważności w jednym podmiocie z zachowaniem reguł logiki i na bazie konkretnego przypadku, aby orzeczenie nieważności małżeństwa po stronie tej samej osoby z dwóch tytułów nie zawierało sprzeczności.

Blisko grupy tytułów nieważności małżeństwa, o których kan. 1097 kpk znajduje się ignorancja, o której mówi kan. 1096 kpk. Ten tytuł nieważności zachowuje tę samą relację wobec wykluczenia małżeństwa. Symulacja całkowita wiąże się z pozytywnym aktem woli. Akt taki zakłada świadomość, natomiast przyczyna nieważności małżeństwa z tytułu ignorancji nie jest związana z aktem woli, lecz z trwałą kondycją umysłową kontrahenta. Kontrahent nie może wykluczyć tego, czego nie jest w stanie poznać. Symulacja całkowita małżeństwa domaga się znajomości przedmiotu wykluczenia. Nie spotyka się zaskarżenia w jednym podmiocie z tytułu symulacji i ignorancji. Jediną potwierdzającą informacją, którą znajdujemy w sentencjach rotalnych, jest fakt podkreślania świadomości w akcie formowania pozytywnego aktu woli wykluczającego małżeństwo²².

3. Symulacja całkowita a symulacja częściowa zgody małżeńskiej (kan.1101 § 2 kpk)

W orzeczeniach rotalnych zaskarżanie małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej i częściowej w tym samym podmiocie jest najczęściej występującym połączeniem. Orzeczenia rotalne dają wykładnię pojęciową symulacji częściowej

²¹ Zob. Dec. c. Lanversin z dn. 17 marca 1993 r., RR Dec. 1993, s. 151-169, n. 6-14 i 27-31; M. Bardi, *Il dolo nel matrimonio canonico*, Milano 1996, s. 28-36. Autor publikacji w oparciu o jurysprudencję porusza problem: „Il problema della qualificazione del dolo-vizio nel suo influo nella prestazione del consenso matrimoniale”.

²² Zob. Dec. c. Faltin z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 4-5, n. 10; Dec. c. Stankiewicz z dn. 26 marca 1990 r., RR Dec. 1990, s. n. 4; Dec. c. Serrano z dn. 1 czerwca 1990 r., RR Dec. 1990, s. 434, n. 8; Dec. c. Palestro z dn. 27 maja 1992 r., RR Dec. 1992, s. 282-284, n. 5; Dec. c. Civili z dn. 16 grudnia 1993 r., RR Dec. 1993, s. 769-770, n. 16; Dec. c. Turnaturi z dn. 1 marca 1996 r., RR Dec. 1996, s. 171, n. 11; I. Parisella, *L'ignoranza in re matrimoniali*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1987-1988, s. 31-32; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 165-167.

w stosunku do symulacji całkowitej. Wskazując na podobieństwa między dwoma rodzajami symulacji, można powiedzieć, że w symulacji częściowej i całkowitej obecny jest pozytywny akt woli. Zarówno symulujący całkowicie, jak i dokonujący symulacji częściowej małżeństwa wyraża zewnętrzną zgodę na małżeństwo. Skutek symulacji całkowitej i częściowej jest taki sam; jest nim nieważność małżeństwa. Symulant dokonujący symulacji całkowitej małżeństwa wyklucza również z natury rzeczy wszystkie elementy i przymioty zawarte w substancji małżeństwa. Można wskazać również różnice w obu formach. Symulacja całkowita wyklucza małżeństwo jako takie, częściowa zaś jeden z jego istotnych elementów lub istotnych przymiotów. W przypadku symulacji całkowitej istnieje przyczyna symulowania i świadomość nieważności małżeństwa. Dokonujący symulacji częściowej chce zawarcia małżeństwa, lecz według swojej wizji; tego nie można powiedzieć o symulującym całkowicie małżeństwo²³.

²³ Zob. B. Filipiak, *Il problema della simulazione nel diritto matrimoniale canonico*, "Ephemerides Iuris Canonici" 1975, s. 216-217; J. García Falide, *Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum* w: *Periodica* 75: 1986, s. 181-186; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 175-176; M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego* Katowice 1987, s. 253-254; Dec. c. Lanversin z dn. 18 lutego 1984 r., RR Dec. 1984, s. 100, n. 1-2. W wyroku występuje połączenie symulacji całkowitej podporządkowanej wykluczeniu dobra sakramentu i wierności; Dec. c. Parisella z dn. 24 maja 1984 r., RR Dec. 1984, s. 296, n. 2. Wyrok łączy symulację całkowitą i podporządkowane wykluczenie dobra wierności po stronie kobiety; Dec. c. Colagiovanni z dn. 8 lipca 1986 r., RR Dec. 1986, s. 426, n. 2. Wyrok podejmuje wykluczenie całego małżeństwa z obu stron albo wykluczenie dobra sakramentu i wykluczenie wierności, i potomstwa po stronie mężczyzny. Turnus rozstrzyga każde wykluczenie niezależnie; Dec. c. Lanversin z dn. 19 listopada 1986 r., RR Dec. 1986, s. 642, n. 3. Mężczyzna zaskarżył małżeństwo z symulacji całkowitej i wykluczenia potomstwa po swojej stronie; Dec. c. Colagiovanni z dn. 2 lutego 1988 r., RR Dec. 1988, s. 60, n. 2. Sentencja orzeka o wykluczeniu małżeństwa lub w przypadku rozstrzygnięcia negatywnego, dobra wierności po stronie mężczyzny; Dec. c. Jarawan z dn. 10 marca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 192, n. 6. Wyrok orzeka z symulacji całkowitej albo z wykluczenia dobra sakramentu; Dec. c. Palestro z dn. 28 czerwca 1989 r., RR Dec. 1989, s. 445-446, n. 2. W wyroku występuje połączenie symulacji całkowitej i podporządkowane wykluczenie dobra sakramentu po stronie kobiety; Dec. c. Serrano z dn. 1 czerwca 1990 r., RR Dec. 1990, s. 432, n. 1-2. Zaskarżono ważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej i wykluczenia nierozzerwalności chrześcijańskiego małżeństwa; Dec. c. Lanversin z dn. 21 lutego 1990 r., RR Dec. 1990, s. 109-110, n. 5. Turnus rozstrzygał sprawę symulacji całkowitej podporządkowanej wykluczeniu dobra potomstwa; Dec. c. Corso z dn. 30 maja 1990 r., RR Dec. 1990, s. 409, n. 4. Zarzut, który został sformułowany: wykluczenie godności sakramentalnej, a jeśli nie to symulacja całkowita po stronie kobiety; Dec. c. Lanversin z dn. 31 lipca 1990 r., RR Dec. 1990, s. 677, n. 2. Sentencja rozpatruje nieważność małżeństwa po stronie mężczyzny z tytułu symulacji całkowitej i w sposób podporządkowany z wykluczenia nierozzerwalności; Dec. c. Jarawan z dn. 16 października 1991, r. RR Dec. 1991, s. 548, n. 2. Wątpliwość w tej sentencji dotyczy wykluczenie godności sakramentalnej, dobra sakramentu i symulacji całkowitej po stronie kobiety; Dec. c. Palestro z dn. 27 maja 1992 r., RR Dec. 1992, s. 279-282, n. 1-4. Rozpatrywano nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej po stronie mężczyzny albo wykluczenia dobra potomstwa z dwóch stron, lub wykluczenia dobra wierności po stronie mężczyzny; Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 449, n. 1. Turnus rozpatrywał sprawę nieważności z tytułu symulacji całkowitej po stronie mężczyzny i podporządkowanego wykluczenia nierozzerwalności po jego stronie.

Fundamentalna różnica między obydwojma rodzajami wykluczenia dotyczy przedmiotu. W symulacji całkowitej przedmiotem jest małżeństwo, zaś w częściowej istotny element małżeństwa: dobro małżonków, dobro potomstwa, charakter sakramentalny oraz istotny przymiot: jedność i związana z nią wierność oraz nierozzerwalność²⁴.

Wyroki rotalne, które podejmują rozstrzygnięcie spraw związanych z symulacją całkowitą i częściową, w części *in iure* w sposób precyzyjny objaśniają istniejącą tu różnicę. Wykluczający akt woli, który zależny jest od podmiotu, kieruje się ku dwu różnym przedmiotom. Symulacja całkowita, nazywana absolutną, sprawia, że kontrahent nie chce nie tylko małżeństwa chrześcijańskiego, ale jakiegokolwiek małżeństwa. W symulacji zaś częściowej – relatywnej istnieje wola zawarcia małżeństwa, lecz odrzucająca którąś z istotnych „części” małżeństwa. Kontrahent pragnie swoją wolą stworzyć małżeństwo według własnego obrazu, który nie jest zgodny z istotą małżeństwa. Kontrahent chce zawrzeć pseudomałżeństwo. Nawet gdyby kontrahent wykluczał kilka istotnych właściwości małżeństwa, to nie będziemy mieli do czynienia z symulacją całkowitą. Suma wykluczeń częściowych nie sprowadza bowiem wyniku symulacji całkowitej²⁵. Przeciwnie, wykluczający całkowicie małżeństwo nie chce jego żadnych przymiotów i elementów²⁶. Rozpatrując symulację całkowitą, połączoną w tej samej osobie z symulacją częściową, zaznacza się, że może ona być traktowana tylko w sposób podporządkowany. Nie można odrzucić całego małżeństwa i chcieć małżeństwa pozbawionego jednej z jego istotnych własności. Ciekawym sposobem rozróżnienia obu tytułów nieważności jest odniesienie ich do wspólnoty permanentnej i wzajemnego osobowego przekazu. Otóż w symulacji całkowitej wyklucza się całkowicie wzajemne przekazywanie i przyjmowanie, w celu stworzenia małżeństwa, natomiast w symulacji częściowej wyklucza się prawo do przekazania jakiegoś elementu lub przymiotu²⁷.

Dokonując analizy sentencji, które rozstrzygają w odniesieniu do tego samego podmiotu, nieważność małżeństwa – z tytułu symulacji całkowitej i wykluczenia częściowego można zauważyć, że obok podkreślenia zasadniczej różnicy dotyczącej przedmiotu, zwraca się tam uwagę na działanie podmiotu, które pozwala stwierdzić z jakim wykluczeniem ma się do czynienia. Pewnych trudności nastrocza zwłaszcza rozstrzygnięcie, czy nastąpiło wykluczenie małżeństwa, czy jego nierozzerwalności. W podmiocie przecież dokonuje się głęboki proces psychologiczny, czasami kontrahent chce małżeństwa, lecz wyklucza

²⁴ Zob. W. Góralski, *dz. cyt.*, s. 150-197.

²⁵ Zob. Dec. c. Funghini z dn. 24 maja 1995 r., RR Dec. 1995, s. 313-314, n. 4: „...retinenda videtur tum ad superandam aequivocationem cum iure civili tum quia distinctio determinatur ab obiecto simulationis et intentione contrahentis tum demum quia totalis non est summa exclusionem partialium”; P. Bonnet, *L'introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, s. 112.

²⁶ Zob. Dec. c. Faltin z dn. 9 kwietnia 1987 r., RR Dec. 1987, s. 254-257, n. 12-13.

²⁷ Zob. Dec. c. Lanversin z dn. 18 lutego 1984 r., RR Dec. 1984, s. 100-102, n. 3-8; por. E. Graziani, *La revisione del can. 1086 § 2 CIC*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1976, s. 166-169; tenże, *Exclusio matrimonii substantiae*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1987, s. 82-84.

jego cele lub przymioty. Istotne są tu wszystkie okoliczności i motywy, którymi kieruje się kontrahent. Sędzia musi ustalić rzeczywistą wolę symulanta, a to następuje wielu trudności. Wola pozostaje zawsze w dyspozycji intelektu, on formuje wykluczenie kontraktu małżeńskiego albo w całości, albo w jego części. W niektórych przypadkach trybunał orzeka, że skutki wykluczenia częściowego rozciągają się na całe małżeństwo i wykluczenie częściowe jest "wciągnięte" (absorbowane) przez wykluczenie całego małżeństwa, jako część należąca do całości. Ponensi redagując sentencję, która łączy symulację całkowitą z częściową, badając wykluczający akt woli, odwołują się do okoliczności sprawy, bo one ujawniają rzeczywistą determinację woli²⁸.

Warto zaprezentować potwierdzające wykładnie, jakie spotykamy w niektórych wyrokach rotalnych. Tak np. w sprawie c. Turnaturi, który objaśniając różnicę między dwiema formami symulacji, powołuje się na audytora rotalnego Pompeddę. Różnica między dwiema formami symulacji jest zawarta na bazie dwóch różnych przedmiotów i kategorii, które stoją przed aktem pozytywnym woli. W symulacji całkowitej podmiot świadomie wyklucza małżeństwo i z zewnętrznej celebracji czyni fikcję. W symulacji częściowej natomiast podmiot aktem woli wyklucza tylko pewien aspekt małżeństwa. Podmiot zmierza w kierunku małżeństwa, lecz różnego od tego, które proponuje w swoim nauczaniu Kościół. Kontrahent tworzy małżeństwo według własnych schematów. Występuje więc niezgodność między wolą podmiotu a obiektywnym porządkiem prawnym²⁹.

Szczegółową interpretację problemu opartą o jurysprudencję rotalną znajdujemy w wyroku c. Funghini. Podejmując rozstrzygnięcie o ważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej i wykluczenia wierności po stronie mężczyzny, odwołuje się do zasady generalnej mówiąc, że nie można deklarować w tym samym podmiocie nieważności małżeństwa z symulacji całkowitej i częściowej. Ponens odwołuje się do tradycji kanonicznej i jej nazewnictwa w ograniczeniu dwóch form symulacji, wskazując na symulację częściową jako relatywną i pseudomałżeństwo oraz na symulację całkowitą jako absolutną i stanowiącą wykluczenie samego małżeństwa. Ustalenie rzeczywistego powodu nieważności małżeństwa zależy zawsze od konkretnych okoliczności małżeństwa. W tym wyroku audytor rotalny wyraźnie odgranicza zarówno w części prawnej, jak i faktycznej, obie formy symulacji: całkowitą i wykluczenie dobra wierności³⁰.

Na bazie zanalizowanych orzeczeń rotalnych jest czymś oczywistym, że symulacja całkowita i częściowa są niekompatybilne, w tej ostatniej bowiem istnieje wola zawarcia małżeństwa. Oba tytuły nieważności mogą współistnieć

²⁸ Zob. Dec. c. Palestro z dn. 28 czerwca 1989 r., RR Dec. 81: 1989, s. 461-462, n. 16-17; Dec. c. Gianneccchini z dn. 10 października 1989 r., RR Dec. 81: 1989, s. 568-570, n. 3-6; Dec. c. Serrano z dn. 1 czerwca 1990 r., RR Dec. 82: 1990, s. 432-445, n. 4-9 i 24; Dec. c. Corso z dn. 30 maja 1990 r., RR Dec. 1990, s. 411-413, n. 8-9.

²⁹ Zob. Dec. c. Turnaturi z dn. 1 marca 1996 r., RR Dec. 1996, s. 171, n. 11.

³⁰ Zob. Dec. c. Funghini z dn. 24 maja 1995 r., RR Dec. 1995, s. 313-314, n. 2-5.

ze sobą jedynie w sposób podporządkowany. Audytorzy zachowują pewną logiczność w rozpatrywaniu tych tytułów nieważności, rozpoznając ten tytuł, który jest bardziej uzasadniony. Wiele trudności w rozstrzygnięciu sprawia zaskarżenie małżeństwa z symulacji całkowitej i wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa: należy ustalić, jaka była wola symulanta. Trybunał może przyjąć jako wątpliwość procesową oba tytuły nieważności w tym samym podmiocie: z symulacji totalnej i częściowej, lecz orzeka nieważność małżeństwa tylko z jednego z tych tytułów³¹.

4. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej a warunek (kan. 1102 kpk)

Omawiając problem nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej oraz warunku, trzeba wykazać różnice i podobieństwa między tymi tytułami nieważności. Wyrażający zgodę na małżeństwo pod warunkiem, chce rzeczywiście małżeństwa, ale uzależnia swój konsens od określonej okoliczności. Symulujący zaś całkowicie małżeństwo wyklucza bezwarunkowo jakąkolwiek zgodę na małżeństwo. W usystematyzowanym spojrzeniu na tytuły nieważności małżeństwa symulacja całkowita jest wykluczeniem zgody małżeńskiej, warunek zaś należy do wad tejże zgody. Jeśli chodzi o ujęcie przedmiotu obu tytułów nieważności, to w przypadku symulacji totalnej jest nim samo małżeństwo, w przypadku warunku zaś – określona okoliczność. W dalszej treści można również wskazać, że i w warunku pośrednio, i ubocznie wyklucza się małżeństwo. Kontrahent wyklucza małżeństwo, jeśli nie ziści się spełniony przez niego warunek, lecz jego wykluczenie nie zmierza wprost ku przedmiotowi, jakim jest małżeństwo. Ujmując kwestię teoretycznie należy powiedzieć, że symulacja całkowita powoduje nieważność małżeństwa. W przypadku natomiast warunku, nieważność zależna jest od spełnienia warunków dotyczących przeszłości i teraźniejszości, gdy takie są postawione. Jeśli chodzi o świadomość, to symulujący całkowicie małżeństwo musi być świadomy dokonanego wykluczenia małżeństwa, a stawiający warunek musi być świadomy poczynionego warunku. Wspólnym więc założeniem dla warunku i całkowitej symulacji małżeństwa jest pozytywny akt woli, który jest wymagalny od kontrahentów. W związku z tym fakt istnienia warunku czy symulacji całkowitej może być ukryty i domaga się ujawnienia woli kontrahenta.

Spotykamy się również z twierdzeniami, że warunek jest łatwiejszy do udowodnienia. Twierdzenia takie oparte są na zasadzie, zgodnie z którą warunek postawiony jest zawsze w szczególnych okolicznościach i jest formą

³¹ Zob. Dec. c. Palestro z dn. 27 maja 1992 r., RR Dec. 1992, s. 305, n. 13; Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 470 n. 15; A. Stankiewicz, *De Iurisprudencia...*, s. 229-230; R. Sobański, *dz. cyt.*, s. 142.

zabezpieczenia się kontrahenta. Warunek jest aktem bardzo świadomym i zazwyczaj kontrahent informuje przeciwną stronę o treści postawionego warunku, ale i akt woli symulacji może być równie precyzyjny. Samo dowodzenie warunku i symulacji całkowitej jest podobne. Sędzia musi z okoliczności, oznak, faktów odczytać, jaki akt woli został wypowiedziany: czy miał formę warunku, czy wykluczenia małżeństwa. Zarówno małżeństwo nieważne z tytułu symulacji całkowitej, jak i z tytułu warunku może przybrać rodzaj paktu i umowy między kontrahentami. Problematyczna jest również kwestia aktu woli. W symulacji całkowitej mamy zdecydowaną wolę wykluczenia małżeństwa. W przypadku zaś warunku mamy do czynienia z „częścią składową” małżeństwa. Limit i intensywność, które stawia się woli, nie wydają się tak istotne dlatego, że kontrahent w rzeczywistości chce małżeństwa, aczkolwiek warunkowego. W sferze mentalnej kontrahent może stworzyć, na podstawie nurtujących go warunków co do przyszłego małżeństwa fundament, który sprawi, że nie podejmie zgody warunkowej na małżeństwo, lecz ją wykluczy całkowicie³².

W dwóch sentencjach rotalnych, w których małżeństwo zaskarżone jest jednocześnie z tytułu symulacji całkowitej i z tytułu warunku, nie spotykamy zaskarżenia z tych tytułów w jednym podmiocie. W sprawie c. Lanversin, zarzut symulacji całkowitej postawiono pozwanej kobiecie, natomiast nieważność z tytułu warunku dotyczącego terażniejszości dotyczyła mężczyzny. W części *in iure* ponens daje wykładnię prawną oddzielnie dla obydwu tytułów nieważności, również w części *in facto* rozstrzygnięcie jest wyraźnie rozgraniczone dla obydwu tytułów nieważności. Na gruncie dowodowym podobieństwem jest odwołanie się do okoliczności faktycznych małżeństwa, w celu udowodnienia domniemanej nieważności małżeństwa z wspomnianych tytułów nieważności³³.

Drugie orzeczenie – c. Pompedda dotyczy symulacji całkowitej po stronie kobiety pozwanej i warunku po stronie powoda. Podstawy prawne, na których opiera się wyrok za nieważnością małżeństwa, rozpatrywane są oddzielnie, lecz część *in facto* wyroku odwołuje się do faktów i okoliczności z życia małżeńskiego. W wyroku tym wydaje się to spójne: kobieta wyznania protestanckiego z awersją do instytucji Kościoła symulowała małżeństwo, mężczyzna zaś postawił warunek dotyczący chrztu i wychowania katolickiego potomstwa³⁴.

Możemy się oprzeć na zasadzie, że w jednym podmiocie symulacja całkowita małżeństwa i warunek nie mogą być traktowane kompatybilnie. Nie można stwierdzić nieważności małżeństwa i orzec, że osoba zawarła małżeństwo pod warunkiem i zarazem wykluczyła je całkowicie³⁵.

³² Zob. W. Góralski, *dz. cyt.*, s. 205-209; M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 191-195. M. Weber, *Die Totalsimulation*, St. Ottilien 1994, s. 77-81; G. Cassandro, *Il fenomeno condizionale nella recente giurisprudenza della Rota Romana*, w: *Il consenso matrimoniale condizionato*, Città del Vaticano 1993, s. 159-165.

³³ Zob. Dec. c. Lanversin z dn. 17 marca 1993 r., RR Dec. 1993, s. 151-169, n. 6-14 i 27-31.

³⁴ Zob. Dec. c. Pompedda z dn. 22 października 1996 r., RR Dec. 1996, s. 630-637.

³⁵ Zob. R. Sobański, *dz. cyt.*, s. 146; M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 191-195.

5. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej a przymus i bojaźń (kan. 1103 kpk)

W orzecznictwie Roty Rzymskiej niezmiennie twierdzi się, że nie można w jednym podmiocie stwierdzić nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej i z przymusu, i bojaźni. Orzeczenia rotalne podejmują rozpatrzenie danej sprawy, gdy przedmiot sporu dotyczy w tej samej osobie dwóch tytułów nieważności. U podstaw problemu stoi wspomniana logiczność, która zalicza symulację do nieobecności zgody małżeńskiej, zaś przymus i bojaźń do wad zgody małżeńskiej. Na taką różnicę wskazuje m.in. wyrok c. Stankiewicz z 26 czerwca 1986 r., który odwołując się do wady zgody małżeńskiej mówi, że w przypadku bojaźni mamy wolę przeciwną małżeństwu, ale i manifestację pod przymusem konsensu, natomiast w symulacji całkowitej nieobecna jest i wykluczona wola małżeństwa. Ponens wskazuje jednocześnie na podobieństwo, które może istnieć między dwiema formami nieważności: na gruncie dowodowym charakterystyczna jest zazwyczaj awersja w stosunku do małżeństwa i brak miłości w stosunku do kontrahenta³⁶.

W wyroku c. Faltin turnus dokonuje specyfikacji obu form nieważności na gruncie aktu ludzkiego. Zgoda małżeńska jest aktem ludzkim. Zarówno w przypadku małżeństwa zawartego pod przymusem, jak i w sytuacji, gdy wola wyklucza małżeństwo, nie możemy twierdzić, że mamy do czynienia z aktem ludzkim nieodzownym do wyrażenia zgody na małżeństwo. Ponens czyni odniesienie do aktu prawnego, który aby przyniósł efekt prawny, domaga się obecności wszystkich istotnych elementów, takich jak: sfera mentalna i wola, które są niezbędne do uznania jego ważności, inaczej konstytuuje się nieważność aktu prawnego. W przypadku nieważności zgody małżeńskiej z tytułu symulacji całkowitej mamy do czynienia z wykluczeniem konsensu, a w przypadku bojaźni i przymusu – z wadą tegoż konsensu³⁷. Na tego typu różnice wskazuje również wyrok c. Funghini: symulacja konsensu domaga się wolności woli, a w przypadku przymusu i bojaźni mamy do czynienia z wolą przymuszoną³⁸.

Spotykamy się również z poglądami skrajnymi, w myśl których można łączyć w tej samej osobie nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej i z tytułem *vis et metus*, co czyni zrównanie przymusu i bojaźni z symulacją całkowitą małżeństwa. W tym wypadku zgoda na małżeństwo powzięta wskutek przymusu, jest – według takiego zapatrywania symulowana i nieprawdziwa. Według stanowiska judykatury, takie połączenie jest problematyczne i trudne do zaakceptowania³⁹.

³⁶ Zob. Dec. c. Stankiewicz z dn. 26 czerwca 1986 r., RR Dec. 1986, s. 402-407, n. 8-18; A. Stankiewicz, *De Iurisprudencia...*, s. 230-232.

³⁷ Zob. Dec. c. Faltin z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 4-8, n. 8-10 i 16.

³⁸ Zob. Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 462-464, n. 2-3.

³⁹ Zob. R. Sobański, *dz. cyt.*, s. 145. Autor wskazuje, że najwcześniejszym problemem dotyczącym niekompatybilności jest sprawa przymusu i symulacji. Zwraca również uwagę na stanowisko przeciwne, które prezentuje H. Flatten; M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 184-185. Autor szeroko

Istnieje pewien związek symulacji całkowitej z przymusem i bojaźnią. Mogą one, jak wskazują wyroki rotalne, stanowić przyczynę symulacji całkowitej. Wskazany wcześniej wyrok c. Faltin, dając podstawy prawne i analizując przyczynę symulacji dochodzi do stwierdzenia, że bojaźń może być prawdziwą przyczyną symulacji, a także zawarcia małżeństwa. Ponens zauważa, że w tym przypadku, gdzie mamy wątpliwość dotyczącą bojaźni wywołanej w stosunku do mężczyzny, która to bojaźń jest przyczyną zawarcia przezeń małżeństwa, należy przypuszczać, że może on symulować zgodę na małżeństwo. Trzeba również stwierdzić, co było bliższe osobie: bojaźń czy symulacja małżeństwa. Sprawa jest trudna do precyzyjnego określenia: przy symulacji całkowitej występuje pozytywny akt woli, w przypadku zaś bojaźni – niesprawiedliwość, której doświadcza nupturient. Może istnieć nieważność z jednej strony z prawa naturalnego, z drugiej zaś – z pozytywnego. Audytor zaznacza: *Ex actis emergit stricta correlatio inter simulationem et metum viro incussu, veluti effectus causae causatae, seu uti causa contrahendi et insimul causa simulandi*. Sam wyrok w swojej końcowej konkluzji przystaje do wcześniejszej problematyki i argumentacji *affirmative, seu constare de nullitate matrimonii, ob vitium simulati consensus ex parte viri, propter vim et metum sibi incussum*⁴⁰. Podobne spojrzenie spotykamy w sentencji c. Funghini, gdzie podkreśla się, że bojaźń może być *causa contrahendi*, natomiast przyczyna symulowania małżeństwa jest inna, i – logicznie rzecz ujmując – bojaźń nie jest również *causa remota i proxima*, może ona wiązać się z awersją do małżeństwa. Oczywiście trzeba spojrzeć na zaplecze psychologiczne i tam szukać istniejących przyczyn⁴¹. Niektóre sentencje w kwestii przymusu i bojaźni nie są tak oczywiste, ale zaznaczają, że przymus może być “wzmocnieniem” dla wykluczenia małżeństwa. Turnus stara się rozgraniczyć owe dwa tytuły nieważności⁴². Trafne i wyczerpujące rozwiązanie problematycznej kwestii daje Marian Pastuszko „ (...) gdy ktoś jest przymuszony do zawarcia małżeństwa i z tej racji całkowicie symuluje, mamy do czynienia z całkowitą symulacją małżeństwa, a przymus jest jedynie przyczyną tej symulacji. Gdy zaś ktoś jest przymuszony do zawarcia małżeństwa i zawiera małżeństwo, ale go nie symuluje, mamy do czynienia ze zgodą wymuszoną, a nie z symulacją”⁴³.

prezentuje pogląd Flattena, wykazując jego sprzeczności, gdyż połączenie, jakie istnieje między przymusem a symulacją częściową, chce on przełożyć na grunt przymus – symulacja całkowita w tym samym podmiocie. Fundamentalną różnicą jest fakt, że przy symulacji częściowej i przymusie kontrahent wyraża zgodę na małżeństwo. Sprawa znalazła swój finał w Trybunale Sygnatury Apostolskiej, gdzie takie twierdzenia odrzucono; Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 462-464, n. 2. Ponens podejmuje tutaj ten sam problem w oparciu o twierdzenia H. Flattena (*De sententia nullitatis matrimonii tum et capite metus tum et capite simulationis ferenda*.) *Revue de Droit canonique* 13: 1963, s. 48-64. W orzeczeniu tym problem ten spotkał się z korzystnym fundamentem, gdyż w jednym podmiocie mamy do czynienia z symulacją całkowitą, częściową (wykluczenie nierozzerwalności) i przymusem. Ponens potwierdza, że wymienione tytuły nieważności powinny być traktowane w sposób podporządkowany.

⁴⁰ Zob. Dec. c. Faltin z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 8-14, n.19 i 25.

⁴¹ Zob. Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 466-467, n. 8-9.

⁴² Zob. Dec. c. Corso z dn. 4 czerwca 1987 r., RR Dec. 1987, s. 361-364, n. 2-5.

⁴³ Zob. M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 185.

Stanowisko jurysprudencji jest jasne: w przypadku symulacji całkowitej oraz przymusu i bojaźni mamy dwie różne akcje, które nie mogą być traktowane kompatybilnie, lecz w sposób podporządkowany. Gdy okaże się, że nie stwierdzono nieważności małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni, można się pytać o wykluczenie konsensu. Orzeczenia rotalne wskazują również na kolejność rozpatrywania tytułów nieważności. W tej kwestii brak jest zgodności. W wyroku c. Funghini zestawia się symulację całkowitą z tytułem podporządkowanym: przymus i bojaźń. Audytor odwołuje się także do rozstrzygnięcia c. Heard, w którym proponuje się najpierw przymus i bojaźń, a później podporządkowaną temu przymusowi i bojaźni symulację. Można też w dochodzeniu nieważności w omawianych tytułach oprzeć się na zasadzie nieważności z prawa natury, do której należy symulacja całkowita małżeństwa przed przymusem, pozostającym w tej kwestii zagadnieniem otwartym i dyskutowanym⁴⁴.

Zakończenie

W sentencjach opublikowanych przez Trybunał Roty Rzymskiej, symulacja całkowita zgody małżeńskiej jest rozpatrywana z innymi tytułami nieważności małżeństwa w obrębie zgody małżeńskiej u tego samego kontrahenta.

Symulacja całkowita zgody małżeńskiej wyróżnia się od innych tytułów nieważności małżeństwa. W innych tytułach nieważności występuje bądź niezdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej, bądź wada zgody małżeńskiej, albo zgoda warunkowa na małżeństwo. W przypadku natomiast symulacji całkowitej mamy do czynienia ze zdecydowanym brakiem zgody na małżeństwo.

Jurisprudencja, która w tym samym podmiocie zaskarżenia rozpoznawała nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej zgody małżeńskiej i z innych tytułów nieważności, takich jak: niezdolność do wyrażenia zgody na małżeństwo z natury psychicznej, o których kan. 1095 nn. 1 i 2 twierdzi, że kontrahent, który nie jest w stanie wyrazić zgody na małżeństwo, nie jest tym bardziej zdolny pozytywnie jej wykluczyć. W kan. 1095 n. 3 kwestia jest problematyczna. Kontrahent, który z przyczyn natury psychicznej nie jest w stanie wypełnić obowiązków małżeńskich, może

⁴⁴ Zob. Dec. c. Stankiewicz z dn. 26 czerwca 1986 r., RR Dec. 1986, s. 402 n. 8; Dec. c. Corso z dn. 4 czerwca 1987 r., RR Dec. 1987, s. 361-362, n. 2; Dec. c. Faltin z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988, s. 3-4, n. 8; Dec. c. Funghini z dn. 14 października 1992 r., RR Dec. 1992, s. 462-464, n. 3; A. Stankiewicz, *De Iurisprudencia...*, s. 231 i 234; R. Sobański, *dz. cyt.*, s. 145; M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 182-183; U. Navarrete, *Responsa Pontificiae Commissionis Codici Juris Canonici Authenticae Interpretando*, w: *Periodica*, 77:1988, s. 503-504; K. Lüdicke, *Przymus i bojaźń w kan.1087 KPK z 1917 r. i w kan.1103 KPK z 1983 r.* w: *Jus Matrimoniale*, 1: 1996, s. 36-38; J. Garcia Falide, *Simulatio totalis matrimonii canonici et metus*, „*Periodica*” 1983, s. 401-402.

jednak wyrazić zgodę na małżeństwo i pozytywnie ją wykluczyć. W przypadkach wątpliwych można zasięgnąć opinii biegłych, czy kontrahent niezdolny z natury psychicznej do podjęcia obowiązków małżeńskich był zdolny wyrazić zgodę na małżeństwo. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej i tytuły nieważności, o których kan. 1095 nn.1 i 2 są traktowane jako wykluczające się i muszą być przedstawiane w formule sporu alternatywnie, jeśli idzie o numer 3 tegoż kanonu, to może on być z symulacją traktowany w sposób podporządkowany.

Symulacja całkowita i błąd w tym samym podmiocie nieważności małżeństwa są w orzeczeniach jurysprudencji traktowane w zależności od rodzaju błędu. Błąd co do osoby sprawiający nieważność małżeństwa dotyczy umysłu, symulacja całkowita domaga się pozytywnego aktu woli. Zasadnicza różnica przejawia się w tym, że w każdej postaci błędu, nie wykluczając podstęp, kontrahent chce małżeństwa. W symulacji całkowitej ma zdecydowaną wolę przeciwną małżeństwu. Patrząc na ogólną postać błędu, należałoby go traktować jako autonomiczny i wykluczający tytuł nieważności w osobie tego samego kontrahenta i nie łączyć z symulacją całkowitą małżeństwa.

Symulacje: całkowita i częściowa mają podobny charakter. Zarówno jeden, jak i drugi tytuł nieważności domaga się istnienia pozytywnego aktu woli. Różnica zasadnicza, którą podkreślają sentencje rotalne, to: wymóg świadomości wykluczającego całkowicie małżeństwo, który nie musi istnieć w przypadku symulacji częściowej oraz przedmiot wykluczenia, jakim jest małżeństwo w przypadku symulacji całkowitej, a istotny element lub przedmiot małżeństwa w przypadku symulacji częściowej. Dokonujący wykluczenia częściowego w istocie chce małżeństwa, lecz według własnego poglądu. Te tytuły nieważności w jednym podmiocie są traktowane w sposób podporządkowany.

Warunek, który jest wadą zgody małżeńskiej, zakłada – tak jak w przypadku symulacji całkowitej – pozytywny akt woli i świadomość postawionego warunku. W jednym podmiocie nieważności małżeństwa tytuły te należy traktować jako niekompatybilne. Zawierający małżeństwo pod warunkiem wyraża zgodę na małżeństwo.

Nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni oraz symulacji całkowitej w tym samym podmiocie stwarza w wyrokach jurysprudencji wiele problemów. Małżeństwu zawartemu pod wpływem bojaźni i przymusu towarzyszy wola małżeńska, choć przymuszona, która konstituuje wadę zgody małżeńskiej. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej jest zdecydowaną wolą przeciwną małżeństwu. W niektórych orzeczeniach rotalnych spotykamy się z figurą, w której występuje symulacja całkowita dokonana pod wpływem bojaźni i przymusu. Logicznym rozwiązaniem wydaje się rozstrzygnięcie tych dwóch tytułów nieważności małżeństwa w tym samym podmiocie zaskarżenia w sposób podporządkowany.

Literatura

- Bardi M., *Il dolo nel matrimonio canonico*, Milano 1996.
- Bianchi P., *L'interpretazione del can. 1098 da parte della giurisprudenza della Rota Romana*, w: *Errore e Dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2001.
- Bonnet P., *L'introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985.
- Cassandro G., *Il fenomeno condizionale nella recente giurisprudenza della Rota Romana*, w: *Il consenso matrimoniale condizionato*, Città del Vaticano 1993.
- Dec. c. Civili, z dn. 16 grudnia 1993 r., „Rota Romanae Decisiones“ (dalej RR Dec.) 1993.
- Dec. c. Colagiovanni, z dn. 19 kwietnia 1988 r., RR Dec. 1988.
- Dec. c. Corso, z dn. 30 maja 1990 r., RR Dec. 1990.
- Dec. c. Faltin, z dn. 18 stycznia 1988 r., RR Dec. 1988.
- Dec. c. Faltin, z dn. 24 maja 1991 r., RR Dec. 1991.
- Dec. c. Funghini, z dn. 24 maja 1995 r., RR Dec. 1995.
- Dec. c. Jarawan, z dn. 10 marca 1989 r., RR Dec. 1989.
- Dec. c. Lanversin, z dn. 18 lutego 1984 r., RR Dec. 1984.
- Dec. c. Lanversin, z dn. 17 marca 1993 r., RR Dec. 1993.
- Dec. c. Palestro, z dn. 28 czerwca 1989 r., RR Dec. 1989.
- Dec. c. Pompedda, z dn. 19 października 1992 r., RR Dec. 1992.
- Dec. c. Pompedda, z dn. 22 października 1996 r., RR Dec. 1996.
- Dec. c. Serrano, z dn. 2 czerwca 1989 r., RR Dec. 1989.
- Dec. c. Serrano, z dn. 1 czerwca 1990 r., RR Dec. 1990.
- Dec. c. Serrano, z dn. 20 stycznia 1994 r., RR Dec. 1994.
- Dec. c. Stankiewicz, z dn. 26 marca 1990 r., RR Dec. 1990.
- Dec. c. Turnaturi, z dn. 1 marca 1996 r., RR Dec. 1996.
- Erlebach G., *Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2001.
- Filipiak B., *Il problema della simulazione nel diritto matrimoniale canonico*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 1975.
- García Falide J., *Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum*, „Periodica“ 1986.
- García Falide J., *Simulatio totalis matrimonii canonici et metus*, „Periodica“ 1983.
- Graziani E., *Exclusio matrimonii substantiae*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 1987.
- Graziani E., *La revisione del can. 1086 § 2 CIC*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 1976.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.
- Lüdicke K., *Przymus i bojaźń w kan.1087 KPK z 1917 r. i w kan.1103 KPK z 1983 r.*, „Jus Matrimoniale“ 1996.
- Majer P., *Błąd co do jedności lub nierozzerwalności małżeństwa*, „Jus Matrimoniale“ 1997.
- Navarrete U., *Capita nullitatis matrimonii in Codice Iuris Canonici* 1983. *Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum*, w: *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, red. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein, Essen 1990.
- Navarrete U., *Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authenticae Interpretando*, „Periodica“ 1988
- Parisella I., *L'ignoranza in re matrimoniali*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 1987-1988.
- Pastuszko M., *Całkowita symulacja zgody małżeńskiej*, Warszawa 1982.

- Serrano Ruiz J., *Interpretazione ed ambito di applicazione del can. 1095 n. 3*, w: *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio, matrimoni*, Città del Vaticano 1998.
- Sobański R., *Orzekanie nieważności małżeństwa z dwu tytułów wadliwego konsensu*, „Jus Matrimoniale” 2000.
- Stankiewicz A., *De Iurisprudencia rotali circa simulationem totalem et partialem-cc.1101§2; 824§2 CCEO*, „Monitor Ecclesiasticus” 1997.
- Stankiewicz A., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico can. 1095 nn.1-2*, Città del Vaticano 2001.
- Weber M., *Die Totalsimulation*, St. Ottilien 1994.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.

Judging on nullity of marriage in virtue of total simulation together with other grounds of nullity within marital consent in decisions of the Roman Rota

Summary

Rotal jurisprudence, trying cases in virtue of total simulation and other grounds of nullity in the same subject such as: incapacity due to causes of psychic nature of which in can. 1095 no. 3 CIC, gives us the following solutions: who is not capable to express marital consent, the more is not capable to exclude this consent through a positive act of will. According to can. 1095 no. 3 CIC, the matter is complicated, as the jurisprudence says. Total simulation and other grounds of nullity of which in can. 1095 no. 1-2 CIC, can be considered alternatively. The way in which total simulation and error are treated depends in jurisprudence on the kind of error. Error concerning the person is related to the mind, and total simulation is connected with a positive act of will. Fundamental difference is that in every form of error, including fraud, the contractor has a will to enter marriage and in total simulation his will is positively opposing the marriage. Considering error in general, it should be treated as an autonomous ground of nullity and should not be merged with total simulation. Total and partial simulation are similar. Both grounds demand a positive act of will. The difference, underlined by rotal decisions, is: requirement of awareness of the party that excludes marriage totally, which is not necessary in partial simulation. The second difference is the object of exclusion, i.e. the marriage (in case of total simulation) and essential element or property (in case of partial simulation). The condition assumes the existing of a positive act of will and the awareness of stipulated condition (as well as in case of total simulation). These grounds should be treated as non-compatible. Nullity of marriage on the ground of force or grave fear and total simulation in the same subject is considered to be very problematic in jurisprudence. Marital intention (although compelled) accompanies the marriage contracted due to force and grave fear (this intention constitutes a marital consent defect). Total simulation is lack of marital consent and intention opposing the marriage. In some rotal decisions one can come across a total simulation that is made due to force and grave fear. It seems logical to decide on the basis of both of these nullity titles in the same subject.

Keywords: exclusion, matrimonial consent, rotal jurisprudence, total simulation.

MAREK ORSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Obozy w Działdowie w latach II wojny światowej

Streszczenie: Po rozpoczęciu II wojny światowej w Działdowie (niem. Soldau) urządzono obóz, w którym przetrzymywano nie tylko jeńców wojennych, lecz także ludność cywilną, w tym Polaków i Żydów. Aresztowanych torturowano i zabijano. Od grudnia 1939 r. w obozie przetrzymywano przedstawicieli lokalnych elit, w tym działaczy politycznych, duchownych, nauczycieli i urzędników państwowych. Szacuje się, że do kwietnia 1940 r. w obozie zabito ok. 15 tys. osób. Pomimo że obóz funkcjonował później jako obóz pracy przymusowej a następnie jako obóz karny, to w swoim charakterze nie odbiegał od obozów koncentracyjnych. Z tego powodu byli więźniowie obozu w Działdowie są traktowani tak samo jak więźniowie obozów koncentracyjnych.

Słowa kluczowe: Działdowo, eksterminacja, Niemcy, obóz jeniecki, obóz pracy, obóz przejściowy, Polacy, Soldau, zbrodnie, Żydzi.

I

Na terenie obecnej gminy i miasta Działdowa można napotkać wiele upamiętnień ofiar obozów w Działdowie. 9 maja 1965 r. w pobliżu wsi Komorniki, w miejscu największych masowych egzekucji Polaków i Żydów (w tym wielu z nich dostarczonych z obozów w Działdowie), odsłonięto pomnik-rzeźbę upamiętniający ofiary zbrodni, którego autorem był artysta-rzeźbiarz Ryszard Wachowski. Szczątki zamordowanych spoczywają na miejscowym cmentarzu.

W miejscu byłych koszar 3. batalionu 32. pułku piechoty przy ul. Grunwaldzkiej odsłonięto pomnik dłuta tego samego artysty. W budynkach koszar we wrześniu 1939 r. jednostka Wehrmachtu zorganizowała obóz dla polskich jeńców wziętych do niewoli podczas obrony Modlina. Na początku grudnia 1939 r. wojsko opuściło teren koszar przekazując je organizacji samoobrony miejscowych Volksdeutschów (*Selbstschutz*), a jeńców wojennych ewakuowano do innego obozu. Po likwidacji *Selbstschutzu*, w okresie od lutego do maja 1940 r., zorganizowano w koszarach obóz przejściowy dla Polaków wysiedlonych z dawnych powiatów ciechanowskiego i plockiego oraz z Białostoczczyzny (*Durchgangslager*). Wysiedleńców przewieziono następnie do Generalnego Gubernatorstwa. Od maja 1940 r. obóz przekształcono w wychowawczy obóz pracy, który podporządkowano inspektoratowi Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa (*Sicherheitspolizei und Sicherheitsdienst*) w Królewcu



Tablica upamiętniająca mieszkańców
Działdowa



Działdowska Izba Pamięci

(Königsberg, obecnie Kaliningrad). Ofiary obozu pochowano na miejscowym cmentarzu.

O miejscu kaźni w byłym budynku Tajnej Policji Państwowej – *Geheime Staatspolizei*, gestapo (obecnie znajdującym się przy ul. Władysława Jagiełły) przypomina tablica o treści: „Tu mordowano tysiące Polaków walczących z okupantem hitlerowskim w latach 1939-1945”. Ciała chowano w ogrodzie w pobliżu willi, a następnie w lesie pod Komornikami. Jeszcze inną formę upamiętnienia stanowi tablica z 56 nazwiskami osób z parafii działdowskiej, które poniosły śmierć w obozie w Działdowie i innych miejscach straceń (m.in. obozy Oranienburg, Mauthausen, Buchenwald, Stutthof, Ravensbrück, Dachau, Katyń). Tablica znajduje się w przedsionku kościoła pod wezwaniem św. Wojciecha w Działdowie¹. Ponadto na cmentarzu parafialnym w Działdowie znajduje się 11 mogił zbiorowych, w których spoczywają ekshumowane szczątki ponad 15 tys. osób zamordowanych w latach 1939-1942, pochodzących z różnych miejsc egzekucji z okolic Działdowa.

Rolę opiekuna miejsca pamięci w Działdowie od wielu lat pełni Towarzystwo Opieki nad byłym Obozem Karnym i Ośrodek Badań Historycznych, którego prezesem jest Zygmunt Gertner². W akcje upamiętniania i gromadzenia dowodów dokumentujących zbrodnie popełnione przez Niemców w Działdowie włączyły się władze miejskie, Działdowskie Centrum Caritas im. Abp. Antoniego Juliana Nowowiejskiego (DCC, dyrektor ks. Zdzisław Syldatk) oraz byli więźniowie tego

¹ „Mieszkańcy parafii działdowskiej, którzy w obronie ojczyzny i wiary zginęli z rąk hitlerowskich najeźdźców w latach 1939-1945”.

² Z. Gertner, *Koszmar: wspomnienia, relacje, dokumenty*, Mława 2003.

obożu. W czerwcu 2008 r. kolejny, drugi raz, odbyła się zorganizowana przez DCC konferencja naukowa nt. martyrologii Polaków w okresie II wojny światowej³. Jej głównym akcentem był udział byłych więźniów oraz prezentacja ich wspomnień z okresu uwięzienia. DCC zajmuje obecnie budynki dawnego obozu (koszary i cele dla więźniów), przekazane mu w 2002 r., w których trwają zaawansowane prace adaptacyjne do pełnienia przez nie funkcji hospicjum i izby pamięci.

Liczne materiały o charakterze pamiętników, wspomnień dotyczących byłego obozu w Działdowie, gromadzi Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie⁴.

II

Po I wojnie światowej Działdowo z pobliskimi wsiami zostało bez plebiscytu przyznane Polsce. Wcześniej miasto znajdowało się w granicach Prus Wschodnich należących do Cesarstwa Niemiec. Na terenie miasta znajdowała się liczna grupa narodowościowa niemiecka, która wobec braku Polaków w życiu politycznym stworzyła jednolity front antypolski i zdecydowanie sprzeciwiała się przyłączeniu miasta do Polski. Głównym powodem, dla którego Działdowo zostało przyznane przez aliantów Polsce, było zapewnienie połączeń Warszawy z Gdańskiem. Usiłowania władz wschodniopruskich przeciwdziałające oddaniu tych terenów Polsce (wybudowanie konkurencyjnego szlaku kolejowego przez Lidzbark Welski z Gdańskiem, petycje skierowane do prezydenta F.D. Roosevelta, Kanclerza Rzeszy Niemieckiej) nie przyniosły rezultatów. Działdowszczyzna została włączona do terytorium Polski⁵.

Okres międzywojenny w dziejach Działdowa zaznaczył się z jednej strony aktywną działalnością mieszkańców narodowości niemieckiej agitujących na rzecz powrotu do Niemiec, z drugiej utrwalaniem polskiego charakteru regionu. Wg pierwszego spisu ludności z 1920 r. ponad 64% ludności podało narodowość polską. Pomimo tego zaznaczył się jednak wzrost ludności niemieckiej, zwłaszcza w samym mieście. Do najważniejszych kwestii podejmowanych w okresie międzywojennym przez polskie władze należały repolonizacja zgermanizowanej części ludności mazurskiej (sprzyjało temu utworzenie Towarzystwa Przyjaciół Mazurów), ograniczenie wpływów niemieckich, stosunki między miejscowymi władzami polskimi i działaczami organizacji mazurskich (m.in. na tle założenia Związku Mazurów), naprawa trudnej sytuacji gospodarczej⁶.

³ Z. Syldek, *Poszukiwani byli więźniowie obozu w Działdowie-Soldau*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 109.

⁴ *Materiały pamiętnikarskie w zbiorach Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego*, opr. Z. Fras, Olsztyn 1986.

⁵ W. Wrzesiński, *Okres międzywojenny*, w: *Działdowo. Z dziejów miasta i powiatu*, red. W. Korycka, Olsztyn 1966, s. 173-176.

⁶ *Tamże*, s. 190-220.

Nie najlepiej układały się w okresie międzywojennym wzajemne stosunki pomiędzy Mazurami działdowskimi a władzami wojewódzkimi i miejscową administracją. Wśród głównych czynników rzutujących na nieufny stosunek do Mazurów wymienić należy na samym początku działdowski etap wojny polsko-bolszewickiej i opanowanie na okres kilku dni miasta przez Armię Czerwoną, co skutkowało zaangażowaniem się niektórych Mazurów w komitecie rewolucyjnym, a po wkroczeniu wojsk polskich ucieczkami do Prus Wschodnich. Duży problem stanowili tzw. Mazurzy zakordonowi, którzy optowali na rzecz Niemiec, bądź jako uchodźcy zamierzali powrócić do dawnych miejsc swojego zamieszkania. Towarzyszyła temu także wzmożona agitacja niemiecka na rzecz pozyskania Mazurów dla mniejszości niemieckiej oraz zbliżenie polsko-niemieckie w poł. lat 30. W 1931 r. liczba Mazurów na terenie powiatu działdowskiego wynosiła ponad 6 tys. Wobec niechętnego stanowiska miejscowych i państwowych władz polskich do organizującego się oddolnie Związku Mazurów w latach 1931-1932, traktowanego jako przejaw separatyzmu, idea ta została w tym czasie odrzucona⁷.

Dojście Hitlera do władzy w Niemczech wywołało także reperkusje w Działdowie. Komórka Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, NSDAP*) należała w Działdowie do najlepiej zorganizowanych w Polsce. Organizacje niemieckie, takie jak *Deutsche Vereinigung für Sejm und Senat*, a zwłaszcza *Deutscher Volksverband, Junge Deutsche Partei*, usiłowały przeciągnąć na swoją stronę niezdecydowanych politycznie Mazurów, głównie młodzież. To spowodowało skuteczną kontrakcję ze strony społeczeństwa polskiego. Powrócono do dawnej idei powołania Związku Mazurów z 1931 r., do tej pory skutecznie torpedowanej przez lokalne i centralne władze polskie. Do jego założenia 18 grudnia 1935 r. przyczynili się Karol Małek, Gustaw Leydling junior (prześladowany przez władze niemieckie przeniósł się ze Szczytna do Działdowa), przywódca berlińskiego Związku Mazurów dr Kurt Obitz (przeniósł się do Polski przed prześladowaniami niemieckimi) i Jan Jagiełło-Jaegertal. Program Związku oparto na tradycjach Mazurskiej Partii Ludowej. Podkreślano, że konieczność podjęcia walki o przyspieszenie asymilacji Mazurów w społeczeństwie polskim wynika z ich tradycji narodowych, które zostały zapomniane, bądź wyparte przez zaborców i należy w związku z tym przywrócić pamięć o tej historii⁸.

Powstanie i działalność Związku Mazurów, popieranego przez władze polskie, doprowadziło do odrodzenia się folkloru mazurskiego, uświadomienia narodowego mieszkańców regionu, wykształcenia własnej inteligencji, zwłaszcza wśród młodzieży. Od 1939 r. ten początkowo korzystny klimat dla sprawy mazurskiej zmienił się. Nowy starosta działdowski nie sprzyjał Mazurom, tępił działalność Związku Mazurów, który uważał za duże zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa, ignorując rzeczywiste zagrożenie ze strony

⁷ *Tamże*, s. 204-206.

⁸ *Tamże*, s. 208-211.

niemieckiej. Polityka ta doprowadziła do wstrzymania działalności Związku Mazurów na skutek wysiedlenia z powiatu działdowskiego wielu ich działaczy i zaniechania przygotowań do skutecznej obrony wobec zbliżającego się ataku ze strony Niemiec.

III

1 września 1939 r. we wczesnych godzinach porannych miasto zostało zaatakowane wystrzałami armatnimi 217 Dywizji Piechoty Grupy Armii „Północ”, wspieranej 1. Flotą Powietrzną (cztery pułki w sile 1238 samolotów). Siły obydwóch stron były nierówne. Formacje niemieckie przeważały pod względem liczby żołnierzy (blisko 18 tys. wobec niespełna 9 tys. po stronie polskiej), uzbrojenia i środków transportowych. Na dowódcę obrony Działdowa wyznaczono mjr. Piotra Peruckiego. Doszło do drobnych starć oddziałów polskich i niemieckich, w wyniku których śmierć poniosła nieznaną liczbą żołnierzy. O północy na rozkaz gen. Władysława Andersa obydwa bataliony opuściły swoje pozycje obronne przemieszczając się w rejon koncentracji Mławy⁹.

W dniu 2 września 1939 r., w południe, do miasta od strony Bramy Mazurskiej wkroczyły oddziały niemieckie zajmując bez strzału pozycje na rynku. Zostały powitane kwiatami przez niemieckich mieszkańców Działdowa, którzy opuścili swoje kryjówki. Doszło do częściowej rekwizycji mienia Polaków, zajmowano ich mieszkania, sklepy. Miasto Działdowo wraz z częścią powiatu działdowskiego zostało włączone do rejencji olsztyńskiej (*Regierungsbezirk Allenstein*), pozostała część powiatu do rejencji ciechanowskiej (*Regierungsbezirk Zichenau*) w Okręgu Rzeszy Prusy Wschodnie (*Reichsgau Ostpreussen*), wcielonym do Rzeszy na podstawie dekretu Hitlera z 8 października 1939 r. Na skutek wydania dekretu dawny obszar Polski został objęty planami germanizacyjnymi, a nienadającą się do zniemczenia ludność zamierzano przesiedlić do Generalnego Gubernatorstwa. Nazwę miasta przemianowano ponownie na Soldau.

Zanim doszło do wysiedleń polskiej ludności z Działdowa i okolic, tymczasowe władze niemieckie wprowadziły obowiązkowe karty meldunkowe dla wszystkich mieszkańców. Rejestrowano dane personalne, narodowość i język ojczysty. W mieszkaniach zarządzono rewizje w poszukiwaniu broni, radioaparatów, umundurowania wojskowego. W dniu 6 września 1939 r. oddziały Einsatzgruppen rozpoczęły aresztowania Polaków, głównie polskiej inteligencji (nauczycieli, księży) i osób, które posiadały silne poczucie przynależności

⁹ P. Bystrzycki, *Działdowski wrzesień (zarys działań militarnych 1 i 2 września na ziemi działdowskiej)*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

do narodu polskiego. Powodem aresztowania w tym czasie były bardzo często porachunki osobiste i pragnienie odwetu. Zarekwirowane lub opuszczone przez Polaków mieszkania były zajmowane przez Niemców, w tym przez przybyłych z sąsiednich powiatów. Zabezpieczono akta i dokumenty znalezione w pomieszczeniach straży granicznej, policji państwowej, urzędu pocztowego i starostwa. Na terenie powiatu działdowskiego wprowadzono specjalne prawo wobec polskiej ludności (konfiskaty mienia, zakaz używania języka polskiego, utrudnianie zakupów żywności). Usuwano wszelkie ślady polskiego charakteru miasta, zniszczono pomniki i tabliczki przydrożne, przewrócono pomniki Władysława Jagiełły i Józefa Piłsudskiego, a synagogę zamieniono na kino dla Niemców¹⁰.

W pierwszych dniach września miejscowi Niemcy zorganizowali w Działdowie oddział samoobrony miejscowych Volksdeutschów *Selbstschutz*, na którego czele stanął kupiec Otto Schmaglowski, zwany „Czarnym Diabłem”. Razem z innymi funkcjonariuszami (Paul Skuza, Fritz Płazan, Wiktor Nitsch, Emil Stoklasa i inni) dokonywali wspólnie z grupami operacyjnymi Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa (*Einsatzgruppen*) aresztowań Polaków, torturowali więźniów¹¹.

Fritz Płazan przed wojną należał do członków Związku Obrony Kresów Zachodnich (pełnił funkcję skarbnika), co ułatwiło mu identyfikację osób o propolskim nastawieniu. Po dwóch latach tej działalności został zamordowany przez swoich mocodawców¹².

Początkowo aresztowanych Polaków doprowadzano do miejskiego więzienia, później, z powodu braku miejsca, przetrzymywano ich w siedzibie gestapo, na którą zaadaptowano piętrową willę należącą do rejenta Jana Wyrwicza przy ul. Władysława Jagiełły (dawna Dworcowa). Z powodu czarnej chorągwi, która powiewała nad budynkiem, miejsce to znane było jako dom Pod Czarną Chorągwią. W pomieszczeniach willi aresztantów poddawano torturom i zabijano. Średnio w areszcie przebywało 15 Polaków. Egzekucje wykonywano na miejscu, w obrębie willi, na podwórku i w piwnicach, a także na cmentarzu żydowskim, gdzie także grzebano ciała zastrzelonych. Zwłoki innych

¹⁰ J. Gumkowski, *Obóz hitlerowski w Działdowie*, „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce” (dalej „BGKBZHwP”) 1958, t. 10, s. 62; H. Kowalska, *Okupacja, w: Działdowo. Z dziejów miasta i powiatu*, red. W. Korycka, Olsztyn 1966, s. 221–225; G. Mrowiński, *Martyrologia ludności polskiej na terenie powiatu działdowskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

¹¹ Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu – Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów (dalej: BUiAD), Kolekcja „Bd”, sygn. 6186, protokół przesłuchania świadka Franciszka Śmiałka w sprawie pobicia przez członka *Selbstschutzu* Hermana Skuzy w 1939 r.

¹² *Tamże*, Ankiety Sądów Grodzkich (dalej ASG), sygn. 61, t. 1, woj. warszawskie, Działdowo, k. 33 (burmistrz P. Pszeny, 16.10.1945); H. Kowalska, *dz. cyt.*, s. 222–223.

pomordowanych wywożono we wczesnych godzinach rannych na wozach do lasu w okolicy wsi Komorniki, gdzie chowano je w zbiorowych mogiłach. Aresztowania trwały do końca grudnia 1939 r. Prawdopodobnie przez areszt Selbstschutzu przeszło ok. 1 tys. osób¹³.



Były budynek gestapo w Działdowie

Właściwy kompleks obozowy stanowiły zabudowania dawnych koszar polskich III. Batalionu 32. pułku piechoty. Zajmowały one obszar ok. 8 ha, obejmowały cztery bloki dwupiętrowe. Początkowo, od 2 września do 2 grudnia 1939 r., zorganizowano w nich obóz przejściowy – *Kriegsgefangenendurchgangslager* – dla polskich jeńców wojennych, którzy do niewoli dostali się po kapitulacji Modlina. Obóz podlegał Niemieckiej Komendanturze Wojskowej. Jeńców trzymano na dworze, wyżywienie dostarczała ludność z Działdowa i okolicznych miejscowości. Po podpisaniu kapitulacji w ciągu kilku tygodni żołnierze i oficerowie zostali zwolnieni do domów, ale oficerowie po kilku dniach trafili do oflagów. Z chwilą odesłania jeńców do różnych obozów

¹³ BUiAD, ASG, sygn. 61, t.1, woj. warszawskie, Działdowo, k. 33 (burmistrz P. Pszeny, 16.10.1945), k. 35; G.Mrowiński, *Martyrologia ludności polskiej na terenie powiatu działdowskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.); *Nasze miasto: Historia: Lata 1939-1945*, http://www.dzialdowo.pl/?misto.historia.1939_1945 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

na terenie Niemiec koszary zostały opróżnione. Pewna grupa jeńców zmarła w obozie w następstwie trudnych warunków pobytu. Niektórych z nich zatrudniano przy porządkowaniu i sprzątaniu miasta. Zmarłych grzebano na cmentarzu parafialnym¹⁴.

Po zakończeniu zarządu wojskowego (25 października 1939 r.) Działdowo z okolicą weszło w skład nowej rejencji ciechanowskiej włączonej do Prus Wschodnich. Na początku listopada, po ewakuacji wojska i jeńców, w koszarach zorganizowano areszt Selbstschutzu, który przeniesiono z siedziby gestapo. Po rozwiązaniu Selbstschutzu na przełomie listopada i grudnia 1939 r., jego zadania przejęło gestapo¹⁵. Więźniowie zostali przekazani do dyspozycji urzędu Policji Bezpieczeństwa w Królewcu, któremu Działdowo podlegało terenowo. Od początku listopada 1939 r. funkcję inspektora objął SS-Brigadeführer dr Otto Rasch. Podlegały mu niewielkie obozy i więzienia dla Polaków, więźniów politycznych, aresztowanych i internowanych przez grupy operacyjne Policji Bezpieczeństwa, początkowo w Hohenbruch (obecnie k. Kaliningradu), a po jego przepełnieniu także w Rudau (obecnie Rudziska), Grossmichen i Beidritten (k. Kaliningradu). Wkrótce powstały także inne miejsca internowania dla zaaresztowanych z różnych powodów Polaków.

W celu ujednoczenia struktury tych obozów i utworzenia jednej dużej jednostki O. Rasch dokonał ich wizytacji oraz zbadał sprawy poszczególnych więźniów. Wszystkich aresztowanych podzielił na trzy kategorie: przewidzianych do zwolnienia, osadzenia w obozach koncentracyjnych i „aktywistów politycznych ruchu polskiego”, czyli najbardziej uświadomioną narodowo i politycznie grupę, która stanowiła, jego zdaniem, największe zagrożenie dla Rzeszy. Szef Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy (*Reichssicherheitshauptamt, RSHA*) Richard Heydrich wyraził zgodę na fizyczną likwidację tej grupy więźniów obozu działdowskiego, „ale pod warunkiem, że likwidacja musi być przeprowadzona w sposób dyskretny”¹⁶.

W grudniu 1939 r. areszt gestapo został przeniesiony do budynków koszarowych, co dało początek działalności tzw. obozowi przejściowemu przeznaczonemu dla Polaków zatrzymanych w ramach *Intelligenzaktion (Durchgangslager für polnische Zivilgefangene)*. Należeli do nich przedstawiciele duchowieństwa, nauczyciele, urzędnicy, dyplomaci. W swoim sprawozdaniu z wykonania tego zadania O. Rasch stwierdził wyraźnie, że zimą 1939/1940 r. polecił utworzyć obóz przejściowy w Działdowie, aby w sposób dyskretny przeprowadzić plan fizycznej likwidacji polskiej inteligencji. Jego referent osobisty i wykonawca rozkazu, SS-Hauptsturmführer Friedrich Horst Schlegel,

¹⁴ BUiAD, ASG, sygn. 61, t. 1, woj. warszawskie, Działdowo, (burmistrz P. Pszeny, 16.10.1945), k. 33; *Obozy hitlerowskie na ziemiach polskich 1939–1945. Informator encyklopedyczny*, Warszawa 1979, s. 163; J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 61; H. Kowalska, *dz. cyt.*, s. 225.

¹⁵ Selbstschutz został formalnie rozwiązany z dniem 30 listopada 1939 r. J. Skorzyński, *Selbstschutz – V kolumna*, „BGKBBZHWp” 1958, t. 10, s. 54–55.

¹⁶ BUiAD, Kolekcja „Bd”, sygn. 4407, akta w sprawie Hansa Krause i Roberta Holdacka.

w zeznaniu z 3 czerwca 1943 r. przyznał z kolei, że aresztowania miały dotyczyć głównie inteligencji polskiej, która miała zginąć w odwecie za morderstwa popełnione na Niemcach w Bydgoszczy. W celu zatajenia prawdy o przeznaczeniu obozu, przesiedleńców informowano o ich dalszej ewakuacji, a także zmuszano do podpisywania deklaracji, w których wyrażali zgodę na odesłanie do Generalnego Gubernatorstwa¹⁷. Do obozu skierowano także drobne grupy Żydów, głównie z Płocka i Sierpca, których zabijano bezpośrednio po przybyciu do obozu.

W rzeczywistości obóz ten pełnił funkcje miejsca zagłady dla wszystkich osadzonych w nim osób. Od tego czasu wszystkich aresztowanych Polaków i pozostałe grupy kierowano nie do siedziby gestapo, a do obozu w koszarach. Cały teren ogrodzono drutem kolczastym, w narożnikach ustawiono wieżyczki wartownicze, budynki były w nocy oświetlone silnym światłem. Do obozu, który rozpoczął działalność w lutym 1940 r., zwożono także wysiedlonych Polaków z byłych powiatów: ciechanowskiego, mławskiego, makowskiego, płockiego, pułtuskiego i Białostockizny. Celem ich dalszej deportacji miało być Generalne Gubernatorstwo¹⁸.

Ta część internowanych została zakwaterowana w osobnej części obozu. Do przesiedlenia przewidziano ok. 70 tys. osób, co zamierzano zrealizować w ciągu 40 dni od wydania przez Himmlera rozporządzenia z dnia 30 października 1939 r. o rozpoczęciu wysiedleń. Trudności techniczno-transportowe w zasadniczy sposób opóźniły przebieg całej akcji. Brak synchronizacji pomiędzy opuszczeniem przez Polaków swoich siedzib a zorganizowaniem transportu do wyznaczonych miejsc w Generalnym Gubernatorstwie spowodował konieczność wydzielenia w obozie działdowskim sektora przeznaczonego na czasowy obóz przesiedleńczy. Zgodnie z relacją O. Rascha dla przesiedleńców wybudowano nowe baraki, zainstalowano specjalne ustępy, teren oddzielono od pozostałej części obozu, a ponadto jego mieszkańcy mogli uzyskać przepustkę pozwalającą na opuszczenie obozu. Otrzymywali lepsze od pozostałych wyżywienie, mogli korzystać z urządzeń wodociągowych i przebywali w mniej zagęszczonych celach co więźniowie¹⁹.

Położenie wysiedleńców w obozie odbiegało jednak od tego idealnego obrazu. Za wysiedleńców, przed O. Raschem, był odpowiedzialny F. Schlegel, którego dyspozycje wykonywał mianowany na stanowisko tego i pozostałych części obozu komendant, którym został SS-Hauptsturmführer Hans Krause. Poza wysokim wzrostem wyróżniał się wyjątkową brutalnością wobec więźniów. W stosunku do wysiedleńców wykazywał powściągliwość, ale działając

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ G. Mrowiński, *Martyrologia ludności polskiej na terenie powiatu działdowskiego we okresie okupacji hitlerowskiej*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.); *Obozy hitlerowskie...*, Warszawa 1979, s. 163.

¹⁹ J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 73-74.

zgodnie z poleceniami swoich przełożonych pozbawiał ich mienia, przedmiotów wartościowych, codziennego użytku służących do higieny (mydło, świece) lub niezbędnych podczas pobytu w obozowych warunkach. Przedmioty te trafiały do członków załogi obozu, część z nich zawłaszczył także sam komendant Krause.

Niektóre wartościowe przedmioty powinny być przekazane do magazynów centralnych SS, ale z obowiązku tego Krause nie wywiązywał się systematycznie, o czym świadczy m.in. fakt, że jeden z członków jego załogi, SS-Unterscharführer Robert Holdack, odpowiadający za stan finansów, został posądzony o przywłaszczenie mienia, co było powodem wszczęcia przeciwko niemu śledztwa przez władze SS. Oskarżeniem objęto także komendanta Krause²⁰. Oblicza się, że przez obóz przeszło ok. 5 tys. przesiedleńców, w większości Polaków, a także niewielka liczba Żydów z Białostoczczyzny. Latem 1941 r., po rozpoczęciu wojny niemiecko-radzieckiej i wstrzymaniu wysiedleń do Generalnego Gubernatorstwa, obóz dla przesiedleńców został rozwiązany.

IV

Inną funkcją obozu przejściowego, w okresie od początku lutego do końca kwietnia 1940 r., była zagłada więźniów politycznych kierowanych do Działdowa przez Policję Bezpieczeństwa z placówek w Ciechanowie i Olsztynie, a także ze wspomnianych obozów w Rudau, Beidritten, Hohenbruch i kilku mniejszych ośrodków internowania. Śledztwa przeciwko nim przeprowadzali urzędnicy gestapo w poprzednim miejscu odosobnienia. Do Działdowa przyjeżdżali z orzeczonymi wcześniej wyrokami śmierci. Nie byli ewidencjonowani. Akcje zagłady przeprowadzano w szybkim tempie, ponieważ obóz nie był przystosowany do dłuższego przetrzymywania więźniów i brakowało miejsca dla kolejnych transportów, które przybywały do Działdowa.

Okres ten stanowił osobny rozdział historii obozu działdowskiego, w którym jego głównym zadaniem była eksterminacja „wrogich elementów”. Więźniowie ci zostali aresztowani jesienią 1939 r. i zimą 1940 r. Początkowo znajdowali się w dyspozycji Einsatzgruppen i Selbstschutzu. Więźniów umieszczono w dawnych zabudowaniach koszar, z których wywożono ich na egzekucje. Podlegali komendantowi Krausemu i personelowi nadzorcemu wywodzącemu się spośród członków policji, Schutzpolizei (działdowscy Volksdeutsche). Nie przydzielono jednak komendantowi personelu administracyjnego, środków finansowych, uzasadniając to tym, że jest to obóz o charakterze tymczasowym. Krause nosił tytuł *Lagerkommandant* (Schlegel), *Lagerführer* (Rasch), względnie *Lagerleiter* (Kaltenbrunner). Wg sprawozdania szefa RSHA E. Kaltenbrunnera, sporządzonego w lutym 1943 r. na zlecenie H. Himmlera w sprawie stosunków panujących w obozie przejściowym w Działdowie

²⁰ BUiAD, Kolekcja „Bd”, sygn. 4407, akta w sprawie Hansa Krause i Roberta Holdacka.

i zaadresowanego do naczelnego sędziego SS przy Reichsführerze SS i Szefie Policji Niemieckiej, SS-Obersturmführera Bendera, ani w tym czasie, ani też później, od maja 1940 r., Krause nie otrzymywał żadnej instrukcji służbowej lub regulaminu obozowego. Wykonywał jedynie polecenia inspektora Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa O. Rascha i jego referenta F. Schlegela, co Krause potwierdził podczas dochodzenia w sprawie nadużyć popełnionych w obozie. Identyczne oświadczenie złożyli Rasch i Schlegel²¹.

Więźniów rozstrzeliwano indywidualnie i w zbiorowych egzekucjach w lasach pod Komornikami, Białutami, Burszem, w tzw. Lasku Żwirskiego pod Działdowem, na terenie cmentarza żydowskiego w Działdowie. Akcje te przeprowadzono przy zachowaniu jak największej tajemnicy, maskowano je pozorowanymi wysiedleniami. Więźniów zabijano także pojedynczo na terenie obozu, na dziedzińcu lub w piwnicach. Z powodu fragmentarycznie zachowanej dokumentacji szacuje się, że zamordowano w tym czasie ok. 1,5 tys. osób (wg Kaltenbrunnera 900–1000 osób)²².

Mimowolnymi świadkami tych egzekucji była okoliczna ludność. W trakcie dochodzenia ustalono, że egzekucji dokonywano na tzw. Górze Komornickiej i w kotłince u podnóża góry. Więźniów dostarczano samochodami ciężarowymi krytymi brezentem. Wcześniej wykopano doły o głębokości 2 m, 8 m długie i 6 m szerokie. Widzieli je przed egzekucjami mieszkańcy wsi, także nadjeżdżające samochody i słyszeli strzały z broni maszynowej. W trakcie przeprowadzonego w Działdowie w 1947 r. przez Okręgową Komisję Badania Zbrodni Hitlerowskich w Warszawie śledztwa i ekshumacji z udziałem Polskiego Czerwonego Krzyża zebrano liczne relacje potwierdzające popełnienie tych zbrodni. Egzekucje wykonywane były najczęściej na terenie niewielkiego lasu. Jeden ze świadków zeznał:

„Wiosną 1940 r. (daty dokładnie nie pamiętam), pracując z córkami Heleną i Rozalią w lasku Komorniki, własności Bieleckiej, Bucholskiego i Brandtów, widziałam w kotłince, gdzie obecnie stoją rzędem krzyże brzozone i są widoczne ciemniejsze pasma zielonej trawy, duży dół, na oko głęboki na kilka metrów, długi na kilkanaście metrów. Nazajutrz w tym samym miejscu widziałam, że dół z obu stron jest zasypywany miękką ziemią. Odkopałam dołek w jednym miejscu i natrafiłam na sterczącą bosą stopę zwłok. Widziałam też niedaleko od dołu ślady kół samochodu. W pobliskiej trawie walały się gilzy naboju karabinowych. Po kilku dniach w tym samym miejscu widziałam dół zakopany całkowicie. Prawie każdego dnia z lasu Komorniki we wsi Komorniki słychać było odgłosy strzałów. Później widziałam na terenie lasu szereg miejsc wskazujących, iż ziemia tam była ruszona; przypuszczam, iż były to groby masowe. Rozstrzeliwanych dowoziły czarne samochody ciężarowe, stanowiące własność obozu w Działdowie. Dowożonych nigdy nie widziałam...”²³.

²¹ *Tamże*.

²² *Obozy hitlerowskie...*, s. 165; J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 68–71.

²³ Relacja świadka Klary-Weroniki Krajewskiej ze wsi Komorniki, cyt. za: J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 70.

Popęlnienie tych zbrodni potwierdziły dokonane ekshumacje. Sporządzono 342 protokoły ekshumacyjne. Badania przeprowadzono m.in. na terenie Działdowa, w tzw. Lasku Żwirskiego i w lasach pod Komornikami. Na podstawie oględzin zwłok stwierdzono, że ofiary zginęły na skutek ran postrzałowych z broni maszynowej. Oszacowanie pełnych strat nie było jednak możliwe z powodu braku jakichkolwiek danych ewidencyjnych i spalenia części ciał przez SS. W kwietniu 1944 r. w celu zatarcia śladów zbrodni zwłoki ofiar rozstrzelanych k. Białut odkopano i spalono, a kilkudziesięciu więźniów, którym polecono wykonać tę pracę, rozstrzelano. Ponadto z zeznań świadków wynika, że Niemcy miejsca masowych grobów maskowali sadząc w tych miejscach młode świerki, co również uniemożliwiło pełne oszacowanie ofiar²⁴.

Nie udało się także zlokalizować wszystkich grobów ofiar, z których większość była płci męskiej, a także ustalić, w przypadku występowania obok siebie grobów z różnych lat, z którego okresu dany grób pochodzi²⁵.

V

Akcja bezpośredniej zagłady została zakończona w poł. kwietnia 1940 r. W obozie pozostała jeszcze niewielka grupa więźniów politycznych, wobec których gestapo prowadziło śledztwo. Zanim zapadł wyrok w ich sprawie, więźniowie ci przebywali w obozie. Niektórzy z nich zostali z niego zwolnieni, pozostali otrzymali rozkaz osadzenia w obozie koncentracyjnym, resztę rozstrzelano na podstawie orzeczonych wyroków. W obozie przebywali także przesiedleńcy, którzy oczekiwali na transport do Generalnego Gubernatorstwa. Ostatnie transporty z przesiedleńcami wyjechały z Działdowa w poł. 1940 r. Pomimo tego jeszcze do lata 1941 r. w Działdowie osadzano ludność polską i żydowską wysiedloną z okolic Dziemian przed ich ewakuacją do Generalnego Gubernatorstwa.

Od maja 1940 r., w związku ze spadkiem napływu do obozu więźniów politycznych i opróżnieniem wielu pomieszczeń, dotychczasowy obóz przejściowy, za zgodą RSHA, został przekształcony w tzw. obóz pracy wychowawczej (*Arbeitserziehungslager*). Podlegał od tej pory bezpośrednio inspektoratowi Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa w Królewcu. Do obozu kierowano osoby cywilne, które odbywały karę czasowego pozbawienia wolności (przeważnie od trzech tygodni do trzech miesięcy) za porzucenie miejsca pracy, odmowę jej wykonywania (*polnischen Arbeitsverweigern* wg określenia Schlegela) lub nielegalne przekroczenie granicy²⁶. Do obozu pracy kierowano także niewielkie grupy Żydów, m.in. z terenu Białostoczczyzny, reprezentujących specjalności rzemieślnicze, przydatne w obozie.

²⁴ *Tamże*, s. 87.

²⁵ Archiwum Zarządu Głównego PCK w Warszawie, sygn. 16991.

²⁶ *Obozy hitlerowskie...*, s. 165.

Ta kategoria obozowa, czyli więźniów wychowawczych, została formalnie powołana dopiero rok później i była związana z wstrzymaniem przesiedleń do Generalnego Gubernatorstwa i włączeniem ludności polskiej do gospodarki niemieckiej. Procedurę przejmowania obozu oparto na rozporządzeniu H. Himmlera wydanym w formie okólnika z dnia 28 maja 1941 r., zawierającym podstawowe wytyczne w zakresie administracji obozu i zatrudnienia więźniów²⁷. Okólnik skierowany został do wszystkich placówek policji bezpieczeństwa w Rzeszy i w krajach okupowanych oraz do instytucji centralnych SS i policji w Berlinie. Tworzenie „obozów pracy wychowawczej” odbywało się za pośrednictwem centrali RSHA i terenowych inspektorów Policji Bezpieczeństwa. Inspektorzy Policji Bezpieczeństwa mieli wyznaczyć placówkę gestapo, której miał podlegać obóz, oraz mieli załatwić wszelkie sprawy związane z przejściem obozu i uregulowaniem spraw administracyjno-gospodarczych.

Obozy takie miały zostać zorganizowane w Rzeszy i krajach okupowanych dla osób uchylających się od pracy lub wręcz oskarżonych o jej sabotowanie. W dokumencie tym poleca się, aby osoby osadzone w aresztach policyjnych i odmawiające pracy kierować do specjalnych obozów pracy wychowawczej o charakterze więzień policyjnych. Stąd też obozy te często posiadały podwójne nazewnictwo, podobnie jak w przypadku obozu Stutthof: Obóz Specjalny Stutthof (*Sonderlager Stutthof*) i Obóz Pracy Wychowawczej²⁸.

Obóz w Działdowie z czasem zaczął nabierać charakteru karnego, m.in. dlatego, że trafiały do niego także osoby, które poprzednio już w nim przebywały jako więźniowie wychowawczy, a także więźniowie polityczni. Od 1942 r. do obozu zsyłano więźniów karnych na podstawie wyroków policyjnych gestapo. Jako więźniowie karni byli osadzani w obozie praktycznie na okres bezterminowy.

W dalszym ciągu odbywały się jednak egzekucje inteligencji polskiej, którą dostarczano w tych transportach. Śledztwo wobec osób osadzonych w obozie za przestępstwa polityczne przeprowadzano zazwyczaj na terenie obozu. Więźniów umieszczano w tzw. areszcie śledczym, osobnych celach usytuowanych na I piętrze w północnej części głównego bloku. Po wydaniu wyroku skazującego na karę śmierci zabijano ich jeszcze tego samego dnia. Egzekucji dokonywał sam komendant Krause lub wyznaczony przez niego esesman, najczęściej był nim R. Holdack. Krause zabijał swoje ofiary strzałem w potylicę w drodze do piwnicy głównego bloku. Były to egzekucje wykonywane na podstawie wyroków sądu policyjnego, bądź na rozkaz inspektora O. Rascha, chociaż, jak to wynika z dokumentacji niemieckiej, Krause dokonywał też zabójstw na własną rękę²⁹. Latem

²⁷ Archiwum Muzeum Stutthof w Sztutowie (dalej AMS), sygn. I-IA-2, korespondencja w sprawie przekształcenia obozu Stutthof w obóz pracy wychowawczej.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ Było to m.in. samowolne zastrzelenie w piwnicy oficera polskiego, dokonane na ustny rozkaz O. Rascha. E. Kaltenbrunner stwierdza w sprawozdaniu, że liczba zastrzelonych więźniów jest trudna do ustalenia nawet w przybliżeniu, ale faktem jest, że więźniowie byli rozstrzeliwani

1941 r. zamordował osobiście ok. 20 umyślowo chorych Niemców, których do Działdowa przysłano w celu zgładzenia. O egzekucji tej wspomina E. Kaltenbrunner w swoim sprawozdaniu. Osoby te zostały przez niego zmuszone do zejścia do piwnicy pojedynczo, a następnie w oddalonym kącie piwnicy zabijał je strzałem w kark lub potylicę.

Fakt dokonywania tych zbrodni potwierdza także dokumentacja niemiecka wytworzona w związku z nadużyciami popełnionymi w obozie w Działdowie ze strony komendanta Krause. Są to cytowane wcześniej sprawozdanie E. Kaltenbrunnera, a także protokoły zeznań wspomnianych już O. Rascha i F. Schengela z czerwca 1943 r. Nawiązują one do wszczętego pod koniec 1942 r. i umorzonego dochodzenia przeciwko Krausemu i jego podwładnemu Holdackowi³⁰.

Aresztowanemu 20 listopada 1942 r. Krausemu postawiono zarzut, że pod jego kierownictwem w obozie przejściowym w Działdowie maltretowano więźniów i dokonywano bezpodstawnych rozstrzeliwań, a ponadto z powodu zaniedbań urzędzeń sanitarnych doprowadził do wybuchu epidemii tyfusu płamistego. Z kolei aresztowanemu dzień później R. Holdackowi zarzucono, że brał udział w maltretowaniu i rozstrzeliwaniu więźniów oraz przywłaszczył sobie dwa zegarki, koc i parę skarpetek³¹.

W okresie sprawowania przez Krausego władzy w obozie, zarówno w pierwszym jak i drugim okresie (od maja 1940 r.), warunki życia nie uległy znaczącej poprawie. Potwierdzają to świadkowie, więźniowie obozu Soldau, a także E. Kaltenbrunner w sprawozdaniu nt. stosunków obozie w oparciu o złożone w trakcie dochodzenia zeznania:

„Za posłanie służyła jedynie rzucona luzem słoma, którą na dzień trzeba było zgarniać i używać do siedzenia. Zużyta słomę zmieniano tylko od czasu do czasu. Do mycia, które odbywało się rzadko, nie było żadnego urządzenia. Wskutek tego więźniowie byli zawszeni i tak nie do opisania brudni, że nawet na wolnym powietrzu rozprzestrzeniaли wstrętny smród. Takie samo było pomieszczenie chorych więźniów oraz ich zaopatrzenie. W izbach chorych panował smród nie do zniesienia. Jedzenie było niewystarczające. Pożywienie musieli nosić w kadziach, przy czym zmuszani byli do biegu. Na skutek tego jedzenie częściowo wylewało się, a więźniowie otrzymywali odpowiednio mniej pożywienia albo wcale go nie dostawali. Z powodu niedostatecznej ilości naczyń przenoszono je z izby do izby bez uprzedniego mycia. Łyżek już nie było. Jedzenie chłęptano wprost z naczyń”³².

Wg zeznań inspektora O. Rascha każdy więzień przy przyjmowaniu do obozu otrzymywał „w celach wychowawczych” na jego rozkaz 26 razy batem lub

nie tylko w wyniku egzekucji (czyli na podstawie wydanych wyroków), ale byli także „eigenmächtig von Krause erschossen wurden”. BUiAD, Kolekcja „Bd”, sygn. 4407, akta w sprawie Hansa Krause i Roberta Holdacka, k. 78.

³⁰ *Tamże*.

³¹ *Tamże*, k. 29–30.

³² *Tamże*, cyt. za: J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 83–84.

kijem (*Stockschläge*). Świadkowie Jan Chałubowicz i Władysław Koprowski w podobny sposób opisali moment przybycia do obozu pracy:

„Po przekroczeniu bramy dostałem w twarz za to, że nie zdjąłem czapki. Była godzina 11. Całej grupie kazano stanąć na placu na baczność z twarzą zwróconą na północ i wzrokiem utkwionym w niebo. Staliśmy tak do godziny 5 po południu. Pilnowało nas dwóch wachmanów. Gdy ktoś tylko spuścił głowę, dostawał potężnie kulakiem pod brodę”.

„Najpierw przeszliśmy przez szpaler uzbrojonych w kije gestapowców, później przeprowadzono rewizję, nadano numer i pojedynczo wprowadzano do pokoju, gdzie znajdowało się czterech gestapowców. Jeden siedział za biurkiem z pistoletem w ręku, trzech stało w koszulach z podwinętymi rękawami. Dwóch trzymało bykowce, trzeci lachę trzciniową. Tak jak nam zapowiedziano, mężczyźni dostawali po 25, a kobiety po 15 «wstępnych» razów na gołe pośladki. Musieliśmy liczyć uderzenia”³³.

W późniejszym okresie zamiast bicia stosowano dwa razy w tygodniu obowiązkowe stójki w celach, a także raz w tygodniu więźniowie z obozu pracy otrzymywali w celach chłostę po 25 batów³⁴.

Złe warunki sanitarne w obozie (brak ustępów, pomocy lekarskiej, zmiany bielizny, odzieży, głód, ciasnota, plaga wszy) doprowadziły do wybuchu epidemii tyfusu plamistego, za której wywołanie oskarżono komendanta H. Krausego. W swoim sprawozdaniu E. Kaltenbrunner podał, że w sierpniu 1941 r. na tyfus zapadło 600 więźniów, którzy rzekomo zostali rozstrzelani w lasach Białuty w ramach akcji zwalczania epidemii. W rzeczywistości, na podstawie relacji świadków, wiadomo że rozstrzelano 300 osób po przeprowadzeniu selekcji wśród więźniów, tyle samo zmarło w następstwie choroby, co stanowiło ok. 2/3 stanu osobowego obozu. Epidemią objęci zostali także członkowie personelu obozu. Spośród niego 40 zachorowało, a zmarło 6 (2 esesmanów i 4 policjantów z obsługi)³⁵.

Z powodu wybuchu epidemii urząd gestapo Zichenau/ Schröttersburg (Ciechanów/Płock) w piśmie skierowanym do landratów i burmistrzów wprowadził zakaz przyjmowania nowych więźniów do obozu i wydawania zwolnień aż do odwołania. Jedynie osoby łamiące umowę o pracę miały zostać przyjęte do obozu pracy wychowawczej. Epidemia została opanowana na początku października 1941 r. Po zakończeniu kwarantanny (17 października 1941 r.) nastąpiła zmiana statusu dotychczasowego obozu przejściowego *Durchgangslager* na *Arbeitserziehungslager*. Precyzował to rozkaz RSHA z 4 października 1941 r., który

³³ Na podstawie wspomnień zebranych na apel Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Działdowie w 1965 r., cyt za: H. Kowalska, *dz. cyt.*, s. 229. Opis warunków życia w obozie zob. też J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 81-85; G. Mrowiński, *Martyrologia ludności polskiej na terenie powiatu działdowskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

³⁴ J. Gumkowski, *dz. cyt.*, s. 82; *Obozy hitlerowskie...*, s. 165.

³⁵ BUiAD, Kolekcja „Bd”, sygn. 4407, akta w sprawie Hansa Krause i Roberta Holdacka, k. 78.

polecał rozwiązanie obozu przejściowego i utworzenie obozu pracy wychowawczej. Do obozu należało kierować osoby sabotujące pracę, a zwłaszcza specjalistów spośród *Arbeitscheue* takich jak ślusarze, blacharze, zduni, instalatorzy, tj. o specjalnościach przydatnych przy instalacjach obozowych³⁶. W wyniku postawienia w stan oskarżenia Krausego stracił on swoje dotychczasowe stanowisko, a na jego miejsce mianowano nieznanego z nazwiska funkcjonariusza SS.

Do obozu kierowano także osoby narodowości żydowskiej z rejonu białostockiego, Płocka i innych miejscowości, które po krótkim okresie internowania były odsyłane do obozów koncentracyjnych i zagłady³⁷. Część z nich została rozstrzelana w pobliskich lasach. W ten sposób do obozu trafiły m.in. Roza i Mira Stok z getta białostockiego (przebywały w nim od końca 1941 r. do poł. 1943 r.), a po ucieczce z getta pod fałszywymi dokumentami, po krótkim okresie ukrywania się i pobytu w tymczasowych więzieniach, zostały przesłane latem 1943 r. do obozu w Działdowie, w którym przebywały do wyzwolenia w styczniu 1945 r.³⁸

Warunki w części obozu przeznaczonej dla Żydów opisała Mira Stok (obecnie Szyper), rocznik 1940. Z okrucich jej wspomnień, jako kilkuletniego dziecka, wyłania się tragiczny obraz tej grupy:

„Nie pamiętam też w jaki sposób wylądowaliśmy w obozie koncentracyjnym «Zoldo», gdzieś koło Działdowa. Pamiętam z niego tylko kilka szczegółów. Obóz otoczony był lasem. Codziennie wszystkich więźniów dzielili na dwie grupy. Jedna grupa wychodziła z obozu i szła w prawo, druga w lewo i wszyscy wiedzieliśmy, że jedna grupa (nie pamiętam, czy ta skierowana w prawo czy w lewo) idzie na śmierć i już nigdy nie wróci. Myślałam wtedy, że idą do lasu, że skoro są bardzo zmęczeni, kładą się pod drzewami i zasypiają, aby nigdy się nie obudzić. Po wojnie mama mówiła, że grupy, które miały umrzeć, wywożono do pieców w Treblince... Najstraszniejsze w obozie było dla nas bieganie. Przed każdym posiłkiem trzeba było przebiec kilka kół dookoła płotu otaczającego obóz. Ci, którzy dobiegali ostatni, nie dostawali posiłku. Bieganie było dla nas koszmarem. Zaczynałyśmy bieg razem. Mama trzymała mnie za rękę, a gdy nie mogłam już więcej biec, biegła sama nosząc mnie na rękach. Później, gdy sama nie miała już siły, by mnie nieść (...), wlokła mnie za rękę po ziemi. Często biegałyśmy za wolno, aby dostać naszą porcję chleba...³⁹”

Łącznie od maja 1940 r. przez obóz działdowski przeszło wg różnych danych od 20 do 50 tys. osób, zginęło natomiast od co najmniej 3 (częściowe wy-

³⁶ Archiwum Państwowe w Warszawie, zespół gestapo Ciechanów, sygn. t.148/20.796, *Rundverfügungen 1941-1944* (rozporządzenia okólne) gestapo Zichenau do landratów i burmistrzów w Płocku (Schröttersburg), 27 sierpnia 1941 r., Sipo i SD Königsberg do *Gestapo* Zichenau, 17 października 1941 r., s. 4.

³⁷ S. Popiołek, *Działdowo – tu mordowano Płocczan*, http://www.plock245.pl/fusion/readarticle.php?article_id+459 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

³⁸ AMS, *Relacje i wspomnienia*, wspomnienia M. Szyper, *Lata wojny*, b.s.; W. Monkiewicz, *Zagłada skupisk żydowskich w regionie białostockim w latach 1939, 1941-1944*, „*Studia Podlaskie*” 1989, t. 2., s. 336-352.

³⁹ AMS, *Relacje i wspomnienia*, wspomnienia M. Szyper, *Lata wojny*, b.s.

niki ekshumacji) do 20 tys⁴⁰. Na początku stycznia 1945 r. obóz ewakuowano w kierunku Ostródy. W obozie pozostawiono chorych. W miejscowości Małe Zawady rozstrzelano grupę 120 więźniów, pozostali, liczba trudna do ustalenia, doczekali wyzwolenia.

W dniu 17 stycznia 1945 r. do Działdowa wkroczyły oddziały Armii Czerwonej⁴¹. Władzę w mieście objęła sowiecka komendantura wojskowa, a w byłym obozie niemieckim zorganizowano tzw. Nakazowo Rozdzielczy Obóz NKWD, w którym osadzano Polaków pod zarzutem przyjęcia III grupy Niemieckiej Listy Narodowościowej (*Deutsche Volksliste*) lub za przynależność do Armii Krajowej. Obóz funkcjonował do 30 października 1945 r. Później rolę NKWD przejął polski Urząd Bezpieczeństwa⁴².

Główni oprawcy więźniów nie ponieśli odpowiedzialności. Oskarżeni przez sąd SS Krause, Holdack, Rasch zostali przez Himmlera uniewinnieni. O. Rasch został ujęty po wojnie i miał odpowiadać przed Amerykańskim Trybunałem Wojskowym w procesie nr 9, Sprawa Einsatzgruppen, (Sprawa Ohlendorfa i innych). Oskarżono go o dokonywanie masowych morderstw na Żydach i Cyganach oraz innej cywilnej ludności w obszarze działania Einsatzgruppe C, którą dowodził. Jesienią 1941 r. kierował m.in. masakrą kijowskich Żydów w Babim Jarze. Został wyłączony z procesu ze względu na stan zdrowia, zmarł w więzieniu w Norymberdze 1 listopada 1948 r.⁴³

Kary uniknęli także pozostali sprawcy tych zbrodni, m.in. szef gestapo w Ciechanowie Hartmunt Pulmer zwolniony od odpowiedzialności z powodu złego stanu zdrowia (wyrok sądu niemieckiego w Gessen, 15 listopada 1976 r.). Poza nim także inni funkcjonariusze z regencji ciechanowskiej uniknęli odpowiedzialności⁴⁴.

Komendant Hans Krause, odsunięty od kierowania obozem w następstwie wybuchu epidemii i wszczętego przez sąd SS śledztwa, a także wypadku samochodowego, któremu uległ pod koniec września 1941 r., został aresztowany 20 listopada 1942 r. Wg jednego ze świadków, na przełomie 1942/1943 miał popełnić samobójstwo, co wywołało żywe reakcje w Działdowie⁴⁵.

⁴⁰ BUiAD, ASG, sygn. 61, t. 1, woj. warszawskie, Działdowo, k. 33 (burmistrz P. Pszeny, 16.10.1945); J. Gumkowski, dz. cyt., s. 87; *Obozy hitlerowskie...*, s. 165; Według najnowszych danych Z. Gertnera liczby te oscylują wokół 20 i 50 tys. Zob. Z. Gertner, dz. cyt.

⁴¹ H. Kowalska, dz. cyt., s. 240.

⁴² Sytuację w Działdowie w 1945 r., po wkroczeniu wojsk radzieckich, przybliży referat D. Piotrowicza, *Rok 1945*, wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

⁴³ T. Cyprian, J. Sawicki., *Nieznana Norymberga. Dwanaście procesów norymberskich*, Warszawa 1965, s. 260; *The Einsatzgruppen Case, Military Tribunal II, Case No.9*, <http://www.einsatzgruppenarchives.com/mt/arr.html> (odczyt z dn. 28 października 2010 r.).

⁴⁴ S. Popiołek, *Działdowo – tu mordowano Płocczan*, http://www.plock245.pl/fusion/readarticle.php?article_id=459, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

⁴⁵ BUiAD, Kolekcja „Bd”, sygn. 4407, akta w sprawie Hansa Krause i Roberta Holdacka, protokół przesłuchania świadka Stanisława Godlewskiego, k. 65.

Ciężkie warunki życiowe i pracy w obozie działdowskim od września 1939 r. do stycznia 1945 r., a także wysoka liczba ofiar masowych egzekucji, pozwoliły zaliczyć ten obóz do grupy czwartej obozów opracowanej przez Urząd do Spraw Kombatantów, w których więźniów potraktowano identycznie z więźniami obozów koncentracyjnych podporządkowanymi centralnym władzom administracyjnym SS (*Amtsgruppe D, SS-Wirtschafts-Verwaltungshauptamt*). Osoby te mają prawo do świadczeń na podstawie ustawy z dnia 24 stycznia 1991 r. o kombatantach oraz niektórych osobach będących ofiarami represji wojennych i okresu powojennego⁴⁶.

Literatura

- Bystrzycki P., *Działdowski wrzesień (zarys działań militarnych 1 i 2 września na ziemi działdowskiej)*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).
- Cyprian T., Sawicki J., *Nieznaną Norymberga. Dwanaście procesów norymberskich*, Warszawa 1965.
- Gertner Z., *Koszmar: wspomnienia, relacje, dokumenty*, Mława 2003.
- Gumkowski J., *Obóz hitlerowski w Działdowie*, „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce” (dalej „BGKKBZHwP”) 1958, t. 10. s. 57-88.
- Kowalska H., *Okupacja*, w: *Działdowo. Z dziejów miasta i powiatu*, red. W. Korycka, Olsztyn 1966, s. 221-240.
- Materiały pamiętnikarskie w zbiorach Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego*, opr. Z. Fras, Olsztyn 1986.
- Monkiewicz W., *Zagłada skupisk żydowskich w regionie białostockim w latach 1939, 1941-1944*, „Studia Podlaskie” 1989, t. 2., s. 336-352.
- Mrowiński G., *Martyrologia ludności polskiej na terenie powiatu działdowskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378, (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).
- Nasze miasto: Historia: Lata 1939-1945*, http://www.dzialdowo.pl/?misto.historia.1939_1945 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).
- Obozy hitlerowskie na ziemiach polskich 1939-1945. Informator encyklopedyczny*, Warszawa 1979.
- Piotrowicz D., *Rok 1945*, referat wygłoszony na XXII sesji Rady Miasta Działdowo 23 września 2004 r. w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Działdowie, www.dzialdowo.um.gov.pl/?p=document&action=save&id=572&bar_id=378 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).

⁴⁶ Wykaz jednolity obozów wraz z uzupełnieniem w trybie art. 8 ust. 12 pkt 2 ustawy z dnia 24 stycznia 1991 r. o kombatantach oraz niektórych osobach będących ofiarami represji wojennych i okresu powojennego (Dz. U. nr 17, poz. 75 z późn. zm.).

- Popiołek S., *Działdowo – tu mordowano Płocczan*, http://www.plock245.pl/fusion/readarticle.php?article_id+459 (odczyt z dn. 1 października 2008 r.).
- Syldatk Z., *Poszukiwani byli więźniowie obozu w Działdowie-Soldau*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 109.
- The Einsatzgruppen Case, Military Tribunal II, Case No. 9*, <http://www.einsatzgruppenarchives.com/mt/arr.html> (odczyt z dn. 28 października 2010 r.).
- Wrzesiński W., *Okres międzywojenny*, w: *Działdowo. Z dziejów miasta i powiatu*, red. W. Korycka, Olsztyn 1966, s. 173–220.

Camps in Działdowo during World War II

Summary

This paper covers events connected with the occupation and creation of camps and other sites of internment of the Polish and the Jews in Działdowo during 1939–1945. On the first of September 1939 the town was attacked by German soldiers who gained control of the positions in the market square without a single gunshot. During the war in the area of the town and in the vicinity sites for internment of POWs were organized, the civilian population of Polish and Jewish nationality. Arrested persons were tortured and killed in rooms of the house. Since December 1939 the Gestapo arrest was moved to the barracks where the activity of the transitory camp for the Polish began. Among them were priests, teachers, clerks, diplomats. In fact, this camp served as a place of extermination for all categories of prisoners, Polish political activists, displaced persons and Jews. The inhabitants of Działdowo and neighbouring localities were unintentional witnesses of these crimes. Due to lack of documents one can assess the number of victims at about 15 thousands victims. This action ended in the middle of April. The camp has been transformed into the camp of educational labour for persons refusing to work. Soon the camp changed its character as a penalty camp. Taking into consideration life and labour difficult conditions of this camp and high number of its victims, this camp has been treated on a par with the concentration camps. Therefore the former prisoners of complex camp in Działdowo have received identical benefits.

Keywords: crime, Działdowo, extermination, Germans, Jews, labour camp, Poles, POW camp, Soldau, temporary camp.

MAREK REWIZORSKI

Instytut Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych
Politechnika Koszalińska

Główne założenia procesu globalizacji we współczesnym świecie

Streszczenie: Na relacje zachodzące pomiędzy podstawowymi podmiotami stosunków międzynarodowych wpływa w znacznej mierze proces globalizacji, który w swą obecną, trzecią już, fazę rozwoju wszedł w latach 80. XX w. Najczęściej analizuje się go od strony ekonomicznej, politycznej, społecznej i kulturowej. Problem sprawia jednak określenie jego istoty. Dzięki wysiłkom nakierowanym na określenie głównych założeń globalizacji wiadomo jest coraz więcej o jej funkcjonowaniu. Nadal utrzymuje się niepewność co do tego, czym właściwie jest wspomniany proces. Poszukiwanie odpowiedzi utrudnia brak jednej, powszechnie akceptowanej definicji globalizacji. Przyczyną tego jest ogromna złożoność owego „super-procesu”, który obejmuje coraz to nowe obszary życia społecznego.

Słowa kluczowe: denacjonalizacja, globalizacja, glokalizacja, gospodarka światowa, korporacje transnarodowe, liberalizacja, współzależność.

Wprowadzenie

Do pojęć, które w ostatnich latach zrobiły największą „karierę”, należy bez wątpienia „globalizacja”. Słowo to występuje z dużą częstotliwością nie tylko w naukach ekonomicznych, ale również w szeroko rozumianej humanistyce. Znaleźć je można zarówno w publikacjach politologicznych, prawniczych i socjologicznych, jak również filozoficznych, a nawet psychologicznych. Mimo że słowo to wymyka się bezustannie wszelkim próbom ostatecznej charakterystyki, weszło do słownictwa publicystów i działaczy politycznych. Niejednokrotnie jest ono również hasłem wywołującym gwałtowne reakcje społeczne. Szerokiemu stosowaniu słowa globalizacja nie towarzyszy jednak powszechne rozumienie jego istoty. Co więcej, można zauważyć, że nawet w piśmiennictwie z zakresu nauk społecznych stosuje się je jako swego rodzaju zaklęcie. Jest to widoczne także w tytułach wielu opracowań, które bardzo często bez jakiegokolwiek potrzeby kończą się słowami „w dobie globalizacji”. Taki stan rzeczy sprawia, że zasadne wydaje się „odczarowanie globalizacji” stanowiące swoiste „odczarowanie świata”, który istnieje tu i teraz, a w którym wszystko przebiega pod dyktando procesu, który można rozpatrywać jedynie

w kategoriach zmiany. Dzisiejszy globalny świat można przedstawić jako pędzący przepelniony pociąg zmierzający w nieznanym nikomu kierunku. Pewne jest tylko, że o ile w XIX i XX w. napędzającymi go siłami społecznymi były kapitalizm i socjalizm, o tyle w XXI w. te nurty wytraciły swój pęd, wypaliły się w swojej klasycznej postaci. Na początku nowego milenium zapanowała za to moda na globalizację, moda wymuszona przez okoliczności. Zasadne jest zatem uważniejsze spojrzenie na ów proces i próba jego racjonalizacji.

1. Podstawowe ujęcia globalizacji

Na relacje zachodzące pomiędzy podstawowymi podmiotami stosunków międzynarodowych wpływa w znacznej mierze proces określany w literaturze jako globalizacja. Jest to fenomen przejawiający się w postaci dynamicznej, to znaczy w szeregu zmian cechujących się wielowymiarowością. Obecnie wśród koncepcji mających na celu interpretację globalizacji dominują te, wedle których stanowi ona proces centralny wobec pozostałych tendencji w stosunkach międzynarodowych. Widać to wyraźnie w ujęciach: A. Appadurai, A. Giddensa, A. McGrewa, D. Helda, I. Wallersteina, J. Habermasa, J. Rosenau, J. Urry'ego, M. Albrowa, M. Featherstone'a, R. Gilpina, R. Robertsona, S. Lasha oraz Z. Baumana¹.

J. Rosenau, R. Gilpin i D. Held zwrócili w swoich badaniach uwagę na wyzwania dla państw tradycyjnie rozumianych jako filary systemu międzynarodowego ze strony podmiotów niepaństwowych. W ich ujęciu głównymi polami, na których mogą zachodzić zmiany wywołane przez globalizację, są technologia oraz międzynarodowe stosunki polityczno-militarne. Wg J. Rosenau przykład zmian technologicznych pokazuje, jak znacznie zmniejszony został dystans nie tylko w literalnym geograficznym sensie, ale również w sensie społecznym, co stało się możliwe dzięki wprowadzeniu do masowego użytku licznych wynalazków technicznych, jak: satelity, komputery oraz długodystansowe samoloty pasażerskie². Uwzględnienie, głównie przez Helda i Rosenaua, takich czynników, jak rozwój społeczeństwa informacyjnego opartego na wykorzysta-

¹ Por. A. Appadurai, *Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy*, w: *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, red. M. Featherstone London 1990; A. Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge 1994; A. McGrew, *A Global Society*, w: *Modernity and its Futures*, red. S. Hall, Cambridge 1992; D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995; I. Wallerstein, *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840*, San Diego 1988; J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M. 1998; J. Rosenau, *Turbulence in World Politics*, Brighton 1990; J. Urry, S. Lash, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge 1987; M. Albrow, *The Global Age*, Cambridge 1995; R. Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, Princeton 1987; R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992; Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000.

² J. Rosenau, *Turbulence...*, Brighton 1990, s. 17nn.

waniu najnowszych zdobyczy techniki oraz zmniejszanie się odległości w sensie geograficznym i społecznym, zostało uznane za wynik wielokierunkowego oddziaływania na siebie podmiotów ponadnarodowych. Układ powstający w wyniku tego typu oddziaływań określono jako policentryczny. Tak sformułowanym argumentom wyrażonym przez przedstawicieli nauki anglosaskiej odpowiada stanowisko wielu badaczy polskich. Zdaniem A. Zorskiej argument o zacieraniu się dystansów gospodarczych i społecznych można określić jako „kompresję czasu i przestrzeni”, co stanowi immanentną, podstawową cechę charakteryzującą proces globalizacji³. Z kolei na wyłonienie się układu policentrycznego w systemie międzynarodowym zwraca uwagę Z. Sadowski, zauważając, iż struktura, w której zmiany spowodowane przez proces globalizacji są wyraźnie dostrzegalne, tj. współczesna gospodarka światowa z końca ubiegłego wieku, wyraźnie różni się od tej z lat 70. XX w. Wynika to z tego, że: 1) państwom jako pierwotnym podmiotom gospodarki światowej stawiane są nowe wymagania, co spowodowane jest postęпами globalizacji rozumianej jako proces odbywający się w układzie policentrycznym, 2) układ policentryczny zakłada istnienie wielości podmiotów współpracujących, jak i konkurujących ze sobą w zależności od indywidualnych celów, 3) pojawia się coraz więcej ośrodków decyzyjnych, oddziałujących na państwa narodowe⁴.

Inne podejście do wyjaśnienia tego, co jest „siłą napędową” globalizacji prezentuje R. Gilpin. Kładzie on nacisk nie na rozwój technologiczny oraz kształtowanie się układu policentrycznego, lecz przeciwnie, uważa, iż dominuje czynnik polityczno-militarny. Globalizacja jest uzależniona od wyrażenia na nią zgody nie tyle przez ponadpaństwowe podmioty działające na arenie międzynarodowej, co przez państwa, które są bardziej ze sobą powiązane niż kiedykolwiek. Dysponują one bowiem siłą hegemoniczną (*hegemonic power*). Dzierżąc niepodzielnie władzę, mogą swobodnie kształtować komponenty systemu światowego, które są określane przez cechę ponadnarodowości (*transnationality*)⁵. Warto zwrócić uwagę na zbieżność tego podejścia z jedną z podstawowych szkół myślenia o globalizacji, wśród których wyróżnia się globalistów, global sceptyków oraz zwolenników koncepcji globalnych transformacji⁶. Ujęcie R. Gilpina jest

³ A. Zorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i gospodarce światowej*, Warszawa 1998, s. 17.

⁴ Z. Sadowski, *Rola państwa w epoce globalizacji*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania*, red. B. Liberska, Warszawa 2002, s. 309–319.

⁵ Por. R. Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, Princeton 1987, s. 85nn.

⁶ Globaliści uważają globalizację za całkowicie nowe zjawisko, choć zasadniczo różnią się między sobą w ocenie tegoż procesu. Prezentowane są stanowiska popierające proces, które opierają się na przekonaniu o pozytywnym wpływie globalizacji na poprawę jakości życia na świecie oraz odmienne, zgodnie z którymi globalizacja implikuje podział na biednych i bogatych, uniemożliwiając tym ostatnim przerwanie błędnego koła ubóstwa. Z kolei zwolennicy koncepcji globalnych transformacji zajmują stanowisko pośrednie wobec nurtu globalistycznego i global sceptyków. Istotę ich poglądów stanowi przekonanie o globalizacji jako najważniejszej obecnie sile

charakterystyczne dla drugiej ze szkół, ze względu na odrzucenie poglądu globalistów o ograniczeniu siły państwa i jego suwerenności w wyniku powstania globalnych rynków oraz niezależnych od niego podmiotów (takich jak np. korporacje transnarodowe – KTN-y lub też organizacje pozarządowe – *non-government organizations* – NGO)⁷. Zbliżone stanowisko w przedmiocie relacji pomiędzy globalizacją a państwem zajmuje L. Weiss. Odrzuca ona pogląd o ograniczeniu roli państwa wobec globalizacji⁸.

W literaturze pojawiają się także ujęcia globalizacji, w których odrzuca się najczęściej spotykane perspektywy: ekonomiczną, polityczną czy społeczną na rzecz aspektu kulturowego. Zdaniem R. Robertsona, ten ostatni nie jest równoważny ze spopularyzowanym przez R. Ritzera i B. Barbera hasłem mcdonaldyzacji rozumianej jako standaryzacja kultury na świecie⁹. Wg Robertsona istotę globalizacji kulturowej oddaje termin *glocalizacja*, który po raz pierwszy został użyty w końcu lat osiemdziesiątych poprzedniego stulecia w czasopiśmie „Harvard Business Review”. Glocalizacja jest efektem globalizacji wynikającym z relacji między lokalnością a globalnością, gdzie globalna produkcja dóbr, usług, idei, wartości i informacji uwzględnia lokalne uwarunkowania w stopniu umożliwiającym akceptację, przyswojenie i w końcu uznanie za swoje wszystkich produktów finalnych trafiających do odbiorców w społeczeństwach. Wyrazem tego były słowa wypowiedziane przez niego na konferencji z 1997 r., odbywającej się pod hasłem: „Globalizacja i Kultura Rdzenna”, na której Robertson określił glocalizację jako współwystępowanie tendencji uniwersalnych i partykularnych¹⁰. Przykładem ilustrującym zjawisko glocalizacji może być sposób promocji sieci McDonald’s we Francji, polegający na zastępowaniu maskotek dla dzieci symbolizujących znane postaci wykreowane przez wytwórnię Disney’a, postaciami kojarzonymi z Francją, takimi jak Asterix i Obelix – bohaterami wielu serii komiksów oraz filmów rysunkowych i fabularnych.

Jak widać, trudno jest określić charakter tego, co definiuje się jako globalne. Niemniej jednak wydaje się, iż jest możliwe przedstawienie podstawowych przejawów globalizacji. Ilustruje to poniższy schemat:

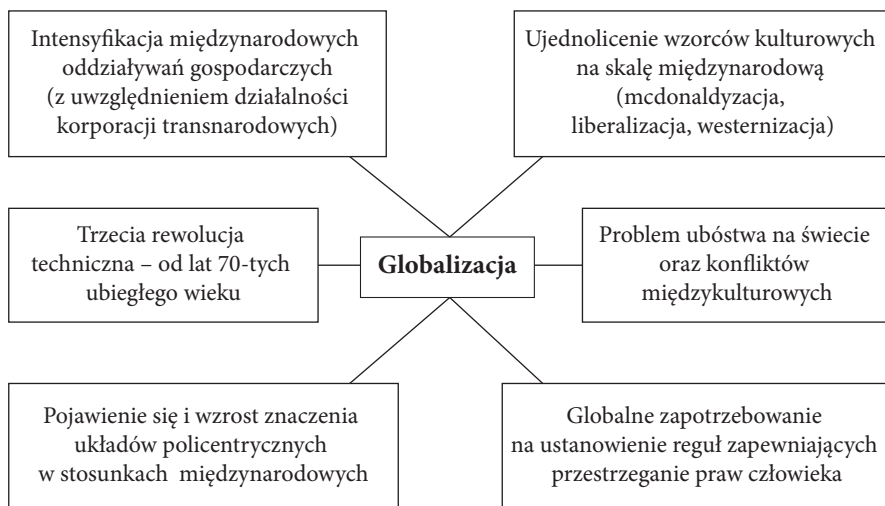
kształtującej międzynarodowy porządek światowy. Jednakże odrzucają tezę o utracie znaczenia państwa na arenie międzynarodowej. Por. B. Liberska, *dz. cyt.*, s. 21–25; A. Gwiazda, *Kontrowersje wokół globalizacji*, „Wspólnoty Europejskie” 2006, nr 7–8, s. 11–18.

⁷ J. M. Fiszler, *Globalizacja i problemy globalne – istota, przejawy oraz skutki międzynarodowe*, „Studia Polityczne” 2005, nr 17, s. 156.

⁸ L. Weiss, *The Myth of the Powerless State*, New York 1998, s. 2–40.

⁹ Por. G. Ritzer, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks 2000; B. R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, „Atlantic Monthly”, March 1992, s. 53–65.

¹⁰ Więcej zob. R. Robertson, *Comments on the „Global Triad” and „Glocalization”*, referat wygłoszony na międzynarodowym sympozjum „Globalization and Indigenous Culture”, zorganizowanym przez Kokugakuin University’s Institute for Japanese Culture and Classics w dn. 10–12 stycznia 1996 r. Pełny zapis dostępny na stronie: <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/global/index.html> (odczyt z dn. 25 października 2009 r.).



Rysunek 1. Przejawy globalizacji we współczesnym świecie.

Źródło: opracowanie własne

Należy w tym miejscu zadać pytania: czym charakteryzuje się globalizacja, na jakie jej aspekty należy zwrócić uwagę, wreszcie w jakich wymiarach ją rozpatrywać, a jeżeli już, to wedle jakiej cezurury czasowej. Uzyskanie, choćby częściowej odpowiedzi na te pytania zbliża do odpowiedzi na pytanie o sens, istotę globalizacji.

2. Charakterystyka globalizacji

Etymologia tego wyrażenia sięga jeszcze XVII w. i wiąże się z wprowadzeniem do użycia przymiotnika globalny (*global*). Jednakże czasownik globalizować (z ang. *to globalize*) pojawił się dopiero w latach czterdziestych ubiegłego wieku wraz z terminem globalizm¹¹. Słowo globalizacja zostało użyte w kontekście gospodarczym po raz pierwszy pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku¹², natomiast pierwsza leksykalna definicja niniejszego terminu została umieszczona w słowniku Merriam Webster's *Third New International Dictionary* z 1961 r. O ile jeszcze w latach 80. XX w. posługiwano się słowem „globalizacja” przede wszystkim w celu opisanie zmian zachodzących w gospodarce światowej, o tyle w następnej dekadzie stosowano je szeroko, zwłaszcza w sferze politycznej i społecznej.

¹¹ Por. O. L. Reiser, B. Davies, *Planetary Democracy: An Introduction to Scientific Humanism*, New York 1944, s. 212-219.

¹² Termin globalizacja został użyty w zdaniu: „Italy's „globalised quota” for imports of cars has been increased”, zaczerpniętym z czasopisma „The Economist”, z dn. 4 kwietnia 1959 r. Por. M. Waters, *Globalization*, London 2001, s. 2.

Uchwycenie sensu globalizacji, jej istoty, jest niezwykle trudne ze względu na to, iż jest to zjawisko niejednorodne. Przede wszystkim globalizację jako proces zmian w stosunkach międzynarodowych należy odróżnić od globalizmu i globalności. Globalizm jest stanem w stosunkach międzynarodowych, natomiast globalność to cecha powiązań i interakcji w stosunkach międzynarodowych¹³. Globalizm to taki stan świata, w którym występuje sieć współzależności w skali międzykontynentalnej. Tworzą ją przepływy towarów, kapitału, informacji i siły roboczej.

Z kolei globalizacja w tym ujęciu stanowi miarę natężenia globalizmu. Określa ona wzrost zagęszczenia owej sieci współzależności. Globalizacja odzwierciedla zatem współczesny stan globalizmu. Dotyczy ona takiej transformacji organizacji przestrzennej więzów społecznych, która prowadzi do wzrostu liczby i natężenia interakcji, przepływów oraz powiązań między regionami i kontynentami¹⁴. Globalizacja jest zjawiskiem względnie nowym, które przyjmuje różnorodne formy w zależności od intensywności występowania poszczególnych cech składających się na jej obraz. Dotyczy różnych sfer. W większości przypadków wiąże się ją ze sferą ekonomiczną, ale stopniowo od lat 90. XX w. pojawiają się jej interpretacje w sferze politycznej, kulturowej, społecznej, a nawet militarnej. Różne znaczenia terminu globalizacja oraz jej wieloaspektowość obrazuje poniższa tabela.

Tabela 1. Aspekty globalizacji

Termin	Znaczenie
Internacjonalizacja	W szerokim znaczeniu jest to intensyfikacja relacji pomiędzy suwerennymi państwami. W znaczeniu węższym jako internacjonalizacja gospodarki oznacza wzrost ilości transakcji i umacniania się wzajemnego uzależnienia między państwami. Jest to proces ilościowy dotyczący wzrostu handlu zagranicznego lub przepływu kapitału (natomiast globalizacja jest procesem jakościowym).
Liberalizacja	Znoszenie restrykcji w swobodnym przemieszczaniu towarów, usług, kapitału i siły roboczej, co prowadzi do otwartej gospodarki światowej.
Uniwersalizacja	Rozprzestrzenianie się dóbr przemysłowych oraz intelektualnych, idei i doświadczeń wśród ludzi zamieszkujących wszystkie zakątki świata.
Glokalizacja	Przystosowanie globalnych produktów i ich <u>reklamy</u> do wymogów (warunków) rynku lokalnego.
Westernizacja	Rozprzestrzenianie się zachodnich struktur społecznych (kapitalizm, indywidualizm, racjonalizm) oraz kultury na skalę ogólnoświatową kosztem lokalnych kultur.

¹³ E. Haliżak, *Ideowe podstawy globalnego ładu liberalnego w gospodarce światowej – rola i znaczenie Washington Consensus*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004, s. 15.

¹⁴ J. Czaputowicz, *Globalizacja – wpływ na państwo narodowe*, „Polska w Europie” 2001, nr 4, s. 21–22.

Termin	Znaczenie
Mcdonaldyzacja, Amerykanizacja, Westoksyfikacja	Standaryzacja stylu życia i kultury na świecie wg wzorców obowiązujących w państwach zachodnich.
Homogenizacja	Upodabnianie się na całym świecie cen, produktów, płac, stóp procentowych i zysku.
Deterytorializacja	“Kurczenie się świata” spowodowane szybkim obiegiem informacji oraz znaczną mobilnością ludzi, co sprawia, że terytorium państwa i przestrzeń geograficzna tracą na znaczeniu.

Źródło: opracowano na podstawie: J. A. Scholte, *Globalization*, Houndmills – Basingstoke – Hampshire 2000; P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge 1999; J. Petras, H. Veltmeyer, *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century*, London 2001; A. Zorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 1998 r.

Obok głównych, często podkreślanych przez badaczy przejawów globalizacji, takich jak: liberalizacja, internacjonalizacja i uniwersalizacja, na szczególną uwagę zasługują tzw. „4 d’s of globalization”, do których zalicza się obok wspomnianej wyżej deterytorializacji – delokalizację produkcji, denacjonalizację produktu oraz dematerializację gospodarki światowej.

Delokalizacja, określana też jako „outsourcing”, oznacza zlecenie poza źródłem, czyli poza przedsiębiorstwem macierzystym zadań o charakterze produkcyjno-usługowym¹⁵. Jest ona silnie związana z uniwersalizacją. We współczesnej gospodarce światowej przedsiębiorstwa transnarodowe stają się luźnymi strukturami, swobodnie operującymi w globalnym systemie gospodarczym opartym w dużej mierze na idei „wolnego rynku”. Korzystając z coraz większych możliwości funkcjonowania, działają w wielu krajach jednocześnie, czego dowodem jest ogromna liczba filii zagranicznych posiadanych na całym świecie. Jak wskazuje K. Marzęda, zgodnie z danymi UNCTAD, w samym tylko okresie 2002–2003 liczba filii zagranicznych korporacji transnarodowych wzrosła o przeszło 6%, z 870 tys. w 2002 r. do prawie 927 tys. w 2003 r¹⁶. Aktywność KTN-ów jest bezpośrednio związana z delokalizacją produkcji, bowiem kierując się względami ekonomicznymi, przenoszą one poszczególne struktury tam, gdzie działalność najbardziej się opłaca. Wskazują na to przykłady japońskiego koncernu samochodowego „Toyota”, który już w latach 60. XX w. zlecał produkowanie części samochodowych fabrykom specjalizującym się w określonym asortymencie oraz składującym te części u siebie.

W odniesieniu do kapitału, funduszy, banków zagranicznych i rajów podatkowych delokalizację utożsamia się z tzw. *offshoringiem*, czyli z procesem ucieczki (dosłownie odpływania w dal) kapitału produkcyjnego z krajów wysoko rozwiniętych do krajów o niższym poziomie rozwoju. Można przyjąć, że procesy te, choć przyczyniły się do wielkiej industrializacji Trzeciego

¹⁵ W. Wosińska, *Oblicza globalizacji*, Sopot 2008, s. 100.

¹⁶ K. Marzęda, *Proces globalizacji korporacyjnej*, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2007, s. 169.

Świata, to jednak odsłoniły „ciemną stronę globalizacji”. Wskazują na to niektóre praktyki przedsiębiorstw międzynarodowych w krajach rozwijających się, które bardziej przypominają czasy kolonialnego ucisku niż okres prawdziwej demokracji i liberalnego ładu prowadzącego do dobrostanu społeczeństw krajów słabiej rozwiniętych. Przykładem są działania korporacji amerykańskich, które wg danych agencji MacKinsey w 2008 w ramach *offshoringu* miały zatrudniać ok. 2,3 mln pracowników¹⁷. Anglojęzycznym mieszkańcom Indii oferują one pracę w tzw. *call centers*, płacąc ok. 1/10 wysokości wynagrodzeń pracowników z Zachodu. W latach 90. ok. 90% amerykańskich firm świadczących usługi telefoniczne było zlokalizowanych w Indiach. Podobne praktyki miały miejsce w Kambodży, gdzie wykorzystywano miejscowych studentów do digitalizacji archiwów. Obecnie zauważalna jest pewna poprawa sytuacji pracowników z krajów rozwijających się, którym powierza się stopniowo bardziej złożone prace wymagające wiedzy i doświadczenia (np. indyjscy specjaliści, którzy analizują zdjęcia rentgenowskie czy wypełniają deklaracje podatkowe obywateli USA). Wynika to jednak nie tyle z woli nadania globalizacji „ludzkiego oblicza”, co raczej z chłodnej kalkulacji korporacji znajdujących się pod ostrzałem organizacji anty- i alterglobalistycznych oraz braku wykwalifikowanych pracowników. Delokalizacja, w dobie najcięższego od lat 30. ubiegłego wieku kryzysu gospodarczego, jest coraz częściej negatywnie postrzegana przez społeczeństwa państw rozwiniętych. J. Thottam określa utratę pracy przez setki tysięcy Amerykanów jako „narodowe zagrożenie”¹⁸, a W. Wosińska powołująca się na S. Rajana zaznacza, że nawet w „żyjących” z *outsourcingu* największych i najbogatszych miastach hinduskich, gdzie problemem przestaje być brak dobrze płatnej pracy, pojawiają się nowe zagrożenia płynące z przyspieszonej delokalizacji¹⁹. Przykładem jest miasto Bangalore, w którym hinduscy informatycy, pracujący dla KTN-ów po 14-16 godzin na dobę, doświadczają syndromu wypalenia zawodowego (*burnout syndrome*), podobnie jak przedstawiciele handlowi w Polsce czy maklerzy giełdowi na *Wall Street*. Jak widać, globalizacja może być uznawana za najlepszą wizję dla gospodarki światowej, tak jak demokracja jako najlepsze urządzenie ustrojowe, ale z pewnością nie dla wszystkich i nie w każdych okolicznościach.

Przeniesienie produkcji za granicę prowadzi do ziszczenia się idei denacjonalizacji, znanej pod hasłem: *product made somewhere*, a zatem do takiego stanu rzeczy, w którym dany produkt nie posiada jakichkolwiek znamion pozwalających na jego „narodową” identyfikację. Zamiast informacji, iż np. proszek do prania został wyprodukowany w Polsce (*made in Poland*), konsument otrzymuje informację, że produkt ten został wytworzony w bliżej

¹⁷ D. Farrell, J. Rosenfeld, *US Offshoring. Rethinking the Response*, McKinsey&Company 2005, s. 2, http://209.172.180.115/mgi/reports/pdfs/rethinking/US_Offshoring_Rethinking_the_Response.pdf (odczyt z dn. 10 lipca 2010 r.).

¹⁸ J. Thottam, *Is your job going abroad?*, „Time” 2004, nr 9, s. 26-30.

¹⁹ W. Wosińska, *dz. cyt.*, s. 104-105.

nieokreślonym miejscu w Europie (*made in Europe*). Na ten stan rzeczy zwraca uwagę S. O'Brien, zauważając: „naprawdę nie wiem, czy zamawiając nowy samochód «Ford», zakupię produkt brytyjski, japoński czy europejski. W rzeczywistości będzie to zapewne zależało od wybranego przeze mnie modelu. Jednakże zdaję sobie sprawę z tego, iż nie kupię produktu amerykańskiego, mimo że sztab główny koncernu znajduje się w Detroit”²⁰.

Denacjonalizacji towarzyszy wspomniana wyżej deterytorializacja, czyli „kurczenie się świata” spowodowane szybkim obiegiem informacji oraz znaczną mobilnością ludzi, co sprawia, że terytorium państwa i przestrzeń geograficzna tracą na znaczeniu. Wszystkie powyższe przejawy globalizacji powodują, że coraz trudniej jest obywatelowi utożsamiać się z państwem, narodem, pewną wspólnotą wyróżnioną ze względu na szczególne cechy łączące ze sobą jej członków. Można odnieść wrażenie, że globalizacja, relatywizując porządek świata ukształtowany w 1648 r., a usankcjonowany pokojem westfalskim, zamienia stary fabryczny świat centrów narodowych w postmodernistyczny nowy Rzym z niewyraźnie oznaczonymi dzielnicami, brakiem jasno określonej struktury przywódczej, brakiem jednolitych reguł postępowania, a także nawiedzającymi owe „globalne miasto” częstymi kataklizmami w postaci chociażby globalnych kryzysów finansowych.

Najbardziej widocznym znakiem globalnych zmian, które gwałtownie przetaczają się obecnie przez gospodarkę światową, jest dematerializacja owej struktury, wyrażająca się niepomiernym wzrostem znaczenia wartościowego transakcji finansowych dokonywanych 24 godziny na dobę na światowych rynkach, kosztem spadku znaczenia tradycyjnego handlu towarowo-usługowego. Wraz ze wzrostem roli transakcji czysto finansowych obrót gospodarczy w skali świata w coraz mniejszym stopniu polega na wymianie produktów przemysłu czy rolnictwa, a w coraz większym na operowaniu produktami bankowymi lub finansowymi: bonami skarbowymi, obligacjami, akcjami, pożyczkami, odsetkami od pożyczek. Wartość dziennych obrotów na rynku walutowym (FOREX) szacowana jest na prawie 2 biliony dolarów. Wirtualny handel odbywa się pięć dni w tygodniu, 24 godziny na dobę²¹. Zwiększenie płynności kapitału w stosunku do tradycyjnej wymiany towarowo-usługowej ma jednak swoją cenę wyrażającą się w zwiększeniu ryzyka powstawania tzw. „baniak spekulacyjnych”, których pęknięcie jest równoznaczne z wybuchem i gwałtownym rozprzestrzenianiem się kryzysów finansowych.

Wielość przejawów globalizacji we współczesnym świecie i związane z tym kontrowersje oryginalnie oddał A. Giddens, który uznając globalizację za wielopłaszczyznowy proces, metaforycznie nazwał go „największym ruchem tektonicznym naszej ery, który wstrząsnął podstawami ogólnoświatowej

²⁰ Por. S. O'Brien, *Biznes wobec nowej fazy wyzwań etycznych nowej fazy gospodarki rynkowej*, w: *Etyka w biznesie*, red. P. M. Minus, Warszawa 1995, s. 20.

²¹ W. Iwaniuk, *Gigantyczny zysk lub równie wielka strata*, „Rzeczpospolita”, z dn. 9 lipca 2009 r., <http://www.rp.pl/artukul/331182.html> (odczyt z dn. 27 lipca 2010 r.).

społeczności i zmieni trajektorię jej rozwoju w przyszłości²². Na dużym poziomie ogólności globalizację definiuje się jako proces, który jest tworzony przez zjawiska lub działania o wymiarze ogólnoswiatowym²³ lub też jako koncepcję odnoszącą się zarówno do „zmniejszania się świata” (w sensie odległości), jak i pojmowania świata jako całości, przy założeniu zwiększania się globalnych współzależności²⁴. Powszechnie mówi się o „globalnej konsumpcji”, „społeczeństwie globalnym”, „globalnej wiosce”.

Dla większości badaczy z kręgu nauk społecznych globalizacja jest pewnym zjawiskiem ekonomicznym zachodzącym w wymiarze ogólnoswiatowym, które niesie ze sobą skutki polityczne. Najczęściej postrzega się ją jako zjawisko obiektywne, nieuchronne i nieodwracalne. Jak zauważa brazylijski socjolog Octavio Ianni, stanowi ona kolejny, po merkantylizmie, kolonializmie i imperializmie, etap ekspansji kapitalizmu, a zatem określoną formę organizacji władzy i gospodarki, w której USA i pozostałe najbogatsze kraje rządzą, utrzymują za pomocą przewagi gospodarczej i technologicznej posłuch u państw niżej rozwiniętych, takich jak Argentyna czy Polska²⁵. Na gospodarcze aspekty globalizacji uwagę zwracają też W. H. Reinicke oraz T. L. Friedman. Pierwszy odnosi ów proces do wyłaniania się zintegrowanej gospodarki światowej, kształtowanej przez aktywność przedsiębiorstw transnarodowych i zwiększenie obrotów finansowych w skali światowej. Autor ten, zwracając uwagę na zamienność pojęć globalizacja i współzależność, zauważa przy tym, że mimo upływu wielu lat od sformułowania analizowanego pojęcia, wciąż nie potrafimy go jednoznacznie zdefiniować²⁶. Natomiast T. L. Friedman, autor znanej książki „Lexus i drzewo oliwne” dowodzi, że w przeciwieństwie do zimnej wojny, globalizacja nie jest układem statycznym, lecz dynamicznym – procesem, którego osią jest integracja rynków, państw i technologii, dzięki której jednostki, przedsiębiorstwa, państwa mogą docierać do świata szerzej, szybciej, taniej i głębiej. Efektem ubocznym tych działań jest jednakże sprzeciw tych, którzy są ograniczeni w możliwościach korzystania z globalizacji²⁷. W wizji Friedmana, przeciwstawione zostają dwa trendy, które ścierają się ze sobą od początków globalizacji. Lexus – uosabia nowoczesność, masowość i prywatyzację jako warunki zapewnienia pomyślności gospodarczej. Drugi trend zobrazowany został za pomocą symboliki biblijnego drzewa oliwnego, wskazującego na przywiązanie do korzeni, tradycji, narodowej tożsamości. Współlistnienie i rywalizacja tychże jednocześnie występujących tendencji ma wpływ na życie jednostek, funkcjonowanie rynków i państw. Na ko-

²² A. Giddens, *Anthony Giddens on Globalization*, „UNRISD News” 1997, nr 15, s. 5.

²³ A. K. Sundram, J. S. Black, *The International Business Environment. Text and Cases*, Englewood Cliffs 1995, s. 9.

²⁴ Por. W. Śmid, *Marketing pod presją globalizacji*, Warszawa 2002, s. 25.

²⁵ Por. A. Domosławski, *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa 2002, s. 105nn.

²⁶ W. H. Reinicke, *Global Public Policy*, „Foreign Affairs”, November-December 1997, nr 77, s. 127-138.

²⁷ T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001, s. 27-28.

nieczność zachowania równowagi pomiędzy tym, co globalne i tym, co lokalne, zwraca też uwagę B. Barber. W swojej najbardziej znanej książce pod pojęciem „dżihad” wyraża zrozumienie dla licznej grupy ludzi, którzy przeciwstawiają się zbiorczemu określeniu „McŚwiat”, obejmującemu nową globalną gospodarkę, zuniformizowaną, kulturę rozumianą jako westoksyfikacja (zakażenie Zachodem) oraz społeczeństwo informatyczne. Wg Barbera globalizacja jako czysty neoliberalizm i odrzucenie demokracji, obywatelskich instytucji, kultury i tożsamości może doprowadzić do katastrofy, wytworzenia podziałów trudnych do przezwyciężenia. Dlatego tak ważne jest, żeby w globalizacji, która jak twierdzi Z. Bauman, następuje „sama przez się”, uwzględnić rację zarówno „Lexusa” jak i „drzewa oliwnego”. Szukając najlepszej definicji globalizacji, trzeba zatem zwrócić uwagę na jej wszechstronność i przeplatanie się różnych przejawów życia, w tym szczególnie w warstwie ekonomicznej i społecznej. Można tego dokonać poprzez wyróżnienie głównych elementów globalizacji lub przez uznanie, że nie istnieje „jedna” globalizacja. Możliwe jest też połączenie powyższych stanowisk, jako że jest ona zjawiskiem plastycznym.

3. Periodyzacja globalizacji

W celu zrozumienia tego, czym jest globalizacja oraz jaki wpływ wywiera na stosunki międzynarodowe, konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytania: czy globalizacja jest rzeczywiście nowym procesem jakościowym.

Odnosnie wymienionej kwestii w literaturze prezentowane są różnorodne stanowiska. Skrajne podejście do problematyki chronologii i periodyzacji globalizacji (szczególnie w wymiarze ekonomicznym) zajmuje I. Wallerstein. Nie uznaje on globalizacji za proces nowy, co więcej uważa określenie globalizacja za „pojęcie wprowadzające w błąd” (z ang. *misleading concept*). Podkreśla równocześnie, że nie mamy do czynienia z zupełnie nowym procesem, bowiem trwa on już od pięciuset lat. Natomiast obecny system światowy, przez co należy rozumieć kapitalistyczną gospodarkę światową, znajduje się w okresie przejściowym (*the age of transition*)²⁸. Odmienne stanowisko zajmują zwolennicy uznania globalizacji za proces nowy, który nie zaistniał wcześniej na skalę ogólnoswiatową. Zdaniem R. Keohane’a, na współczesne stosunki międzynarodowe mają wpływ przede wszystkim dwa czynniki: „długoterminowe tendencje w kierunku globalizacji – intensyfikacja relacji transnarodowych i wewnątrzpaństwowych oraz bardziej bezpośrednie – skutki końca zimnej wojny i upadku Związku Radzieckiego”²⁹. Z kolei wg J. A. Scholte globalizacja ujmowa-

²⁸ I. Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System*, „International Sociology” 2000, nr 15, s. 249-265.

²⁹ R. O. Keohane: *Hobbes’s Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society*, w: *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, red. H.-H. Holm, G. Sorensen, Boulder 1995, s. 165-186.

na w skali transplanetarnych i superterytorialnych powiązań społecznych jest zjawiskiem nowym, występującym na stałe od poł. XX w³⁰. Powyższy pogląd jest również reprezentowany przez część środowiska naukowego opracowującego programy działania dla międzynarodowych instytucji i organizacji. Przykładem może być próba periodyzacji procesu globalizacji zawarta w definicji Grupy Lizbońskiej, która określiła jej początki na ostatnie dwie dekady XX w³¹.

W literaturze prezentowane jest także stanowisko pośrednie, zgodnie z którym globalizacja nie jest procesem wykształconym w okresie ostatnich dwudziestu lat, lecz mimo tego można ją uznać za zjawisko względnie nowe, które pojawiło się pod koniec XIX w³². W takim ujęciu najczęściej przedstawia się ją jako zjawisko „o charakterze falowym”. Zdaniem dużej części autorów, przełom XIX i XX w. w sferze gospodarczej charakteryzował się niespotykanym wcześniej wzrostem swobody przepływu towarów. Dowodzi tego podwojenie się wolumenu eksportu światowego w okresie 1870-1914³³. Zwiększenie międzynarodowej aktywności przedsiębiorstw doprowadziło do wzrostu powiązań i zależności gospodarczych pomiędzy państwami. Ogół tak ujmowanych zjawisk, występujących szczególnie wyraźnie w okresie 1870-1914, charakteryzujących się silnymi tendencjami integracyjnymi wielu rynków i gospodarek za pomocą przepływów kapitałowych, określa się mianem pierwszej fali globalizacji³⁴. Za poparciem powyższej tezy świadczy argument wysuwany między innymi przez R. Camerona, E. Hobswama oraz J. Foremana-Pecka, zgodnie z którym początek gospodarki światowej należy umieścić w przedziale pomiędzy 1870 a 1910 r.³⁵. Wydaje się, że okres obejmujący lata 1914-1945 można określić jako etap przejściowy w rozwoju globalizacji, w którym zaistniały niekorzystne, powstrzymujące go tendencje. W szczególności należy tu wskazać wystąpienie czynników politycznych, jak np. wojny światowe, a także ekonomicznych – powrót większości krajów w okresie międzywojennym do polityki

³⁰ J. A. Scholte, *Globalizacja*, Sosnowiec 2006, s. 132n.

³¹ Por. Grupa Lizbońska, *Granice konkurencji*, Warszawa 1996, s. 7-8.

³² Więcej w: J. Bielawski, *Wpływ globalizacji na wielostronną współpracę gospodarczą*, „Sprawy Międzynarodowe” 2000, nr 1, s. 29-66.

³³ A. Jarczewska-Romaniuk, *Relacje polityki i ekonomii w procesie globalizacji*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004, s. 34.

³⁴ Koncepcję tę w nauce polskiej popierają m.in. A. Gwiazda, *Globalizacja i regionalizacja...*, s. 31nn. oraz A. Zorska, która określa globalizację jako wyższy, bardziej zaawansowany i złożony etap umiędzynarodowienia działalności gospodarczej” – por. *Ku globalizacji...*, s. 14. Z kolei wśród przedstawicieli doktryny zachodniej ujęcie to znajduje uznanie m.in. u P. Dickena w: *Global Shift. The Internationalization of Economic Activity*, New York – London 1992.

³⁵ Pogląd, że początek gospodarki światowej nastąpił w latach 70. XIX w. wyraził E. J. Hobsbawm w: *The Age of Capital 1848-1875*, London 1975, s. 48, z kolei R. Cameron w: *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1996, s. 295 oraz J. Foreman-Peck w: *A History of the World Economy. International Economic Relations since 1850*, London 1983, 245nn., są zdania, iż o gospodarce światowej można mówić dopiero począwszy od XX w. (J. Foreman-Peck proponuje datę 1910 r.).

protekcjonizmu oraz spadek tempa rozwoju gospodarczego i międzynarodowej integracji rynków, gospodarek i przedsiębiorstw w wyniku ostrych kryzysów gospodarczych. Dopiero po zakończeniu II wojny światowej pojawiły się warunki pozwalające na postępy globalizacji. W literaturze dominuje pogląd, że w okresie 1950–1980 nastąpiła druga fala globalizacji, już o współczesnym charakterze. Przejawami tak rozumianej globalizacji są przyspieszone zmiany zachodzące w wielu sferach życia, szczególnie w technice, komunikacji, transporcie, produkcji, zarządzaniu jak również na światowych rynkach finansowych i kapitałowych. Ich przykład znajduje się poniżej w tabeli 2.

Tabela 2 Koszty rozmów telefonicznych oraz ceny komputerów w latach 1960–2000

Rok	Koszt trzypięciominutowej rozmowy telefonicznej pomiędzy Nowym Jorkiem a Londynem (w dol. USD)	Cena komputera wraz z urządzeniami peryferyjnymi (w tys. USD)
1960	60,42	1.869,004
1970	41,61	199,983
1980	6,32	27,938
1990	4,37	7,275
2000	0,40	1,000

Źródło: *World Economic Outlook, May 1997*, Table 11, updated to 2000; U.S. Commerce Department, Bureau of Economic Analysis.

Wyrazem postępów globalizacji w II poł. XX w. polegających na obejmowaniu przez ten proces coraz większej liczby dziedzin jest termin „globalizacja gospodarki światowej”, który definiuje się zarówno jako proces, jakim jest zwiększenie dynamiki międzynarodowych przepływów gospodarczych, jak i jego efekt w postaci wzrostu współzależności państw i rynków³⁶. We wspomnianym wyżej okresie wpływały na nią zwłaszcza wielostronne porozumienia handlowe zawierane w ramach GATT. Rozwojowi gospodarek narodowych państw rozwiniętych towarzyszyło zjawisko konwergencji. Podczas gdy państwa bogate wyspecjalizowały się głównie w produkcji produktów przetworzonych, w państwach rozwijających się, dysponujących mniejszą ilością kapitału, koncentrowano się na półproduktach i surowcach, co stało się jedną z ważniejszych przyczyn ich zacofania.

W latach 80. XX w. rozpoczęła się trzecia, trwająca obecnie faza globalizacji. Zdaniem D. M. Nutiego, wywołały ją dwa czynniki:

1. spadek kosztów transportu i komunikacji (kompresja czasu i przestrzeni);
2. zniesienie bariertaryfowych i pozataryfowych w handlu międzynarodowym.

Z punktu widzenia międzynarodowych stosunków gospodarczych szczególne znaczenie miał zwłaszcza drugi czynnik, do zaistnienia którego przyczyniły się m.in. negocjacje w ramach GATT/WTO, utworzenie Banku Światowego

³⁶ J. Bielawski, *Wpływ globalizacji...*, s. 29.

i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, internacjonalizacja rynków finansowych oraz transformacja systemowa w krajach Europy Środkowo-Wschodniej³⁷.

Obecny etap globalizacji charakteryzuje się w szczególności: zwiększeniem integracji rynków finansowych, wzrostem udziału usług w handlu międzynarodowym, rozwojem handlu wewnątrzgałęziowego, ekspansją przedsiębiorstw trans i wielonarodowych oraz istnieniem niewielkich państw, posiadających wysoki stosunek obrotów handlu zagranicznego do PKB (Tajwan, Singapur, Finlandia, Irlandia)³⁸. W sferze rozwoju gospodarczego poszczególnych krajów widoczne jest zmniejszanie się przewagi w handlu zagranicznym między państwami najwyżej rozwiniętymi a grupą BRIC (Brazylia, Chiny, Indie, Rosja) i Meksykiem oraz zwiększanie rozwarstwienia pomiędzy państwami bogatymi a najsłabiej rozwiniętymi (*least developed countries-LDC*). Pomimo trzykrotnego wzrostu wolumenu eksportu w światowym PKB (z 8% do 24%) pomiędzy 1970 a 2000 r. oraz spadku liczby ludzi najbiedniejszych (żyjących za mniej niż dolara dziennie) o 120 mln w latach 1993-1998, wciąż 2/3 ludzi na świecie cierpi niedożywienie, a 2 mld pozostają zmarginalizowane i w długiej perspektywie wyłączone z udziału w procesie globalizacji. Problem asymetrii korzyści płynących z globalizacji gospodarczej wydaje się być obecnie jednym z najważniejszych, z jakimi boryka się świat.

Globalizacja gospodarcza w obecnej postaci jest procesem jakościowym polegającym na dążeniu do integracji działań o wymiarze ogólnoswiatowym, co prowadzi do wzrostu współzależności podmiotów gospodarki światowej oraz wykształcenia i utrwalenia pomiędzy nimi bezpośrednich form powiązań. Tak rozumiana globalizacja wykracza poza sferę internacjonalizacji gospodarki jako procesu ilościowego, oznaczającego rozwój stosunków międzynarodowych między względnie niezależnymi gospodarkami oraz przedsiębiorstwami narodowymi³⁹. Oznacza ona nową jakość w procesie internacjonalizacji wyrażającą się w postrzeganiu świata jako nowego porządku (*new order*).

4. Istota globalizacji

Dotychczasowe rozważania pozwalają na stwierdzenie, że pojęcie globalizacji może oznaczać wzrost różnego rodzaju powiązań między podmiotami stosunków międzynarodowych oraz wzajemne, najczęściej asymetryczne oddziaływanie we wszystkich sferach życia społecznego (od umiędzynarodowienia rynków i kapitału po kulturę masową, migrację, finanse i zapewnienie pokoju

³⁷ D. M. Nuti, *Zarządzanie globalizacją niepełną*, w: *Globalizacja – marginalizacja – rozwój*, red. G. W. Kołodko, D. M. Nuti, Warszawa 2003, s. 108.

³⁸ Por. Z. Maciaszek, *Globalizacja – ostatnia utopia?*, „Biuletyn Polish Open University” 2010, nr 5, artykuł internetowy, http://www.wsz-pou.edu.pl/biuletyn/?p=&strona=biul_globalmac&nr=16 (odczyt z dn.10 lipca 2010 r.).

³⁹ Por. J. M. Fiszer, *Globalizacja i problemy globalne...*, s. 158, B. Liberska, *Globalizacja...*, s.18-19.

na świecie). Pojęcia tego używa się więc dla określenia zarówno procesów i zjawisk politycznych, gospodarczych jak również społeczno-kulturowych oraz efektów tych procesów. Współcześnie globalizacja przejawia się w występowaniu wielu charakterystycznych dla tego procesu zjawisk. Ze względu jednak na niespotykaną dotąd złożoność analizowanego procesu trudno przedstawić wyczerpującą ich listę. Niełatwo też wskazać katalog charakteryzujących ją cech. W tabeli 3. zawarto ich przykładowe zestawienie w odniesieniu do najczęściej analizowanej globalizacji gospodarczej.

Tabela 3 Cechy procesu globalizacji (w sferze gospodarczej)

Cecha	Znaczenie
Wielowymiarowość	Globalizacja obejmuje nie tylko zjawiska ekonomiczne, ale także uwzględnia ich społeczne i polityczne konsekwencje.
Złożoność i wielowątkowość	Akcentowanie różnych aspektów, np. w sferze gospodarczej: bezpośrednie inwestycje zagraniczne, kryzysy finansowe, transfer technologii i wiedzy.
Wielopoziomowość	Tendencje do globalizowania działalności w skali światowej na poziomie poszczególnych gałęzi, rynków oraz gospodarek (najwyższy poziom – gospodarka światowa).
Kompresja czasu i przestrzeni	Kurczenie się świata dzięki postępowi w transporcie, przetwarzaniu informacji i telekomunikacji.
Intensyfikacja powiązań międzynarodowych	Ścisłe łączenie funkcjonowania podmiotów gospodarki światowej dokonywane za pomocą porozumień handlowych, kooperacyjnych oraz inwestycyjno-produkcyjnych.
Liberalizacja przepływu czynników produkcji na skalę światową	Znoszenie barier w przepływie towarów, usług, kapitału i siły roboczej.
Zwiększona współzależność między gospodarkami i przedsiębiorstwami	Prowadzenie działalności produkcyjno-usługowo-handlowej przez przedsiębiorstwa międzynarodowe w wielu krajach.
Przyspieszenie postępu naukowego i technicznego	Wytwarzanie nowych lub unowocześnionych produktów oraz wprowadzanie coraz wydajniejszych metod produkcji, zarządzania i organizacji.
Wzrost znaczenia korporacji transnarodowych (KTN)	Rozszerzenie zakresu produkcji, dystrybucji i zbytu produktów na skalę ogólnoświatową.
Dialektyczny charakter	Ścieranie się w ramach globalizacji subprocesów i zjawisk o przeciwstawnym charakterze, np. globalizacja –fragmentaryzacja.
Asymetryczny charakter	Nierównomierne tempo rozwoju poszczególnych krajów i związany z tym nierówny podział korzyści powstałych z udziału w gospodarce światowej.

Źródło: opracowanie własne.

Jak widać, w samej tylko sferze gospodarczej globalizacja jest procesem bardzo niejednorodnym, wieloaspektowym, trudnym do scharakteryzowania. Do tej pory nie sformułowano też jednej, powszechnie akceptowanej definicji

globalizacji. Przyczyną tego jest ogromna złożoność „superprocesu”, który współcześnie obejmuje coraz to nowe obszary życia społecznego. Z tego względu wymyka się wszelkim próbom ostatecznej klasyfikacji. Niewątpliwie jednak podstawowym wymiarem, w którym przejawia się globalizacja, jest wymiar ekonomiczny. Próby zdefiniowania globalizacji gospodarczej podjął się laureat Nagrody Nobla w zakresie ekonomii Joseph E. Stiglitz. Określił ją jako nowy, zrodzony z doświadczeń ostatnich kilkudziesięciu lat proces, którego cechą immanentną jest jego wielowymiarowość. Zdaniem Stiglitz, wymiarami globalizacji w sferze ekonomicznej są: wiedza, handel międzynarodowy, zagraniczne inwestycje bezpośrednie, krótkoterminowe przepływy kapitałowe, przepływ siły roboczej oraz liberalizacja rynków kapitałowych⁴⁰. Globalizacja w takim ujęciu, ograniczonym przede wszystkim do sfery gospodarczej, stanowi zarówno formę jak i substancję przemian zachodzących we współczesnej gospodarce światowej. Wydaje się, iż można ją definiować jako formę umiędzynarodowienia działalności gospodarczej, realizowanej na płaszczyźnie rynków, sektorów i przedsiębiorstw⁴¹, a jednocześnie proces, w którym rynki i produkcja w różnych krajach stają się coraz bardziej współzależne w związku ze wzrostem wymiany towarów i usług, przepływem kapitału i technologii⁴².

Na globalizację jako proces wielopoziomowy i wielowymiarowy wskazuje także ważna dla nauk politycznych definicja sformułowana przez A. McGrewa. W jego ujęciu termin globalizacja odnosi się do wielości powiązań pomiędzy państwami i społeczeństwami tworzącymi obecny system świata. Jest ona opisywana przez dwa wymiary: 1) zasięg (lub rozprzestrzenianie) i 2) intensywność (lub pogłębianie). Z jednej strony omawiany proces jest tworzony przez szereg zjawisk obejmujących większość kuli ziemskiej lub działań zachodzących na całym świecie. Z drugiej strony globalizacja oznacza zwielokrotnienie wzajemnego oddziaływania, współdziałania oraz współzależności między państwami i społeczeństwami stanowiącymi światową społeczność. W rezultacie następuje stopniowe rozszerzanie i pogłębianie powiązań w systemie globalnym. Jednakże następuje to nierównomiernie we wszystkich częściach kuli ziemskiej, co powoduje bardzo zróżnicowane konsekwencje⁴³.

Adekwatność powyższej definicji do opisu różnych aspektów globalizacji jest wyraźnie widoczna dzięki zaakcentowaniu takich cech procesu, jak: zasięg, intensywność oraz wzajemność powiązań między podmiotami. Wyróżnia ją szeroki zakres znaczeniowy, co pozwala na jej zastosowanie w wielu dziedzinach. Jak można sądzić, A. McGrew w swojej propozycji definicyjnej

⁴⁰ J. E. Stiglitz, *Globalization and growth in emerging markets*, „Journal of Policy Modelling” 2004, nr 26, s. 470-473.

⁴¹ A. Gwiazda, *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*, Toruń 2000, s. 12.

⁴² Na podstawie *Annual Economic Report for 1997*, „European Economy”, European Commission, Brussels 1997, nr 63; J. M. Fiszer, *dz. cyt.*, s. 158.

⁴³ A. McGrew, P. Lewis, *Globalization and the Nation-states*, Cambridge 1992, s. 22nn.; A. McGrew, *Conceptualization Global Politics*, w: *Global Politics*, red. A. McGrew, Cambridge 1992, s. 28.

kładzie nacisk na dynamikę procesu oraz wielość konstytuujących go cech. Z tego też względu definicja ta może zostać zaakceptowana, jednakże przy założeniu, że stanowi jedną z wielu ciekawych propozycji, których katalog jest wciąż otwarty.

Zakończenie

Proces globalizacji jest wielowymiarowy i trudny do uchwycenia. Próby jednoznaczego opisanego jego istoty przypominają pragnienie uchwycenia w dłoni życiodajnej wody, która wymyka się za każdym razem z najmocniejszego nawet uścisku. Wydaje się, że globalizacja jest niekompletna i niezakończona. Nieukończona jej postać w sferze gospodarczej wynika z braku zadowalającej liberalizacji handlu artykułami rolnymi oraz niewystarczającej regulacji przepływu siły roboczej. Pojawiają się też liczne problemy polityczne i społeczne, wśród których szczególnie miejsce zajmuje poprawa losu ponad dwóch miliardów ludzi żyjących w ubóstwie oraz walka z globalnym ociepleniem. Rozwiązanie tych dwóch kwestii potwierdziłoby hipotezę o nastaniu „złotego wieku” oraz o zwycięstwie globalizmu. Niestety, obecnie nie istnieje jeden uniwersalny mechanizm, który pozwalałby na eliminację zagrożeń płynących z globalizacji, a tym samym stabilizację systemu światowego. Roli tej nie spełniły instytucje powołane na konferencjach międzynarodowych, niezależnie od liczby zaangażowanych państw, organizacji pozarządowych, czy „zwykłych ludzi”. To, co wiemy o wspomnianym procesie, wynika z naszego przeświadczenia o współzależności, która być może jest kluczem do zrozumienia jego istoty i na którym to przeświadczeniu budujemy następujące po sobie modele globalnych interakcji. Jednakże nie ma zgody co do tego, jak owa współzależność ma być rozumiana, zwłaszcza że interpretacja różni się w zależności od intencji i doświadczenia tych, którzy podejmują się analizy globalizacji. Dla anty- i alterglobalistów obustronna zależność wyraża się wyznaczonym przez linię Brandta asymetrycznym podziale świata na biednych i bogatych. Niektórzy, jak Noam Chomsky, dowodzą, że współcześnie mamy do czynienia z nową odsłoną kolonializmu ubranego w szaty pozorowanej demokracji i kapitalizmu. Dla innych globalizacja to szansa na postęp, na poprawę losu miliardów, a jednocześnie proces jednokierunkowy i nieunikniony. Dla globalistów np. globalizacja jest jazdą na rowerze bez hamulców, pędzącym z coraz większą prędkością po biegnącej łagodnie w dół nieskończonej długiej, technologicznej infostradzie do bliżej nieokreślonego raj. Są wreszcie i tacy, dla których globalizacja nie stanowi ani początku, ani też końca historii. Proces ten oznacza względnie nowy etap w rozwoju ludzkości. Za jakiś czas zostanie on zastąpiony innym, a jego magia ulegnie rozproszeniu, tak jak wyblakły kolor imperializmu, socjalizmu czy fordowskiego kapitalizmu. Dla zwolenników takiego podejścia nie istnieje jedna globalizacja, bo przecież inaczej przebiega

ona w polityce, a inaczej w gospodarce. Odmienne postrzegają ją obywatele i rząd, pracodawca i pracownik. Zatem przy ocenie globalizacji, jej istoty, potrzebne jest podejście *in medio*, arystotelesowski złoty środek. Bez spojrzenia pełnego dystansu, globalizacja na zawsze pozostanie zaklęciem, a jej istota żywiołem, który wymyka się wszelkiemu poznaniu.

Literatura

- Annual Economic Report for 1997*, „European Economy”, European Commission, Brussels 1997, nr 63.
- Appadurai A., *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, w: *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, red. M. Featherstone, London 1990.
- Albrow M., *The Global Age*, Cambridge 1995.
- Barber B. R., *Jihad vs. McWorld*, „Atlantic Monthly”, March 1992.
- Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2000.
- Bielawski J., *Wpływ globalizacji na wielostronną współpracę gospodarczą*, „Sprawy Międzynarodowe” 2000, nr 1.
- Cameron R., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1996.
- Czaputowicz J., *Globalizacja – wpływ na państwo narodowe*, „Polska w Europie” 2001, nr 4.
- Dicken P., *Global Shift. The Internationalization of Economic Activity*, New York – London, 1992.
- Domosławski A., *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa 2002.
- D. Farrell, J. Rosenfeld, *US Offshoring. Rethinking the Response*, McKinsey&Company, 2005, http://209.172.180.115/mgi/reports/pdfs/rethinking/US_Offshoring_Rethinking_the_Response.pdf (odczyt z dn. 10 lipca 2010 r.).
- Fiszer J. M., *Globalizacja i problemy globalne – istota, przejawy oraz skutki międzynarodowe*, „Studia Polityczne” 2005, nr 17.
- Foreman-Peck J., *A History of the World Economy. International Economic Relations since 1850*, London 1983.
- Friedman T. L., *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001.
- Giddens A., *Anthony Giddens on Globalization*, „UNRISD News” 1997, nr 15.
- Giddens A., *Beyond Left and Right*, Cambridge 1994.
- Gilpin R., *The Political Economy of International Relations*, Princeton 1987.
- Grupa Lizbońska, *Granice konkurencji*, Warszawa 1996.
- Gwiazda A., *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej*, Toruń 2000.
- Gwiazda A., *Kontrowersje wokół globalizacji*, „Wspólnoty Europejskie” 2006, nr 7-8.
- Habermas J., *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M. 1998.
- Haliżak E., *Ideowe podstawy globalnego ładu liberalnego w gospodarce światowej – rola i znaczenie Washington Consensus*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004.
- Hirst P, Thompson G., *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge 1999.

- Held D., *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995.
- Hobswawm E. J., *The Age of Capital 1848–1875*, London 1975.
- Iwaniuk W., *Gigantyczny zysk lub równie wielka strata*, „Rzeczpospolita” z dn. 9 lipca 2009 r., <http://www.rp.pl/arttykul/331182.html> (odczyt z dn. 27 lipca 2010 r.).
- Keohane R. O., *Hobbes's Dilemma and Institutional Change in: World Politics: Sovereignty in International Society*, w: *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, red. H. H. Holm, G. Sorensen, Boulder 1995.
- Maciaszek Z., *Globalizacja – ostatnia utopia?*, „Biuletyn Polish Open University” 2010, nr 5, http://www.wsz-pou.edu.pl/biuletyn/?p=&strona=biul_globmac&nr=16 (odczyt z dn. 10 lipca 2010 r.).
- Marzęda K., *Proces globalizacji korporacyjnej*, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2007.
- McGrew A., *A Global Society*, w: *Modernity and its Futures*, red. S. Hall, Cambridge 1992.
- McGrew A., *Conceptualization Global Politics*, w: *Global Politics*, red. A. McGrew, Cambridge 1992.
- McGrew A., Lewis P., *Globalization and the Nation-states*, Cambridge 1992.
- Nuti D. M., *Zarządzanie globalizacją niepełną*, w: *Globalizacja – marginalizacja – rozwój*, red. G. W. Kołodko, D. M. Nuti, Warszawa 2003.
- O'Brien S., *Biznes wobec nowej fazy wyzwań etycznych nowej fazy gospodarki rynkowej*, w: *Etyka biznesie*, red. P. M. Minus, Warszawa 1995.
- Reinicke W. H., *Global Public Policy*, „Foreign Affairs”, November–December 1997, nr 77.
- Reiser O. L., Davies B., *Planetary Democracy: An Introduction to Scientific Humanism*, New York 1944.
- Ritzer G., *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks 2000.
- Robertson R., *Comments on the „Global Triad” and „Glocalization”*, <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/global/index.html> (odczyt z dn. 25 października 2009 r.).
- Robertson R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992.
- Rosenau J., *Turbulence in World Politics*, Brighton 1990.
- Sadowski Z., *Rola państwa w epoce globalizacji*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania*, red. B. Liberska, Warszawa 2002.
- Scholte J. A., *Globalizacja*, Sosnowiec 2006.
- Šmid W., *Marketing pod presją globalizacji*, Warszawa 2002.
- Stiglitz J. E., *Globalization and growth in emerging markets*, „Journal of Policy Modelling” 2004, nr 26.
- Sundram A. K., Black J. S., *The International Business Environment. Text and Cases*, Englewood Cliffs 1995.
- Thottam J., *Is your job going abroad?*, „Time” 2004, nr 9.
- Urry J., Lash S., *The End of Organized Capitalism*, Cambridge 1987.
- Wallerstein I., *Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System*, „International Sociology” 2000, nr 15.
- Wallerstein I., *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840*, San Diego 1988.
- Waters M., *Globalization*, London 2001.
- Weiss L., *The Myth of the Powerless State*, New York 1998.
- Wosińska W., *Oblicza globalizacji*, Sopot 2008.
- Zorska A., *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i gospodarce światowej*, Warszawa 1998.

Main assumptions of the process of the globalization in the contemporary world

Summary

Relations arising between main components of international relations are determined by the process of globalization. According to a hypothesis assumed in this article its power is channelled in various directions. At present the contemporary world has experienced a third wave of globalization, which according to professor Nuti started in the early 80's of 20th century. In social sciences the analysed process is frequently taken into consideration from economical, political, social or cultural point of view. We know quite a lot about how the globalization works, but there remains a cloud of uncertainty about its true nature, the essence. Searching for the solution is more difficult, than one could presume because until now there is no consensus reached in terms of definition of globalization. Thanks to describing its main assumptions, we know how it works, but no one can tell what it really is. This hardship is mostly caused by enormous complexity of analysed „super-process”, which still occupies new fields of the public life. There is, however, a glimmer of hope in the search for the essence of globalization, a trace which may lead researchers into cognition. This is interdependence of various spheres of social life.

Keywords: denationalization, globalization, glocalization, interdependence, liberalization, transnational corporations, world economy.

Ks. DOMINIK KUBICKI

Wydział Historyczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

Prognozowany kryzys społeczno-ekologiczny XXI w. jako konsekwencja procesów globalizacyjnych końca XX w.?^{*}

Streszczenie: Odpowiedzi na pytanie zawarte w temacie udzielono w trzech etapach. W pierwszym scharakteryzowano kwestię globalizacji. W drugim zwrócono uwagę na potrzebę dokonania właściwego rozróżnienia w ramach analizy stanu ludzkich społeczności, które podlegają procesom globalizacyjnym. W ramach trzeciego etapu zarysowano możliwość przezwyciężenia bezradności ideologicznych wizji odnoszących się do kwestii społecznych, które dotyczą dokonujących się tzw. społeczno-ekologicznych procesów mondializacyjnych.

Słowa kluczowe: globalizacja, ideologia globalizacyjna, integracja europejska, kryzys ekologiczno-społeczny, kwestia procesów globalizacyjnych, lokalności kulturowo-religijne, mondializacja, problemy społeczno-ekonomiczne, religiość w dobie mondializacji, Zachód europejski, Zachód zaatlantycki.

Termin „globalizacja” pojawia się dość często w politycznym dyskursie publicznym. Jest nieobcy refleksji publicystycznej¹. Natomiast refleksja naukowa dość wstrzemięźliwie zdaje się coraz częściej sięgać po perspektywę o zasięgu ziemskiego globu. Jej początkowy entuzjazm, jeśli można tak określić stan duchowy twórców: myślicieli i naukowców, czyli ludzi w służbie nauki, osób o określonym modelu postrzegania fizycznej rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkiej społeczności, zdaje się przygasać, a wyrażniać wstrzemięźliwość naukowego sądu, wyczekującego na zwiększenie się ilości danych informacyjnych o badanym zjawisku. Powodem jest wieloaspektowość i wielopoziomowość procesu globalizacyjnego, jaki od lat 60.-80. XX w. stał się udziałem wszystkich lokalnych społeczności, czyli społeczności w różnych

^{*} Niniejszy tekst stanowi pierwotną oraz integralną treść refleksji, która posłużyła autorowi do przygotowania wystąpienia w języku rosyjskim na 19. Międzynarodowej Konferencji (14-18 września 2009 r.) w Sudaku na Krymie (Ukraina) nt.: *XXI wiek – globalny kryzys społeczno-ekologiczny (XXI век: глобальный социально-экологический кризис)*.

¹ Możliwy jest inny podział, bardziej całościowy. W dyskursie zbiorowym można by wyróżnić trzy pola wypowiedzi: potocznej, polityczno-medialnej oraz badawczej (naukowej – w uproszczeniu). Nie jest to również wyczerpująca systematyzyacja.

regionach kontynentalnych terytoriów, które to złożoności globalizacji zdołała w miarę upływu czasu wychwycić refleksja naukowa i które ona nadal wychwytuje, dostrzegając coraz wyraźniej, z jednej strony wydarzający się rozwój i pogłębianie się samej globalizacji (w uproszczeniu) w ludzkich organizmach społecznych i politycznych, zaś z drugiej strony zaistniałe konsekwencje jej pierwszych etapów pojawienia się o zasięgu ziemskiego globu, które już jako skutki globalizacyjnych konsekwencji zdają się funkcjonować w przestrzeni publicznej (politycznej, instytucjonalnej, ekonomicznej, gospodarczej, finansowej itd.) i wydają się być myłone – zwłaszcza w dyskursie politycznym i publicystycznym – z kolejnymi etapami bądź postaciami rozwoju samej globalizacji jako procesu, który wprowadza pewną interakcję w życie wszystkich ludzkich społeczności o zasięgu całego globu.

Konieczne wydają się zatem periodycznie pojawiające się naukowe refleksje podejmujące tematykę zarówno samej globalizacji jako integracyjnych procesów ekonomiczno-gospodarczych i finansowych², jak również jej konsekwencji dla życia politycznego i społecznego, a więc kształtu życia społecznego i życia poszczególnego członka danej społeczności lokalnej.

Jako jeszcze bardziej pożądana wydaje się czyniona refleksja ze strony tych społeczności państwowych z różnych kontynentalnych regionów, które bezpośrednio nie uczestniczyły w wykształceniu się tego procesu, a które z konieczności i niezależnie od nich zostały objęte jego zasięgiem. Na tym tle bardzo cenna okazuje się refleksja kształtowana na potrzeby niniejszej konferencji i przez nią stymulowana dyskusją intelektualnych stanowisk, gdyż nie jest ona artykułowana przez dotychczas dominujący polityczno-publiczny oraz naukowy głos europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu, lecz grono czyniących naukową refleksję ze społeczności państw nie związanych bezpośrednio z wykształceniem się globalizacji w jej osadzeniu techniczno-technologicznym,

² Bowiem zjawisko globalizacji postrzega się i rozumie w kategoriach ściślejszej integracji państw oraz społeczności ludzkich na świecie, spowodowaną zarówno olbrzymią redukcją kosztów transportu i telekomunikacji, jak również zniesieniem sztucznych barier w przepływie dóbr, usług, kapitału, wiedzy i ludzi z jednego kraju do drugiego (por. J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2007, s. 21–36). Nie postrzega się już zatem globalizacji jako możliwości oglądu Ziemi w swoistym *twarzą w twarz* – i nie tylko w poetyckim sensie – z perspektywy orbity okołoziemskiej w przestrzeni kosmicznej, ani jedynie jako techniczno-technologiczne możliwości fizycznego przemieszczania się w międzykontynentalnej bądź kontynentalnej przestrzeni czy komunikowania się oraz uzyskiwania informacji, dotyczących jakiegokolwiek miejsca ziemskiego globu czy zasobu zgromadzonej wiedzy, udostępnionej w *Internecie*. Dodajmy nadto, w realiach współczesności kształt przyszłości rozwoju kultury i cywilizacji stał się także przedmiotem żywej dyskusji pomiędzy publicystami a politykami i pełniącymi funkcje parlamentarno-rządowe. Chociaż decyzje rozstrzygające podejmować będą ci ostatni, to jednak debata w sferze publicznej w obecnych realiach epoki informacyjnej jest w stanie wykształcić w elitach parlamentarno-rządowych nastawienie odzwierciedlające wspólne oczekiwania. Należy jednocześnie pamiętać, że aktualna dyskusja polityczna jest dominowana przez problematykę globalizacyjną, a przynajmniej globalizacyjne odniesienie jakiegokolwiek kwestii ekonomicznej, gospodarczej, finansowej, społecznej, demograficznej, ekologicznej itd.

a więc stanowiących pewną konsekwencję jego wykształcenia się i zaistnienia. Nie ulega bowiem wątpliwości, że upadek komunizmu jako systemu polityczno-ekonomicznego i rozpad Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich wraz z równoległym uwolnieniem się spod zależności polityczno-ideologicznej państw i ludności krajów środkowej Europy³ (Polska, Czechy, Bułgaria) miał globalistyczne przyczyny (w uproszczeniu), a przynajmniej wynikał z ekonomicznej niewydolności komunistycznego modelu centralnego zarządzania strukturami państwa, które uległy radykalnemu przyspieszeniu wobec tendencji mondialistycznie kształtujących się relacji pomiędzy podmiotami ponadpaństwowymi w wymianie handlowej i stosunkach ekonomiczno-finansowych⁴.

Refleksja, czyniona z perspektywy lokalnych społeczności nie mających zbyt mocnego głosu w dyskursie politycznym Zachodu, jest pożądana także z jeszcze jednego aspektu. Otóż, zazwyczaj jakikolwiek intelektualny głos Zachodu – zwłaszcza dominującego Zachodu amerykańskiego – nie wydaje się zauważać niewątpliwie niezwykle ważnej sprawy, za jaki nie może nie być rozpoznany fakt najbardziej poważnego kryzysu XX w. – upadku masowej

³ Po 1944 r. „imperium zewnętrzne” złożone z państw satelickich znacznie się różniło od imperium wewnętrznego samego ZSRR. We wschodniej Europie nie doszło do faktycznej rewolucji poza Jugosławią, która w 1948 r. opuściła radziecką strefę wpływów. Zastąpił ją zróżnicowany proces polityczno-ekonomicznego uzależniania, podboju i wchłaniania w organizm władzy sprawowanej przez partię leninowską, realizującą misję „budowy socjalizmu” poprzez ograniczanie rynku i własności prywatnej na rzecz instytucjonalnej dyktatury i gospodarki nakazowej. W sumie Polski z lat 1944-1989, w której nigdy nie doszło do kolektywizacji rolnictwa, nie sposób porównać ze stalinowskim Związkiem Sowieckim epoki Chruszczowa i Breżniewa, bądź nawet Rumunią pod rządami N. Ceaușescu – trudno zresztą kwalifikowałną do „zewnętrznego imperium”. Chociaż milicja polityczna i służby bezpieczeństwa (o modelu komunistycznym) z ich Kremłowskim centrum osadziły się we wszystkich państwach satelickich *bloku komunistycznego*, a rekrutacja na jakiegokolwiek funkcje społeczno-polityczne oraz stanowiska w upaństwowionej gospodarce dokonywała się według kryterium ideologicznej poprawności i partyjnej lojalności, to jednak w społecznościach tychże państw brakowało miejsca na prawdziwe *gulagi* (zob., m. in.: A. Applebaum, *Gulag*, Warszawa 2005; T. Lane, *Ofiary Stalina i Hitlera*, Warszawa 2007 – wraz z bibliografią przedmiotu: *tamże*, s. 307-314). Zob. także: A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Londyn 1994; A. Friszke, *Losy państwa i narodu 1939-1989*, Warszawa 2003; A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski 1939-1989*, Warszawa 1995; A. Paczkowski, *1939-1989, w: Polska na przestrzeni wieków*, red. H. Samsonowicz i in., Warszawa 2006, s. 625-731.

⁴ Rozważa się, czy komunistyczna ewolucja nie doprowadzała do swoistej pułapki bez właściwego rozwiązania. Otóż w perspektywie przechodzenia europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu od epoki przemysłowej do epoki informacyjnej, opartej na nowoczesnych technologiach mikroprocesorów i miniaturyzacji urządzeń informatycznych, decydujący o losach ideologii komunistycznej z Kremłowskiego centrum mieli jedynie nierozwiązywalny dylemat dwóch możliwości – bądź blokady wprowadzenia jakichkolwiek zmian w „życie” społeczne i codzienne społeczności ZSRR, w tym rewolucji informatyczno-technologicznej, co powodowałoby utratę jakąkolwiek szansy konkurowania ze światem, bądź też dopuszczenia do przekształceń i doprowadzenie do kresu wielkoprzemysłowego proletariatu, co zaś było równoznaczne z upadkiem komunizmu jako żywej społecznej całości (por. *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, red. D. Dobrzański, J. Jakubowski, A. Wawrzynowicz, Poznań 2005, s. 8).

wiary religijnej wraz z jego konsekwencją: upadkiem wiary w *nieśmiertelność duszy* w społecznościach europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu⁵. Wydaje się, że konieczne jest wyartykułowanie tego wymiaru, gdyż refleksja czyniona przez intelektualistów Zachodu (w uproszczeniu) zdaje się nie wychwytywać ważności faktu, że świeckie zamienniki religijności, czyli totalitaryzm i zachodni konsumpcjonistyczny kapitalizm, stały się zaledwie karykaturą ludzkich aspiracji oraz ideałów, powodując z kolei wypaczanie się intelektualnych koncepcji, stanowiących przecież podstawę kształtowania dalszych etapów i przyszłości globalizacji jako procesu wymagającego twórczego udziału człowieka⁶.

Jest niewątpliwie zrozumiałe, że niniejsza refleksja nie rości jakiegokolwiek pretensji do wyczerpującego potraktowania nie tylko kwestii globalizacji bądź jakiegoś jej wątku, jak również bardziej całościowego uchwycenia globalizacyjnego zjawiska czy wszystkich poszczególnych jego zagadnień. Pragniemy także podnieść wątpliwość – czy wystarczająco jest uzasadnione stawianie tak szerokiego zagadnienia w postaci ograniczonej formą niniejszej refleksji? Niemniej jednak argumentem przesądzającym za wyartykułowaniem stanowiska w postaci niniejszej refleksji w trwającej debacie na forum międzynarodowym w kwestiach mondializacji okazała się okoliczność pozwalająca na możliwość sformułowania intelektualnego stanowiska z perspektywy intelektualnej, ukształtowanej w społeczności państwa postkomunistycznego, a jednocześnie nie zdominowanego i nie dominującego w procesie globalizacyjnym, jakiemu podlegają niemal wszystkie społeczności globalnego świata, wynikający z faktu, że zamieszkując jedną planetę stanowimy globalną wspólnotę.

Refleksję niniejszego artykułu zawarliśmy w trzech etapach. W pierwszym podejmiemy próbę scharakteryzowania potęgującej się aktualności zagadnienia globalizacyjnego. W drugim etapie refleksji skoncentrujemy się na podniesieniu konieczności rozróżnień w analizach stanu ludzkich społeczności

⁵ Por. D. Kubicki, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki teologii dogmatycznej” 2009, nr 1, s. 171-194; tenże, *Upadek masowej wiary w społecznościach Zachodu jako badawcze wyzwanie współczesności wobec filozofii religii i socjologii religii* (w druku).

⁶ Nie sposób nie podnieść wagi rozpoznania, że społeczności początków XXI w. – zróżnicowane pod względem państwowym, kulturowo-religijnym, ekonomicznym i cywilizacyjnym – nie mogą zbyć milczeniem faktu, iż inspiratorami potworności hitlerowskich Niemiec i stalinowskiego Związku Sowieckiego mogli być jedynie ludzie bezbożni. Tylko bowiem oni implikują istnienie świata pozbawionego ocen moralnych – świata, w którym jedynie znaczące kryterium stanowi możliwość zapanowania nie tylko nad ludzkimi jednostkami, ale także nad historią, w której biegu się rozpoznają i do której sami należą oraz nad wiedzą, stanowiącą osadzenie tejże historii. Czy nie należałoby równoległe podać podobnych prawidłowości w perspektywie globalnej? Czy nie należałoby postrzegać w podobnym wymiarze zaniku wartości moralnych – na skutek wyrugowania z życia społecznego wartości i odniesień religijnych – potworności wykształconych pozaeuropejskich totalitaryzmów, których ideologie naznaczone zostały europejską proveniencją? Zob. także: M. Malia, *Judging Nazism and Communism*, „National Interest” 2002, s. 63-78; także, *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, Warszawa 2008, s. 294-299.

na obecnym etapie procesu globalizacyjnego, a zwłaszcza zauważeniu zróżnicowania etapów rozwoju historycznego ludzkich społeczności, które zostały zastane przez globalizacyjną równoczesność, wynikłą z możliwości techniczno-technologicznych. Natomiast w etapie trzecim i końcowym podejmiemy próbę zarysowania możliwości przewyciężenia bezradności ideologicznych wizji w sprawie rozwiązywania kwestii społecznych w konsekwencjach społeczno-ekologicznych procesów globalizacyjnych w zróżnicowaniu kontynentalnych lokalności kulturowo-religijnych.

1. Wzrastająca i potęgująca się aktualność zagadnienia globalizacyjnego

Z dość sporym marginesem prawdopodobieństwa można przyjąć tezę, zawartą w takim upowszechnionym przekonaniu, że w odniesieniu do współczesności początków XXI w. nie wydaje się jako możliwe ominięcie kwestii globalizacji – zarówno w kontekście jakiegokolwiek kwestii dotyczącej poszczególnego, jednostkowego człowieka, jak również każdej ludzkiej społeczności czy ludzkości jako takiej. Jednocześnie, chociaż dość trafnie rozpoznaje się techniczno-technologiczne osadzenie procesów globalizacyjnych, to jednak pod względem aksjologicznym globalizacja pozostaje nadal w stanie niejednoznacznej oceny. W polityczno-publicystycznym dyskursie publicznym zauważa się bowiem zróżnicowany stosunek współczesności do aktualnego etapu postępującej globalizacji. Stanowi on wachlarz poglądów – od bezkrytycznego zapatrzenia na owe zjawisko, w tym także błędnego rozumienia jego istoty⁷, do wprost panicznego lęku przed nią.

W tym względzie nie sposób nie zauważyć, że ów stosunek zdaje się być uzależniony od stopnia rozwoju ekonomicznego i technologiczno-technicznego danego państwa oraz stanu infrastruktury przemysłowo-komunikacyjnej. Jest w pewnym sensie zrozumiałe, że inne okazało się i w ogóle okazuje się zapatrywanie na ów proces ze strony krajów rozwiniętych oraz ich polityczno-ekonomicznych elit, a inne ze strony krajów rozwijających się, bądź nawet

⁷ A więc niezrozumienia, co oczywiście powinno wywoływać zrozumiały niepokój ze strony odpowiedzialnych elit: intelektualnych, politycznych, itd. Jednocześnie chcielibyśmy zauważyć, że zazwyczaj posługujemy się uproszczonymi modelami, które zakładają doskonałe zrozumienie procesów wydarzającego się świata ludzkich społeczności i doskonały przepływ informacji – od generującego je źródła informacyjnego poprzez społeczne i medialne przekazy skrótów i uproszczeń tychże początkowych informacji aż do wysłuchującego je słuchacza, członka społeczności globalnej. Tymczasem należałoby poczynić studia nad realiami możliwości przekazu tak olbrzymiej ilości informacji wraz z możliwością ich medialnej kompresji, a także konieczne analizy dotyczące poziomu możliwości intelektualnej ich recepcji ze strony poszczególnego członka wspólnoty globalnej – przy założeniu, że wszyscy posługują się tym samym językiem i odwołują się do takiej samej semantyki kulturowo-religijnej.

wprost upośredzonych pod tym względem. Z jednej strony globalizacja jako zjawisko jest postrzegana jako sposób na szybsze wzbogacenie się, w tym sensie, że stwarza możliwości ekspansji ekonomiczno-gospodarczej, czyli umożliwia jednym pogłębienie ich dominacji nad ekonomicznie słabszymi, zaś z drugiej strony jest upatrywana jako radykalne niebezpieczeństwo zdominowania i bycia zdominowanym.

W sumie zaistniały – i wykształcony przez następujący w postępie geometrycznym rozwój techniki i technologii – globalizacyjny proces jest upatrywany przez jego zamożnych beneficjentów jako rozwój gospodarczy o zasięgu całego ziemskiego globu oraz otwieranie się rynków krajowych i międzynarodowych na inwestycje i handel, zaś przez miliardy jednostek ludzkich uważany za redystrybucję globalnego bogactwa na korzyść wąskiego grona korporacyjnego i posiadaczy kapitału⁸. Czy zatem nie jest tak, że obecna globalizacja przywraca w sposób nieubłagany kwestię społeczną⁹ (w sensie współczesnych K. Marksa) – lecz już nie w wymiarze lokalności narodowej czy państwowej, ale o zasięgu globalnym, dotyczącym forum międzynarodowego i dotyczącym każdą lokalną społeczność? Bowiem, czyż nie można za pomocą dziewiętnastowiecznej radykalnej Marksowej terminologii opisać stosunków społecznych obecnych początków XXI w., kiedy „rezerwowa masa siły roboczej” z ulic zachodnioeuropejskich miast przemysłowych przyjmuje postać ubogich społeczności lokalnych z tych miejsc całego świata, dokąd przenosi się fabryki, aby uzyskać obniżenie kosztów pracy za pomocą *outsourcingu*? Czy zatem zglobalizowany świat ludzkich społeczności początków XXI w. nie zdaje się wchodzić w podobny cykl przemian społecznych i transformacji mentalnościowej, jaki był udziałem robotników Europy Zachodniej XIX w., kiedy organizował się ruch związkowy, i który został szczęśliwie pod względem społecznym sfinalizowany w określonym czasie, kiedy masowe partie robotników osiągnęły odpowiednie wpływy, wymuszające podwyżki płac, redystrybucyjny system

⁸ Oczywiście, zagadnienie sprowadza się do kwestii, czy jest to jedynie kwestia zapatrywania się na dane zjawisko, a więc zagadnienie sprowadzające się do pewnej ideologii i próby manipulacji świadomością społeczną w sferze mentalnej, czy też kwestia faktycznie występujących i pogłębiających się drastycznych dysproporcji pomiędzy globalnym światem ponadpaństwowych podmiotów bogatych i krajów ubogich o niskim PKB w przeliczeniu na głowę jednego mieszkańca. Możliwe jest bowiem utrzymywanie poglądu, iż należałoby kształtować rzeczywistość poprzez odpowiednio dostosowywane ukierunkowywanie świadomości ideologicznej. Jednak w takim przypadku wszystko sprowadza się do ideologicznego kształtowania ludzkiej rzeczywistości poprzez utopijne realia ekonomiczne. Innego rodzaju kwestię stanowi konieczność poczynienia odpowiednich badań, które jednoznacznie wykazałyby zachodzące zależności ekonomiczne, poziomu zasobności materialnej członków danej społeczności narodowej, czy państwowej itd.

⁹ Sprowadza się ona do znanych problemów społecznych, osadzonych na uporczywie powracającym pytaniu – jak zredukować dysproporcje między bogatymi i biednymi, czyli tym wąskim kręgiem zamożnych i przepastną masą niewiele posiadających. Z kolei każda ówczesność ukonkretnia je do aktualizujących się treści – takich, jak np.: nierówności w dostępie do służby zdrowia, szkolnictwa czy możliwości uzyskania dobrze wynagradzanej pracy bądź w ogóle zarobkowania.

podatkowy i zasadnicze zmiany w politycznym układzie sił? Jednak, czy podobny cykl przemian będzie możliwy, skoro z jednej strony miałyby wykraczać poza określony krąg kulturowo-religijny i cywilizacyjny, zaś z drugiej strony jako bardziej złożony w różnorodności relacji przebiegałby i dokonywałby się na wyższym poziomie uhierarchizowania instytucjonalnego, politycznego itd.? Gdyby jednak założyć pewne podobieństwo owych cykliów – *mikro*-cyklu XIX-wiecznej rewolucji przemysłowej i *makro*-cyklu procesów globalizacyjnych współczesności początków XXI w. – należałoby z kolei rozstrzygnąć: co miałyby stanowić ów podmiot, domagający się w miarę sprawiedliwej redystrybucji wytwarzanych dóbr i udziału w zysku? Kto w perspektywie globalnej rozpoznawalny byłby jako właściciel zakładu przemysłowego i jako dysponujący kapitałem, a kto jako jedynie wytwarzający dobra produkcyjne i skazany na dyktat praw ze strony dysponującego kapitałem? Czy w roli globalistycznie aktywnych nie należałoby postrzegać instytucjonalnie wykształcone podmioty, zobowiązane do globalnego regulowania stosunków ekonomicznych, gospodarczych, finansowych itd., zaś w roli globalistycznie biernych te państwa, które z racji swego wieloaspektowego zapóźnienia i ubóstwa nie zdołały znaleźć się w kręgu wpływów, jaki jest udziałem innych ponadnarodowych i ponadpaństwowych podmiotów?

Niewątpliwie zasadna jest kwestia, zazwyczaj pomijana w szeroko rozumianym procesie mundializacyjnym, a dotycząca możliwości wystąpienia i nastania kryzysu społeczno-ekologicznego, która wydaje się być łatwa do intelektualnego przewidzenia w szerszej perspektywie czasowej, gdyż jeśli zakłada się, że wzrosną różnice w poziomie zamożności państw i kontynentalnych regionów oraz zaostrzy się swoista walka o warunki wymiany handlowej, lokalizację miejsc pracy i kontrolę nad ograniczonymi zasobami naturalnymi, ludzkie społeczności zostaną w konsekwencji raz jeszcze dotknięte nierównością, niesprawiedliwością i wyzyskiem – tym razem w wymiarze globalnym. Czy zatem zdołają uchronić się przed konfrontacją w jakiejś nowej postaci? Czy na obecnym etapie kształtowanej równowagi ekonomiczno-politycznej na poziomie globalnym nie występują już pewne symptomy zawziętego zmagania o dominację pod postacią proponowanych zmian ekonomicznych, ekologiczno-gospodarczych i innych? Czy takim przykładem nie jest ustalanie limitów emisji, np. tzw. gazów cieplarnianych? Dostępu do źródeł energetycznych? Przebiegu linii przesyłowych energii, itd.? Czy pod fasadą polityki ekologicznej bądź innej nie skrywają się agresywne zamiary i chęć pogłębienia dominacji ze strony jednych w stosunku do drugich?

Nie są to jedyne pytania, jakie współczesność początków XXI w. nakazuje postawić i sformułować. Nie sposób nie wyartykułować także innych, dodatkowych pytań. Czy myśl intelektualna była przygotowana na wykształcenie się obecnej postaci procesów globalizacyjnych? Czy przewidywała taki przebieg wydarzeń i dziejów oraz nastanie takiego układu stosunków międzynarodowych – politycznych i ekonomicznych? Czy w globalizacji ponadpaństwowej i ponadnarodowej będzie jeszcze możliwa demokracja, osadzająca się

na lokalnych wspólnotach? Czy będzie ona miała postać i będzie rozumiana w sensie nowożytnych europejskich demokracji parlamentarnych, czy też w sensie klasycznych greckich *polis*? Czy nałożony apriorycznie model funkcjonowania danej społeczności i wielu we wzajemnych relacjach – wypracowany przez społeczności wiodące prym w aktualnych przemianach społeczno-politycznych i gospodarczo-ekonomicznych – nie zdestabilizuje naturalnego rozwoju społeczności lokalnych, które znajdują się na różnym etapie swego rozwoju? Społeczności bowiem wzrastają i zamierają. Transformują się i ulegają transformacji. Zaś globalizacja zdaje się narzucać zbyt wiele przepisów prawnych z różnych sfer życia publicznego, gospodarczego, finansowego itd. Czy nie ma żadnego sposobu na ich pewną unifikację, czyli na sprowadzenie do zasadniczych reguł w dobie przechodzenia od – jak się zdaje nieosiąganego – ideału *państwa prawa* do praktycznie wdrażanego i odwzorowywanego *państwa procedury prawnej*¹⁰? Na czym miałyby polegać polityka w rozwiniętej fazie globalizacji, a w szczególności jaką postać może przybrać polityka międzynarodowa? Czy nie należałoby na nowo wypracować jej podstawowych zasad, od strony uczestniczących w niej podmiotów? Czy nie należałoby po prostu nazwać je po imieniu, skoro nie są to już narody, które uczestniczyłyby w międzynarodowej polityce poprzez swych władców bądź administracyjno-parlamentarnych reprezentantów, naznaczając polityczną faktyczność kształtowanej sytuacji w rzeczywistości społecznej? Wreszcie, czy aktualne trudności społeczno-ekologiczne procesu globalizacyjnego należałoby postrzegać w kategoriach kryzysu destrukcyjnego czy też raczej kryzysu wzrostu?

2. Konieczność rozróżnień. Zróznicowanie etapów rozwoju historycznego ludzkich społeczności a globalizacyjna równoczesność możliwości techniczno-technologicznych

Dotychczasowe liczne refleksje nt. globalizacji zdołały uchwycić wieloaspektowość problematyki¹¹. Zauważono bezprecedensową nowość cech obecnego globalnego etapu rozwoju historycznego¹². Oprócz stosunkowo jednoznacznie

¹⁰ Jak rozumieć istniejące tak zwane *luki prawne*? Czy konieczne musi być ich nieustanne wyszukiwanie w coraz bardziej uszczegółowianych przepisach prawnych? Czy pewnego rodzaju paradoksu nie stanowi aktualny przykład lokat jednodniowych, mających na celu uniknięcie płacenia państwu należnego podatku?

¹¹ Por. np.: Z. Bauman, *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001; M. Golka, *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Poznań 1999; G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, w: *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, red. G. Labuda, Poznań 2008, s. 431-465.

¹² Por. T. Buksiński, *Wyzwania globalizacji wobec Europy Środkowoschodniej*, w: *Kraje Europy Środkowoschodniej a globalizacja*, red. D. Dobrzański, J. Jakubowski, A. Wawrzynowicz, s. 33-56.

uchwytnej cezury przełomu historycznego, datowanej na lata 60.-80. XX w.,¹³ rozpoznaje się globalny charakter nowego stanu rzeczy¹⁴. W przeszłości cywilizacyjne przełomy dokonywały się bowiem tylko w niektórych państwach i niektórych lokalnościach kulturowo-religijnych. Ówczesne, osadzone na wyzwalanych z uprzedniego stanu umiejętnościach techniczno-technologicznych i w oparciu o nie, każdorazowo nowe postacie życia społecznego w tychże państwach bądź tychże lokalnościach raczej powoli rozszerzały się na inne – i to zazwyczaj poprzez sąsiedztwo terytorialne. Na ogół dawniejsze transformacje społeczne jako rezultat każdorazowego przełomu technologicznego (w uproszczeniu) nie obejmowały w swym zasięgu całego ziemskiego globu, lecz jedynie fizycznie dostępny świat kulturowy¹⁵, w którym dokonywała się istotna zmiana technologiczno-techniczna w sferze produkcji dóbr i sposobu ich dystrybucji¹⁶. Nadto owe transformacje nie dotyczyły wszystkich dziedzin życia społecznego w lokalnościach terytorialnych, których udziałem był ów przełom intelektualny, technologiczno-techniczny, ekonomiczno-gospodarczy i, w konsekwencji, społeczny. Natomiast zainicjowane w końcowych dziesięcioleciach XX w. i dojrzałe wykształcone w sytuacji współczesności początków XXI w. procesy globalizacyjne zastały w niejednorodnym stanie kondycji społeczno-ekonomicznej oraz na niejednorodnym etapie rozwoju różne współ-

¹³ Jednocześnie, pojawiają się pewne wątpliwości. Bowiem, czy można wyznaczać przełom chronologiczny, dotyczący całego geograficznego ziemskiego globu, kiedy nie jest on udziałem wszystkich społeczności, czyli kiedy niektóre z lokalnych ludzkich wspólnot nie uczestniczą w przełomowych wydarzeniach, pozostając zamknięte w swych lokalnościach. Czy nie jest to powtórzeniem cywilizacyjnych punktów zwrotnych, jakie dokonywały się w historycznej przeszłości, a które także zachodziły pomimo braku uczestnictwa w nim ze strony wszystkich ówczesnych społeczności kulturowo-religijnych, pozostających poza jego zasięgiem oddziaływania? W sumie, w dobie obecnej nie można również wykluczyć społeczności, które nie korzystają w sposób praktyczny z postępu cywilizacyjnego doby komunikacji na odległość i *high-and-micro* (w uproszczeniu) technologii. Pozostaje zatem kwestią otwartą, czy w sensie praktycznym uczestniczą one w przełomie technologiczno-technicznym, tak jak są w niego wpisane w sensie formalnym?

¹⁴ Dodajmy od razu, jego nowość jest uchwytana jedynie w odniesieniu do „pierwszej” globalizacji ekonomicznej z lat 90. XIX w., wyznaczającej i stanowiącej zarówno osadzenie procesu, jak i wyzwolone jego działanie w ludzkiej rzeczywistości społecznej i ekonomiczno-cywilizacyjnej. Należałoby bowiem postawić kwestię – na ile autonomiczne możliwe jest postrzeganie procesów globalizacyjnych przełomu XX i XXI w. (w uproszczeniu)? Czy pozostaje zasadne jakby podcinanie korzeni obecnych procesów mondializacyjnych i postrzeganie ich niejako „pod kloszem” i w oderwaniu od szerszego historycznego kontekstu, jaki niewątpliwie wyznacza im dziewiętnastowieczna rewolucja przemysłowa, zobrazowywana i charakteryzowana przejściem z manufaktury do fabryki, a także – jeśli już poczyniliśmy systematyzację owego przejścia – osadzające się w przeszłości cywilizacyjnej przejście z wytwórstwa jednostkowego do sposobu manufakturowego? Z kolei, czy – niezależnie od kręgów cywilizacyjnych i religijno-kulturowych – nie należałoby postrzegać rozwoju cywilizacji w stopniach tak określonej skali przemian?

¹⁵ Czyli np. antyczne światy cywilizacji starożytnego Egiptu i Mezopotamii, świat greckiej *oikoumene*, świat cywilizacji chińskiej, hellenistyczny świat Basenu Śródziemnomorskiego czy nowożytny bądź ponowożytny świat europejskiego Zachodu.

¹⁶ Oczywiście na pewnym jej etapie. Zob. uwaga umieszczona w przypisie 6.

noty państwowe i narodowe w ich naturalnym zlokalizowaniu makroregionów kontynentalnych bądź subkontynentalnych ludzkich społeczności¹⁷ – niektóre na etapie premodernym, inne na wczesnomodernym (manufakturowym), jeszcze inne na początku lub w środku etapu industrializacji¹⁸. Jest to istotnie ważne rozpoznanie, pozwalające na uchwycenie przyczyn zachowań społecznych i postimperialnych w obecnej dobie postkomunistycznej, a jednocześnie na etapach rozwijającego się i pogłębiającego procesu globalizacji.

Dla obecnego stanu poszczególnych społeczności lokalnych nie jest obojętne również i to, że owa transformująca działanie ludzkie globalizacyjność

¹⁷ Wydaje się, że kategoria zapóźnienia nie jest jednoznaczna. Oczywiście, przyjmuje się, że jedne społeczności narodowe bądź państwowe pozostają zapóźnione w stosunku do tych, które wyzwoliły procesy globalizacyjne w swym działaniu – wytworzonymi technologiami i techniką – i w swej interakcji pomiędzy umiejętnością technologiczno-techniczną a zapotrzebowaniem ze strony społeczności, osadzonym na czynniku użyteczności.

¹⁸ Niezwykle użyteczna jest analiza postkomunistycznego stanu państw Europy Środkowej i Wschodniej, a także państw federacyjnych byłego ZSRR, zawarta w publikacji: T. Buksiński, *Między jednością polityczną a wielością etniczną w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Sprawy Wschodnie” 2008, nr 1-2, s. 135-156. W artykule, opartym na argumentacji historyczno-porównawczej, zostały postawione trzy ważne tezy: 1) sytuacja etniczno-narodowa w krajach postkomunistycznych jest zasadniczo różna od tej, która występuje w zachodniej Europie; 2) sprawiedliwość nie może być jedynym kryterium normującym stosunki etniczne i narodowe – ważne okazują się także kryteria, takie jak: pokój, bezpieczeństwo, stabilność całości, demokracja; 3) sprawiedliwość w stosunkach etnicznych i narodowych nie redukuje się do polityki liberalnego multikulturalizmu, lecz wymaga uwzględnienia wielu innych czynników jako komponent sprawiedliwości, np.: prawdy o krzywdach dziejowych, uwzględnienia nieporównywalnych wartości i norm różnych wspólnot, ich subiektywnych odczuć, itd. W swej refleksji T. Buksiński podnosi konieczność zauważenia, że w przeciwieństwie do państw Europy Zachodniej, które zdołały wykształcić silne i stabilne struktury państwowe do początków XX w., wielkie i średnie wspólnoty etniczne Europy Środkowej i Wschodniej chociaż ukształtowały w czasach nowożytnych narody państwowe i stworzyły państwa, to jednak nie zdołały wykształcić mocnych i trwałych struktur państwowych. Wiele z nich istniało jako byty kulturowe bez własnego państwa, lecz ze świadomością swych możliwości państwowotwórczych. W XVIII w. zostały włączone do wielkich imperiów: ottomańskiego, rosyjskiego czy austro-węgierskiego. Upadek ZSRR stanowił faktycznie ich trzecie narodziny, czyli trzecie rozpoczęcie kształtowania struktur państwa. W sumie zasadnicza różnica między krajami zachodnimi a wschodnimi w Europie polega na utożsamianiu państwa i jego władzy oraz prawa stanowionego z państwem totalitarnym. Inna różnica dotyczy deficytu tożsamości ze względu na niewykształcenie się w odniesieniu do krajów wschodniej Europy narodów politycznych. Także niedawno uzyskana niepodległość krajów postkomunistycznych oraz ich wrażliwość na problemy narodowe i państwowe w wyniku pamięci o czasach totalitaryzmu stanowią kolejne istotne różnice pomiędzy krajami zachodnimi a środkowo-wschodnimi w Europie. Obok różnic w typach narodów dominujących w zachodniej i wschodniej Europie zaznaczają się różnice o charakterze mniejszości narodowych i etnicznych. Często wspieranie mniejszości przez kraje ościenne stanowi zasadniczą przeszkodę w ułożeniu dobrych stosunków między mniejszościami i większościami w Europie Wschodniej i Środkowej (por. *tamże*). Dodajmy, publikacja ukazuje konieczność zróżnicowania refleksji – równego udziału w niej intelektualistów z Europy Środkowej i Wschodniej w stosunku do intelektualistów z Zachodu europejskiego i zaatlantyckiego, których analizy (np.: W. Kymlicka, C. Taylor) okazują się bądź zbyt ogólne w stosunku do faktów i realiów przemian społeczno-politycznych w Europie Środkowej i Wschodniej, bądź nie ujmujące tychże faktów lub nie osadzone na nich.

środków transportu i przekazu informacji zastała poszczególne społeczności państwowe na zróżnicowanym poziomie własności prywatnej i zamożności materialnej – uzależnionych za każdym razem od ustroju polityczno-ekonomicznego, a więc od stanu posiadania oraz stanu dystrybucji kapitału i dóbr w społeczności. Inaczej, w dobie obecnego etapu globalizacyjnego istotna okazuje się także zróżnicowana i niejednolita dostępność do techniki i technologii ze strony poszczególnych członków danej społeczności państwowej bądź lokalno-kontynentalnej (w uproszczeniu), pomimo dostępu do niej na poziomie państwa bądź instytucjonalnego organizmu takiegoż poziomu uorganizowania¹⁹. W sumie naocznie stwierdzalne uporządkowanie kwestii społecznej w stabilnej demokracji oraz w miarę wysoki poziom zamożności poszczególnych członków danego państwa w krajach europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu stawia je w zdecydowanie odmiennej sytuacji wobec procesów globalizacyjnych współczesności niż te, które nie wykształciły takiej stabilności, nie nabyły własnej zamożności oraz nie dokonały jej wewnętrznej dystrybucji pomiędzy członkami swego państwa.

Jednocześnie należy podnieść jeszcze jedną kwestię, związaną z zamożnością państwa i jego potencjałem kapitałowym, najnowszych technologii, rozwiniętej infrastruktury, a zwłaszcza z obszernością rynku pracy i własnym kapitałem ludzkim danego państwa, uważanego za cel marzeń ze strony członków uboższych krajów i wspólnot państwowych, pozostających na niższym etapie instytucjonalno-społecznej integracji i rozwoju cywilizacyjnego (w uproszczeniu). Wydaje się zrozumiałe, że przy otwartych granicach państw pojawia się ludzka fala emigracyjna, przepływająca z organizmów mniej stabilnych i uboższych, a także nie zapewniających rynku pracy dla wszystkich, w stronę tych bardziej zasobnych, zamożnych oraz przyzwalających na podjęcie pracy i osadzenie się w strukturze społecznej²⁰. Niewątpliwym przykład – jeszcze nie do końca wyczerpany w analizie w kontekście aktualnej globalizacji – stanowi przeszłość dziejowa z jej licznymi migracjami ludności.

Dodajmy od razu, również nie jest jeszcze rozstrzygnięte, jak wpłynie na kształt przyszłości zarówno Unii Europejskiej, jak i poszczególnych jej państw członkowskich – zwłaszcza tych, których dotyczy ten fakt – fala

¹⁹ Tutaj stosunek mierzy się poziomem i zakresem własności prywatnej, a więc stanem dostępności dóbr. Chodzi o stan pewnej zasobności, który pozwala na możliwość poświęcenia czasu i sił oraz uwagi wraz z posiadanymi umiejętnościami innej działalności niż zarobkowa, czyli określonymi zainteresowaniami, działalności społecznej, publicznej, politycznej, naukowej – nauce i jej rozwojowi.

²⁰ Oczywiście, interesujące byłoby zbadanie i ustalenie, na ile proces powyższy miał miejsce w przeszłości państw europejskich? Na ile kształtował proces wzrostu cywilizacyjnego (w uproszczeniu) i społecznego w europejskiej nowożytności? Czy w europejskiej przeszłości także miało miejsce współczesne *brain waste* (marnowanie mózgów), jakie zdaje się być koniecznym udziałem ze strony młodych ludzi z Europy środkowej i wschodniej w krajach Europy zachodniej, podejmujących pracę w kraju „swych marzeń” bądź „ekonomicznego wyboru” zdecydowanie poniżej swych kwalifikacji i możliwości?

emigracyjna (zarówno przed 2004 r. i po nim o różnym statusie migrujących) z krajów Europy Środkowej i Wschodniej – obecnie państw członkowskich Unii Europejskiej o niedługim unijnym stażu i doświadczeniu wspólnotowej koegzystencji – do krajów Europy Zachodniej. Czy wywoła kryzys? Jakiego rodzaju? W jakim stopniu – drenująca rynek ludzkiego kapitału w jednym państwie, a zasilająca w drugim najbardziej twórczymi, zdolnymi i aktywnymi jednostkami, nie w pełni wykorzystanymi w swych możliwościach i kwalifikacjach profesjonalno-intelektualnych (poza jednostkowymi bądź nielicznymi przypadkami) – spowoduje ona powiększenie się kapitałowo-cywilizacyjnej dysproporcji pomiędzy owymi organizmami państwowymi? Na ile utrwali występujące pomiędzy nimi różnice w rozwoju? Na ile przyczyni się do pogłębienia występującego już zróżnicowania na państwa bogate i ubogie, zasobne i pozostające w niedostatku, zmodernizowane i zacofane, chronicznie niedoinwestowane? To są jedynie niektóre z dość licznych pytań, na które przyjdzie jeszcze udzielać naukowej odpowiedzi.

Powracając do zasadniczego wątku rozważań, zapytajmy retorycznie: czy jedynym ratunkiem na wzrost dysproporcji i wykształcanie się istnej przepaści pomiędzy państwami bogatymi i biednymi, a nawet wręcz tkwiącymi w nędzy z zadłużeniem wobec tychże bogatych²¹, nie jest zaistniały obecny kryzys finansowy, który ze strony bogatych państw spowodował ratowanie ich struktury finansów poprzez olbrzymie pożyczki finansowe z rezerw MFW²² i innych źródeł w celu stabilizacji aktualnego rocznego bilansu budżetowego²³? Czy więc kolej-

²¹ Dodajmy, zadłużenie ubogich państw postkolonialnych Afryki niejednokrotnie już sięgało w przeszłości poziomu ich niewypłacalności, przymuszając za każdym razem tak zwaną *bogatą Północ* do umorzenia długów. Jest to za każdym razem problem odpowiedzialności za kolonizację z jej negatywnym obliczem eksploatacji ich zasobów i bogactw naturalnych. Jednak, czy kwestia jest wystarczająco uświadomiona pośród politycznych elit państw należących do – chociażby – G8?

²² Czyli Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

²³ Wiadomo bowiem, że wywołany w początkach 2008 r. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej kryzys finansowy wynikał z „kreatywności operacji bankowych” (w uproszczeniu). Chodzi zasadniczo o fakt masowego udzielania kredytów osobom prywatnym w USA przekraczających jakiegokolwiek aktualne ich możliwości spłaty, zagrażający funkcjonowaniu całego sektora finansowego o zasięgu wszystkich rynków finansowych ziemskiego globu. Powiązanie globalne instytucji bankowo-finansowych spowodowało globalne rozprzestrzenienie się kryzysu. Z kolei kryzys finansowy zagrażający wzrostowi ekonomicznemu każdego z państw (zwłaszcza wysoko rozwiniętych) i powodujący *outsourcing* ze strony międzynarodowych firm i koncernów, skutkujący z konieczności wzrostem bezrobocia w danym państwie (mającym także inne konsekwencje społeczne – w uproszczeniu), wywołał ze strony aktualnych elit rządzących poszczególnymi państwami pozyskiwanie środków, pompowanych z kolei do własnych instytucji finansowych i większych koncernów, aby nie dopuścić do spowolnienia wzrostu gospodarczego własnego państwa. Jednak owe operacje, mające na celu domknięcie budżetów i zmniejszenie deficytu finansowego państw, spowodowały dalszy wzrost zadłużenia państwa. W sumie, czy prognozowane zadłużenie zamożnych państw Europy Zachodniej, mające przekroczyć 100% ich rocznego PKB w najbliższych latach, nie wpłynie destrukcyjnie na gospodarkę światową i nie wywoła kolejnego kryzysu finansowego bądź ekonomiczno-gospodarczego, a więc w ostateczności kryzysu społecznego, bardziej nieprzewidywalnego w swych przyczynach i skutkach?

nym etapem po stabilnym państwie będzie rozwój podmiotów o zasięgu kontynentalnym bądź globalnym, które przejmą niektóre funkcje poszczególnych państw, kiedy te ulegną finansowej zapaści? A jaka rola przypadnie ponadpaństwowym podmiotom, które zdołały nagromadzić kapitał finansowy i zdają się być niezależne od polityki wypracowywanej przez poszczególne parlamentarno-rządowe gremia polityków? Czy ich finansowa niezależność nie spowoduje wykształcenia się ich dominacji o zasięgu globalnym nad instytucjami państw i ich instytucjonalnych wspólnot bądź federacji, a w konsekwencji dominacji ideologii praktykowanej przez owe gremia, złożone z publicznie nieznanymi jednostek ludzkich? Jaka różnica wykształca się pomiędzy międzynarodowymi koncernami a innymi podmiotami, charakteryzującymi się autonomią finansową, które bez większej odpowiedzialności mogą decydować o kierunkach i profilu rozwoju naukowych badań bądź rozprzestrzenianiu pośród ludzkiej społeczności preferowanych przez siebie ideologii – i to ideologii nieskrępowanych jakimkolwiek kryterium racjonalnym, moralnym itd.? Na ile wąska okazuje się owa granica pomiędzy ideologią koncernów finansowych, przemysłowych o zasięgu globalnym, a tymi podmiotami ponadpaństwowymi, które określa się jako międzynarodowe organizacje terrorystyczne?

Powróćmy jeszcze do jednej kwestii. Zaznaczyliśmy, że globalizacja końca XX w. zastała poszczególne społeczności w ich konkretnych lokalnościach terytorialnych i przynależnościach kulturowo-religijnych na ich zróżnicowanym etapie rozwoju historycznego. Jednak, w takim postrzeganiu skrywa się spore uproszczenie. Aby je przewyciężyć, należałoby rozstrzygnąć przynajmniej niektóre kwestie, a zwłaszcza poniższe. Chodziłoby o podobieństwo transformacyjnego rozwoju, czy też nie należałoby rozpoznać i przyjąć, że zróżnicowanie religijno-kulturowe wyznacza odmienne cele członkom owych społeczności i powoduje ich radykalną różnicę w stosunku do sfery instrumentów techniczno-technologicznych w ich wytworzeniu wewnątrz cywilizacji Zachodu²⁴?

Należałoby także rozstrzygnąć, w jakim sensie globalizacja ujednotwila ów stan zróżnicowania upowszechnienia dostępu do środków techniczno-technologicznych ze strony danych społeczności lokalnych oraz umiejętności funkcjonowania w prawidłach tzw. ekonomii i gospodarki wolnorynkowej?

²⁴ Mamy na myśli społeczność Indii. W dostrzeganej perspektywie celem ludzkiego życia jest osiągnięcie *nirwany*. Zatem, czy zbyt przemożny nacisk na stronę techniczno-technologiczną w cywilizacji Zachodu nie wypaczył w jej społecznościach postrzegania sensu ludzkiego życia? Czy można by postrzegać osiągnięcie obecnie dominującego poziomu techniczno-technologicznego przez cywilizację Zachodu w perspektywie zapoznania jej własnego celu religijnego, jaki w innych kręgach kulturowo-religijnych wykształcał i nadal wykształca odmienne ukierunkowanie własnego rozwoju i tożsamości kulturowo-religijnej? Inaczej, czy cywilizacja europejskiego i zaatlantyckiego Zachodu mogłaby osiągnąć taki stopień rozwoju techniczno-technologicznego, gdyby nie zostały w pewnej mierze zapoznane w europejskiej nowożytności cele religijne ludzkiego życia – a więc tożsamość chrześcijańska i jej wartości moralne? Takie ustawienie problemu powoduje kolejne pytanie, zwłaszcza poprawności interpretacji.

Czy nie jest tak, że piętnuje nim, uniemożliwiając ów naturalny rozwój? Czy nie degeneruje zastany etap rozwoju i sprowadza wszystko do postaci pewnej karykatury oraz, że czyni olbrzymimi różnice społeczne, polityczne i ekonomiczne niż gdyby one podlegały procesowi niezakłóconego z zewnątrz rozwoju danych terytorialnych społeczności lokalnych?

Powiedzmy lepiej, czy globalizacja na etapie rozprzestrzenienia się o zakresie ziemskiego globu nie narzuca absolutnej dominacji tych państwowo-narodowych ośrodków społecznych, które zastała na wysokim poziomie rozwoju technologicznego i ekonomicznego bądź zawczasu przygotowanych na nastanie takichże przemian cywilizacyjnych oraz nieprzezwyčajalnego bycia zdominowanym w odniesieniu do tych, które zastała na niepełnym bądź nie w pełni dojrzałym etapie rozwoju? Czy nie jest symptomatyczny przykład państw Europy środkowo-wschodniej, jeśli chodzi o przebieg i skutki takiego procesu? Czy spośród państw obecnej Unii Europejskiej nie wymagane były okresy i etapy przejściowe, aby kształtowany ekonomiczno-polityczny organizm instytucjonalny nie był skazany na wewnętrzne dysproporcje? Czy nie jest tak nadal, że niektóre z nich muszą bronić się przed zagrożeniem pozostania na marginesie tego organizmu i utknięcia na etapie kraju półproduktów lub kraju „buraczanego” w stosunku do prężniej rozwiniętych pod względem instytucjonalnym i społecznym oraz ekonomicznie i gospodarczo z dojrzałe rozwiniętą infrastrukturą i upowszechnionym dostępem do nowoczesnej technologii i techniki poszczególnych członków danej społeczności narodowej²⁵?

Na tle powyższego należałoby rozstrzygnąć, czy inne bądź odmienne organizmy cywilizacyjne niż krąg cywilizacyjny Zachodu charakteryzują się podobnym rozwojem instytucji państwa i podobnymi etapami jego kształtowania, a więc przechodzeniem ze wspólnoty etnicznej i narodowej do wykształcenia stabilnego państwa, otwartego na dalszy ponadpaństwowy instytucjonalny rozwój? Czy też rozwój tego, co w tychże nie-zachodnich cywilizacjach kulturowo-religijnych zostało określone i określa się jako „państwo”, przebiegał odmiennie od kręgu cywilizacyjnego Zachodu?

Pytania te podnoszą ważność badań historycznych nad rozwojem instytucji państwa jako organizmu społecznego i ekonomiczno-gospodarczego w różnych kręgach kulturowych i cywilizacyjnych na potrzeby analizy globalizacyjnej współczesności, aby projektować globalną przyszłość w oparciu o realistycznie uchwycone tożsamości poszczególnych kręgów cywilizacyjnych. Czy nie okaże się to zbawienne w obliczu coraz bardziej narastających napięć ekonomicznych i zaostrzonego zmagania bogatych państw i podmiotów ponadpaństwowych o uzyskanie jak największej kontroli nad niedostatecznymi zasobami naturalnymi, a zwłaszcza energetycznymi?

Podsumujmy. Na tym etapie niniejszej refleksji wykazaliśmy, a przynajmniej zasygnowaliśmy, konieczność czynienia rozróżnień w uchwyceniu realnej

²⁵ Por. *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, s. 7–13.

tożsamości zarówno danych kręgów kulturowo-religijnych, jak również poszczególnych państw z danego kręgu cywilizacyjnego, pozostających na sobie właściwym etapie uorganizowania, na jakim zastał je wynikły rozwojem techniczno-technologicznym Zachodu proces globalizacyjny. Uchwycenie tychże realnych tożsamości państw i społeczności narodowych jest konieczne dla projektowania przyszłości politycznej i ekonomiczno-gospodarczej w płaszczyźnie ziemskiego globu, pod groźbą swoistego globalnego „przemienienia” problemów. Powyższe spowodowałoby wywołanie nieodwracalnie nieprzewidywalnych (negatywnych?) konsekwencji ekonomiczno-gospodarczych, finansowych, politycznych i innych, łącznie ze społeczno-ekologicznymi. Jednak, czy wówczas zachodziłaby jakakolwiek możliwość porozumienia bądź wypracowania globalnej polityki, czy też nie wzrosłoby raczej nieprzewidywalne zagrożenie, skutkujące nieuniknionym konfliktem o zasięgu globalnym?

3. Konsekwencje społeczno-ekologiczne procesów globalizacyjnych w kontynentalnych lokalnościach kulturowo-religijnych

Podnieśliśmy powyżej funkcjonującą w przestrzeni publicznej tezę o prowadzeniu hipotezy naukowej, że globalizacja wymaga realizowania przez lokalne społeczności państw – państw na zróżnicowanym etapie ich uorganizowania²⁶ – przeskoków historycznych i że, w pewnym sensie, je narzuca tak uorganizowanym społecznościom krajów. Powyższe wydaje się jednak problematyczne. Czy zatem faktycznie zachodzi taka prawidłowość, gdyż pomimo globalizacji nadal pozostaje wiele społeczności zamkniętych w pewnym stanie swoistego autyzmu społeczno-kulturowego i cywilizacyjnego?

Rozpoznanie, że mondializacja narzuca przeskoki historyczne na społeczności, które wchodzą w jej zasięg, wydaje się więc niewątpliwym uproszczeniem i pewnym zbyt uogólnionym postrzeganiem. Gdyż pomimo globalizacji nadal pozostaje wiele społeczności zamkniętych w stanie zamknięcia społeczno-kulturowego. Natomiast wydaje się, że najbardziej podstawowym problemem jest zasobność materialna. A ta jest jednak nieprzewidywalna – tak ze strony poszczególnych państw, jak i poszczególnych członków danych społeczności państwowych. Tutaj bowiem następuje wzrost dysproporcji. Jedne kraje stają się jeszcze bogatsze, zaś inne i pozostałe pogłębiają swój niedostatek – na co wskazaliśmy przykład aktualnego kryzysu finansowo-ekonomicznego, wynikły z nieprzewidzianych konsekwencji piramidalnie rozbudowywanych technologicznych działań finansowych operacji ekonomii bankowej (w uproszczeniu).

²⁶ Por. T. Buksiński, *Między jednością polityczną...*

Wyartykułowany jako przykład obecny globalny kryzys finansowy wyraża wagę kondycji ekonomiczno-gospodarczej, politycznej i społecznej poszczególnych państw oraz ich społeczności wobec rozgrywających się transformacji o zasięgu globalnym. Skoro konsekwencje tegoż kryzysu obejmują kraje rozwijające się i będące na drodze integracji europejskiej – jak to jest w odniesieniu państw członkowskich Unii Europejskiej, to cóż w stosunku do tych, które nie mają takiej dostatecznie ukształtowanej instytucjonalnej ochrony przed trudnościami na poziomie państwa. Konsekwencjami kryzysu okazują się: zatrzymanie rozwoju ekonomicznego, który pociąga degradację społeczną, powstrzymanie zmian, transformacji ustrojowych, instytucjonalnych, ekonomicznych itd. Poszukiwanie oszczędności ze strony korporacji i ponadpaństwowych gigantów ekonomicznych wywołało przenoszenie ośrodków i zakładów produkcji na obszary niskiej płacy za wykonywaną pracę – i to w różne kręgi cywilizacyjne i kulturowo-religijne. Czy działanie tego rodzaju *outsourcingów* nie powoduje wykształcania się kolejnych postaci bądź etapów wyzysku biednych i ubogich przez bogatszych – państwa, korporacje czy podmioty o zasięgu globalnym? Czy faktycznie nie powoduje negatywnych konsekwencji, utrwalenia ekonomicznego upośledzenia tychże niewykwalfikowanych społeczności, którym oferuje się pracę w przenoszonych fabrykach²⁷?

Przejdźmy do kończących wniosków i ostatecznej konkluzji.

Nietrudno uzmysłowić sobie zburzenie systemu ekologicznego w takim wykształceniu się uglobalizowania procesu transformacji techniczno-technologicznego oraz informacyjno-komunikacyjnego. Wiadomo bowiem, że osadzone na ekonomicznie osiągnięciu geometrycznego wzrostu ideologie ekonomiczne korporacyjnych potęg przemysłowych bądź kapitałowych o zasięgu globalnym są w stanie w imię ekonomicznego paradygmatu nieustannego wzrostu dokonać rabunkowych wyłomów wobec ekologicznej równowagi w stosunku do każdej postaci dóbr naturalnych. W sumie, aby jedynie utrzymać swój poziom wzrostu i zapewnić swej ekonomii utrzymanie się na przynajmniej dotychczasowym poziomie ekonomicznego wzrostu i struktury finansowej można zaryzykować bardzo prawdopodobną tezę, że pod groźbą bankructwa własnego, które może pociągnąć w konsekwencji zapaść lub bankructw pomniejszych podmiotów gospodarczych, nie cofną się przed działaniami niekorzystnymi dla środowiska społecznego i środowiska naturalnego.

I wydaje się, że właśnie stoimy przed kryzysem – kryzysem społecznym i ekologicznym zarazem, gdyż jakiegokolwiek działanie w sferze finansowej, będące swoistą konsekwencją ekonomiki przemysłowej, dotyka za każdym razem sfery rzeczywistości społecznej oraz jej naturalnego osadzenia, jakie stanowi natura i jej zwarty ekosystem. O ile zaś ekosystem – w paradoksalnym przeciwieństwie do struktury społecznej ludzkich społeczności – może zostać

²⁷ Nie jest to jednak faktycznie obliczone i wymiennie uchwycone. Wydaje się bowiem, że nie da się tego uchwycić na sposób zrjonalizowany, a ewentualne przypuszczenia czy prognozy można jedynie oprzeć na wyliczeniach i danych statystycznych.

nieodwracalnie zaburzony działalnością człowieka, która na chwilę obecną już osiąga rozmiary przekraczające możliwość samokorygowania ze strony sił natury i jej struktury ochronnej, o tyle zaburzenia struktury społecznej i tego, co rozumiemy jako sprawiedliwość społeczna, mogą skutkować jedynie rewolucjami i przewrotami społecznymi – nawet gdyby miały pochłonąć jako ofiary zbrojnych przewrotów liczne jednostki ludzkie, bądź wyrzucić konsekwencje na jakości życia lub możliwościach egzystencji ludzkich mas, to jednak nie są w stanie unicestwić całości pokoleń. Za każdym razem pozostanie jedynie przesunięty na bliżej nieokreśloną przyszłość problem dysproporcji społecznych.

Tutaj dotykamy również pewnego paradoksu.

Nie minęło jeszcze ćwierćwiecze od wydarzeń społeczno-politycznych, które uznaje się jako cezurę ostatecznego zwyciężenia przez kraje Europy środkowej i wschodniej oraz ich społeczności dominacji ideologii komunistycznej i zależności od partyjno-politycznej centrali Kremłowskiej (w uproszczeniu). Historycy nie zdołali jeszcze uchwycić wszystkich elementów tego złożonego – wielowątkowego i wielopłaszczyznowego – procesu przeciwstawiania się komunizmowi ze strony poszczególnych krajów i ich społeczności Europy środkowej i wschodniej. Społeczności krajów federacyjnych byłego ZSRR nie uporały się jeszcze z konsekwencjami schyłku i rozpadu kraju.

A tymczasem idea społeczna autora *Kapitału* zdaje się pozostawać atrakcyjna dla wielu intelektualistów cywilizacyjnego Zachodu, którzy po bezprecedensowej decyzji kierownictwa Związku Sowieckiego o likwidacji komunizmu podejmują próby zachowania nie tyle praktycznych leninowsko-stalinowskich recept wdrażania idei w życie społeczne, co samej idei, dokonując intelektualne zabiegi pewnego rozłączenia głównego ideologa komunizmu i autora interpretacji ludzkich dziejów jako nieustannej walki społecznych klas od jego późniejszych kontynuatorów i realizatorów praktycznego odwzorowania ideologii na żywym organizmie społecznym porewolucyjnej Rosji od 1917 r. W sumie naznacza się nieoczekiwana polaryzacja intelektualnych stanowisk wobec dziewiętnastowiecznego ideologa, autora *Kapitału*, którego opis stosunków ekonomicznych XIX w. zdaje się pozostawać aktualnym w sytuacji globalizacji wzajemnych uzależnień kapitałowych początków XXI w. Czy wywoła kolejne poszukiwanie odpowiedniejszych realizacji idei równości społecznych? A może nadszedł czas, aby w życie społeczne wprowadzić perspektywy religijnego spełnienia się Stworzenia w swym Stwórcy jako jedynej możliwości pozwalającej uwolnić się spod dyktatu paradygmatu ekonomicznego wzrostu i dokonać realnego zwrotu ku człowiekowi i jego integralnemu spełnieniu się w rzeczywistości fizycznego świata?

Niewątpliwie powyższy postulat wydobywania się z zawężonego koncepcyjnego myślenia europejskiego Zachodu²⁸ (w uproszczeniu) i otwarcia się na szersze myślowe horyzonty będzie możliwy nie tylko w przywróceniu zagubionych

²⁸ Wiadomo bowiem, że koncepcja nowożytnej nauki została sprowadzona do tego, co w sensie Arystotelesa stanowiło przyczynę sprawczą. Zostały świadomie zapoznane bądź zagubione obszary tego, co stanowiło obszar przyczyny celowej oraz przyczyny formalnej i materialnej (w uproszczeniu).

obszarów racjonalności w dziejach transformacji paradygmatu inteligibilności, ale zwłaszcza może zostać wymuszony, kiedy nastąpi poszerzenie kręgu dyskutantów kwestii globalizacyjnej, czyli wówczas, kiedy nie będzie ona jedynie wyłącznie domeną dyskursu ideologicznego i politycznego Zachodu europejskiego i zaatlantyckiego, a zwłaszcza wąskich jego kręgów, dysponujących nieograniczonym kapitałem. Powyższe uzasadnia chociażby niezbędność intelektualnego dialogu, podjętego w ramach niniejszej konferencji.

Zakończmy powyższą refleksję taką oto myślą – miejmy nadzieję, że tak jak w ciągu ostatnich dwóch stuleci dokonało się w krajach zachodnich formalno-prawne i praktyczne upodmiotowienie obywatela, a pojęcia „demokracji” i „praw człowieka” przestały wypełniać jedynie dyskursy filozoficzne i przeniknęły do codzienności życia, wyznaczając podstawowe kryteria społecznych odniesień, tak podobnie wymiar religijny życia społecznego pozwoli przewyżczyć nieusuwalną skazę i praktyczną bezsilność ekonomicznych ideologii wobec dysproporcji bogactwa i biedy, występujących w jakiegokolwiek postaci życia społecznego.

Literatura

- Applebaum A., *Gulag*, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.
- Buksiński T., *Między jednością polityczną a wielością etniczną w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Sprawy Wschodnie” 2008, nr 1-2, s. 135-156.
- Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, red. D. Dobrzański, J. Jakubowski, A. Wawrzynowicz, Poznań 2005.
- Friszke A., *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Londyn 1994.
- Friszke A., *Losy państwa i narodu 1939-1989*, Warszawa 2003.
- Golka M., *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Poznań 1999.
- Kubicki D., *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki teologii dogmatycznej” 2009, nr 1, s. 173-196.
- Kubicki D., *Upadek masowej wiary w społecznościach Zachodu jako badawcze wyzwanie współczesności wobec filozofii religii i socjologii religii* (w druku).
- Labuda G., *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, w: *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, red. G. Labuda, Poznań 2008, s. 431-465.
- Lane T., *Ofiary Stalina i Hitlera*, Warszawa 2007.
- Malia M., *Judging Nazism and Communism*, „National Interest” 2002, nr 2, s. 63-78.
- Malia M., *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, Warszawa 2008.
- Paczkowski A., *Pół wieku dziejów Polski 1939-1989*, Warszawa 1995.
- Paczkowski A., *1939-1989, w: Polska na przestrzeni wieków*, red. H. Samsonowicz i in., Warszawa 2006, s. 625-731.
- Stiglitz J. E., *Globalizacja*, Warszawa 2007.

The forecast socio-ecological crisis of the 21st century as a consequence of globalization processes at the close of the second millennium?

Summary

In the context of the current 21st century globalization processes, the author raises the significance of reflection articulated on the part of the post-communist and post-totalitarian communities, the integrating European Union and its member states. This importance stems from the necessity to consider contemporary integration processes from all angles, and not to concentrate only on the intellectual vision of both the European and American West, so apparently permeated with one-sidedness of interpretation. As it seems, the intellectuals of the West fail to notice the gravity of the fact that secular equivalents of religiousness, which are totalitarianism and western consumer capitalism, have become a mere caricature of human aspirations and ideals, thus distorting intellectual bases of consecutive stages of globalization. The reflection of the article has been contained in three parts. In its first part the author characterises the rising topicality of globalization. Next, he raises the necessity to differentiate between various human communities in the analyses on the current stage of globalization processes. Thus, he recognizes the importance to identify different stages of human communities' historical development, which due to an enormous progress in technology had to face the reality of globalization. Last but not least, the author attempts to outline the possibilities to overcome ideological helplessness concerning the issue of socio-ecological problems resulting from the globalization processes in the continental diversity of cultural religious local communities.

Keywords: America, cultural, religious, local communities, ecological-social crisis, Europe, globalization, integration, mondialization, religiousness in the mondialization era, socio-economic problems.

Translated by Zofia Lebiecka

ANDRZEJ CHODUBSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Polacy a wyzwania migracyjne w Europie od 1989 r.

Streszczenie: Polacy licznie emigrują począwszy od XIX w. Zjawisko to wyhamowało po II wojnie światowej na skutek polityki władz państwowych. Sytuacja ta uległa zmianie w 1989 r. Zintensyfikowanie ruchów emigracyjnych nastąpiło w 2004 r., po wejściu Polski do Unii Europejskiej. Oceniając zjawiska migracyjne zwraca się uwagę na pozytywne i negatywne. Z jednej strony doświadczenie pobytu na obczyźnie sprzyja „cywilizacyjnemu ubogaceniu” poprzez umocnienie takich cech, jak przedsiębiorczość, decyzyjność, tolerancja, krytycyzm, z drugiej zaś ujawniają się zjawiska negatywne, nierzadko o charakterze patologicznym. Polska jest miejscem, w którym osiedlają się przybysze z innych krajów, przede wszystkim z byłego ZSRR oraz Dalekiego Wschodu.

Słowa kluczowe: emigracja, Europa, imigracja, małżeństwa mieszane, migracja, Polacy, studia za granicą, Unia Europejska, 1989, 2004.

W kształtującej się rzeczywistości globalnej, a w tym w nowych wartościach kulturowo-cywilizacyjnych Europy, szczególną nośność teoretyczną, jak i praktyczną mają zjawiska migracyjne ludności. Uznaje się, że ważną siłą generującą wartości, postawy, zachowania jest migracja¹. Kształtuje ona przedsiębiorczość, decyzyjność, tolerancję, krytycyzm ludzi wobec otaczającej ich rzeczywistości. Jest ona znana od zarania organizacji politycznej społeczeństwa. Jej najdawniejsze ogniwa stanowiło koczownictwo i kolonizacja. Zjawisko to w istotnej mierze dotyczy Polaków. Ujawniło się już w pierwszych dziesięcioleciach istnienia państwa. Wraz z rozwojem kulturowo-cywilizacyjnym państwa powiększała się jego skala; w XIX w. migracja stała się rzeczywistością masową. Współcześnie jest postrzegana dychotomicznie. Z jednej strony uznaje się ją za wartość cywilizacyjną, jako urzeczywistnianie praw człowieka. Z drugiej zaś, ujawnia się krytyczny jej ogląd. Zwracając uwagę przede wszyst-

¹ Por. A. Chodubski, *Emigracja jako zjawisko cywilizacyjne. Przykład Polonii*, w: *Emigracje. Europa. Polska*, red. W. J. Burszta, J. Serwański, Poznań 2003, s. 55-67; tenże, *Migracje i imigranci a współczesne przemiany europejskie*, w: *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, red. J. Balicki, Warszawa 2007, s. 103-121; I. Grabowska-Luzińska, M. Okólski, *Emigracja ostatnia?*, Warszawa 2009.

kim na aspekt psychologiczno-społeczny zauważa się, że generuje ona wiele zjawisk negatywnych, zwłaszcza natury patologicznej w sytuacji napotykania barier adaptacyjnych i integracyjnych w nowych miejscach osiedlenia się.

Zmiana w położeniu migracyjnym Polaków nastąpiła po 1989 r. tj. w sytuacji, gdy przestała obowiązywać „urzędowa anatema emigracyjna”. Szacuje się, że do 1 maja 2004 r., tj. do włączenia Polski do struktur Unii Europejskiej, udało się na emigrację ok. 250 tys. osób. Po tej cezurze nastąpił exodus. Szacuje się, że w ciągu ostatnich 5 lat opuściło Polskę ok. 3 mln² osób. Głównie skierowali się oni do Wielkiej Brytanii (ok. 1 mln osób), Niemiec (ok. 800 tys.), Irlandii (ok. 350 tys.), Holandii (ok. 100 tys.), Włoch (ok. 100 tys.), Hiszpanii (ok. 100 tys.). Duże nowe skupiska w Europie powstały we Francji, Norwegii, Szwecji, Austrii, Belgii, Grecji, Danii. Społeczność tę stanowią przede wszystkim ludzie młodzi – 1/3 to osoby w wieku 25–39 lat. W sferze ich zatrudnienia obserwuje się swoiste uprofilowanie imigracyjnych potrzeb. W Wielkiej Brytanii najwięcej osób znajduje zatrudnienie w sferze opieki nad ludźmi starszymi, gastronomii, jako kierowcy autobusów, lekarze, farmaceuci, pielęgniarki, inżynierowie i robotnicy w sferze produkcji. W Niemczech – przy pracach sezonowych w rolnictwie, gastronomii, hotelarstwie, budownictwie, pracach remontowych, jako mechanicy, hydraulicy, elektrycy, glazurnicy, blacharze, wykwalifikowani robotnicy, opiekunki do dzieci. W Irlandii – w sektorze medycznym, rolnictwie, przemyśle przetwórczym, jako architekci, informatycy. W Hiszpanii zatrudnia się spawaczy, elektryków, hydraulików, budowlańców, lekarzy, stomatologów, opiekunki do dzieci i osób starszych, pomoc domową, a także prawników.

Ruchy migracyjne są z jednej strony rzeczywistością promocyjną (akceptowana przez podmioty międzynarodowego życia politycznego), potwierdzeniem przestrzegania praw człowieka, symbolem wolności; z drugiej jednak stanem nieakceptacji (tzn. że podmioty życia kulturowego przyjmujące imigrantów nie akceptują nadmiaru „obcych”) przez szerokie kręgi społeczeństwa. Wraz ze zjawiskami kryzysowymi w krajach Europy ujawnia się duża niechęć do imigrantów. Polak postrzegany jest jako *persona non grata*; ujawniają się z dużą siłą nastroje ksenofobiczne. W mediach Polaków nierzadko przedstawia się karykaturalnie. Np. na okładce tygodnika „The Spectator” w tle widoczny jest symbol stolicy Anglii, czyli Big Ben. Na pokładzie statku o nazwie „Immigration” grupa karykaturalnie i stereotypowo przedstawionych ludzi wpatruje się w krajobraz nad Tamizą. Jedna z osób z polską flagą wyrysowaną na bluzie, druga z narzędziami przy pasku, złudnie podobna do Lecha Wałęsy: „własacz z kraju nad Wisłą obejmuje słowiańską blond piękność”³.

Ogólnie jednak w warunkach tworzenia globalnej społeczności obywatelskiej generowanej przez wartości postępu naukowo-technicznego, rozwój prawa międzynarodowego zorientowanego na poszanowanie praw człowie-

² Por. „Dziennik”, z dn. 19 kwietnia 2006 r., s. 18; „Polska. Dziennik Bałtycki”, z dn. 12 lutego 2009 r., s. 12–13.

³ <http://wiadomosci.onet.pl/1310890,2678,1,1,kioskkart.html> (odczyt z dn. 31 marca 2006 r.).

ka i obywatela, nowoczesne formy edukacji zorientowane na tolerancję dla różnorodności postaw, zachowań, aspiracji i dążeń, migracje przybierają nowe formy, kształtuje się nowa „jakość” imigrantów. W przestrzeni europejskiej, zwłaszcza powiązanej strukturami Unii Europejskiej, z jednej strony obserwuje się dążenie do postrzegania zasady swobodnego przepływu osób (wszystkie, bez względu na ich narodowość), co wynika z podpisanego 14 czerwca 1985 r. układu w Schengen, poszerzanego następnie o nowe państwa, z drugiej zaś – widoczne są wciąż pojawiające się w wielu państwach ograniczenia dotyczące imigrantów⁴. Zauważa się, że imigranci są „materią dzielącą Europę”. W ostatnim czasie, co roku milion nielegalnych emigrantów z różnych państw świata kieruje się do Unii Europejskiej; przy tym, z jednej strony jest widoczna przychylność dla nich, jako że rekompensują oni w pewnym stopniu ujawniające się załamanie przyrostu naturalnego w krajach Unii Europejskiej, a zatem bez ich obecności nie jest możliwe utrzymanie właściwego rozwoju gospodarki, z drugiej zaś – postrzega się ich jako zagrożenie dla tożsamości poszczególnych państw, jako źródło patologii społecznych wynikających z trudności przystosowania do nowych miejsc osiedlania. Stają się oni przysłowiową „kością niezgody” w sytuacji nasilającego się w wielu krajach bezrobocia, ponieważ uważani są za siłę konkurencyjną na rynku pracy. Podejmują ją zwykle na specyficznych warunkach ekonomicznych, konkurencyjnych wobec rodzimych pracowników danego kraju.

W tej sytuacji ujawnia się „strach przed obcokrajowcami”, nawet w krajach o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego; np. zauważa się, że w Szwajcarii co piąty mieszkaniec jest cudzoziemcem. Formułuje się przy tym pytania: „Dwóch obcojęzycznych w jednej klasie, to żaden problem. Ale jeśli jest ich piętnastu? Cztery cudzoziemskie rodziny w jednym bloku nikomu nie przeszkadzają, ale gdy jest ich dziesięć? Przy migracji liczba odgrywa decydującą rolę”⁵. Wskazuje się na odrębność kulturową imigrantów, zwykle postrzega się ich przez pryzmat rzeczywistości zmitologizowanej. Np. o imigrantach z Kosowa i Turkach w Szwajcarii formułuje się potocznie opinie typu: „Oni są zupełnie inni niż my. Mają bardzo duże rodziny. W jednym mieszkaniu żyje 10 osób. Tych ludzi nie widać w ciągu dnia, za to ożywiają się w nocy. Żyją jak nietoperze, a my chcemy spokoju”⁶. Dlatego też państwa Unii Europejskiej opowiadają się za wprowadzeniem wspólnej polityki migracyjnej. W styczniu 2005 r. Komisja Europejska opublikowała, adresowaną do „25 państw” tzw. „Zieloną Księgę”, w której zawarto propozycje dotyczące uregulowań norma-

⁴ Por. K. Głębicka, *Migracje w Unii Europejskiej i w Polsce*, w: *Społeczne skutki integracji Polski z Unią Europejską*, Warszawa 1999; *Procesy demograficzne w krajach Unii Europejskiej – porównania z Polską*, red. I. Sobczak, Gdańsk 2003; P. Kaczmarczyk, M. Okólski, *Migracje specjalistów wysokiej klasy w kontekście członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, Warszawa 2005; *Coraz więcej ludzi w drodze*, „Niedziela” 2010, nr 3, s. 14-17.

⁵ P. Urbaniak, *Strach przed obcymi*, „Angora-Peryskop”, z dn. 24 października 2004 r., s. 67.

⁶ *Tamże*.

tywnych w zakresie migracji w przestrzeni europejskiej. Przy tym zauważa się, że niektóre kraje wyraźnie „zaostrzają” politykę imigracyjną, jak np. Francja, Wielka Brytania, Holandia, Niemcy, inne zaś ją liberalizują, jak np. Hiszpania, Irlandia. W Polsce nie jest ona wyraźnie określona, co powoduje, że o osiedlaniu się imigrantów decydują różne względy, np. możliwość znalezienia zatrudnienia. Liczni imigranci przebywają w Polsce nielegalnie. Szacuje się, że wśród nich jest ok. 250 tys. Ukraińców, 150 tys. Rosjan i Białorusinów, 40 tys. Wietnamczyków oraz 8 tys. Ormian⁷.

Posługując się oficjalnymi danymi dotyczącymi stanu imigrantów w poszczególnych krajach Europy zauważa się wzrastającą ich liczbę z roku na rok. Duże zainteresowanie osiedlaniem się imigrantów obserwuje się w Niemczech; stanowią oni obecnie ok. 10% ogółu mieszkańców tego kraju, w tym ok. 1/3 to imigranci z Turcji, a ok. 1/5 – z byłej Jugosławii. Znaczące społeczności imigracyjne tworzą też wychodźcy z Włoch, Grecji, Polski, Austrii, Hiszpanii, Portugalii oraz Rosji.

Również ok. 10% ogółu ludności stanowią imigranci we Francji. Kraj ten w recepcji światowej opinii publicznej postrzegany jest jako przychylny obcokrajowcom. W strukturze imigrantów ok. 45% to wychodźcy z Afryki, 41% z różnych krajów Europy, 12% z Azji i 2% z Ameryki. Najliczniejsze grupy imigrantów pochodzą z Portugalii, Maroka, Algierii, Włoch, Hiszpanii i Turcji. Ok. 20% ludności stanowią imigranci w Wielkiej Brytanii. Największe ich grupy pochodzą z Irlandii, z Półwyspu Indyjskiego (Hindusi, Pakistańczycy), Amerykanie, wychodźcy z Afryki Zachodniej, głównie z Nigerii i Ghany.

Tradycja ukształtowała zmitologizowaną opinię o dużej przychylności dla imigrantów w Holandii; w istocie do pierwszych lat XXI w. w kraju tym obowiązywało jedno z najbardziej liberalnych praw imigracyjnych w Europie. Radykalne zmiany nastąpiły po zabójstwie w 2002 r. polityka Pima Fortuyna, który opowiadał się za ograniczeniem napływu imigrantów oraz reżysem krytycznego wobec świata islamu Teo van Gogha. Wydalono wtedy z kraju ok. 30 tys. nielegalnych imigrantów oraz ok. 20 tys. osób ubiegających się o uzyskanie azylu; na lotniskach w Amsterdamie i Rotterdamie utworzono centra deportacyjne. Obecnie liczba imigrantów w tym kraju zmniejszyła się – stanowią oni ok. 6% ogółu mieszkańców. Wśród nich najliczniejsze społeczności tworzą Marokańczycy, Turcy, Niemcy oraz wychodźcy z byłej Jugosławii.

W ostatnim półwieczu pozytywna opinia jako o kraju przychylnym dla imigrantów kształtowała się w Szwecji. Obecnie stanowią oni w tym kraju ok. 6% ogółu mieszkańców. Kraj ujawnia zainteresowanie imigrantami przydatnymi do rozwoju jego gospodarki; najliczniejsze społeczności tworzą wychodźcy z byłej Jugosławii, Norwegowie, Duńczycy, Irakijczycy i Turcy.

⁷ *Migracje i społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2000, t. 5; J. Bielecki, *Jak uchylić drzwi do rajy?* „Rzeczpospolita”, z dn. 12 stycznia 2005 r., s. A3; K. Zuchowicz, J. Bielecki, *Imigranci dzielą Europę*, „Rzeczpospolita”, z dn. 8 lutego 2005 r., s. A1; *Migracji nie da się powstrzymać*, „Polityka” 2006, nr 7, s. 26-27.

Rozważając przyczyny migracji oraz ujawniające się prawidłowości w ruchach migracyjnych zauważa się, że główną siłą sprawczą są przede wszystkim zjawiska ekonomiczne oraz towarzyszące im racjonalne kalkulacje. Zwraca się uwagę na szansę zatrudnienia w nowych krajach osiedlenia, wysokość zarobków oraz możliwości samorealizacyjne wielu jednostek. Powszechnym zjawiskiem w przeszłości było przemieszczanie się ludności z krajów o niskim poziomie rozwoju gospodarczego do państw o wysokim stopniu rozwoju społeczno-gospodarczego. Współcześnie, wobec ujawniania się różnych barier ograniczających migracje, pojawiają się nowe formy przemieszczania się ludności; przede wszystkim następuje koncentracja imigrantów w największych aglomeracjach życia miejskiego poszczególnych państw, gdzie charakterystyczne są znaki wielokulturowości, wieloetniczności. W ślad za tym tworzą się etniczne enklawy⁸.

W przeszłości enklawy tworzyły się w następstwie wielkich exodusów, napotykania trudności adaptacyjnych i integracyjnych w miejscach osiedlania imigrantów. Obecnie uwarunkowania te stają się drugoplanowe wobec wyzwań społeczno-gospodarczych dyktowanych przez kraje przyjmujące imigrantów. O tworzeniu się enklaw w istotnym stopniu decydują względy gospodarcze poszczególnych państw, zakłada się też, że imigranci w enklawach tych funkcjonować będą czasowo. Przyjmując, że imigranci będą po określonym czasie powracać do swych krajów pozwala się im w enklawach zachowywać swą tożsamość etniczną. Enklawy pojmują się nierzadko jako tzw. małe ojczyzny. W rzeczywistości jednak jest to zderzenie się tradycyjnego ładu kulturowego z wyzwaniami kształtującego się globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Funkcjonowanie w enklawach jest swoistym modelem życia gettowego, wyizolowania się z rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej nowych miejsc osiedlania. Pod wpływem upływającego czasu zamieszkiwania w ładzie enklawowym następuje regres cywilizacyjny wielu imigrantów; nie podnoszą oni poziomu życia kulturowego na miarę przemian dokonujących się w kraju wychodźstwa i nie pokonują barier życia emigracyjnego (językowych, obyczajowych, zwyczajowych, kulturowo-cywilizacyjnych). Jest to tzw. strategia kapitału ekonomicznego; w rzeczywistości, tj. w praktyce społeczno-ekonomicznej oraz kulturowo-cywilizacyjnej model ten jest niekorzystny dla imigrantów z punktu widzenia strategii długofalowego rozwoju. W sytuacji grup etnicznych wywodzących się z Azji i Afryki osiedlających się w krajach Europy Zachodniej funkcjonowanie w enklawach jest często decyzją na całe życie; inna jest w tym względzie rzeczywistość imigrantów podejmujących decyzję o czasowym pobycie w takich enklawach. Sytuacja ta dotyczy m. in. Polaków; tworzenie się enklaw polskich obserwuje się w ostatnim czasie

⁸ Por. M. Skoczek, *Imigranci w społeczeństwach przyjmujących: izolacja i marginalizacja*, w: *Imigranci i społeczeństwa przyjmujące. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2000, s. 7-13; J. Bielecki, *Zielony sen polskiego imigranta*, „Rzeczpospolita”, z dn. 30 grudnia 2005 r., s. A7.

np. w Irlandii. Życie enklawowe powoduje, że imigranci izolują się w sensie zarówno kulturowo-cywilizacyjnym, jak i przestrzennym od społeczeństwa ich przyjmującego. Powoduje to w istotnym stopniu tworząca się odrębna infrastruktura społeczna, a w niej szkoły, instytucje ochrony zdrowia, miejsca kultu religijnego (świątynie, domy modlitwy).

Izolacja w enklawach jest jednocześnie marginalizacją imigrantów w życiu kulturowo-cywilizacyjnym. Zjawisko to obserwuje się zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, Francji, Włoszech oraz Niemczech; ujawnia się ono też w krajach o niższym poziomie rozwoju gospodarczego, np. zauważalne staje się w Polsce. W enklawach starają się zamieszkiwać imigranci zwłaszcza z krajów azjatyckich oraz niektórych części byłego Związku Radzieckiego; czytelny jest w tym względzie zwłaszcza obraz enklawowego życia Wietnamczyków⁹ i Ormian¹⁰. Podejmują oni inicjatywę tworzenia własnych przedsiębiorstw, działają na rzecz rozwoju tradycyjnych sfer aktywności gospodarczej, np. Ormianie przypominają i odwołują się do dobrej tradycji handlu wschodniego. Z drugiej strony, tworzący się ład enklawowy staje się też „sferą zakazaną”. Charakterystyczna jest w enklawach rzeczywistość doraźności, a w ślad za tym degradacja ładu materialnego i estetycznego; następuje bezwzględna eksploatacja urządzeń kultury materialnej, co wiąże się z dążeniem do gwarantowania samowystarczalności w ramach danej grupy etnicznej. Izolacja powoduje też ujawnianie się różnych uprzedzeń do emigrantów, a nawet rodzi postawy dyskryminacji ze strony innych grup etnicznych¹¹.

Obraz współczesnego życia migracyjnego znalazł się w polu wnikliwej uwagi Kościoła rzymskokatolickiego. Przypomina się, że zjawisko to jest naturalnym prawem człowieka; przypomina się wezwanie Boże skierowane do Abrahama: „Wyjdź z twej ziemi rodzinnej i idź do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12,1). Migracje zajęły ważne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II, który wskazywał m.in., że emigrant jest związany z dwoma krajami: ojczystym i osiedleńczym. Stąd rodzi się jego dwojaki status społeczno-kulturowy, podwójna odpowiedzialność społeczna i dwukulturowość. Krytycznie odnosił się do życia w enklawach; wskazywał: „Dziś nikt nie może zamykać się we własnym getcie. Musicie służyć krajowi, w którym żyjecie, pracować dla niego, kochać go i przyczyniać się do jego rozwoju”¹². Zwracając uwagę na przemiany europejskie, a w tym założenia Unii Europejskiej, papież podkreślał m.in. „Tworzenie Unii

⁹ Por. T. Halik, E. Nowicka, *Wietnamczycy w Polsce. Integracja czy izolacja?*, Warszawa 2002.

¹⁰ Por. A. Chodubski, *Swoistość diaspory ormiańskiej*, w: *Diaspory. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2001, s. 61-77.

¹¹ Por. Z. Radłowski, J. Wojtczak, *Jak narody widzą siebie nawzajem*, Warszawa 1994; *Narody i stereotypy*, red. T. Wallas, Kraków 1995; *Kultura dominująca jako kultura obca*, red. J. Mucha, Warszawa 1999; Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.

¹² *Papież Jan Paweł II a emigracja i Polonia 1978-1989*, red. R. Dwonkowski, S. Kowalczyk, E. Walewander, Lublin 1991, s. 27; A. Chodubski, *O tożsamości Polaków na obczyźnie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. W kręgu myśli politycznej i dyplomatycznej*, red. M. Wilk, Ł. Donaj, Łódź 2009, s. 230-243.

Europejskiej wymaga bowiem przede wszystkim szacunku dla każdego człowieka i dla różnych ludzkich społeczności oraz uznania ich specyfiki duchowej, kulturowej i społecznej (...) Jest nam bardzo potrzebna głęboka motywacja duchowa, aby Europa pozostała kontynentem otwartym, gościnnym oraz by godność naszych braci nie była poniżana. Racją bytu społeczeństwa jest to, iż pozwala ono każdemu człowiekowi prowadzić życie naprawdę ludzkie¹³.

Zwracając uwagę na przyczyny nasilającej się migracji jako zjawiska globalnego zauważa się, że przede wszystkim generuje ono nierównomierność rozwoju cywilizacyjnego i gospodarczego, kształtowanie się z jednej strony, na jednym biegunie rozwoju bogactwa, wysokiej cywilizacji, a na drugim nędzy, trudności egzystencjalnych oraz zjawisk towarzyszących tym procesom, np. (wysokiego) tempa przyrostu naturalnego, zabezpieczeń socjalnych. Generalnie na globie ujawniają się kontrasty Północ-Południe, peryferie – centra, obcy – swoi, nowo wzbogaceni – nowo zubożali. Rzeczywistość ta skłania zarówno decydentów, architektów współczesnego świata, jak i oddolnie szerokie kręgi społeczeństwa do poszukiwania dróg zrównoważonego rozwoju. Jedną z nich są migracje ludności, przy czym zauważa się, że w rzeczywistości kontrastów zachodzą różne zależności, m.in. w sferze pracy z jednej strony ujawnia się podaż pracy, z drugiej siły roboczej (popyt na pracę w gospodarkach zachodnich zaspokaja siła robocza imigrantów), czy też niedobory demograficzne w krajach zachodnioeuropejskich zastępują prężne w przyroście demograficznym społeczności migracyjne z Południa.

W przestrzeni europejskiej mimo wyrażania akceptacji dla ruchów migracyjnych ujawniły się w ostatnich latach obawy kulturowe. Nieodosobnione stały się pytania-wątpliwości, czy napływ imigrantów nie spowoduje degradacji europejskiego ładu kulturowego, osadzonego na dziedzictwie kulturowym sięgającym czasów starożytnych? Czy nie ujawni się na gruncie europejskim zderzenie cywilizacyjne? Obawy te są formułowane zarówno na bazie obserwacji napływu imigrantów z krajów Azji i Afryki, jak też z Europy Środkowej i Wschodniej, z tzw. semi-peryferiów Zachodu. Przewidywano, że po przemianach ustrojowych w Europie Środkowej i Wschodniej może przemieścić się do krajów zachodnioeuropejskich ok. 25 mln osób, co określano nawet mianem „potopu”¹⁴. Np. we Francji znanej z przychylności dla imigrantów przewidziano wiele ograniczeń. Każdy imigrant musi zawrzeć tzw. kontrakt przyjęcia i integracji (CAI), nakładający nań obowiązek nauki języka i respektowanie republikańskich zasad Francji. Od wypełnienia nakazów CAI ma zależeć przyznanie karty pobytu na 10 lat. Jeśli władze lokalne stwierdzą łamanie zasad, w szczególności w odniesieniu do kobiet, przewidziano wydalenie z kraju całej rodziny. Sprowadzanie rodziny przez imigranta do Francji możliwe jest dopiero po półtorarocznym legalnym pobycie w tym

¹³ S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, s. 266–267.

¹⁴ K. Romaniszyn, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Lublin 2003, s. 33–38.

kraju oraz po wylegitymowaniu się odpowiednim statusem majątkowym (mieszkaniami, zarobkami)¹⁵.

W obrazie współczesnych ruchów migracyjnych ujawniają się trzy charakterystyczne przesłanki decyzyjne¹⁶. 1. Celowo-racjonalne, tj. świadome, skalkulowane kulturowo-cywilizacyjnie oraz ekonomiczno-społecznie racje skłaniające do opuszczania danego kraju a udania się do innego; jest to zwykle decyzja ludzi legitymujących się określonym dorobkiem życiowym, a w tym w pracy zawodowej, zazwyczaj starannie wykształconych, przygotowanych do życia diasporalnego. 2. Tradycyjne; są one osadzone w doświadczeniu życia emigracyjnego członków rodziny, osób zaprzyjaźnionych, które w przeszłości podejmowały decyzje o opuszczeniu kraju i zwykle osiągnęły w życiu diasporalnym tzw. sukces kulturowo-cywilizacyjny; 3. Hedonistyczne; decyzje zwykle podejmowane są na podstawie chwilowych stanów emocjonalnych, w sytuacji przypadkowych zdarzeń i okoliczności, w dużej mierze bezrefleksyjnie. Podejmują je najczęściej ludzie młodzi, poszukujący „swojego miejsca” w otaczającej ich rzeczywistości; są to też ludzie ciekawi świata, odważni w postępowaniu społecznym, otwarci na podejmowanie nowych wyzwań.

Kształtująca się nowa rzeczywistość imigracyjna generuje nowe kategorie instytucjonalne w tym zakresie. Wśród nich nową jakością stają się takie formy migracyjne, jak:

1. Pobyty krótkoterminowe, które polegają na podejmowaniu pracy, głównie fizycznej. Trwają one od tygodni do kilku miesięcy, organizowane są indywidualnie oraz grupowo zarówno w kręgu rodzinnym, jak i koleżeńskim czy też okolicznościowym.
2. Pobyty wahadłowe, polegające na krótkich pobytach handlowych w wybranych krajach i miastach; organizowane są one w określonych odstępach czasu, co wiąże się z pozyskiwaniem danych towarów handlowych i klientów na nie.
3. Pobyty tranzytowe; są one zarówno formą zorganizowaną, jak i spontaniczną przemieszczania się imigrantów. Powodowane są różnymi okolicznościami, zwłaszcza finansowymi (niezbędnymi do odbycia podróży); w tej sytuacji imigranci zatrzymują się w krajach przejazdu (tranzytu) na określony czas, gdzie nierzadko podejmują pracę dorywczą czy też u osób im w jakimś stopniu znanych.
4. Pobyty sieciowe i cyrkulacyjne, które organizowane są przez wyspecjalizowane podmioty imigracyjne, często działające nielegalnie; polegają one na pozyskiwaniu usług. Imigranci ci pochodzą zwykle w ostatnich latach z przestrzeni postradzieckiej, krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Azji (a zwłaszcza z Afganistanu, Bangladeszu, Indii, Pakistanu, Sri Lanki, Iranu). Zatrudniani są przede wszystkim w systemie sezonowym,

¹⁵ G. Dobiecki, *Francja. Zaostrzenie przepisów. Wybieranie imigrantów*, „Rzeczpospolita”, z dn. 10 lutego 2006 r., s. A6.

¹⁶ P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe Polaków w dobie przemian*, Warszawa 2005, s. 66-68.

w usługach, handlu, gastronomii. Często imigranci podejmują zatrudnienie niezgodne z podanymi kwalifikacjami i umiejętnościami; nierzadko wysokiej klasy specjaliści (lekarze, inżynierowie, nauczyciele, artyści) pracują w podstawowej sferze usług. Nierzadko umiejętności profesjonalne są dodatkowym ich nielegalnym zajęciem społecznym; np. lekarze pracujący w sferze handlu nielegalnie niosą posługę medyczną zgłaszającym się do nich chorym. Organizatorzy napływu imigrantów podejmują też działania na rzecz ich legalizacji zatrudnieniowej, m.in. starają się uzyskiwać dla nich karty stałego pobytu, co widoczne jest w Polsce. Szacuje się, że w krajach europejskich zezwolenia takie otrzymuje ok. 75% osób ubiegających się o legalizację stanu imigracyjnego.

5. Pobytu „przemytowe”; są to nielegalne pobyty obcokrajowców w danych krajach. Organizowane są one przede wszystkim w sposób nielegalnie zinstytucjonalizowany; organizatorzy pobierają za nie zwykle wysokie opłaty, pobyty te z reguły łączą się też z imigracją sieciową i cyrkulacyjną. Wiąże się to z pozyskiwaniem dokumentów identyfikacyjnych oraz podejmowaniem prób legalizacji życia migracyjnego.

W ślad za pojawieniem się nowych form rozwoju migracji tworzą się też nowe typy imigrantów. Wśród nich wyróżnia się zwykle: 1. imigrantów-handlarzy, 2. imigrantów doraźnych zajęć, 3. imigrantów tranzytowych, 4. azylantów, 5. nielegalnych imigrantów zarobkowych, 6. imigrantów „sfery patologicznej”.

Typy te generowane są na bazie sfery zatrudnienia, pozyskiwania dochodów, czasu przebywania w nowych miejscach (krajach) osiedlenia oraz statusu społeczno-politycznego.

W nowym ładzie imigracyjnym zjawiskiem charakterystycznym staje się przewaga kobiet nad mężczyznami¹⁷. Często kobiety samodzielnie podejmują decyzje o migracji. Problem tworzenia rodziny ulega w ich obrazie życia marginalizacji. Kobiety jako jednostki partycypatywne podejmują decyzję o migracji ze względów przede wszystkim ekonomicznych, cywilizacyjnych; współczesny porządek migracyjny jest bardziej korzystny dla nich niż dla mężczyzn. Łatwiej znajdują zatrudnienie w sferze usług, m.in. w charakterze pomocy domowych, opieki medycznej, opieki wychowawczej, edukacyjnej, w sferze hotelowo-rekreacyjno-usługowej, restauracyjnej czy też tzw. „przemysłu rozrywkowym”; nierzadko też wchłania je „przemysł matrymonialny”. W wielu krajach zachodnioeuropejskich obserwuje się zainteresowanie mężczyzn zawieraniem małżeństw z cudzoziemkami. Tradycję w tym względzie wypracowały kraje skandynawskie, a zwłaszcza Szwecja¹⁸; obecnie zjawisko to jest typowe m.in. dla Holandii, Wielkiej Brytanii, Włoch. Instytucjonalnie zajmują się tym liczne biura matrymonialne. Wciąż dyskusyjna jest imigracja określana mianem „sfery patologicznej”. Przeciwstawiają się jej różne organizacje humanitarne.

¹⁷ Por. T. Miłkowski, *Kobiety we współczesnych migracjach*, w: *Migracje i społeczeństwo*, red. J. Zamojski, Warszawa 1997, t. 2, s. 225–233.

¹⁸ Por. *Polacy w Skandynawii*, red. E. Olszewski, Lublin 1997.

Zauważa się, że nie tylko jest ona niezgodna z tradycyjnymi wartościami życia kulturowego, ale też jej tzw. hollywoodzkość (łatwe zdobywanie pieniędzy, błyskotliwe zdobywanie sławy, osiąganie sukcesu indywidualnego w krótkim czasie) jest zgubna dla społeczeństwa jako całości, jako że nie uwzględnia się rozwoju długofalowego, skutków, następstw dla świata konsumenckiego. Imigracja ta pogłębia kryzys życia rodzinnego, powoduje odchodzenie od wartości dziedzictwa kulturowego, tworzy anonimowość społeczną, powoduje zanik wartości kategorii przyzwoitości społecznej, a umacnia dehumanizację stosunków międzyludzkich, degradację wartości kulturowo-cywilizacyjnych¹⁹.

W ładzie współczesnej imigracji wyjątkową społeczność stanowią studenci. Na gruncie europejskim studia zagraniczne traktowane są tradycyjnie jako wartość cywilizacyjna, jako swoista „przepustka” do rzeczywistego wyższego wykształcenia. Studia zagraniczne dają jednostce możliwość konfrontacji, stymulują przedsiębiorczość, otwartość na świat, przyswajanie nowych wzorów, zachowań, modeli życia kulturowego. Dużą wagę do edukacji zagranicznej przywiązuje się też w Polsce. Nierzadko przypomina się, że tzw. luminarze polskiej kultury zdobywali wykształcenie w różnych krajach świata, a zwłaszcza w rzeczywistości zachodnioeuropejskiej²⁰.

Państwa wysoko rozwinięte pod względem gospodarczym zachęcają do studiowania osoby z zagranicy. Z jednej strony postrzega się je jako rzeczników swych interesów oraz jako potencjalnych młodych pracowników w swej przestrzeni kulturowo-cywilizacyjnej. W Europie zainteresowanie to jest charakterystyczne zwłaszcza dla Szwajcarii, Austrii, Wielkiej Brytanii i Luksemburga (w ostatnim z krajów udział studentów z zagranicy na 1 tys. studiujących przekracza 100)²¹. O podejmowaniu studiów decydują w istotnym stopniu zachęty w postaci stypendiów, grantów itp.; istotnym czynnikiem wspierającym mobilność jest polityka przepływu osób oraz specjalne programy zachęcające do uczestnictwa w realizacji europejskiego obszaru szkolnictwa wyższego²². Uznając, że fundamentalną wartość w społeczeństwie globalnym stanowi wykształcenie oraz dostęp do informacji i umiejętności ich wykorzystania, młode pokolenie ujawnia zainteresowanie zdobywaniem wysokich kwalifikacji i kompetencji zawodowych; podziela się powszechnie opinię, że nauka i technika w coraz większym stopniu wpływa na zachowania, postawy życia codziennego, na sposób myślenia, na sferę podejmowania decyzji strategicznych oraz formy działania taktycznego; wiedza i związana z nią informacja stają się w praktyce kulturowo-cywilizacyjnej najdroższym towarem i podstawowym czynnikiem rozwoju²³.

¹⁹ Por. U. Świętochowska, *Patologie cywilizacji współczesnej*, Toruń 2001.

²⁰ Por. A. Chodubski, *Mniejszości narodowe w dziejach polskiej cywilizacji*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1996, s. 43-55.

²¹ P. Kaczmarczyk, M. Okólski, *dz. cyt.*, s. 76-80.

²² Por. *Deklaracja Bolońska i co dalej. Zbiór komunikatów, wytycznych i sugestii*, Poznań 2004.

²³ Por. E. Polak, *Przemiany cywilizacji współczesnej w sferze kultury materialnej*, Gdańsk 1996, rozdz. V.

Studia zagraniczne mimo wielu pozytywnych kontekstów stanowią też, z punktu widzenia interesów poszczególnych państw, duże ryzyko, jako że ujawnia się problem „powrotu” absolwentów do kraju wysyłającego. Powszechnie zauważa się, że wskaźnik „powrotów” jest wyższy w przypadku studentów z krajów wysoko rozwiniętych niż w odniesieniu do osób pochodzących z krajów o niższym poziomie rozwoju. Niekiedy powroty stają się źródłem pomysłowości kulturowo-cywilizacyjnej, sukcesu zawodowego i osobistego, ale też są płaszczyzną rozczarowań, niespełnionych nadziei i oczekiwań. Sytuacja ta jest charakterystyczna w ogóle dla imigrantów jako całości kulturowo-cywilizacyjnej²⁴; liczą się tu raczej kosmopolityczne, taktyczne, sentymentalne (patriotyczne, rodzinne, tożsamościowe).

Obok spraw studenckich istotną kwestią stają się migracje nauczycieli akademickich. Uznaje się, że wymiana międzynarodowa w zakresie nauki i szkolnictwa wyższego jest fundamentalnym warunkiem kariery i sukcesu zawodowego. W rzeczywistości przemian europejskich istotną wagę przywiązuje się do emigracji i imigracji kadry naukowej; zakłada się osiągnięcie korzyści przez kraj przyjmujący potencjał naukowy gości oraz kraj wysyłający przez transfer swej wiedzy i technologii²⁵. W krajach Unii Europejskiej zakłada się koordynację w zakresie mobilności pracowników naukowo-badawczych oraz tworzenia sieci w życiu naukowo-badawczym. Zadania te powierzono m.in. programom naukowym, jak „Science” czy „Leonardo da Vinci” i w zakresie wymiany studenckiej („Erasmus”, „Socrates II”, „Erasmus World”).

We współczesnej rzeczywistości migracyjnej nowa „jakość” ujawnia się w tradycyjnych procesach: 1. adaptacyjnych, 2. integracyjnych, 3. asymilacyjnych. Powoduje ją nowa „jakość” imigrantów, którzy w dużym stopniu zorientowani są na urzeczywistnienie wartości społeczeństwa informacyjnego. Jest to pokolenie ludzi młodych, określanych mianem „natychmiastowców”, a niekiedy „x”. Pokolenie to odchodzi od tradycyjnych wzorców życia imigracyjnego, odsuwa się od ładu tworzonego na autorytecie instytucji, a ponad nie przedkłada ideały wolności, samorządności, negocjacji. Jest to pokolenie zorientowane na natychmiastowe zaspokajanie potrzeb konsumpcyjnych. W ogóle emigracja jest ze swej istoty rzeczywistością konsumpcyjną i kolonizatorską. Pierwszoplanową pozycję zdobywa w niej poszanowanie dla doraźności, teraźniejszości²⁶.

Imigranci zaspokajając potrzeby konsumpcyjne, rekompensują ujawniające się w nowej rzeczywistości egzystencjalnej niedobory życia duchowego,

²⁴ Por. *Migracje powrotne Polaków. Powroty sukcesu czy rozczarowania?*, red. K. Iglicka, Warszawa 2002; *Emigrować i wracać*, red. L. Kolarska-Bobińska, Warszawa 2007; A. Fandrejewska, *Rosną koszty emigracji*, „Rzeczpospolita”, z dn. 15 stycznia 2009 r., s. B1.

²⁵ Por. *Mobilność pracowników naukowych w Polsce*, red. M. Dąbrowa-Szeffler i in., Warszawa 1998; T. Perkowski, *Brain drain czy knowledge gain*, w: *Emigracja – zagrożenie czy szansa*, red. M. Dietrych, Warszawa 2005, s. 29–38.

²⁶ Por. *Migracje. Historia – Kultura. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2002, s. 5–8.

sferę niedowartościowania społecznego. W tej sytuacji pojawia się przewartościowanie tożsamościowe; następuje odchodzenie od dziedzictwa kulturowego. W tradycyjnym ładzie imigracyjnym procesy przystosowawcze do nowej rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej trwały zwykle do czwartego pokolenia; współcześnie skracają się one do dwóch pokoleń. Wynika to z rozumienia procesów migracyjnych, a w tym z łatwiejszego pokonywania barier osiedleńczych. W ważnym stopniu bariery migracyjne niwelują takie czynniki, jak poziom wykształcenia emigrantów (w rzeczywistości wychodźczej obserwuje się coraz wyższy poziom wykształcenia), zdobywanie zatrudnienia umożliwiającego zabezpieczenie podstawowych potrzeb egzystencjalnych oraz kompensacyjnych, otwartość na znaki postępu naukowo-technicznego (przyswajanie i stosowanie w praktyce życia codziennego nowoczesnych urządzeń technicznych, produktów konsumpcyjnych, znaków komunikacji społecznej itp.). Zauważa się jednocześnie, że coraz szersze kręgi społeczeństw są w stanie przystosować się do tempa przemian cywilizacyjnych, a w tym znaczący jest udział imigrantów. Społeczności te pogrążają się w sferze patologii społecznej, coraz więcej ludzi nie mogąc dostosować się do otaczającej ich rzeczywistości pogrąża się w stanie neurozy oraz chorób cywilizacyjnych.

W procesie integracji imigrantów ujawnia się współcześnie duża zmienność postaw, wartości, aspiracji, a wraz z tym ulegają oni procesom synkretyzacji kulturowej; ujawnia się tolerancja dla różnorodności postaw, wzorów, modeli życia kulturowego. Duży wpływ na rzeczywistość tę wywierają media, a zwłaszcza oddziaływanie kultury obrazkowej (telewizyjnej, internetowej).

Imigranci stają się typowymi przedstawicielami globalnej społeczności obywatelskiej. Fundamentalną wartością ich życia diasporalnego staje się przestrzeganie praw człowieka i obywatela, tolerancja dla różnych kultur i subkultur.

W rzeczywistości tej czytelne są jednak odmienności cywilizacyjne, jawiące się w przywiązaniu do sfery zwyczajów, obyczajów kształtowanych przez tysiąclecia i pozostające pod wpływem ładu religijnego; widoczne jest to w odniesieniu do porządku islamskiego, buddyjskiego, jak też kultur Afryki, Azji czy krajów Ameryki Południowej. Procesy unifikujące ład imigracyjny czytelne są zwłaszcza w odniesieniu do społeczności krajów europejskich, a w tym zwłaszcza do zachodnioeuropejskich.

Wyjątkową przestrzeń kulturowo-cywilizacyjną dla imigrantów stanowi Polska²⁷. Od początku lat dziewięćdziesiątych o status uchodźcy w Polsce ubiega się od 600 do 1 tys. cudzoziemców. Najwięcej wśród nich notowano przedstawicieli Armenii, Indii, Rosji, Afganistanu, Somalii, Sri Lanki, Iraku, Algierii i Pakistanu; znaczące społeczności stanowią też przedstawiciele Bangladeszu, Gruzji, Azerbejdżanu oraz krajów byłej Jugosławii. Imigranci przybywają do Polski głównie nielegalnie, na podstawie fałszywych dokumentów, zaproszeń oraz samowolnego przekroczenia tzw. zielonej granicy. Straż Gra-

²⁷ Por. A. Chodubski, *Obraz imigracji w Polsce w latach dziewięćdziesiątych, Imigranci i społeczeństwa przyjmujące. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2000, s. 212-226.

niczna zatrzymuje podczas prób nielegalnego przekraczania granicy ok. 10 tys. cudzoziemców rocznie. W ostatnim dziesięcioleciu najwięcej wśród nich było Rumunów, Ormian, Ukraińców, Hindusów i Afgańczyków.

Przybywanie do Polski objaśniają względami tranzytowymi, turystycznymi oraz odwiedzinami krewnych. Podejmują pracę zawodową w sferze usług i w handlu. Znaczący jest udział imigrantów czasowych z państw sąsiadujących z Polską, a w tym z Litwy, Białorusi i Ukrainy. Litwini podejmują najczęściej zatrudnienie w rolnictwie i ogrodnictwie, Białorusini – w handlu, Ukraińcy – w budownictwie, rolnictwie oraz wytwórczości technicznej²⁸. Wśród imigrantów z byłego Związku Radzieckiego znaczący jest udział osób z wyższym wykształceniem; nierzadko podejmują oni pracę w charakterze nauczycieli języków obcych, przedmiotów artystycznych (muzyki, tańca, malarstwa, rzeźby, gimnastyki artystycznej). Kobiety znajdują zatrudnienie jako pomoc domowa, a w tym przy opiece nad dziećmi, osobami starszymi, ludźmi chorymi. Nierzadko przedstawiciele narodów byłego Związku Radzieckiego znajdują zatrudnienie na wyższych uczelniach, zwłaszcza ci, którzy legitymują się stopniami naukowymi oraz znaczącym dorobkiem naukowo-badawczym; spotyka się ich też w służbie zdrowia, zwłaszcza specjalistów wąskich dziedzin nauk medycznych.

Szczególną kategorię imigrantów stanowią osoby podejmujące pracę w lokalach rozrywkowych, w salonach masażu erotycznego, klubach nocnych, jako tzw. hostessy. Najczęściej są to młode osoby, do 25 roku życia.

Stosunek społeczeństwa polskiego do imigrantów jest dychotomiczny²⁹. Z jednej strony zauważa się do nich niechęć jako do „obcych”; postrzega się ich jako nosicieli zjawisk patologicznych, nieposiadających stałego zatrudnienia, żebrzących, przywłaszczających nierzadko obce mienie, uczestników rozbojów, pijaństwa, narkomanii itp. Z drugiej zaś strony wyraża się dla nich zrozumienie, uzasadnia się ich postawy i zachowania zacofaniem cywilizacyjnym, chęcią włączenia się w nową rzeczywistość społeczno-polityczną i gospodarczą. Przypomina się też jako swoiste usprawiedliwienie położenie Polaków na obczyźnie i pomoc udzielaną im przez kraje i społeczeństwa przyjmujące. Pomoc imigrantom jest zatem spłaceniem moralnego długu wobec innych narodów, zaciągniętego przez Polaków pozostających w życiu diasporalnym.

Imigranci w Polsce nie napotykać znaczących utrudnień w zatrudnieniu. Pracodawcy zatrudniając imigrantów pozyskują zwykle tanią siłę pracowniczą, nie ponoszą przy tym wielu świadczeń z tytułu uprawnień socjalno-bytowych (co wiąże się z nielegalnym ich zatrudnianiem). Imigranci są generalnie ludźmi młodymi, od 16 do 35 roku życia. Pobyt w Polsce traktują jako tymczasowy, sezonowy, handlowy, tranzytowy; zatrudniając się u pracodawców wyrażają przekonanie, że podniosą standard życia, a także kwalifikacje zawodowe. W wyobrażeniach stereotypowych Polska jawi się imigrantom jako

²⁸ Por. E. Domeradka, *Polacy zatrudnieni za granicą i cudzoziemcy pracujący w Polsce*, „Polityka Społeczna” 1996, nr 11-12, s. 15-18.

²⁹ Por. J. Hryniewicz, *Uchodźcy w Polsce. Teoria a rzeczywistość*, Toruń 2005, rozdz. 6.

kraj urzeczywistniający ideały wolności, równości, sprawiedliwości, tolerancji. W konfrontacji z rzeczywistością kulturowo-cywilizacyjną wyrażają najczęściej jedynie zadowolenie z uzyskiwanych zarobków, zwłaszcza jeśli zajmują się handlem; wysokie zarobki uzyskują też hostessy (dziennie powyżej 100 złotych). Najmniej zarabiają imigranci zatrudnieni w sferze rolniczej, aczkolwiek przy tym uzyskują zwykle zakwaterowanie i wyżywienie.

Imigranci przebywający w Polsce dłużej niż 1 rok starają się zwykle opuścić ją w jak najkrótszym czasie w celu wykonania określonych zadań i wywiezienia zarobionych pieniędzy do swojego kraju. Imigranci z Afryki i Azji starają się przemieszczać do krajów zachodnioeuropejskich, a w tym zwłaszcza do Niemiec, Holandii, Szwecji, gdzie znajdują się większe skupiska ich rodaków.

Specyficzną kwestią w życiu imigracyjnym jest zawieranie związków małżeńskich. Nierzadko Polacy żenią się z imigrantkami, najczęściej jednak z Białorusinkami i Ukrainkami. W związki małżeńskie wstępują też Polki z imigrantami. W praktyce kulturowej związki te okazują się nietrwałe, ok. 80% z nich rozpada się już w ciągu pierwszych lat ich trwania. Kobiety zwykle opuszczają wtedy Polskę, a mężczyźni przemieszczają się do innych krajów, bądź też zawierają kolejne związki małżeńskie w Polsce. Względny legalizacyjny imigrantów powodują też, że pojawiają się tzw. białe małżeństwa. W celu uzyskania możliwości osiedlenia się na stałe w Polsce imigranci, zwłaszcza pochodzący z Azji, zawierają formalnie związki małżeńskie z obywatelkami, jak też kobiety z obywatelami Polski. Nie jest to jednak zjawisko o szerokim zasięgu.

Imigranci w Polsce, zwłaszcza wywodzący się z byłego Związku Radzieckiego, starają się w jak najkrótszym czasie przystosować się do lokalnych rzeczywistości kulturowych, co wyraża się w komunikacji językowej, sposobach organizacji życia społecznego, aspiracjach zawodowych itp. Imigranci z krajów Azji funkcjonują zwykle w enklawach, gdzie podtrzymują swą odrębność kulturową.

Charakterystycznym zjawiskiem dla społeczności imigracyjnych w Polsce jest uczestnictwo w polskiej obrzędowości religijnej. Wyznawcy religii rzymskokatolickiej czynnie uczestniczą w życiu Kościoła, co wiąże się z procesami adaptacyjnymi i integracyjnymi; nierzadko w życiu religijnym obrządku rzymskokatolickiego uczestniczą wyznawcy innych wyznań oraz bezwyznaniowcy.

Instytucjonalnie sprawami imigrantów w Polsce zajmuje się kilka podmiotów życia publicznego, m.in. Biuro ds. Uchodźstwa i Migracji w Warszawie, referaty Spraw Obywatelskich urzędów wojewódzkich, policja – zespoły ds. cudzoziemców, Urzędy Paszportowe, Zakłady Pomocy Społecznej, Oddziały Polskiego Czerwonego Krzyża, Caritas. Instytucje te funkcjonują w ośrodkach, gdzie powstają większe skupiska imigrantów.

Polska jawi się imigrantom jako kraj o wielu istotnych barierach w procesach adaptacyjnych i integracyjnych. Jedną z głównych jest sfera językowa. Zauważa się, że niewielki odsetek obywateli polskich jest w stanie porozumieć się z obcokrajowcami w językach obcych, zwłaszcza duże trudności ujawniają się w tym względzie w urzędach i instytucjach życia publicznego. Trudności

w komunikacji językowej powodują też, że imigranci wchodzą w kolizję z prawem. Mimo to, ze względu na zaostrzenie się przepisów azylowych w krajach Europy Zachodniej coraz więcej imigrantów z różnych kontynentów stara się o uzyskanie prawa pobytu w Polsce. Polska zgodnie z porozumieniami międzynarodowymi, a w tym zwłaszcza unijnymi, stara się sprostać ujawniającym się wyzwaniom³⁰. W wymiarze normatywnym obowiązuje ustawa o cudzoziemcach znowelizowana 19 września 1991 r. Tworzy się ośrodki dla uchodźców i osób ubiegających się o ten status, a w nich prowadzi się naukę języka polskiego. Osoby dorosłe w edukacji tej biorą udział na zasadzie dobrowolności, zaś dzieci nauczane są obowiązkowo w szkołach położonych w pobliżu ośrodków. Imigrantom gwarantuje się podstawową opiekę zdrowotną.

Spośród społeczności imigracyjnych największe trudności adaptacyjne w Polsce napotykać przedstawiciele krajów Afryki. Często przybywają oni do Polski przypadkowo, m.in. w ramach tzw. „przemytu”. Nierzadko trafiając do Polski nie wiedzą, gdzie przebywają, w ogóle nie posiadają informacji o tym kraju i jego odrębności kulturowo-cywilizacyjnej. W konfrontacji z polską rzeczywistością zwykle starają się w jak najkrótszym czasie opuścić kraj; nierzadko powierzają swój los migracyjny zorganizowanym gangom zajmującym się przemytem ludzi³¹.

Dłuższy pobyt Afrykanów w Polsce wskazuje, że dobrze adaptują i integrują się w tym kraju. Niemało z nich po poznaniu języka polskiego, a zwłaszcza po ukończeniu polskich uczelni decyduje się na pozostanie w Polsce. Znajdują oni zatrudnienie w instytucjach publicznych, m.in. w służbie zdrowia, szkolnictwie, kulturze, gdzie zdobywają zaufanie i szacunek lokalnych społeczności.

Współczesne ruchy migracyjne w Europie są ważną siłą przeobrażającą ład kulturowy społeczności lokalnych. Zmieniają kulturę bytu, kulturę społeczną, a w tym nawet obraz rodziny jako fundamentu życia społecznego. Zauważa się, że imigranci są zwykle ludźmi ciężko pracującymi; chętnie korzystają z możliwości uzyskania dodatkowych dochodów, co odbywa się nierzadko kosztem podstawowego prawa do odpoczynku. Imigranci pracując przede wszystkim fizycznie zdobywają w rzeczywistości zagranicznej nowe umiejętności zawodowe, oswajają nową kulturę pracy, poznają standardy jakości pracy.

Migracje ukierunkowują w istotnej mierze obraz życia na partycypatywność jednostki, przy czym następuje osłabienie życia rodzinnego, małżeńskiego. Współczesne migracje, zwłaszcza krótkotrwałe, powodują dzielenie życia rodzinnego na dwa światy, tj. funkcjonowanie w rzeczywistości imigracyjnej oraz nawiązywanie stosunków rodzinnych w kraju wychodźstwa. Rozłąka rodzin powoduje nierzadko ich patologię, za którą odpowiedzialność ponoszą najczęściej zarówno strona migracyjna, jak i pozostająca w miejscu wychodźstwa. Migracje powodują, że w tworzących się rzeczywistościach

³⁰ Por. G. Janusz, P. Bajda, *Prawa mniejszości narodowych. Standardy europejskie*, Warszawa 2000.

³¹ Por. *Uchodźcy mówią*, Podkowa Leśna 1997, s. 121; *Metody działania sprawców przestępstw handlu ludźmi*, red. B. Hołyst, I. Bryk, I. Malinowska, Szczytno 2008.

wieloletnich i wielokulturowych pierwszeństwo przed ładem tradycyjnym kształtowanym przez normy moralne zdobywają rozwiązania prawne, zmienia się zatem w społecznościach lokalnych fundamentalny ład aksjologiczny, następuje jego unifikacja o zasięgu globalnym.

W obrazie życia imigracyjnego Europy zauważa się:

1. Pogłębiającą się sprzeczność między deklarowaną wolnością imigracji a rzeczywistością zorientowaną w wielu krajach na jej ograniczenie, międzynarodowe i krajowe kontrolowanie.
2. Otwartość imigrantów na wartości kształtującego się ładu informacyjnego, a tym samym aktywne włączanie się w urzeczywistnianie jej znaków wyrażających się m.in. w dążeniu do respektowania norm prawa międzynarodowego odnoszącego się do człowieka, umocnieniu wartości nowoczesnej edukacji, tolerancji, współistnienia różnorodności kultur, subkultur, synkretyzmu kulturowo-cywilizacyjnego,
3. Tworzenie się dwubiegowości życia kulturowo-cywilizacyjnego; z jednej strony sytuują się ludzie przedsiębiorczy, twórczy, krytyczni, odważni, decyzyjni – jednostki partycypatywne, z drugiej, pojawiają się rzesze ludzi „wykluczonych”, nie mogących przystosować się do zmieniającej się w szybkim tempie rzeczywistości kulturowej, wyalienowani, pogrążający się w sferze patologii społecznej,
4. Odwoływanie się do zmitologizowanych wyobrażeń o migrantach jako całości oraz o poszczególnych grupach w wymiarze stereotypów. Stan ten ma dla imigrantów zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Z jednej strony spotykają się ze zrozumieniem ze strony państw i narodów, społeczności przyjmujących, z drugiej zaś zauważa się wysoki poziom uprzedzeń, nieufności, a nawet rasizmu.
5. Wybiórcze traktowanie imigrantów przez państwa zachodnioeuropejskie, zwłaszcza legitymujące się wysokim poziomem rozwoju gospodarczego. Akceptuje się napływ imigrantów przynoszących wyraźne korzyści państwu przyjmującemu, a „odwirowuje się” imigrantów nie mogących przystosować się do wartości generowanych przez rzeczywistość informacyjną. Sytuacja ta rodzi napięcia, stresy, konflikty, a także dylematy etyczne Europejczyków.

Literatura

- Bielecki J., *Jak uchylić drzwi do raju?* „Rzeczpospolita”, z dn. 12 stycznia 2005 r.
- Bielecki J., *Zielony sen polskiego imigranta*, „Rzeczpospolita”, z dn. 30 grudnia 2005 r.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Chodubski A., *Emigracja jako zjawisko cywilizacyjne. Przykład Polonii*, w: *Emigracje. Europa. Polska*, red. W. J. Burszta, J. Serwański, Poznań 2003.
- Chodubski A., *Migracje i imigranci a współczesne przemiany europejskie*, w: *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, red. J. Balicki, Warszawa 2007.

- Chodubski A., *Mniejszości narodowe w dziejach polskiej cywilizacji*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1996.
- Chodubski A., *Obraz imigracji w Polsce w latach dziewięćdziesiątych, Imigranci i społeczeństwa przyjmujące. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2000.
- Chodubski A., *O tożsamości Polaków na obczyźnie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. W kręgu myśli politycznej i dyplomatycznej*, red. M. Wilk, Ł. Donaj, Łódź 2009.
- Chodubski A., *Swoistość diaspory ormiańskiej*, w: *Diaspory. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2001.
- Coraz więcej ludzi w drodze, „Niedziela” 2010, nr 3.
- Deklaracja Bolońska i co dalej. Zbiór komunikatów, wytycznych i sugestii*, Poznań 2004.
- Dobiecki G., *Francja. Zaostrenie przepisów. Wybieranie imigrantów*, „Rzeczpospolita”, z dn. 10 lutego 2006 r.
- Domeradzka E., *Polacy zatrudnieni za granicą i cudzoziemcy pracujący w Polsce*, „Polityka Społeczna” 1996, nr 11-12.
- „Dziennik”, z dn. 19 kwietnia 2006 r.
- Emigrować i wracać*, red. L. Kolarska-Bobińska, Warszawa 2007.
- Fandrejewska A., *Rosną koszty emigracji*, „Rzeczpospolita”, z dn. 15 stycznia 2009 r.
- Grabowska-Luzińska I., Okólski M., *Emigracja ostatnia?*, Warszawa 2009.
- Halik T., Nowicka E., *Wietnamczycy w Polsce. Integracja czy izolacja?*, Warszawa 2002.
- Głąbicka K., *Migracje w Unii Europejskiej i w Polsce*, w: *Społeczne skutki integracji Polski z Unią Europejską*, Warszawa 1999.
- Hryniewicz J., *Uchodźcy w Polsce. Teoria a rzeczywistość*, Toruń 2005.
- Janusz G., Bajda P., *Prawa mniejszości narodowych. Standardy europejskie*, Warszawa 2000.
- Kaczmarczyk P., *Migracje zarobkowe Polaków w dobie przemian*, Warszawa 2005.
- Kaczmarczyk P., Okólski M., *Migracje specjalistów wysokiej klasy w kontekście członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, Warszawa 2005.
- Kultura dominująca jako kultura obca*, red. J. Mucha, Warszawa 1999.
- Metody działania sprawców przestępstw handlu ludźmi*, red. B. Hołyst, I. Bryk, I. Malinowska, Szczytno 2008.
- Migracje. Historia – Kultura. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2002.
- Migracje i społeczeństwo*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 2000, t. 5.
- Migracje powrotne Polaków. Powroty sukcesu czy rozczarowania?*, red. K. Iglicka, Warszawa 2002.
- Migracji nie da się powstrzymać*, „Polityka” 2006, nr 7.
- Miłkowski T., *Kobiety we współczesnych migracjach*, w: *Migracje i społeczeństwo*, red. J. Zamojski, Warszawa 1997, t. 2.
- Mobilność pracowników naukowych w Polsce*, red. M. Dąbrowa-Szeffler i in., Warszawa 1998.
- Narody i stereotypy*, red. T. Wallas, Kraków 1995.
- Papież Jan Paweł II a emigracja i Polonia 1978–1989*, red. R. Dwonkowski, S. Kowalczyk, E. Walewander, Lublin 1991.
- Perkowski T., *Brain drain czy knowledge gain*, w: *Emigracja – zagrożenie czy szansa*, red. M. Dietrych, Warszawa 2005.
- „Polska. Dziennik Bałtycki”, z dn. 12 lutego 2009 r., s. 12–13.

- Polacy w Skandynawii*, red. E. Olszewski, Lublin 1997.
- Polak E., *Przemiany cywilizacji współczesnej w sferze kultury materialnej*, Gdańsk 1996.
- Procesy demograficzne w krajach Unii Europejskiej – porównania z Polską*, red. I. Sobczak, Gdańsk 2003.
- Radłowski Z., Wojtczak J., *Jak narody widzą siebie nawzajem*, Warszawa 1994.
- Romaniszyn K., *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Lublin 2003.
- Skoczek M., *Imigranci w społeczeństwach przyjmujących: izolacja i marginalizacja, w: Imigranci i społeczeństwa przyjmujące. Migracje i Społeczeństwo*, red. J. E. Zamajski, Warszawa 2000.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002.
- Świętochowska U., *Patologie cywilizacji współczesnej*, Toruń 2001.
- Uchodźcy mówią*, Podkowa Leśna 1997.
- Urbaniak P., *Strach przed obcymi*, „Angora-Peryskop”, z dn. 24 października 2004 r.
- Zuchowicz K., Bielecki J., *Imigranci dzielą Europę*, „Rzeczpospolita”, z dn. 8 lutego 2005 r.
<http://wiadomosci.onet.pl/1310890,2678,1,1,kioskkart.html> (odczyt z dn. 31 marca 2006 r.).

Poles and migration challenges in Europe since 1989

Summary

The phenomenon of migration in the Polish society has been observed since the beginning of the 19th century. In that century many Poles left their country, looking for „happiness” abroad. In the second half of the 20th century emigration brought to a stop – it was not the phenomenon accepted by the state authorities. The situation changed after 1989. The intensification of emigration movements followed the access of Poland into the European Community on May 1st, 2004. Evaluating migration phenomena, attention is paid to advantages and disadvantages. On one hand the experience of stay abroad is favourable for „civilization enrichment” by strengthening such features as enterprise, decision making, tolerance, criticism, on the other hand though, negative phenomena come to light, not infrequently of pathological character. Poles who go abroad temporarily, undertake the jobs as factory or farm workers, they are also valued as qualified work force. Many find jobs in the health care system among others as doctors, nurses or pharmacists. Poland is not only the country from which people emigrate only. It is also a place in which newcomers from other countries settle. Those, who come from the former Soviet Union integrate quickly with the Polish society. Mixed marriages contribute to it and also participating in religious services within the Roman Catholic Church. Immigrants from far eastern territories establish enclaves in Poland, within which they nourish the tradition of their countries of origin. The language barrier is a problem for foreigners with which they are confronted in Poland – in relation to „common” citizens and in offices.

Keywords: Europe, European Union, migration, mixed marriages, Poles, Polish, study abroad, work abroad, 1989, 2004.

Ks. WALDEMAR WESOŁY SVD

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

Dlaczego Kościół broni własności prywatnej?

Streszczenie: Własność to najszersze, podstawowe prawo rzeczowe człowieka, które pozwala właścicielowi korzystać z rzeczy i rozporządzać nią z wyłączeniem innych osób. W świetle katolickiej doktryny społecznej własność prywatna zawsze była uważana za najlepszą formę własności. Tę tezę Kościół głosi w oparciu o naukę biblijną, św. Tomasza z Akwinu, innych uczonych i papieży społeczników. Sobór Watykański II uczy, że własność prywatna przyczynia się do „podkreślenia roli osoby” i „daje każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej” (por. GS, nr 71). Kościół broni własności prywatnej, bo gwarantuje ona człowiekowi wolność i godność. I chociaż Kościół broni własności prywatnej, to nie zapomina, że jest ona obciążona „hipoteką społeczną”.

Słowa kluczowe: własność prywatna, w starożytności, w średniowieczu, w czasach nowożytnych, w encyklikach społecznych, we współczesnym nauczaniu Kościoła.

Wprowadzenie

Pojęcie „własność” jest wieloznaczne, gdyż rzeczywistość, którą tym pojęciem oznaczamy jest wieloaspektowa, a nadto pojęciem tym operują różne dziedziny życia i zajmują się różne dyscypliny nauki. Problemem własności zajmuje się ekonomia, socjologia, prawo, a także katolicka nauka społeczna. Wszyscy się godzą, że własność to najszersze, podstawowe prawo rzeczowe człowieka, które pozwala właścicielowi korzystać z rzeczy i rozporządzać nią z wyłączeniem innych osób¹. Do istoty własności należy nieograniczona swoboda dysponowania nią. Własność można rozpatrywać w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym. W sensie negatywnym oznacza, że właściciel może robić ze swoją własnością wszystko, co zakreślone jest ustawowo w granicach prawa. Natomiast w sensie pozytywnym oznacza, że właściciel ma uprawnienia do posiadania, używania, pobierania pożytków i innych dochodów z rzeczy. Może po prostu swoją własnością rozporządzać. To rozporządzanie własnością może się dokonywać jednak w oparciu o prawo. *Kodeks Cywilny* w artykule 140 podaje następujące sformułowanie: „W granicach określonych przez ustawy oraz zasady współżycia społecznego właściciel może z wyłączeniem

¹ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 303.

innych osób korzystać z rzeczy zgodnie ze społeczno-gospodarczym przeznaczeniem swego prawa, w szczególności może pobierać pożytki oraz inne dochody z rzeczy. W tych samych granicach może rozporządzać rzeczą². Przy czym własność może dotyczyć rzeczy materialnych i niematerialnych. I własność jest czymś innym niż posiadanie. Własność odróżnia się od posiadania tym, że o niej decyduje tytuł prawny, np. ukradziony przedmiot jest wprawdzie w posiadaniu złodzieja, ale nie jest jego własnością³.

Są różne podziały własności. Zasadniczo jednak chodzi o podział na własność prywatną i społeczną. J. Majka dzieli własność na jednostkową – indywidualną (ta może być osobista, prywatna) oraz na społeczną – wspólną (ta może być publiczna, państwowa lub samorządowa)⁴. Nas szczególnie interesuje własność prywatna. Odpowiedzi na pytanie: *dlaczego Kościół broni własności prywatnej?* będziemy szukać 1) w Biblii, 2) u autorów wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecza, 3) w papieskich encyklikach społecznych, w nauczaniu soborowym i posoborowym oraz 4) w katolickiej nauce społecznej.

1. Posiadłość i własność w Biblii

Pismo święte, a zwłaszcza Ewangelia, nie jest dokumentem z ekonomii. Przy czytaniu poszczególnych wypowiedzi nt. posiadania, użytkowania czy bogactwa musimy bardzo ostrożnie interpretować przedłożone teksty. Ogólnie można powiedzieć, że Boże objawienie zawiera w pierwszym rzędzie przesłanie moralne. Słowo Boże skierowane jest do każdego człowieka, zarówno bogatego, jak i ubogiego, i chce go uchronić przed pychą, do której może prowadzić złe korzystanie z posiadanych dóbr ziemskich. Pycha, która potrafi zakłamać stosunek do miłosiernego Boga, może prowadzić do zaślepienia doczesnością. Biblia przestrzega: „Nie polegaj na swoich bogactwach i nie mów: Jestem samowystarczalny” (Syr 5,1). Pokładanie nadziei w dobrach doczesnych zamyka bowiem na sprawy duchowe (por. Mdr 11,24; Łk 12,15; Ap 3,17).

Stary Testament uczy, że Bóg Jahwe wybranemu ludowi dał ziemię w użytkowanie. Obiecał to, a potem wprowadził naród izraelski do Ziemi Obiecanej, która w związku z tym była uważana za Jego dar dany ludziom jako własność użytkowa. Człowiek jest dzierżawcą – Bóg jest właścicielem. „Wynikały z tego nie tylko zobowiązania, ciężące na użytkownikach, a polegające na tym, że winni oni byli dzielić się darami ziemi ze współplemieńcami, w szczególności z tymi, którzy znajdowali się w potrzebie (ubogimi, wdowami, sierotami, przechodniami), ale także samo posiadanie ziemi było ograniczone, gdyż nie mogła ona np. być sprzedawana na wieczność: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami

² Kodeks Cywilny, Warszawa 1978, s. 26.

³ Por. *Eigentum*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Eigentum> (odczyt z dn. 29 czerwca 2010 r.).

⁴ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 109.

i osadnikami” (Kpł 25, 23). Łączyło się z tym prawo, a nawet obowiązek wykupu ziemi ludzi zubożałych przez ich krewnych (por. Kpł 25, 24n.), a jeszcze głębiej regulowały tę sprawę przepisy o jubileuszu, kiedy to ziemia wracała do pierwotnego użytkownika⁵. Na właścicielach ziemi ciążył obowiązek pomocy biednym, np. będący w potrzebie mogli zbierać kłosa lub jagody winne po żniwach (por. Kpł 19,9; Pwt 24,19). Nadto Żydzi mieli obowiązek oddawania dziesięciny „przychodniom, sierocie i wdowie” (Pwt 26,1). Pismo Święte chwali tych, którzy biednym dają jałmużnę (Tb 4,17; Hi 29,12).

Stary Testament nie wzywa do wyzbycia się dóbr doczesnych. Znajdujemy tu raczej przypomnienie przykazania: „Nie kradnij” (Wj 20,15; Pwt 5,19). Dokładnie – „Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego, ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, który należy do twojego bliźniego” (Pwt 5,21; Wj 20,17). Dla Izraela bogactwo było czymś dobrym, stanowiło oznakę Bożego błogosławieństwa. Bóg obdarował nim w nagrodę mężów sprawiedliwych, np. Salomona (1 Krl 3,13) i Hioba (Hi 1,1-3). W Księdze Syracha czytamy: „To bogactwo jest dobre, które jest bez grzechu” (Syr 13,24). W Biblii nie ma potępienia posiadania własności prywatnej⁶. Potępiona natomiast była chciwość i dążenie do nadmiernego bogacenia się: „Biada tym – czytamy u Izajasza – którzy przydają dom do domu, przyłączają rolę do roli, tak iż nie ma wolnego miejsca; i wy sami mieszkacie w środku kraju” (Iz 5, 8). „Idealem społecznym w Biblii było, żeby każda rodzina posiadała własną ziemię, aby «każdy siadywał pod swą winoroślą i pod swym drzewem figowym» (1 Krl 5,5; Mi 4,4; Za 3,10)”⁷.

Również w Nowym Testamencie nie ma potępienia bogactwa i własności prywatnej. Według Ewangelii „sama własność, nawet zgromadzona w ogromnych ilościach, nie jest podstawą dla potępienia właściciela. (...) Krytyka bogactwa przeprowadzona przez Jezusa dotyka nie tyle dóbr ziemskich, co sposobu ich używania. Jezus zachowuje pełną suwerenność wobec dóbr ziemskich”⁸. Wedle słów Pana Jezusa droga bogacza do nieba jest szczególnie kręta i trudna. Pełno na niej niebezpieczeństw i z pewnością „łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego” (Mt 19,24). Jezus niejednokrotnie poucza, by nie gromadzić sobie skarbów na ziemi, lecz w niebie (Mt 6,19-21), nie zdobywać złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów (por. Mt 10,9), aby pozbyć się trosk o to, co mamy jeść i pić, i czym się przyodzierać (por. Mt 6,25). Los posiadaczy majątków określa Chrystusowe „biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą” (Łk 6,24). „Biada” czytamy również w przypowieści o bogaczu i żebraku Łazarzu (por. Łk 16,19-31), a także o zamożnym rolniku (por. Łk 12,16-21). Z drugiej strony pochwałą cieszy się ubóstwo: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem

⁵ Tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 39.

⁶ Por. I. Jaruzelska, *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa 1992, s. 172.

⁷ A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 106.

⁸ *Tamże*, s. 112-113.

do was należy królestwo Boże” (Łk 6,20). Wyrzeczenie się wszystkiego stanowi warunek bycia uczniem Pana Jezusa (por. Łk 14,33), a uzyskanie skarbów niebieskich jest uzależnione od sprzedania własnego mienia i jałmużny (Łk 12,32-34). Nikt zaś nie może służyć jednocześnie Bogu i mamonie (por. Mt 6,24). Ewangelia ukazuje, jak bogactwo można wykorzystać dla wartości duchowych. Pochwałę zyskuje roztropność zarządzających majątkami i zdobywanie sobie dzięki nim przyjaciół (por. Łk 16,1-12). Pan Jezus pochwała bardzo bogatego Zacheusza, który dzieli się swym majątkiem z potrzebującymi i wynagradza wyrządzone krzywdy (por. Łk 19,1-10).

Dzieje Apostolskie (4,32-37) opisują życie pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Jej członkowie sprzedawali swoje dobra, a uzyskane pieniądze oddawali do „wspólnej kasy”. „Wszystko mieli wspólnie” (Dz 2,44), a ze wspólnej kasy rozdzielali jałmużnę „każdemu według potrzeby” (Dz 2,45). Ten tekst często mylnie się interpretuje jako pochwała systemu własności wspólnej, nawet systemu komunistycznego. Otóż tekst ten należy rozumieć jako potwierdzenie „posiadania”, ale tego co posiadali pierwsi chrześcijanie nie nazywali „swoim”. Traktowanie własności jako czegoś nie „swojego”, nie stanowi odrzucenia zasady poszanowania własności prywatnej, ale oznacza dobrowolną zgodę na używanie własności ku jej pożytkowi wspólnemu. Świadczy o tym opowieść o Ananiaszu i Safirze (Dz 5,1-6), którzy, owszem, oddali część swojego majątku Apostołom, ale przed wspólnotą zataili, iż drugą część zapłaty otrzymanej ze sprzedaży majątku zostawili sobie. Po wykazaniu tego faktu przez Piotra, Ananiasz i Safira padają martwi. Ukarane zostało kłamstwo, nie brak rezygnacji z własności⁹. „«Wolność dóbr», jaką obserwujemy w gminie jerozolimskiej, była na wielką skalę zakrojoną dobroczynnością: o jej rozmiarach świadczy fakt, że Apostołowie nie mogąc podołać związanym z nią obowiązkom wyznaczyli siedmiu specjalnych ludzi (diakonów), którzy mieli prowadzić tę akcję (por. Dz 6,1nn.)”¹⁰.

Apostołowie nie negowali prawa własności, natomiast „propagowali ducha ubóstwa ewangelicznego głosząc, że to bogactwo powinno służyć człowiekowi, a nie odwrotnie”, ponieważ „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy” (1 Tm 6,9)¹¹. „Sama własność, nawet w ogromnych ilościach nie jest podstawą do potępienia tego, który ją posiada. Podobnie ma się rzecz z ubóstwem. Ubóstwo samo w sobie nie jest podstawą do pochwały człowieka ubogiego”¹². Biorąc pod uwagę całość nauki Nowego Testamentu „widzimy, iż bogactwo może być wielkim błogosławieństwem. Dobre dysponowanie własnością:

⁹ Por. G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 40.

¹⁰ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 69; Por. W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo, idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999-2000, s. 233.

¹¹ Por. S. Rosik, *Chrześcijańska opcja własności*, w: *Historia et ius*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 632.

¹² G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, s. 38.

dzielenie się z potrzebującymi, troska o rozwój gospodarczy, o kulturę i naukę, o ulepszanie cywilizacji jest przywilejem i obowiązkiem człowieka dążącego za Chrystusem Panem¹³.

2. Bogactwo i własność we wczesnym chrześcijaństwie i średniowieczu

W pierwszych wiekach po Chrystusie wielu Ojców Kościoła było zwolennikami idei wspólnej własności, ponieważ jak twierdzili, taka własność istniała w raju przed grzechem pierwszych rodziców. Taki ideał realizowali cenobici. Natomiast hierarchowie Kościoła z czasem uzyskiwali majątki i stawali się ważną częścią feudalnego systemu społeczno-gospodarczego. W ten sposób umacniało się powszechnie obowiązujące prawo własności prywatnej. „Legalność moralną posiadania prywatnego stwierdza już Didache, podkreślając równocześnie obowiązki społeczne ciążące na własności¹⁴. Od samego początku Apologeci (Tertulian, św. Klemens Aleksandryjski, św. Cyprian) nie absolutyzowali prawa własności, twierdzili, że „posiadane dobra mają służyć tym, którzy ich potrzebują¹⁵. Św. Klemens Aleksandryjski twierdził, że „nie ma żadnego dobra w samym wyrzeczeniu się bogactwa i nie wystarczy być biednym, żeby osiąść królestwo niebieskie¹⁶. Ojcowie czasów pokonstatyńskich (św. Grzegorz z Nyssy, św. Bazyli, św. Jan Chryzostom, św. Ambroży) zajmują się zagadnieniem własnością, nawiązując do znanej idei Starego Testamentu, że człowiek jest tylko dzierżawcą dóbr materialnych, a właścicielem jest Bóg. Zaznaczali jednak, że własność jest w tym sensie uprawnieniem człowieka, iż tylko on dzięki swojej rozumnej naturze może być podmiotem prawa własności. Uprawnienia takie posiadają wszyscy, ponieważ dobra ziemskie są własnością wszystkich. „Stwierdzenie to zostanie później dopiero doprecyzowane w tym sensie, że prawo wszystkich jest aktualnym prawem do użytkowania, natomiast potencjalnym prawem do posiadania¹⁷. Ojcowie Kościoła głosili oczywistą prawdę, że Bóg stworzył ziemię dla wszystkich ludzi, natomiast natura zrodziła prawo wspólne, a uzurpacja (woła ludzka) wprowadziła prawo prywatne. „Są to według badaczy, najbardziej komunistyczne sformułowania tamtego czasu¹⁸.

Niektórzy autorzy wczesnochrześcijańscy w bogactwie upatrywali wielkie niebezpieczeństwo dla zbawienia duszy. Np. św. Astoriusz uważał, że jest

¹³ M. Lisak, *Bogactwo bez grzechu*, „W drodze” 2000, nr 5, s. 26.

¹⁴ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 182.

¹⁵ S. Rosik, *dz. cyt.*, s. 633.

¹⁶ A. Zwoliński, *dz. cyt.*, s. 261.

¹⁷ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 95.

¹⁸ A. Zwoliński, *dz. cyt.*, s. 25.

bardzo ciężko być bogatym, by przy tym nie zgrzeszyć. Do rzadkości należy, że ktoś jest bardzo bogaty, a przy tym prowadzi życie sprawiedliwe. A Orygenes mawiał: Kto bogactwo podziwia, ten ubóstwia srebro, czyli pieniądź¹⁹. Niemniej inni uważali, że bogactwem można służyć innym. Św. Bazyli Wielki (329-379) twierdził, że nie należy odrzucać dóbr materialnych, ale czynić z nich dobry pożytek. Jeśli bogacz zostanie potępiony, to nie dlatego że posiadał dobra gospodarcze, lecz że miał grzeszne myśli w stosunku do nich i źle ich używał. Św. Ambroży (340-397) słał starotestamentowego Nabotha za to, że w obrobie swej własności przeciwstawił się nadużyciom władzy królewskiej, ogranicza jednak prawa właściciela, przyznając mu prawo rozporządzania dochodem z majątku jedynie w zakresie pokrycia koniecznych potrzeb. Św. Jan Chryzostom (347-407) twierdził, że bogactwo nie jest złe samo w sobie, o ile go tylko dobrze używamy. Złem jest próżność i pycha. Św. Hieronim (342-420) nauczał, że bogaty, który nie daje, dopuszcza się kradzieży, jest pewnego rodzaju świętokradztwem nie dać biednemu tego, co jest jego własnością, to jest jałmużny z nadwyżki dochodu. Św. Grzegorz Wielki (540-604) odróżnił prawo do posiadania i prawo do użytkowania. „Prawo do użytkowania właśnie, a nie posiadania, należy bezpośrednio do prawa naturalnego”²⁰. Ogólnie można stwierdzić, że chrześcijańska tradycja podstawowego źródła własności prywatnej poszukiwała w rozumnej naturze człowieka.

Wielki chrześcijański filozof i teolog, św. Augustyn (354-430) swoje wywody opierał na naukach Platona (427-348). Dotyczy to także poglądów odnośnie własności. Platon zaś „najwyższymi pochwałami obdarza własność wspólną, ale może być ona urzeczywistniana tylko w państwie bogów, w państwie ludzkim zaleca Platon własność prywatną jako jedynie możliwą”²¹. Augustyn uważał własność za instytucję należącą do porządku prowizorycznego, ustanowioną z powodu grzechu. To znaczy, że gdyby ludzie nie zgrzeszyli, nie byłoby własności. Nie była ona zatem instytucją prawa Bożego, ale konsekwencją czysto ludzkich norm. Św. Augustyn „przywiązuje do własności dużą wagę, a jej sens i uprawnienie wyprowadza z natury człowieka. Broni własności prywatnej... Dostrzega jednak niebezpieczeństwo bogactwa i przestrzega, aby ono nie zapanowało nad człowiekiem”²². Św. Augustyn uważał, że bogactwo można nazwać dobrem tylko o tyle, o ile czyni się z niego dobry użytek. W przeciwnym bowiem razie przynosi ono szkodę temu, kto je posiada. Jego zdaniem chrześcijanin, który zachowuje dobra jako swoją własność wybiera drogę dopuszczalną wprawdzie, ale wyraźnie mniej doskonałą aniżeli droga wyrzeczenia się własności. Swoich współwyznawców nawołuje: „Wstrzymujcie się więc, bracia, od posiadania rzeczy prywatnych lub przynajmniej od miłości do nich,

¹⁹ Por. *Die Kirchenväter über den Reichtum*, <http://www.prophet-elias.com> (odczyt z dn. 11 czerwca 2010 r.).

²⁰ Por. C. Strzeszewski, *dz. cyt.*, s. 182-184.

²¹ Z. Gackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1974, s. 263.

²² S. Rosik, *dz. cyt.*, s. 635.

jeśli nie jesteśmy w stanie powstrzymać się od posiadania”²³. Własność prywatna w ocenie Augustyna stanowi potencjalne zło, prowadzące do grzechu, ale z drugiej strony uważa, że istnienie społeczeństwa pozbawionego własności możliwe jest jedynie w raju, ponieważ wymagałoby to doskonałości niemożliwej do osiągnięcia tu na ziemi. Własności nie wyprowadza z woli Bożej bezpośrednio, ale tylko pośrednio, to jest przez naturę człowieka. Stąd przyznaje władzy świeckiej prawo regulowania stosunków własności. „Jego obrońcą własności prywatnej daje się wytłumaczyć tym, że pelagianie wypowiedali w tym czasie niejednokrotnie poglądy bardzo radykalne, niemal komunistyczne, a donatyści praktycznie występowali przeciw posiadaczom, zwłaszcza właścicielom latyfundiów, których w Afryce w tym czasie nie brakowało i które sąsiadowały ze skrajną nędzą. Augustyn nie zgadza się ze swym mistrzem św. Ambrożym, że źródłem własności jest chciwość i nie znana mu już jest idea pierwotnej równości posiadania”²⁴. Św. Augustyn dostrzega problemy społeczne swoich czasów, zwłaszcza ubóstwo i szerzącą się nędzę wśród szerokich mas ludzkich. Widzi także niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą bogactwo: są nimi: pycha, pogarda dla biednych, chciwość itd. Uważa, że bogactwem należy się posługiwać jako darem Bożym i nie należy się do niego przywiązywać.

Wielkiśredniowiecznyuczonykatolicki, św. Tomasz Akwinu (1224-1274) nawiązywał do społecznej myśli filozoficznej Arystotelesa (384-322). Problematyka wspólnych zainteresowań dotyczy także zagadnień własności. Arystoteles uważał, że „własność prywatna jest istotnym warunkiem ujawniania się szlachetności ludzkiej i rozwoju szlachetności człowieka”²⁵. Arystoteles jako pierwszy wyraźnie podkreślał, że własność prywatna jest podstawą życia społecznego. Tylko właściciel dba o swoje dobro, bo w ten sposób dąży do szczęścia. Absolutnie odrzucał wszelkie formy wspólnoty. Uważał, że własność prywatna wynika z praw natury²⁶.

Św. Tomasz z Akwinu zagadnienia związane z własnością rozpatruje wszechstronnie. Wprowadza szereg istotnych rozróżnień, podaje racje przemawiające za ustrojem własności prywatnej, przypomina obowiązki, jakie ciążyą na właścicielu z tytułu posiadania dóbr doczesnych. Twierdzi, że chęć posiadania prywatnej własności i pomnażania jej jest czymś naturalnym i pozytywnym, a nadmierna chciwość to kradzież i wszystko to, co jest niezgodne z przykazaniem boskimi. Tomasz uważa, że „własność prywatna nie jest sprzeczna z prawem naturalnym ze względu na słabość moralną człowieka po upadku. Podział własności jednak dokonuje się nie w oparciu o przesłanki prawa naturalnego, ale ma charakter umowny i należy do prawa pozytywnego.

²³ T. Szczech, *Tradycja judeochrześcijańska jako główne źródło inspiracji doktryny własności u św. Augustyna*, <http://bibliotekacyfrowa.pl/Content/34387/0002.pdf> (odczyt z dn. 14 czerwca 2010 r.).

²⁴ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna, dz. cyt.*, s. 110.

²⁵ Z. Gackowski, *dz. cyt.*, s. 264-265.

²⁶ Por. E. Loth, *Historia myśli ekonomicznej*, http://www.elstudento.org/aricles.php?article_id=2277 (odczyt z dn. 16 czerwca 2010 r.).

W aktualnej sytuacji zbawczej istnienie własności prywatnej jest uzasadnione jako drugorzędne prawa natury²⁷. Za czasów św. Tomasza istniały dwa tytuły nabycia własności: 1) Zawłaszczenie rzeczy niczyjej; 2) praca. Według uczonego dobra materialne nie są celami samymi w sobie dla człowieka, ale jedynie środkami do osiągnięcia innych celów... Dobra gospodarcze umożliwiają człowiekowi: a) utrzymanie życia (victus); b) pełnienie dobrych uczynków (virtus); c) nadają pozycję społeczną (status); d) pozwalają osiąganie dobra wspólnego (bonum commune)²⁸. Akwinata dochodzi do dwóch spostrzeżeń: 1) Własność prywatna przyczynia się do większej pracowitości ludzi, gdyż każdy stara się o swoje dobro najlepiej jak potrafi, dba o nie i chce to dobro pomnażać z powodu pozytywnej chciwości; 2) Własność prywatna prowadzi do porządku w życiu społecznym w odróżnieniu od własności wspólnej, gdyż we wspólnocie są spory, ile tego wspólnego każdy ma dostać, jakie przyjąć kryteria podziału itd. Ogólnie dobra materialne dzieli na dwie grupy: 1) Dobra, których posiadanie jest niezbędne (konieczne) do życia – tzw. artykuły pierwszej potrzeby; 2) Dobra, które stanowią nadwyżkę – tzw. artykuły luksusowe²⁹. W swojej analizie samego pojęcia własności prywatnej rozróżnia dwa elementy: „posiadanie (possessio) i własność w ścisłym tego słowa znaczeniu (dominium); zwraca przy tym uwagę, że possessor nie zawsze musi być dominus rei”³⁰. Mamy tu rozróżnienie prawa do posiadania od prawa do użytkowania.

W nauczaniu Tomasza z Akwinu ważne są argumenty w obronie własności prywatnej. Oto one: 1) Argument gospodarczy (każdy dba bardziej o własność osobistą); 2) Argument społeczno-organizacyjny (podmioty posiadania są wyraźnie określone); 3) Argument społeczno-polityczny, lub społeczno-administracyjny (każdy wie, co do niego należy i pilnuje swojej własności)³¹. Wysuwają jeszcze dalsze argumenty: 4) Argument społeczno-psychologiczny (na tle własności prywatnej i współdziałania między podmiotami lepiej kształtują się stosunki międzyludzkie); 5) Argument etyczny (posiadanie własności umożliwia spełnianie dobrych uczynków i spieszanie innym z pomocą); 6) Argument hedonistyczny (posiadanie własności daje człowiekowi radość, która jest zupełnie godziwa); 7) Argument z organicznej struktury społeczeństwa (stan posiadania własności kształtuje strukturę społeczną – różnicuje wprawdzie ludzi, ale to zróżnicowanie jest warunkiem harmonijnego współdziałania); 8) Argument biblijny (wynika z przestrzegania siódmego przykazania Dekalogu)³². Według uczonego z Akwinu na własności prywatnej ciążyą pewne obowiązki, przede wszystkim nakaz współpracy gospodarczej z innymi oraz spieszanie z pomocą biednym i potrzebującym.

²⁷ S. Rosik, *dz. cyt.*, s. 537.

²⁸ Por. *tamże*, s. 636; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 139-140.

²⁹ Por. *Tomasz z Akwinu*, http://www.abc-ekonomii.net.pl/s/tomasz_z_akwinu.html (odczyt z dn. 16 czerwca 2010 r.).

³⁰ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 140.

³¹ Por. *tenże*, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 104-105.

³² Por. *tenże*, *Katolicka nauka społeczna*, s. 142.

Średniowieczni uczeni (za Tomaszem z Akwinu) popierali własność prywatną i wierzyli, że społeczeństwo oparte na prywatnej własności jest skłonne do tego, aby być społeczeństwem bardziej pokojowym, bardziej produktywnym i bardziej moralnym.

3. Własność prywatna w encyklikach społecznych

W podejściu do własności prywatnej grunt pod wywody papieży społeczników przygotowali tacy uczeni, jak np.: francuski reformator społeczny Frédéric Le Play (1806–1882), biskup moguncki Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) i austriacki polityk Karl von Vogelsang (1818–1890). Le Play własność dzieli na: osobistą, rodzinną, gminną i państwową. Ketteler własności prywatnej przypisywał funkcje społeczne. Vogelsang był zwolennikiem własności rodzinnej, a samą własność uważał za lenno Boże.

Papież Leon XIII (Gioacchino Vincenzo Raphaelo Aloisio Pecci, 1810–1903), w encyklice *Rerum novarum* (RN, 1891)³³ wiele miejsca poświęca zagadnieniu własności, zwłaszcza własności prywatnej. Przeciwstawia się poglądom socjalistów, którzy byli zwolennikami własności wspólnej. Papież natomiast uważał, że własność wspólna jest szkodliwa dla robotnika, sprzeciwia się prawu natury, zagraża rodzinie i grozi społecznym rozstrojem. (por. RN, nr 3–12). W encyklice czytamy: „Prywatne posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka” (RN, nr 4). Prawo do własności prywatnej nazywa fundamentem życia społecznego. „Niech więc pozostanie jako prawda zasadnicza, że nietykalność własności prywatnej stanowi pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu” (RN, nr 12). Obowiązkiem państwa jest otoczyć „prywatną własność opieką prawa, a warstwy ludowe, do których wdarło się pożądanie własności cudzej, utrzymać w granicach obowiązku; jeśli bowiem wolno dążyć do polepszenia warunków życia w zgodzie ze sprawiedliwością, to jednak zarówno sprawiedliwość, jak i dobro ogółu, nie pozwalają zabierać drugiemu, co do niego należy i pod pozorem niedorzecznej równości godzić w cudze mienie” (RN, nr 30). Leon XIII mówi o świętości prawa do własności prywatnej. „Widzieliśmy bowiem, że sprawa, którą się zajmujemy, nie może być skutecznie załatwiona, jeśli się świętości prawa prywatnej własności nie postawi jako zasadę podstawową. Dlatego ustawodawstwo winno sprzyjać temu prawu, i w miarę możliwości starać się, aby jak największa liczba ludności chciała własność posiadać. (...) Władza państwowa bowiem nie może niszczyć prawa własności prywatnej, bo natura jest jego źródłem, nie wola ludzka; może tylko jego używanie ograniczać i do dobra ogółu dostosowywać. Działyłaby więc niesprawiedliwie i niegodnie, gdyby z prywatnej własności ściągała w postaci podatków więcej, niż się należy” (RN, nr 35). Słowa Leona XIII były podwaliną pod wypowiedzi kolejnych papieży społeczników.

³³ *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1996, cz. 1, s. 63–92.

Do nauczania Leona XIII nawiązuje papież Pius XI (Achille Ratti, 1857–1939) w encyklice *Quadragesimo anno* (QA, 1931)³⁴. Przede wszystkim broni poglądów Leona XIII nt. prawa do własności prywatnej (por. QA, nr 44). Wyjaśnia, że w nauczaniu Kościoła własność ma podwójny charakter – indywidualny, „który służy dobru jednostek” i społeczny, „który ma na względzie dobro publiczne”. „Prawo do własności otrzymali ludzie od natury, to jest od samego Stwórcy, w tym celu, by z jednej strony każdy człowiek mógł zaspokoić potrzeby osobiste i rodziny, i by z drugiej strony dobra materialne, które Stwórca przeznaczył na użytek wszystkich ludzi, rzeczywiście służyły temu celowi za pośrednictwem prywatnej własności” (QA, nr 45). W związku z własnością Pius XI ostrzega przed dwoma skrajnościami – przed „indywidualizmem”, który zaprzecza, względnie osłabia społeczny lub publiczny charakter własności oraz przed „kolektywizmem”, który odrzuca lub osłabia indywidualny i prywatny charakter własności (por. QA, nr 46). Pius XI powtarza za Leonem XIII, że „prawo własności różni się od prawa używania. Mianowicie sprawiedliwość zwana zamienną nakazuje ściśle przestrzegać podziału własności, a zakazuje przekraczać granice własnego posiadania i naruszać prawa cudze” (QA, nr 47). Państwo winno stać na straży posiadania własności prywatnej przez obywateli. „Państwo zatem broni prywatnej własności, a nie niszczy, nie osłabia jej, ale ją utwierdza” (QA, nr 49). Obaj papieże (Leon XIII i Pius XI) piętnują nadużycia państwa w tym względzie, mianowicie „jeżeli państwo naraża na ruinę prywatne mienie obywateli przez nadmierne podatki i daniny” (QA, nr 49).

Do wielkich papieży-społeczników należy zaliczyć błogosławionego Jana XXIII (Angelo Giuseppe Roncali, 1881–1963). Napisał dwie encykliki społeczne: *Mater et magistra* (MM, 1961)³⁵ oraz *Pacem in terris* (PT, 1963)³⁶. Podobnie jak Leon XIII i Pius XI broni własności prywatnej. Powiada, że własność prywatna przede wszystkim potrzebna jest rodzinie. „Prywatne posiadanie dóbr materialnych przyczynia się jak najbardziej do ochrony i rozwoju życia rodzinnego, zwłaszcza, że zapewnia ojcu rodziny prawdziwą wolność, dzięki której może on wypełniać powierzone mu przez Boga obowiązki, odnoszące się do fizycznego, duchowego i religijnego dobra rodziny” (MM, nr 45). Podobnie jak Leon XIII (w *Rerum novarum*) twierdzi, że „każdy człowiek ma przyrodzone prawo prywatnego posiadania na własność wszelkich dóbr nie wyłączając dóbr produkcyjnych. Państwo nie może znieść tego prawa. Ponieważ jednak na prywatnej własności dóbr ciąży z natury rzeczy obowiązek społeczny, dlatego ci, którzy je posiadają, powinni z nich korzystać nie tylko dla własnej korzyści, lecz także dla pożytku innych ludzi” (MM, nr 19). Za Pius XI autor *Mater et magistra* prawo własności prywatnej wywodzi z samej natury, a ponadto uzasadnia i wyjaśnia społeczny charakter i społeczną funkcję prywatnego posiadania (por. MM, nr 30). Jan XXIII cytuje także

³⁴ *Tamże*, s. 105–146.

³⁵ Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 4–48.

³⁶ *Tamże*, s. 49–80.

swego poprzednika Piusa XII, który podał w swoim czasie takie zasadne postępowania: „Należy chronić i popierać drobną i średnią własność prywatną rolników, rzemieślników, kupców i przedsiębiorców. Powinni się oni ponadto łączyć w zrzeszenia pomocnicze, by uzyskać ułatwienia i korzyści, właściwe wielkim przedsiębiorstwom. Co się zaś tyczy wielkich przedsiębiorstw, to należy doprowadzić do tego, by umowy o pracę były w pewnym sensie łagodzone jednoczesnym zawieraniem umowy spółkowej” (MM, nr 84). Przytoczone w encyklice *Mater et magistra* opinie Jan XXIII uważa za stanowisko Kościoła. „Broniąc prawa własności prywatnej Kościół zmierza do tego, by jak najlepiej osiągnąć cele moralne w życiu społecznym. Nie usiłuje on wcale bronić istniejącego porządku rzeczy, jakoby widział w nim wyraz woli Bożej, a tym bardziej nie bierze w opiekę majątków bogaczy i uprzywilejowanych, zapominając przy tym o prawach ubogich i wydziedziczonych... Prawdziwym zamiarem Kościoła jest, by instytucja własności prywatnej była tym, czym wedle zamierzeń Mądrości Bożej i wedle prawa natury być powinna. Trzeba zatem by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności i by wносиła zarazem swój niezbędny wkład w odbudowę zdrowego ładu społecznego” (MM, nr 111). Prawo do własności prywatnej jest gwarantem godności człowieka (por. MM, nr 114). Papież także twierdzi, że na własności prywatnej ciąży funkcja społeczna (por. MM, nr 119).

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII przypomina, że z natury człowiek ma prawo do własności prywatnej. „Z natury człowieka wypływa również prawo do posiadania na własność prywatną dóbr, względnie środków do ich wytwarzania. Prawo to – jak kiedyś już oświadczyliśmy – skutecznie przyczynia się do ochrony godności ludzkiej osoby oraz do swobodnego wypełniania obowiązków osobistych w każdej dziedzinie życia. Utwierdza ono wreszcie więź i harmonię wspólnoty rodzinnej, przyczyniając się tym samym do utrwalenia w państwie pokoju i wzrostu dobrobytu” (PT, nr 21). Jan XXIII powtarza nadto „Trzeba wreszcie i to przypomnieć, że w prawie do własności prywatnej zawarte są również obowiązki społeczne” (PT, nr 22).

Papież Paweł VI (Giovanni Battista Montini, 1897-1978), pod koniec Soboru Watykańskiego II wydał encyklikę społeczną *Populorum progressio* (PP, 1967)³⁷, w której również nawiązuje do problematyki związanej z własnością prywatną. Przypomina nauczanie soborowe, że „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów tak, by dobro stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze, w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Normie tej trzeba podporządkować wszystkie inne prawa, jakiegokolwiek by one były, łącznie z prawem własności i wolnego handlu” (PP, nr 22). Paweł VI przytacza słowa świętego Ambrożego: „Nie z twojego dajesz ubogim, ale oddajesz mu to, co jest jego. Sam używasz tego, co jest wspólne, dane na użytek wszystkich. Ziemia należy do wszystkich,

³⁷ *Tamże*, s. 115-142.

nie do bogatych” (PP, nr 23). I dalej pisze: „Słowa te stwierdzają, że własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom. Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia. Jednym słowem według tradycyjnej nauki Ojców Kościoła i znakomitych teologów nigdy nie można używać prawa własności ze szkodą dla dobra wspólnego. Jeżeliby zaś prawa nabyte i zasadnicze potrzeby społeczności znalazły się w konflikcie ze sobą, władza publiczna ma obowiązek starać się te zagadnienia rozwiązać przy współpracy obywateli i grup społecznych” (PP, nr 23). Paweł VI nie neguje prawa do własności prywatnej, ale stwierdza, że prywatna własność środków produkcji nie jest prawem absolutnym, nie znającym ograniczeń i nie wiążącym się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi (por. PP, nr 26). Wstawia się za tymi, którzy „cierpią taką nędzę materialną, że brak im najskromniejszych środków do życia” i uważa, że ludzie mają prawo do „posiadania dóbr niezbędnych” do życia (por. PP, nr 21).

Papież Jan Paweł II (Karol Józef Wojtyła, 1920–2005) napisał trzy encykliki społeczne. Pierwszą zatytułował *Laborem exercens* (LE, 1981)³⁸. W tej encyklice zagadnienia własności omawia w związku z pracą ludzką, której dokument jest poświęcony. Chodzi o autonomię pracy i kapitału. „Za jednym i drugim pojęciem stoją ludzie, żywi konkretni ludzie, z jednej strony ci, którzy wykonują pracę, nie będąc właścicielami środków produkcji, z drugiej ci, którzy są przedsiębiorcami i posiadaczami tych środków albo są przedstawicielami właścicieli” (LE, nr 14). W tym procesie ważną rolę odgrywa sprawa własności. Zagadnieniem tym zajmowali się papieże od Leona III do Pawła VI. „Własność w nauczaniu Kościoła nigdy nie była rozumiana tak, aby mogła ona stanowić przeciwieństwo pracy” (LE, nr 14). Własność nabywa się przez pracę. Zasoby kryją się w ziemi „jednakże nie mogą służyć człowiekowi inaczej, jak tylko poprzez pracę”; stąd wynika „zasada pierwszeństwa «pracy» przed «kapitałem»” (por. LE, nr 12). Z drugiej strony, zarówno własność prywatna, jak też publiczna, czy kolektywna, mają służyć pracy (por. LE, nr 14). Jan Paweł II w encyklice o pracy ludzkiej, przywołuje Nauczycielski Urząd Kościoła, który proponuje robotnikom współwłasność środków pracy, udział pracowników w zarządzie lub w zyskach przedsiębiorstw (por. LE, nr 14). W zasadzie chodzi jednak o prawo do własności prywatnej. Za własnością prywatną przemawia argument „personalistyczny”. Bowiem „nauka Kościoła zawsze wyrażała to najgłębsze przekonanie, że praca ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim wartości osobowe” (LE, nr 15).

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* (SrS, 1987)³⁹ Jan Paweł II zagadnienia własności omawia w związku z preferencyjną opcją na rzecz ubogich. Ta forma miłości chrześcijańskiej winna być stosownie podejmowana „w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr” (por. SrS, nr 42). Poza tym papież jeszcze

³⁸ Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 2003, s. 142–213.

³⁹ Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, s. 434–508.

raz przypomina „typową zasadę chrześcijańskiej nauki społecznej: dobra tego świata zostały przeznaczone dla wszystkich”⁴⁰. Prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne, ale tej zasady nie niweczy. Cięży bowiem na własności «hipoteka społeczna», czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr” (SrS, nr 42).

W encyklice *Centesimus annus* (CA, 1991)⁴¹ Jan Paweł II sięga do „kwestii społecznej”, o której sto lat temu pisał Leon XIII w *Rerum novarum*. W ocenie autora *Centesimus annus* ważną zasadą „kwestii społecznej” jest niewątpliwie prawo do „własności prywatnej”. Przypomina przy tym, że Leon XIII własności prywatnej nie przypisywał wartości absolutnej, głosił bowiem „jasno zasady koniecznej komplementarności, a także uniwersalnego przeznaczenia dóbr ziemi” (CA, nr 6). Papież Leon XIII pisząc o własności prywatnej miał na myśli przede wszystkim własność ziemi. Jan Paweł II dodaje, że w naszych czasach nabiera znaczenia również własność wiedzy, techniki i umiejętności (por. CA, nr 32). Nadto Jan Paweł II podobnie jak Leon XIII przeciwstawia się „socjalistom”, którzy usiłują znieść własność prywatną i zastąpić ją wspólnym posiadaniem dóbr materialnych. „Przez tę przemianę (...) spodziewają się uleczyć obecne zło (niesprawiedliwy podział bogactw i nędzę proletariatu). (...) To jednak nie rozwiąże trudności, a samej klasie robotników przyniesie w rezultacie szkodę. Pogląd ten jest ponadto niesprawiedliwy, zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo”⁴². Jan Paweł II kończy wywód swojego poprzednika takimi słowami: „Nie można było lepiej ukazać szkód, jakie miał wyrządzić tego rodzaju socjalizm, stając się systemem państwowym, znanym później pod nazwą «socjalizmu realnego»” (CA, nr 12). Prawo do własności prywatnej ma charakter naturalny. Własność taka jest konieczna, a zatem godziwa, jednocześnie zaś obciążona ograniczeniami. To jest opinia papieży końca XIX i końca XX w. Obaj też uważają, że używanie dóbr jest podporządkowane od początku powszechnemu przeznaczeniu tych dóbr wszystkim. Cytując św. Tomasza z Akwinu dodają: „Jeśli zaś się pytamy, jak należy używać bogactw, Kościół bez wahania odpowiada: pod tym względem człowiek nie powinien rzeczy zewnętrznych uważać za własne, lecz za wspólne, gdyż ponad prawa i sądy ludzkie wznosi się prawo i sąd Chrystusa”⁴³ (CA, nr 30). Jan Paweł II swój wywód nt. własności kończy następującym stwierdzeniem: „W świetle «rzeczy nowych» dnia dzisiejszego został odczytany związek pomiędzy własnością indywidualną albo prywatną a powszechnym przeznaczeniem dóbr. Człowiek urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność, i dokonując tego, traktuje jako przedmiot i narzędzie rzeczy tego świata

⁴⁰ Por. GS, nr 69; PP, nr 22; św. Tomasz z Akwinu, *Summa Th. II* II', q 66,2.

⁴¹ *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 618-702.

⁴² Por. RN, nr 3.

⁴³ Por. *tamże*, nr 16.

i sobie je przywłaszcza. W działaniu tym tkwi podstawa prawa do inicjatywy i do własności indywidualnej” (CA, nr 43). Żeby dobrze odczytać poglądy Jana Pawła II nt. własności prywatnej należy uwzględnić teksty jego wszystkich trzech encyklik społecznych.

Następca Jana Pawła II – Benedykt XVI (Joseph Alois Ratzinger, 1927-) – też się wpisuje na listę „papieży-społeczników”. Jak dotychczas napisał dwie encykliki społeczne: *Deus caritas est* – o miłości chrześcijańskiej (DC, 2005)⁴⁴ oraz *Caritas in veritate* – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (CV, 2009)⁴⁵. W swoich encyklikach Benedykt XVI zasadniczo nie zajmuje się zagadnieniem własności prywatnej. Jedynie w drugiej encyklice krytykuje nadmierną ochronę własności intelektualnej w krajach rozwiniętych. „Mamy do czynienia z nadmiernymi formami ochrony wiedzy ze strony krajów bogatych przez zbyt sztywne korzystanie z prawa własności intelektualnej, zwłaszcza w dziedzinie sanitarnej. Jednocześnie w niektórych krajach ubogich utrzymują się nadal wzorce kulturowe i normy zachowań społecznych opóźniające proces rozwoju” (CV, nr 22).

Wszyscy papieże najnowszych czasów wnieśli bardzo dużo w rozważania nt. własności, a zwłaszcza własności prywatnej. Z ich myśli czerpie przede wszystkim współczesna katolicka nauka społeczna.

4. Własność w nauczaniu soborowym i posoborowym oraz we współczesnej katolickiej nauce społecznej

Soborowa konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (GS, 1965)⁴⁶ zagadnieniem własności (i własności prywatnej) poświęca cały nr 71. Znajdujemy tu stwierdzenie, że „własność i inne formy dysponowania rzeczami zewnętrznymi służą do podkreślania roli osoby, a ponadto dają jej sposobność do wykonywania swoich zadań w społeczeństwie i w życiu gospodarczym, jest rzeczą bardzo ważną, by popierać zarówno jednostki, jak i wspólnoty w dążeniu do zdobycia na własność pewnego zasobu dóbr zewnętrznych” (GS, nr 71). Formy własności mogą być zróżnicowane, razem jednak dają podstawę potrzebnego bezpieczeństwa poszczególnym osobom oraz rodzinom i gwarantują swobody obywatelskie. Konstytucja podkreśla społeczny charakter własności prywatnej. „Prawo zaś do prywatnej własności nie sprzeciwia się prawu, jakie mieści się w różnych formach własności publicznej. (...) Własność prywatna posiada z natury swojej charakter społeczny, oparty na prawie powszechnego przeznaczenia dóbr. Zdarza się zaś, że wskutek zapoznania tego charakteru społecznego, własność staje się

⁴⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.

⁴⁵ Tenże, *Caritas in veritate*, Wrocław 2009.

⁴⁶ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537–620.

częstokroć okazją do chciwości i poważnych zaburzeń, do tego stopnia, że dają pretekst przeciwnikom do kwestionowania samego prawa” (GS, nr 71).

Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)⁴⁷ można zaliczyć do dokumentów posoborowych. W tym dokumencie problematyka własności omawiana jest w związku z siódmym przykazaniem („Nie będziesz kradł” – Wj 20,15; Pwt 5,19). Katechizm wychodzi od stwierdzenia, że „dobra stworzone są przeznaczone dla całego rodzaju ludzkiego” (KKK, nr 2402). Jednak prawo do własności prywatnej nie neguje powszechnego przeznaczenia dóbr. „Dobra stworzone są przeznaczone dla całego rodzaju ludzkiego. Prawo do własności prywatnej nie uchyla powszechnego przeznaczenia dóbr” (KKK, nr 2452). Każdy człowiek ma prawo do własności prywatnej. Własność prywatną uzyskuje się przez pracę, spadek lub otrzymuje się ją w darze (por. KKK, nr 2403). *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*⁴⁸ podaje cel własności prywatnej. Jest ona po to, „by zagwarantować wolność i godność osób oraz pomóc każdemu w zaspokojeniu jego podstawowych potrzeb, a także potrzeb tych, za których ponosi on odpowiedzialność” (Kompendium KKK, nr 505). Własność prywatna nie przeczy powszechnemu przeznaczeniu dóbr. „Powszechne przeznaczenie dóbr pozostaje pierwszoplanowe, nawet jeśli popieranie dobra wspólnego wymaga poszanowania własności prywatnej, prawa do niej i korzystania z niej” (KKK, nr 2403). Katechizm apeluje o poszanowanie własności prywatnej. „Świadome wyrządzanie szkody własności prywatnej lub publicznej jest sprzeczne z prawem moralnym i domaga się odszkodowania” (KKK, nr 2409). Katechizm podkreśla także prawo rodziny do własności prywatnej (por. KKK, nr 2211).

Katolicka nauka społeczna, jako interdyscyplina naukowa, jest przede wszystkim dyscypliną teologiczną (Jan Paweł II przydzielił ją do teologii moralnej; por. CA 55, 59; SrS 41), ponieważ odwołuje się nie tylko do poznania rozumowego i doświadczenia życiowego, lecz także do objawienia chrześcijańskiego, które jest podstawą całego nauczania Kościoła. Źródłami katolickiej nauki społecznej są: Pismo św., dzieła Ojców i Doktorów Kościoła, nauczanie papieży (zawarte zwłaszcza w encyklikach społecznych), dokumenty soborowe i synodalne oraz wywody uczonych katolickich. Do tych źródeł sięga również katolicka nauka społeczna nt. własności.

Katolicka nauka społeczna prawo własności, tak do użytkowania jak i do posiadania wyprowadza z biblijnego nakazu Boga: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). Ten nakaz biblijny zawiera także prawo i obowiązek pracy⁴⁹. Człowiek dzięki pracy (Biblia mówi o pracy na roli) może zdobywać własność i może się bogacić⁵⁰. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o własność

⁴⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

⁴⁸ *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.

⁴⁹ Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 208–209.

⁵⁰ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 238; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 185.

indywidualną w sensie posiadania i użytkowania oraz że ten sposób bogacenia się jest godziwy. Chrześcijańska tradycja to polecenie Stwórcy rozumiała w ten sposób, że „bogactwa ziemi przeznaczone zostały do dyspozycji i użytku nie poszczególnych ludzi, lecz ludzkiej wspólnoty jako całości, przekazanej przez Boga, Stwórcę człowieka i ziemi. Przeznaczenie dóbr ziemi wspólnocie przejęte zostało więc przez tradycję jako prawo naturalne, ponieważ bogactwa ziemi są w rzeczywistości niezbędną podstawą istnienia dla wszystkich ludzi”⁵¹. O przeznaczeniu dóbr ziemskich wszystkim ludziom wyraźnie mówi Konstytucja *Gaudium et spes*: „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakielkolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek używając tych dóbr powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek” (GS, nr 69). *Słownik katolickiej nauki społecznej* precyzuje, że „własność jest dobrem lub sumą dóbr gospodarczych, materialnych i niematerialnych, nad którymi jednostka lub zbiorowość posiada władzę rozporządzania dla osiągnięcia korzyści własnych poprzez realizację dobra wspólnego. Własność jest kategorią ekonomiczną, prawną, społeczną, filozoficzno-moralną i technologiczną”⁵². Kościół natomiast uważa, że własność prywatna należy się człowiekowi z prawa naturalnego⁵³, ale równocześnie ciąży na niej „hipoteka społeczna” (SrS, nr 42). Tym samym zakłada się niejako różne formy własności. „Domagając się istnienia różnych form własności, katolicka nauka społeczna akcentuje szczególnie silnie prawo do posiadania własności prywatnej. Prawo osobistego posiadania jest jednak podporządkowane prawu powszechnego używania i uniwersalnego przeznaczenia dóbr (na każdej własności ciąży obowiązek społeczny)”⁵⁴. Prawo do własności należy „uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej” (GS, nr 71). Zaś własność prywatna stanowi podstawę porządku gospodarczego⁵⁵ i jest jednym ze sposobów stworzenia pokojowego społeczeństwa⁵⁶. Prywatny sposób posiadania dóbr głęboko

⁵¹ T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 146; por. J. Gocko, *Własność*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Społeczeństwo*, Radom 2006, s. 118; Por. Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 341;

⁵² F. Mazurek, *Własność*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 191.

⁵³ Por. S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1999, s. 34.

⁵⁴ J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 309.

⁵⁵ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1978, s. 161n.; por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 224.

⁵⁶ Por. J. Kalniuk, *Własność*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 571.

odpowiada naturze ludzkiej, służy rozwojowi jednostek, rodzin, społeczności oraz ich zgodnemu współżyciu. „Najogólniejszym zobowiązaniem ciążącym na każdym posiadaczu dóbr materialnych jest dopuszczenie innych do współużytkowania dóbr gospodarczych, i w konsekwencji – obowiązek włączenia posiadanych dóbr do ogólnego procesu gospodarczego, obowiązek współdziałania z innymi w tej dziedzinie”⁵⁷. *Kodeks Cywilny* (Art. 132, § 1) powiada, że „własnością osobistą jest własność rzeczy przeznaczonych do zaspokajania osobistych potrzeb materialnych i kulturalnych właściciela i jego bliskich”⁵⁸. Można zatem powiedzieć, że „własność prywatna, posiadanie sprowadza się więc ostatecznie do swobodnego rozporządzania dobrami materialnymi, czyli do swobodnego ich użytkowania bądź na własne potrzeby, bądź też na potrzeby innych ludzi”⁵⁹.

Kościół, broniąc własności prywatnej, odwołuje się do nauki biblijnej i zawartej w niej antropologii teologicznej, nadto opiera się na dorobku myśli tomistycznej oraz na filozoficznej antropologii personalizmu chrześcijańskiego. „Kościół uznaje w pełni godziwość własności prywatnej, broni jej, jednak afirmacja ta nie jest wolna od pewnych ograniczeń i zobowiązań. Od czasów Leona XIII praktycznie wszystkie dokumenty społeczne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła umieszczają prawo własności w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr («*destinatio communis*»). Posiadanie dóbr nie jest więc prawem absolutnym, lecz zostało od początku podporządkowane powszechnemu przeznaczeniu wszystkich dóbr stworzonych”⁶⁰. Kościół nie tylko broni własności prywatnej, więcej, stawia ją przed własnością wspólną i przytacza argumenty, które uwypuklają „racje pozytywne, a więc korzyści wynikające z własności prywatnej”, wskazuje także na „racje negatywne, czyli na szkodliwe skutki, jakie za sobą pociągają całkowite wyeliminowanie tej formy własności”.

W świetle katolickiej nauki społecznej racje pozytywne są następujące:

1. Własność prywatna zapewnia osobie niezależność, wolność dysponowania dobrami i autonomię...;
2. Własność prywatna ułatwia ustalenie zakresu kompetencji i odpowiedzialności w dziedzinie gospodarczej;
3. Własność prywatna odpowiada potrzebie zabezpieczenia się człowieka, co okazuje się szczególnie ważne w odniesieniu do rodziny...;
4. Własność prywatna staje się przyczyną żywej wymiany gospodarczej, stanowiącej ważny czynnik porozumienia między ludźmi, zwłaszcza między narodami;
5. Własność prywatna daje człowiekowi możliwość bezinteresownego świadczenia dobra innym.

⁵⁷ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, s.119.

⁵⁸ *Kodeks Cywilny*, s. 25.

⁵⁹ C. Strzeszewski, *dz. cyt.*, s. 205.

⁶⁰ J. Gacko, *dz. cyt.*, s. 116.

Racje negatywne, przemawiające przeciw własności wspólnej są następujące:

1. Własność wspólna z łatwością prowadzi do lenistwa, powoduje słabą chęć do pracy;
2. Własność wspólna, w przeciwieństwie do własności prywatnej, staje się przyczyną nieporządku w życiu gospodarczym...;
3. Wspólne posiadanie dóbr jest źródłem niezadowolenia społecznego;
4. Własność wspólna zwykle niesie ze sobą ogromną koncentrację władzy, która zważywszy na skazoną grzechem pierworodnym ludzką naturę, prowadzi nieuchronnie do nadużyć;
5. Własność wspólna i związane z nią centralne administrowanie dobrami będącymi jej przedmiotem, stanowią zagrożenie dla wolności i godności człowieka⁶¹.

Z wyżej wymienionych powodów Kościół opowiada się raczej za własnością prywatną.

Różne są sposoby nabycia własności. Do pierwotnych sposobów zalicza się: zasiedzenie, zawłaszczenie, przetworzenie, połączenie i mieszanie⁶². Do pochodnych sposobów nabycia własności zalicza się: spadek, nadanie przez władzę i umowa przenoszenia własności⁶³. Katolicka nauka społeczna uczy, że własność nabywamy przede wszystkim przez pracę (por. CA, nr 31). We współczesnym świecie mamy następujące formy własności: pensja, mieszkanie, oszczędności, udział w systemie ubezpieczeń społecznych, nieruchomości (dom, warsztat pracy) oraz dochód z akcji i obligacji⁶⁴. Katolicka nauka społeczna ostrzega, że „dobra materialne (zarobki, bogactwa ziemi itd.) nie są celem życia same w sobie. Są to tylko środki, które powinny pomagać człowiekowi we wznoszeniu się ku Bogu i współpracy z Bogiem dla dobra wszystkich. Nie można się przywiązywać do dóbr materialnych dla nich samych. Duch ubóstwa i oderwania się od przywiązania materialnego jest dla chrześcijanina nakazem”⁶⁵.

Obywatele Polski mogą prawo własności urzeczywistniać zgodnie z katolicką nauką społeczną. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej gwarantuje obywatelom prawo do własności prywatnej. W art. 20 czytamy: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”. Natomiast w art. 64, p. 3 znajduje się zapis: „Własność może być ograniczona tylko w drodze ustawy i tylko w zakresie, w jakim nie narusza ona istoty prawa własności”.

⁶¹ Por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 225; J. Höffner, *dz. cyt.*, s. 163-167; F. Mazurek, *Własność*, s. 192; S. Pyszka, *dz. cyt.*, s. 33-34.

⁶² Por. *Pierwotne sposoby nabycia własności*, <http://notatki.e-klasa.info/2008/05/11/pierwotne-sposoby-nabycia-wlasnosci-2/> (odczyt z dn. 7 lipca 2010 r.).

⁶³ Por. *Własność*, <http://zgapa.pl/zgapedia/W%C5%82asno%C5%98%C4%87.html> (odczyt z dn. 7 lipca 2010 r.).

⁶⁴ Por. S. Pyszka, *dz. cyt.*, s. s. 36-37; J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, *dz. cyt.*, s. 228; J. Höffner, *dz. cyt.*, s. 177-178.

⁶⁵ L. Kaczmarek, *Katolicka nauka społeczna*, Katowice 1983, s. 53.

Zakończenie

Po przeprowadzeniu analizy dzieł i dokumentów mówiących o własności, począwszy od Biblii, od wywodów uczonych ze starożytności chrześcijańskiej, średniowiecza i czasów nowożytnych, aż po naukę papieży społeczników oraz Soboru Watykańskiego II, możemy odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Kościół broni własności prywatnej? W świetle katolickiej doktryny społecznej własność prywatna zawsze była uważana za najlepszą formę własności. Tę tezę Kościół głosi w oparciu o naukę św. Tomasza z Akwinu, który własność traktował jako niezbędny czynnik urzeczywistnienia się indywidualnej wolności. W swojej Sumie Teologicznej pisał, że „każdy bardziej troszczy się o to, co należy do niego, niż o to, co jest wspólną własnością wszystkich albo grupy ludzi”. Bł. Papież Jan XXIII uważał, że likwidacja własności prywatnej byłaby pogwałceniem prawa boskiego i naturalnego. (MM, nr 19, PT, nr 21). Na Soborze Watykańskim II stwierdzono, że własność prywatna – również własność środków produkcji – przyczynia się do „podkreślenia roli osoby” i „daje każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej” (por. GS, nr 71). Papież Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że własność prywatna, mająca najbardziej osobowy charakter jest podstawą „dla autonomii i rozwoju osoby” (CA, nr 30).

Kościół broni własności prywatnej, bo gwarantuje ona człowiekowi wolność, a z kolei wolność jest poręczycielem jego godności. Godność człowieka zaś wynika z tego, że jest on stworzony przez Boga i odkupiony przez Chrystusa. Taki człowiek jest „drogą Kościoła” (RH, nr 14). Taki człowiek musi być istotą wolną. Taki człowiek musi mieć prawo do własności prywatnej. Rzecz jasna katolicka nauka społeczna dopuszcza, prócz własności prywatnej, także inne formy własności (np. rodzinną, gminną, spółdzielczą, państwową). Już Pius XI zwrócił uwagę, że „sprawiedliwość zwana zamienną nakazuje ściśle przestrzegać podziału własności, a zakazuje przekraczać granice własnego posiadania i naruszać prawa cudze” (QA, nr 47). Według tradycyjnej nauki Ojców Kościoła oraz innych teologów nigdy nie można używać prawa własności ze szkodą dla dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna dopuszcza również możliwość wyłączenia, np. przez państwo (por. PP, nr 24). Z tego wynika, że chociaż Kościół broni własności prywatnej, to nie zapomina, że jest ona obciążona powinnością społeczną. A zatem „posiadanie” jakiegoś dobra pociąga za sobą społeczny obowiązek świadczenia na rzecz innych.

Literatura

- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Wrocław 2009.
Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.

- Die Kirchenväter über den Reichtum*, <http://www.prophet-elias.com/> (odczyt z dn. 11 czerwca 2010 r.).
- Eigentum*, <http://de.wikipedia.org/wiki/Eigentum> (odczyt z dn. 29 czerwca 2010 r.).
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003.
- Gackowski Z., *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1974.
- Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996.
- Herr T., *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1978.
- Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981.
- Jaruzelska I., *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa 1992.
- Kaczmarek L., *Katolicka nauka społeczna*, Katowice 1983.
- Kalniuk J., *Własność*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński Radom 2003, s. 571-572.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks Cywilny*, Warszawa 1978.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2000.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Loth E., *Historia myśli ekonomicznej*, http://www.elstudento.org/aricles.php?article_id=2277 (odczyt z dn. 16 czerwca 2010 r.).
- Lisak M., *Bogactwo bez grzechu*, „W drodze” 2000, nr 5, s. 17-26
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.
- Majka J., *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986.
- Mariański J., *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990.
- Mazur J., *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992.
- Mazurek F., *Własność*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 191-193.
- Pierwotne sposoby nabycia własności*, <http://notatki.e-klasa.info/2008/05/11/pierwotne-sposoby-nabycia-wlasnosci-2/> (odczyt z dn. 7 lipca 2010 r.).
- Pyszka S., *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1999.
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan M., Rzym – Lublin 1996.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Sutor B., *Etyka polityczna*, Warszawa 1994.
- Szczech T., *Tradycja judeochrześcijańska jako główne źródło inspiracji doktryny własności u św. Augustyna*, <http://bibliotekacyfrowa.pl/Content/34387/0002.pdf> (odczyt z dn. 14 czerwca 2010 r.).
- Tomasz z Akwinu*, http://www.abc-ekonomii.net.pl/s/tomasz_z_akwinu.html (odczyt z dn. 16 czerwca 2010 r.).
- Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997.
- Własność*, <http://zgapa.pl/zgapedia/W%C5%82asno%C5%98%C4%87.html> (odczyt z dn. 7 lipca 2010 r.).
- Zwoliński A., *Etyka bogacenia*, Kraków 2002.

Why does the Church protect the private property?

Summary

Property is a very wide term. It is the most extensive and basic human right, that allows the owner to use things and dispose of them with exclusion of other people. The Church opts for the private property. The social doctrine of the Church private property was always considered to be the best form of ownership. This was based on St. Thomas Aquinas teachings, who treated ownership as a rudimental factor of expressing individual freedom. He wrote in his *Summa Theologica*, that „everyone cares more about things, that belong to him, than for things that is common property for everyone or a group of people”. Leo XIII claimed, that „private possession of material goods is a natural human right” (RN, no. 4). Bl. Pope John XXIII said, that depriving of private possession would be a violation God’s and natural laws. (MM, no. 19; PT, no. 21). During Vaticanum II it was said, that private property – along with the ownership of means of production – contributes to „emphasize the meaning of person” and „gives everyone the needed space for personal and familial autonomy” (GS, no. 71). Pope John Paul II clearly states, that private property, having a personal character, is „basic for autonomy and development of human being” (CA, no. 30) Social Catholic Teaching leads the right for private property and using of material goods from biblical God’s order: „fill the earth and subdue it” (Gen 1,28) The Church defends private property, because it guarantees human freedom, and the freedom itself is the guarantee of human dignity. And though the Church defends private property – does not forget, that it carries a „social mortgage” along with it.

Keywords: private property in ancient, middle and modern ages, in social encyclicals and contemporary Church’s teaching.

MIROŚLAW MICHALIK

Wydział Filologii

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej

Kraków

Wartościowanie i semantyka prawdy w homiliach Jana Pawła II

Streszczenie: W artykule zawarto analizę sposobów językowego wyrażania *prawdy* jako wartości w homiliach i przemówieniach Jana Pawła II z pięciu pierwszych pielgrzymek do Ojczyzny. Właściwy trzon opracowania składa się z dwóch części. W skład pierwszej wchodzi analiza znaczenia leksemu *prawda* z wykorzystaniem słowników języka polskiego; w drugim porównano uzyskany tą drogą materiał ze sposobami konceptualizacji pojęcia preferowanymi przez Jana Pawła II, który najczęściej używa tego leksemu w kategoriach: wiedzy religijnej, objawionej (34,8% użyc), postępowania zgodnego z zasadami moralnymi, sprawiedliwości, racji (30,5%), zgodnej z rzeczywistością treści słów (14,3%). Ponadto konceptualizuje tę wartość jako rzeczywistość, stan faktyczny (12,7%) oraz pewnik (7,6%).

Słowa kluczowe: homilia, prawda, semantyka, wartościowanie, wartość.

Wstęp

Może się wydawać, iż zakres niniejszego opracowania nie jest zbyt szeroki. Chodzi bowiem tylko o językowy obraz *prawdy* w tekstach jednego autora – dla wielu jednej z licznych wartości, której analiza niejednokrotnie absorbowała aksjologów, epistemologów oraz językoznawców. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę ilość i złożoność kontekstów, w jakich kluczowa dla tej pracy wartość występuje w tekstach homilii i przemówień Jana Pawła II z okresu pierwszych pięciu pielgrzymek do Ojczyzny, wówczas okaże się, że „pełne znaczenie i wartość prawdy”¹ wymaga wieloaspektowych ujęć, które – mam nadzieję – zostaną w artykule wyczerpująco przedstawione. Otwiera się zatem przed nami perspektywa „myślenia według wartości”², które – paradoksalnie i szczęśliwie dla nas – jest „myśleniem ze względu na wartość prawdy”³. Cechą „myślenia według wartości” jest po pierwsze konieczność spotkania, w najszerszym personalnym wymiarze tego sformułowania, oraz, po dru-

¹ Jan Paweł II, *Naucz nas być wolnymi. Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1995, s. 174.

² Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

³ *Tamże*, s. 519.

gie, epistemologicznie rozumiane szukanie⁴. Czynnikiem spotkania jest z jednej strony niezbędnym warunkiem zapewniającym rację bytu homiliom i przemówieniom, z drugiej – cechą gwarantującą zaistnienie jakichkolwiek badań analitycznych. Powodzenie procedury badawczej jest z kolei uzależnione od epistemologicznie pojmowanego szukania. Tekst jest zatem spotkaniem i szukaniem. Spotkaniem z rozpatrywanymi tekstami oraz ich autorem; szukaniem, gdyż jego zadaniem jest znalezienie prawdy o *prawdzie*⁵.

Zasadniczym celem pracy jest zbadanie językowego sposobu docierania do wartości *prawdy* przez Jana Pawła II. W tym celu poddano analizie lingwistycznej 551 użycić leksemu *prawda* z okresu pięciu pierwszych pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny⁶. Celowo zrezygnowano, biorąc pod uwagę ramy studium, z badań niektórych wyrazów z pola semantycznego *prawdy* – nie będzie zatem mowy o leksemach typu *prawdziwy*, *prawy*, itp.

1. Wartość i wartościowanie – przegląd stanowisk

Bardzo często w życiu codziennym odwołujemy się do wartości, nie uświadamiając sobie złożoności problemów łączących się z tym zagadnieniem. Podejmujemy w imię wartości określone decyzje, poddajemy wartościowaniu konkretnych ludzi lub zjawiska, dążymy do odkrywania nowych wartości i zachowania starych. Wszystkie te przykłady ilustrują ogrom i doniosłość problemów związanych ze światem wartości. Trudności komplikują się jeszcze bardziej, gdy uzmysłowimy sobie, że „...nie tylko nie ma jakiejś jednej filozofii wartości, ale nawet jednakowej jej koncepcji, która pozwoliłaby, na przykład, na sporządzenie listy problemów, ważnej dla każdej filozoficznej teorii wartości”⁷. Problemem jest również samo definiowanie wartości na gruncie

⁴ *Tamże*, s.506-523.

⁵ Niniejszy tekst jest pokłosiem uczestnictwa autora w konwersatorium poświęconym językowemu obrazowi wartości w dyskursie edukacyjnym, zorganizowanym i kierowanym przez prof. dr hab. Teodozję Rittel w Katedrze Logopedii i Lingwistyki Edukacyjnej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Naukowe spotkania rozpoczęte pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. owocowały pracami magisterskimi oraz artykułami naukowymi, zaś ich zwieńczeniem był tom pt. *Wartościowanie w dyskursie edukacyjnym*, zredagowany przez Jana Oźdźyńskiego oraz Sławomira Śniatkowskiego i wydany w Krakowie w 1999 r. Uczestnicy konwersatorium brali później czynny udział w Dniach Jana Pawła II organizowanych przez Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa, poczynawszy od roku 2006. Pierwsze z tych spotkań zostało poświęcone wartości *prawdy* w myśli Ojca Świętego.

⁶ Ograniczenie analiz wyłącznie do tekstów Jana Pawła II wygłoszonych tylko podczas pięciu pierwszych pielgrzymek do Ojczyzny nie jest wynikiem przypadku. Uwzględniono bowiem tylko te teksty, które napisał i wypowiedział człowiek jeszcze w znacznym stopniu wolny od skutków zwyrodnieniowej postępującej choroby układu nerwowego. Zwrócenie uwagi na ten kontekst neuropsychologiczny (w tym logopedyczny) służyć miało podwyższeniu stopnia wiarygodności badań.

⁷ W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, nr 4, s. 400.

filozofii. Cytowany już Władysław Stróżewski pisze: „Wartość» jest ogólnym terminem, którego desygnatami są niezwykle różnorodne wartości, określane takimi nazwami, jak np. «dobro», «użyteczność», «efektywność», «piękno», «tragiczność», (...) itd»⁸.

Z kolei Maria Gołaszewska twierdzi, że „«wartość» określa się najczęściej jako dobro, czyli wszystko, co jest cenne i może stanowić cel dążeń ludzkich”⁹. Władysław Tatarkiewicz, uszczegóławiając problem, definiuje: „«Wartość» dodatnia znaczy to samo co «dobro», «wartość ujemna» znaczy to samo co «zło»; «przedmiot jakiś posiada wartość dodatnią» znaczy to samo, co «przedmiot jakiś jest dobry», a «przedmiot jakiś posiada wartość ujemną» znaczy to samo, co «przedmiot jakiś jest zły...»¹⁰. Karol Wojtyła, ograniczając się do wartości moralnych uważa, że „są [one] treścią intuicji pojawiającej się w doświadczeniu czynu, w tym co po jego spełnieniu pozostaje w osobie. Dana w oglądzie istnościowym wartość moralna jest pierwotną *jakością*, nieredukowalną do niczego innego. Nie możemy jej przeto zdefiniować. Wartości moralne są pozytywne (dobro moralne) albo negatywne (zło moralne)”¹¹.

Przed przystąpieniem do przedstawienia problemu wartości i wartościowania na gruncie lingwistyki, warto za W. Stróżewskim¹² uwypuklić różnice między trzema, często błędnie uważanymi za synonimiczne, określeniami: „sąd o wartości”, „wartościowanie” i „ocena”:

1. sąd o wartości – wszelki sąd opisowy mówiący coś nt. wartości,
2. wartościowanie – zdawanie sprawy z właściwej danemu obiektowi wartości, uzupełnione o równoczesne próby docierania do indywidualnej istoty tej wartości, w świetle wartości idealnej, której jest realizacją,
3. ocena – odwoływanie się do kryteriów zewnętrznych (np. do skali wartości) w stosunku do tego porządku, którego realizację stwierdza się w sędzie wartościującym.

Z powyższego wyróżnienia wynika jednoznacznie, iż wartościowanie lub ocena w ujęciu filozoficznym nie musi oznaczać tego samego, co w rozumieniu potocznym czy też lingwistycznym¹³.

⁸ Tamże.

⁹ M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Kraków 1994, s. 55.

¹⁰ Cyt. za W. Stróżewski, *Filozofia...*, s. 405.

¹¹ J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 147.

¹² Por. W. Stróżewski, *Wartościowanie a ocena*, „Znak” 1965, nr 4, s. 460-465.

¹³ Problem wartości w sensie aksjologicznym obecny jest w myśli filozoficznej poczynając od starożytności, choć jego określenie pojawiło się dopiero w XIX w. Już Sokrates w swej racjonalistycznej etyce wyraźnie opowiada się za istnieniem dobra absolutnego. Platon w duchu idealizmu uznawał istnienie wartości, tj. dobra, a wraz z nim piękna i prawdy jako samodzielnie bytujących idei. Z kolei dla Arystotelesa najwyższą z cnót jest *sophia*, czyli mądrość. Wprowadza on jako pierwszy podział na dobra wewnętrzne i zewnętrzne, tj. dobra użyteczności. Stoicy zaś za dobro – wartość jedyną, niestopniowalną i niepodzielną uważali cnotę. Zupełnie inaczej do problemu wartości podszedł Epikur, który negował związek wartości pozytywnych i negatywnych z czymkolwiek innym niż przyjemność i ból. Ostatecznie jednak bliższy był ideałom ascetycznym niż

2. Typologie wartości

Jeżeli założymy za W. Stróżewskim, że „istnieją stanowiska, wedle których ogólna teoria czy filozofia wartości nie jest możliwa”¹⁴, wówczas na ich gruncie okaże się, że nie sposób dokonać klasyfikacji dóbr z powodu niemożności ich porównania. Wychodząc jednak ze stanowiska innego i popularniejszego od wymienionego, przywołane zostaną różne sposoby hierarchizacji *przeprzeni aksjologicznej*¹⁵.

Jednym z najczęściej uznawanych podziałów wartości jest klasyfikacja na wartości deklarowane (szczerze lub nieszczerze), uznawane (pełną wiedzę o nich ma tylko ich podmiot – nie muszą przejawiać się w wypowiedziach) i odczuwane (przejawiające się za pomocą wypowiedzi lub pozajęzykowych zachowań emotywnych)¹⁶.

Wielokrotnie w literaturze aksjologicznej spotykana klasyfikacją jest podział na wartości absolutne, podstawowe, ostateczne z jednej strony i instrumentalne, uzualne, służebne, pragmatyczne z drugiej¹⁷.

Z kolei W. Stróżewski twierdzi, że: „Najczęściej dzieli się wartości na cztery następujące grupy: 1. Witalne, do których należą także wszelkie wartości

hedonistycznym. Chrześcijańskie średniowiecze w zagadnieniach aksjologicznych nawiązywało bądź do platonizmu, bądź do arystotelizmu. Dobro, wg św. Augustyna, rozpoznaje człowiek za pomocą doświadczenia wewnętrznego, w którym najważniejszą rolę odgrywa miłość. Z kolei wg św. Tomasza z Akwinu dobro jest cechą wewnętrzną bytu. Bóg jest dla niego najwyższym dobrem, pierwszą przyczyną i ostatecznym celem istnienia. Tomasz mówi też o wartościach ostatecznych – sprawiedliwości, pokoju i doskonałości, oraz o dobrach, które wybiera się na podstawie sądów intelektualnych. Wiek oświecenia zrodził angielski empiryzm i utylitaryzm oraz krytycyzm Kanta. Hume zakwestionował możliwość wywodzenia sądów etycznych z jakichkolwiek stwierdzeń opisowych. Wartości wiążą się, wg niego, z poczuciem moralnym, opartym na przyjemności lub odczuciu pożytku ogólnego. Spadkobiercami jego myśli byli: Bentham i Mill. Z kolei Kant opowiadał się za apriorycznym poznaniem wartości, a jako władzę poznawczą traktował rozum praktyczny, łączący myślenie z czystą wolą. Łączył on aprioryzm z formalizmem, nie wprowadzając treściowych elementów do wiedzy o wartościach. Neokantyści (R. Otto, W. Windelband, H. Rickert), rozwijając myśl prekursora uważali, że dla filozofii sprawą zasadniczą jest ustalenie systemu wartości formalnych, które pozwolą wydzielić sfery rzeczywistości. Ostatnim dużym nurtem w aksjologii jest emotywizm, odmawiający wartościom prawa do obiektywnego istnienia i traktujący je jako wytwór uczuć. Rozwinął się on zarówno na gruncie amerykańskim (np. C. L. Stevenson), jak i w Europie, gdzie związał się z neopozytywizmem (M. Schlick, B. Russell, R. Carnap) oraz brytyjską szkołą analityczną (np. J.O. Urmson). Przykładowo neopozytywiści uważają, że wypowiedzi na temat wartości, ze względu na swój emocjonalno-wolitywny charakter, nie są zdaniem, lecz dyrektywami. Z kolei brytyjski analityk R. M. Hare nie przywiązuje wagi do elementu emotywnego w sądzie wartościującym, lecz do tego, co nazywa zalecaniem, na które składa się pojęcie *phrastic* (treść zdania, Austinowska lokucja) i *tropic* (siła illokucyjna). Brytyjska szkoła analityczna jest zatem pomostem łączącym problematykę wartościowania w filozofii i wartościowania w lingwistyce – za: J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992.

¹⁴ W. Stróżewski, *Filozofia ...*, s. 400.

¹⁵ Termin K. Wojtyły obejmujący pole wartości niebędących wartościami moralnymi i przeszerzeń moralności – por. J. Galarowicz, *Imię ...*, s. 147.

¹⁶ Por. J. Puzynina, *Język...*, s. 29–31.

¹⁷ Por. *Tamże*, s. 31.

ekonomiczne a częściowo i techniczne, 2. Kulturowe, wraz z wartościami poznawczymi, estetycznymi itp., 3. Moralne, 4. Religijne. Kolejność ich wyliczenia nie jest równoznaczna z ich hierarchią¹⁸.

Roman Ingarden w swej typologii wyróżnia:

1. wartości witalne, spokrewnione z użytecznościowymi i przyjemnościowymi;
2. wartości kulturowe, do których należą wartości estetyczne, poznawcze i socjalne;
3. wartości moralne, których status uważał R. Ingarden za najmniej jasny¹⁹.

Najbardziej znaną w literaturze aksjologicznej typologię wartości zaproponował Max Scheler²⁰. Przedstawia on przede wszystkim dwa rozróżnienia ogólne: a) na wartości osoby i jej czynów oraz wartości rzeczy, stanów, zdarzeń; b) na wartości same w sobie (absolutne) i wartości konsekwentne, pochodne od absolutnych. Jeżeli chodzi o rozwiązania szczegółowe, to fenomenolog niemiecki wyróżnia:

1. To, co przyjemne i nieprzyjemne. Odpowiada temu funkcja zmysłowa uczucia, stanu przyjemności i bólu;
2. Wartości uczucia witalnego – zdrowia, choroby, słabości, mocy, życia i śmierci;
3. Wartości duchowe – niezależne od ciała i środowiska. Zalicza się do nich:
 - a) wartości estetyczne;
 - b) wartości tego, co słuszne i niesłuszne;
 - c) wartości czystego poznania prawdy.
4. Wartość tego, co święte.

Powyższe wartości te zostały przytoczone w porządku ważności i wyższości.

Jeżeli chodzi o miejsce *prawdy* w przedstawionych typologiach to na pewno w każdej z nich zajmuje ona wysoką, jeśli nie najwyższą pozycję. Oczywiście miejsce jest uzależnione od sposobu jej rozumienia. *Prawda* rozumiana ontologicznie może sytuować się wśród wartości transcendentnych, absolutnych, religijnych. *Prawda* rozumiana epistemologicznie jest wartością poznawczą, rozumiana etycznie – moralną. Bez względu na przyjęte kryteria i punkty odniesienia zawsze jest jednym z dóbr podstawowych.

3. Wartościowanie językowe

Lingwistyczne rozważania nt. *prawdy* należy rozpocząć od wyjaśnień dotyczących znaczenia leksemów „wartość” i „wartościowanie”, gdyż wokół ich nośności semantycznej oscylowała zaproponowana procedura badawcza. *Słownik języka polskiego*²¹ przytacza następujące definicje:

¹⁸ W. Stróżewski, *Filozofia ...*, s. 406.

¹⁹ Cyt. za J. Puzynina, *Język ...*, s. 34-35.

²⁰ Por. J. Galarowicz, *Imię ...*, s. 84, J. Puzynina, *Język ...*, s. 33-34.

²¹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1995, t. 3, s. 614-615.

1. Wartość: a) „to, ile coś jest warte pod względem materialnym; cecha jakiejś rzeczy dająca się wyrazić równoważnikiem pieniężnym lub innym środkiem płatniczym; ceną”; b) „cecha lub zespół cech właściwych danej osobie lub rzeczy, stanowiących o jej walorach (np. moralnych, artystycznych) cennych dla ludzi, mogących zaspokoić jakieś ich potrzeby; ważność, znaczenie kogoś, czegoś”; c) „liczba określająca, ile jednostek zawiera dana wielkość fizyczna”;
2. wartościowanie – rzeczownik od wartościować;
3. wartościować – „określać wartość czegoś (rzadziej kogoś); formułować sądy oceniające coś”.

Nawet pobieżna analiza pierwszego z haseł unaocznia jego wieloznaczność a zarazem użyteczność w różnych sferach działalności człowieka. Oczywiście dla nas najważniejsza jest druga eksplikacja terminu „wartość”, której cechą charakterystyczną (w przeciwieństwie do niektórych ujęć filozoficznych) stanowi jej nieautonomiczność znaczeniowa – „wartość” to zawsze cecha *kogoś* lub *czegoś*.

Z kolei słownikowe rozumienie drugiego z ważnych terminów, odmienne w stosunku do precyzyjnego definiowania W. Stróżewskiego, odznacza się dużą swobodą interpretacyjną, której przejawem jest chociażby utożsamianie sądów wartościujących z oceniającymi²². Dla założeń opracowania takie ujęcie wydaje się niewystarczające, w związku z tym musimy dotrzeć do innych, adekwatniejszych dla dalszych analiz konceptualizacji pojęcia.

Bez względu na różnice semantyczne w pojmowaniu terminu „wartość”, faktem jest, że we współczesnej myśli humanistycznej przejmują one miejsce przysługujące dawniej „dobrom” w ich uogólnionym znaczeniu²³. Jadwiga Puzynina twierdzi, iż „zamiast mówić o różnych rodzajach dobra czy też dóbr mówimy dziś raczej o różnych typach wartości, mówimy o hierarchii, kryzysie, konfliktach wartości, nie zaś o hierarchii, kryzysie czy też konfliktach dóbr”²⁴. Cytowana autorka, informując że rzeczownik „wartość” został utworzony od przymiotnika „wart(y)” zapożyczonego z języka niemieckiego, podaje, iż pojawia się on po raz pierwszy w *Nowym dykcyjonarzu czyli Mowniku polsko-niemiecko-francuskim* Michała Abrahama Troca z 1779 r., jednak jako hasło arytmetyczne²⁵. Aksjologiczne rozumienie terminu zyskało na popularności dopiero od początku XIX w., będąc zawsze nazwą określającą – odnoszącą się do jakichś cech, stanów, czynności, przedmiotów wyrażonych rzeczownikami (np. wartość człowieka), przymiotnikami odrzeczownikowymi (np. wartość osobista), czy też zaimkami (twoja wartość)²⁶. Zasadnicza różnica w rozumieniu terminu przez prace filozoficzne i nie-filozoficzne polega

²² Por. W. Stróżewski, *Wartościowanie...*, s. 460–465.

²³ Por. J. Puzynina, *O znaczeniu wartości*, w: *Nazwy wartości*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 10.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ Por. *Tamże*, s. 11.

na tym, że te pierwsze podkreślają dysjunktywne znaczenie „wartości” (to, co dobre lub złe) w przeciwieństwie do opracowań niedostrzegających binarności zawartej w jej znaczeniu²⁷.

Kilka przywołanych uwag pozwoli na zacytowanie próby definiowania „wartości” w sposób przystający do wymiaru nie tylko podjętych analiz, ale – być może – przydatny i niezbędny w każdym opracowaniu z zakresu aksjologiczistyki.

„Wartość rzecz. ż. (rzeczownik rodzaju żeńskiego – przyp. M.M.)

1. W sensie aksjologicznym:
 - a) blm., ‘to, czy, w jakim stopniu coś jest dobre lub że jest dobre’(...);
 - b) ‘to, co jest dobre’(...);
 - c) ‘to, co jest dobre w sensie duchowym’(...);
 - d) filozof. ‘to, co jest dobre lub złe’(...).
2. W sensie matematycznym: ‘wynik obliczeń, badań, pomiarów fizycznych wyrażalny znakami języka matematycznego’(...).
3. W sensie logicznym:
 - a) ‘stosunek zdania do wyrażanej przez nie rzeczywistości’(...);
 - b) ‘to, co odpowiada w języku danym zmiennym (tj. np. nazwy indywiduów jako odpowiedniki zmiennych indywiduowych, nazwy klas indywiduów jako odpowiedniki zmiennych predykatowych)’.
4. blm., w sensie ekonomicznym:
 - a) ‘suma pieniędzy lub ilość dóbr, na które można wymienić dany przedmiot (...);’
 - b) ‘suma pieniędzy, na którą można wymienić pieniądź w innej walucie’ (...)²⁸.

Nie trzeba podkreślać, o ile pełniejsza jest powyższa hierarchizacja definicji w porównaniu z definicją słownikową. Najistotniejsze dla nas jest to, iż na pierwszym miejscu usytuowane jest rozumienie aksjologiczne, według którego „wartością” jest ‘to, co dobre’. ‘To, co dobre’ (w znaczeniu ogólnym tych słów) obejmuje wszelkie wartości ludzkie, także hedonistyczne (przyjemność), witalne (życie, zdrowie), pragmatyczne (użyteczność)²⁹. Z powyższego ujęcia wynika zatem jednoznacznie, iż kluczowe dla opracowania pojęcie, bez wnikania w niuanse filozoficzne, jest wartością, gdyż „z leksemem «prawda» związana jest na zasadzie konotacji pozytywna ocena poznawcza. Wypowiedzi prawdziwe są wysoko ocenione przez użytkowników języka z tego względu, że są wiarygodne³⁰.

Przed przedstawieniem w porządku diachronicznym krótkiego rysu dotyczącego wartościowania językowego, pozwalającego rozwiązania analityczne umiejscowić w szerszym kontekście, warto tym razem zastanowić się nad

²⁷ Por. *Tamże*, s. 13.

²⁸ *Tamże*, s. 16.

²⁹ *Tamże*, s. 17.

³⁰ E. Kozarzewska, *Elementy wartościujące w wypowiedziach oznaczających zachowania językowe*, „Poradnik Językowy” 1991, nr 5-6, s. 190.

funkcjonalnym wymiarem semantycznym leksemu „wartościowanie”. Krystyna Waszakowa powołując się na J. Puzyninę, uważa, że: „sąd wartościujący to sąd o tym a) czy (...) przedmiot (cecha lub stan rzeczy) jest pod jakimś względem dobry czy zły i w jakim stopniu (jest to wartościowanie jakościowe) lub też b) czy jest on pod jakimś względem mniejszy lub większy niż przewiduje norma i w jakim stopniu (jest to wartościowanie ilościowe)”³¹. Ta sama autorka, podążając za wcześniejszym wyróżnieniem i przenosząc je na grunt ewaluatywności w słowotwórstwie, twierdzi, iż: „wartościowanie może przy tym mieć dwojaki charakter: może polegać na ocenianiu zgodności danego przedmiotu (stanu rzeczy) z jakimś wzorcem, traktowanym jako pewien ideał czy stan optymalny albo też może przybierać postać subiektywnego sądu nadawcy”³². Z kolei Emilia Kozarzewska, wypowiadając się w tej samej kwestii, dodaje, że „obiektem wartościowania jest najczęściej wytwór czynności (tekst i jego treść), który bywa oceniany ze względu na podstawowe wartości: poznawcze, moralne, estetyczne i inne (np. pragmatyczne)”³³. Za J. Puzyniną można jeszcze podkreślić, iż: „wartość zakłada zawsze osobę wartościującą i przedmiot, a w rzeczywistości raczej cechę (stan czynności) czy też cechy jakiegos przedmiotu, które są wartościowane”³⁴. Widać zatem wyraźnie, że dla wartości charakterystyczna jest relacja podmiotowo-przedmiotowa.

W perspektywie dalszych rozważań punktem odniesienia będzie rozumienie wartościowania w wydaniu J. Puzyniny, dla której jest to „sposób i zakres wyrażania wartości przez jednostki systemu językowego”³⁵. Reasumując zatem dotychczasowe rozważania możemy powiedzieć, że wartością w ujęciu językoznawczym jest „to, co dobre” (lub „to, co złe” – por. J. Puzynina, *O znaczeniu...*, s. 9-21), wartościowaniem – „sposób wyrażania wartości przez język”.

W porównaniu z wartościowaniem filozoficznym lingwistyczne zainteresowania aksjologią są dziedziną bardzo młodą³⁶. Językoznawcze analizy języka wartości rozpoczęły się bowiem dopiero w latach 60. XX w. od opracowań dotyczących przymiotnika „dobry” (por. np. Robert Paul Ziff *Semantic Analysis*, Georg Henrik von Wright *The Varieties of Goodness* oraz Zeno Vendler *The Grammar of Goodness*). Przełomowym dla aksjolingwistyki opracowaniem jest artykuł *Semantic Theory and the Meaning of Good* Jerrolda Katza, będący dokumentacją dalszego stadium rozwoju gramatyki generatywno-transformacyjnej. J. Katz sugeruje, aby dla każdego hasła rzeczownikowego włączyć znacznik wartości – *evaluation semantic marker*, tzw. Eval – tam, gdzie istnieje możliwość łączliwości z przymiotnikami „dobry” i „zły”, oraz zastosowa-

³¹ K. Waszakowa, *O wartościowaniu w słowotwórstwie*, „Poradnik Językowy”, 1991, nr 5-6, s. 181.

³² K. Waszakowa, *O wartościowaniu...*, s. 182.

³³ E. Kozarzewska, *Elementy...*, s. 192.

³⁴ J. Puzynina, *O języku wartości w szkole*, „Polonistyka”, 1996, nr 4, s. 199.

³⁵ J. Puzynina, *Jak pracować nad językiem wartości*, w: *Język a kultura*, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wrocław 1991, t. 2, s. 129.

³⁶ Por. przyp. 13.

nia subkategoryzacji, dzięki której byłoby wiadomo, czy ocena dotyczy użyć rzeczownika, jego funkcji, roli społecznej, celu itp.³⁷.

W Polsce aksjolingwistykę należy kojarzyć z nazwiskiem wielokrotnie już cytowanej Jadwigi Puzyniny, z Jerzym Bartmińskim (projektodawcą słownika aksjologicznego), Teodozją Rittel (twórcą kompetencji aksjolingwistycznej), Tadeuszem Zgólką (badaczem tzw. filtrowania aksjologicznego). Wszystkie badania i wynikające z nich tezy dają się sprowadzić do trzech – zdaniem T. Zgółki³⁸ – głównych teorii dotyczących sposobów ujmowania wartości obecnych w języku. Oto te sposoby:

1. Sposób analityczno-semantyczny zapoczątkowany w nurcie filozoficznym zwanym brytyjską szkołą analityczną, której przedstawiciele byli przekonani, iż dotarcie do istoty świata jest możliwe głównie za pośrednictwem języka – stąd ogromna popularność dociekań semantycznych. Wyróżnić można dwa warianty tego sposobu wartościowania: a) czysto semantyczno-leksykalną analizą słów nazywających wartości, np. prace Anny Wierzbickiej czy Zofii Zaron; b) podejście socjo- i pragmalingwistyczne, polegające na rozpoznawaniu znaczeń i sensów, które konkretni użytkownicy określonych słów wiążą z danymi słowami, np. badania Danuty Bartol-Jarosińskiej³⁹.
2. Sposób uwypuklający różnicę między wartością jako znaczeniem a wartością jako emocją, w którym wartościowanie może się odbywać nie tylko przez słowa wyspecjalizowane, ale również przez te, które mają tzw. zabarwienie emocjonalne lub są tzw. ekspresywami, por. np. prace Stanisława Grabiasa⁴⁰.
3. Sposób polegający na stosowaniu kategorii mocy illokucyjnej, dzięki której możemy określić moc, czyli skuteczność słów wartościujących, wiążących się z obrazaniem, schlebianiem, oczernianiem, nakłanianiem kogoś, por. np. studia Johna Searle'a⁴¹.

Pamiętając o tezach T. Zgółki, iż „wymienione trzy sposoby wyodrębnienia słów nazywających wartości nie muszą wykluczać się wzajemnie”⁴² oraz że „precyzyjnego narzędzia, które umożliwiłoby uchwycenie wartości (...) obecnych w języku (...) i w wypowiedziach (...) raczej nie ma”⁴³, stosowane mogą być jednocześnie rozwiązania każdego z modeli. Jednak w naszym przypadku, chcąc w ramach wartościowania językowego dotrzeć do znaczenia leksemu „prawda” w konkretnych tekstach, wykorzystywane były głównie propozycje wyrosłe z modelu analityczno-semantycznego.

³⁷ Należy wspomnieć, iż w latach 70. K. D. Ludwig zajął się wartościowaniem na poziomie semantycznym oraz ewaluatywnością na płaszczyźnie stylistycznej, zaś późniejsze badania języka wartości przeprowadzane były przez E. M. Wolf, B. Sandig oraz min. N. D. Arutjunową – za J. Puzynina, *Język...*, s. 45.

³⁸ Por. T. Zgółka, *Język jako filtr aksjologiczny*, „Polonistyka” 1992, nr 3, s. 131–138.

³⁹ D. Bartol-Jarosińska, *Świadomość językowa robotników warszawskich*, Warszawa 1986.

⁴⁰ S. Grabias, *O ekspresywności języka*, Lublin 1981.

⁴¹ J. Searle, *Czynności mowy*, Warszawa 1987.

⁴² T. Zgółka, *Język jako...*, s. 133.

⁴³ *Tamże*.

Jeżeli z kolei chodzi o konkretne strategie badawcze, to wartościowanie językowe może być uskuteczniane na gruncie leksyki⁴⁴, modalności⁴⁵ czy frazeologii⁴⁶. Przykłady kryjące się pod każdą z tych płaszczyzn języka nie wyczerpują oczywiście listy możliwych tematów, pozwalają jednak ogólnie wyznaczyć rozpiętość ewentualnych konkretnych rozwiązań dotyczących wartościowania językowego.

4. Semantyka *prawdy*

Dalsze analizy, ograniczone od tego momentu do płaszczyzny *par excellence* semantycznej, będą przebiegać zgodnie z pierwszym z wyróżnionych przez T. Zgólkę sposobów wartościowania językowego⁴⁷. Rozważania analityczno-semantyczne zainicjowane zostaną, zgodnie z pierwszym (semantyczno-leksykalnym) podtypem, dzięki rozpatrzeniu słownikowych rozwiązań definicyjnych. Przejściem na drugi (pragmalingwistyczny) poziom pierwszego z wyróżnionych przez T. Zgólkę sposobów docierania do wartości będzie analiza rozumienia i używania kategorii *prawdy* przez Jana Pawła II w jego homiliach i przemówieniach.

4.1. Znaczenie *prawdy* – słowniki języka polskiego

Słowniki języka polskiego, porządkując bardziej systematycznie rozumienie leksemu „prawda” na płaszczyźnie językowej niż czyniły to adekwatne publikacje na gruncie filozoficznym, pozwalają wyodrębnić różne sposoby definiowania głównego dla nas pojęcia na przestrzeni wieków. Pozycja i miejsce różnych definicji w poszczególnych słownikach ilustruje hierarchię popularności określonej konceptualizacji. Pod uwagę zostały wzięte następujące słowniki:

1. *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973–1977 (dalej: Stp.);
2. S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968 (dalej: Daw. pol.);
3. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854–1860 (dalej: Lind.);
4. M. Orgelbrand, *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861 (dalej: Wiln.);
5. A. S. Krasieński, *Słownik synonimów polskich*, Kraków 1885 (dalej: Kras.);

⁴⁴ Por. E. Kozarzewska, *Elementy wartościujące...*; T. Rittel, *Słowo w dyskursie edukacyjnym na temat wartości*, w: *Dyskurs edukacyjny*, red. T. Rittel, Kraków 1996, s. 99–109; A. Nagórko, *O właściwościach semantycznych przymiotników oceniających*, „Poradnik Językowy” 1988, z. 9, s. 614–620.

⁴⁵ Por. J. Bralczyk, *Leksykalne wykładniki niepewności sądów*, „Biuletyn PTJ”, 1974, z. 32, s. 115–118 oraz opracowanie T. Rittel dotyczące stopniowania modalności: *Metodologia lingwistyki edukacyjnej. Rozwój języka*, Kraków 1994, s. 123–126.

⁴⁶ Por. np. A. Pajdzińska, *Wartościowanie we frazeologii*, w: *Język a kultura*, red. J. Puzyńska, J. Anusiewicz, Wrocław 1991, t. 3, s. 15–27.

⁴⁷ Por. T. Zgółka, *Język jako filtr...*, s. 132–133.

6. *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900-1927 (Warsz.);
7. M. Arcta, *Słownik ilustrowany języka polskiego*, Warszawa 1929 (dalej Arcta);
8. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958-1968, (dalej Dor.);
9. *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1969 (dalej: Mały słow.);
10. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1979-1981 (dalej: Szym.);
11. *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996, (Dunaj).

Syntetyczne spojrzenie na sposoby definiowania „prawdy” przez wymienione publikacje zaowocowało wnioskami zawartymi w tabeli nr 1.

Tabela nr 1. Definiowanie *prawdy* przez słowniki języka polskiego

Sposób konceptualizacji – <i>prawda</i> to:	Liczba danych konceptualizacji	Słowniki zawierające daną konceptualizację	Miejsce definicji w słowniku	Relacja w stosunku do filozofii
1) zgodna z rzeczywistością treść słów	10	Stp. Lind. Wiln. Kras. Warsz. Arcta Dor. Mały słow. Szym. Dunaj	1. 1. 1. (3.) ¹ 2. 3. 1. 1. 1. 1. 1. 3.	aksjologiczno-epistemologiczna
2) postępowanie zgodne z zasadami moralnymi; sprawiedliwość, słuszność, racja	7	Stp. Daw. pol. Lind. Wiln. Kras. Warsz. Dor.	4. 1. 2. 5. 3. 5. (6.) 3.	aksjologiczna
3) rzeczywistość, stan faktyczny	6	Stp. Kras. Dor. Mały słow. Szym. Dunaj	2. 1. 2. 2. 2. 2.	ontologiczna
4) pewnik, aksjomat	4	Wiln. Warsz. Arcta Dunaj	2. 1. 2. 1.	epistemologiczna

Sposób konceptualizacji – <i>prawda</i> to:	Liczba danych konceptualizacji	Słowniki zawierające daną konceptualizację	Miejsce definicji w słowniku	Relacja w stosunku do filozofii
5) wiedza religijna, objawiona	2	Stp. Warsz.	3. 4.	teologiczna
6) wierne oddanie natury	2	Wiln. Warsz.	4. 2.	estetyczna
7) obietnica	1	Warsz.	7.	aksologiczna
8) powaga, przeciwieństwo żartu	1	Lind.	3.	–

Z powyższego zestawienia wynika jednoznacznie, że przewagę w językowym definiowaniu *prawdy* mają ujęcia o proveniencji aksjologicznej – trzy kategorie konceptualizacji. Dwukrotnie występują kategorie oscylujące wokół rozwiązań teorii poznania. Tylko raz *prawda* jest ujmowana według kryteriów: ontologicznego, teologicznego, estetycznego. W jednym przypadku brak odwołań do ogólnie przyjętych działów filozofii – *prawda* to pojęcie szeroko rozumianej obyczajowości, rozpatrywane w kategorii powagi, przeciwieństwa żartu. Na podstawie tabeli nr 1 można wysnuć jeszcze kilka innych wniosków dotyczących docierania do głównej dla nas wartości przez słowniki. Po pierwsze zauważamy, że starsze kodyfikacje ujmują *prawdę* w znaczeniu niewystępującym w nowszych słownikach – definiowane pojęcie to np. wiedza religijna, wierne oddanie natury, obietnica, powaga. Tym samym nowsze publikacje – z wyjątkiem słownika pod redakcją B. Dunaja – ograniczają się jedynie do definiowania *prawdy* jako: zgodnej z rzeczywistością treści słów, postępowania zgodnego z zasadami moralnymi lub rzeczywistości, stanu faktycznego.

4.2. Semantyka *prawdy* w homiliach i przemówieniach Jana Pawła II

Pozornie może się wydawać, iż Jan Paweł II mógłby *prawdę* pojmować po pierwsze w znaczeniach skodyfikowanych przez słowniki języka polskiego przyległe czasowo do lat twórczej działalności papieża jako mówcy i autora badanych tekstów, po drugie preferowane powinny być wyłącznie, z racji piastowanej funkcji, użycia kładące nacisk na recepcję *prawdy* w kategoriach teologiczno-aksjologicznych. W rzeczywistości jednak teoretyczne hipotezy nie pokrywają się w znacznym stopniu z empirycznymi weryfikacjami.

Z ośmiu wyróżnionych przez słowniki języka polskiego sposobów ujmowania *prawdy* (por tab. nr 1) Jan Paweł II w homiliach i przemówieniach posługuje się pięcioma jej znaczeniami.

Prawda w zbadanych tekstach jest rozumiana jako:

1. wiedza religijna, objawiona, zgodnie z czwartym wyróżnianym przez słowniki znaczeniem (por. tab. nr 1), np.: „Prawda Boża, której autentyczne objawienie znajdujemy w Piśmie Świętym i w Tradycji, przemawia również głosem Kościelnego Urzędu Nauczycielskiego...”, J.P.II, e, 174⁴⁸.
2. wiedza objawiona, np.: „...prawda Ewangelii stała się szczególnie przejrzysta poprzez czyn oświęcimski Ojca Maksymiliana Kolbego”, J.P.II, b, 44.
3. wiedza objawiona za sprawą Ewangelii, np.: „W nim (sakramencie Eucharystii – przyp. M.M.) Chrystus jest Drogą i Prawdą, i Życiem dla wszystkich, którzy uczestniczą (...) dla wszystkich”, J.P.II, d, 170.

Pierwszy z przykładów mówi wprost o Bożej, czyli religijnej, objawionej *prawdzie*, drugi – o *prawdzie* Ewangelii – natchnionym zapisie *prawdy* Bożej. W cytacie ostatnim wykorzystano fragment Ewangelii według Św. Jana, w którym mowa o Chrystusie – Drodze, *Prawdzie* i Życiu. Cechą charakterystyczną takiego pojmowania *prawdy* jest jej bezpośrednie powiązanie z wiarą, religią. W analizowanych tekstach odnotowano 192 tego typu konceptualizacje *prawdy*.

Jan Paweł II używa również *prawdy* w znaczeniu postępowania zgodnego z zasadami moralnymi, sprawiedliwości, słuszności, racji, np.:

1. „Wszystkie wymiary społecznego bytu (...) opierają się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota”, J.P.II, b, 125;
2. „Wreszcie jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić»: tak jak to Westerplatte” J.P. II, c, 112;
3. „Doświadczony całą próbą tak zwanego awansu społecznego kobiety, który ma w sobie jakąś część *prawdy*, ale ma także w sobie ogromną domieszkę błędu” J.P.II, a, 79.

W pierwszym przykładzie aksjologiczny wymiar rozumienia *prawdy* zostaje wyrażony wprost; drugi cytat z homilii również jednoznacznie mówi o etycznym, wymagającym wysiłku kształcie pojęcia. W trzecim przykładzie mamy z kolei do czynienia z *prawdą* jako ‘słusznością, racją’. Odnotowano 168 tego rodzaju użyc *prawdy*.

Najpopularniejsze, według słowników języka polskiego (por. tab. nr 1), rozumienie *prawdy* jako zgodnej z rzeczywistością treści słów również występuje w badanych tekstach, np.:

1. „powiedzcie im – bo to prawda – że Papież modli się za nich codziennie...”, J.P.II, a, 214;
2. „Społeczeństwo ma być informowane w sposób uczciwy, zgodny z *prawdą* i godnością narodu”, J.P.II, d, 183;
3. „Słowa mogą czasem wyrażać *prawdę* w sposób dla niej samej poniżający”, J.P.II, d, 171.

⁴⁸ Objasnienie skrótów zob. na końcu artykułu.

Każdy przypadek tego sposobu rozumienia *prawdy* w wymiarze aksjologiczno-epistemologicznym łączy się z aktem mówienia, ze słowami. Mówienie jest procesem wiązania słów z rzeczywistością (epistemologia), w sposób dla niej adekwatny (aksjologia). Jan Paweł II w tym znaczeniu użył *prawdy* 79 razy.

Prawda jest również przywoływana w homiliach i przemówieniach jako odpowiednik rzeczywistości, stanu faktycznego, np.:

1. „Nie wystarczy bowiem tylko przypomnieć historyczną prawdę początków Europy”, J.P.II, d, 406;
2. „Jest po prostu częścią prawdy o dziejach własnej Ojczyzny (fakt, że Kościół pozwolił przetrwać polskości – przyp. M.M.), J.P.II, a, 85;
3. „Taka jest ludzka prawda (chorzy widzą swe kalectwa i są bezcenni przez to dla Kościoła – przyp. M.M.), J.P.II, a, 127.

W każdym z przywołanych tutaj cytatów mamy do czynienia z pewnym faktem, mniej lub bardziej namacalną rzeczywistością – historyczną lub ludzką. Przypadków tego typu wyróżniono w badanych tekstach 70.

Występuje również pojmowanie podstawowego dla tego artykułu terminu jako pewnika, aksjomatu, np.:

1. „Dzisiaj to jest prawda powszechnie znana (duszpasterstwo musi wyjść poza kościoły – przyp. M. M.)”, J.P.II, a, 177;
2. „To właśnie tutaj głoszenie elementarnych prawd o godności człowieka i jego prawach (...) musiało się łączyć (...) z obroną praw przysługujących każdemu człowiekowi...”, J.P.II, d, 250;
3. „Prawda, że pracę trzeba zapłacić...”, J.P.II, c, 123.

Wszystkie przykłady ilustrujące taki sposób rozumienia *prawdy* zawierają odwołanie do określonych pewników posiadających znamiona praw i faktów niepodważalnych. Jan Paweł II 42 razy zastosował ten sposób rozumienia pojęcia.

Statystyczne podsumowanie tego punktu rozważań stanowi tabela nr 2, w której przedstawiono typy konceptualizacji *prawdy* przez Papieża.

Tabela nr 2. Sposoby rozumienia *prawdy* przez Jana Pawła II

Sposób konceptualizacji – <i>prawda</i> to:	Dane liczbowe	Dane procentowe
wiedza religijna, objawiona	192	34,8%
postępowanie zgodne z zasadami moralnymi; sprawiedliwość, racja	168	30,5%
zgodna z rzeczywistością treść słów	79	14,3%
rzeczywistość, stan faktyczny	70	12,7%
pewnik, aksjomat	42	7,6%
Ogółem	551	100%

Spośród wszystkich konceptualizacji Jana Pawła II nieznacznie przeważa rozumienie *prawdy* w ujęciu teologicznym, notowanym przez starsze słowniki

języka polskiego – por. tab. nr 1. Ujęcie aksjologiczne, skodyfikowane przez wszystkie z wyjątkiem trzech najmłodszych słowników, sytuuje się na drugim miejscu. Dziwić może odległe, czwarte miejsce, najpopularniejszego wśród rozwiązań słownikowych pojmowania *prawdy* w kategoriach zgodnej z rzeczywistością treści słów. Papież nie uwzględnia w homiliach i przemówieniach „prawdy” jako wiernego oddania natury, obietnicy, powagi.

Zakończenie

Semantyczno-pragmatyczne analizy leksemów są zawsze badaniami fragmentu językowego obrazu świata użytkownika systemu językowego. Poprzez badanie aktywności słownej można dostrzec pewne preferencje, jeśli chodzi o używanie określonych form wyrazowych oraz ich rozumienie. Kluczowa dla tego tekstu *prawda* to jeden z ważniejszych leksemów współtworzących dyskursy: edukacyjny, polityczny, czy wreszcie religijny.

Jan Paweł II rozumiał *prawdę* na wiele sposobów. Nie ograniczał się do stosowania tej formy leksykalnej jedynie w znaczeniu ontologicznym (teologicznym) czy epistemologicznym. W zbadanych tekstach udało się dotrzeć do 551 kontekstów wypowiedzeniowych z *prawdą* jako jądrem znaczeniowym. Ich analiza wykazała, że Papież-autor i mówca wykorzystał oraz swą kompetencją językową i komunikacyjną wzbogacił szerokie spektrum możliwych użyć tego leksemu w polszczyźnie. Tym samym *prawda* używana i konceptualizowana przez Jana Pawła II jawi się jako leksem szczególny. Najnowsza historia naszego narodu pokazała, iż słowo to nie tylko opisuje byty i stany. Ma ono także moc zmieniania rzeczywistości.

Objaśnienia skrótów

J.P.II,a – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1982, t. 1.

J.P.II,b – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Druga pielgrzymka do Polski*. Warszawa 1986.

J.P.II,c – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Trzecia pielgrzymka do Polski*. Warszawa 1988.

J.P.II,d – *Naucz nas być wolnymi. Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1995.

J.P.II,e – *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997–10 czerwca 1997*, Kraków 1997.

Literatura

Arcta M., *Słownik ilustrowany języka polskiego*, Warszawa 1929.

Bartol-Jarosińska D., *Świadomość językowa robotników warszawskich*, Warszawa 1986.

Bralczyk J., *Leksykalne wykładniki niepewności sądów*, „Biuletyn PTJ”, 1974, z. 32, s. 115–118.

- Galarowicz J., *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Gołaszewska M., *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Kraków 1994.
- Grabias S., *O ekspresywności języka*, Lublin 1981.
- Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997–10 czerwca 1997*, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Naucz nas być wolnymi. Czwartą pielgrzymką Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1995.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Druga pielgrzymka do Polski*, Warszawa 1986.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Trzecia pielgrzymka do Polski*, Warszawa 1988.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1982, t. 1.
- Kozarzewska E., *Elementy wartościujące w wypowiedziach oznaczających zachowania językowe*, „Poradnik Językowy”, 5-6, 1991, s. 188-192.
- Kraśński A. S., *Słownik synonimów polskich*, Kraków 1885.
- Linde S. B., *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854-1960.
- Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1969.
- Nagórko A., *O właściwościach semantycznych przymiotników oceniających*, „Poradnik Językowy” 1988, z. 9, s. 614-620.
- Nazwy wartości*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993.
- Orgelbrand M., *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861.
- Pajdzińska A., *Wartościowanie we frazeologii*, w: *Język a kultura*, red. J. Puzyńska, Anusiewicz, Wrocław 1991, t. 3, s. 15-27.
- Puzyńska J., *Jak pracować nad językiem wartości*, w: *Język a kultura*, red. J. Puzyńska, J. Bartmiński, Wrocław 1991, t. 2, s. 129-137.
- Puzyńska J., *Język wartości*, Warszawa 1992.
- Puzyńska J., *O języku wartości w szkole*, „Polonistyka” 1996, z. 4, s. 196-201.
- Puzyńska J., *O znaczeniu wartości*, w: *Nazwy wartości*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 9-21.
- Reczek S., *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968.
- Rittel T., *Metodologia lingwistyki edukacyjnej. Rozwój języka*, Kraków 1994.
- Rittel T., *Słowo w dyskursie edukacyjnym na temat wartości*, w: *Dyskurs edukacyjny*, red. T. Rittel, Kraków 1996, s. 99-109.
- Searle J., *Czynności mowy*, Warszawa 1987.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958-1968.
- Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900-1927.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1995.
- Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973-1977.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996.
- Stróżewski W., *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, z. 4, s. 399-407.
- Stróżewski W., *Wartościowanie a ocena*, „Znak” 1965, z. 4, s. 460-468.
- Wartościowanie w dyskursie edukacyjnym*, red. J. Oźdźyński, S. Śniatkowski, Kraków 1999.
- Waszakowa K., *O wartościowaniu w słowotwórstwie*, „Poradnik Językowy”, 1991, nr 5-6, s. 180-187.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Zgółka T., *Język jako filtr aksjologiczny*, „Polonistyka” 1992, z. 3, s. 131-139.

Value judgment and semantics of the truth in the homilies of John Paul II

Summary

The article contains the analysis of manners in which *truth* as a value is expressed in the homilies and speeches of John Paul II from the period of his first five pilgrimages to the Homeland. Before focusing on the semantic-pragmatic strategies of analysis, a review of philosophical and linguistic standpoints on the notion of value judgment was made. The most popular typologies of values in humanities were also included. The main part of the study is composed of two sections. The first one contains the analysis of meaning of *truth* lexeme with the use of eleven Polish language dictionaries; the second compares the data obtained in the previous one with the ways of conceptualizing the notion preferred by the Pope in his homilies. Altogether, 551 expressions of the Holy Father with *truth* as a semantic core have been analyzed and compared. John Paul II uses this lexeme in the following contexts: revealed religious knowledge (34.8% of all usage), moral, just, or right conduct (30.5%), the accordance of words with the reality (14.3%). In addition, he also conceptualizes this value as reality, factual state (12.7%) and as an axiom (7.6%).

Keywords: homily, semantics, truth, value, value judgment.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Diego Zalbidea, *El control de las enajenaciones de bienes eclesiásticos. El patrimonio estable*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 2008, ss. 318.

W KPK/1983 prawodawca promulgował nowe kanony regulujące kwestie dotyczące stałego majątku oraz jego ochrony. Idea utworzenia stałego majątku nie jest nowością Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (dalej KPK/1983), ponieważ została opracowana jeszcze przed jego promulgacją. Niektóre z jej założeń możemy odnaleźć w poszczególnych decyzjach Kurii Rzymskiej. W doktrynie kanonistycznej po 1983 r. ten temat nie był jednak rozwijany i istnieje zaledwie kilka publikacji jemu poświęconych. Z tego właśnie powodu zagadnienie alienacji i majątku stałego zostało podjęte przez hiszpańskiego kanonistę prof. Diego Zalbidea, związanego z Uniwersytetem Nawarry. Zdaniem Autora monografii ten brak zainteresowania zagadnieniem stałego majątku i jego recepcji w normach partykularnych wynika z małego znaczenia, jakie zostało mu nadane w kościelnym prawie majątkowym. Ponadto jest to relatywnie nowa koncepcja w prawie kanonicznym, która łączy się bezpośrednio z ekonomią i zarządzaniem. To wszystko spowodowało przesunięcie tej koncepcji na drugi plan przez zagadnienia, takie jak: majątek publicznych i prywatnych osób prawnych, administracja i alienacje dóbr kościelnych, zniesienie systemu beneficjalnego. Celem, jaki postawił sobie Autor publikacji, jest prezentacja kodeksowej koncepcji stałego majątku i próba jej adaptacji do współczesnych warunków. W publikacji przedstawione zostały również: rozwój historyczny norm regulujących alienacje; próba określenia definicji majątku stałego; normy prawne pozwalające ustanowić stały majątek; recepcję normatywy kodeksowej w omawianej materii przez publiczne osoby prawne w Kościele; nowe propozycje związane z tworzeniem i administracją stałego majątku zaczerpnięte z teorii finansowej i prawa porównawczego.

Prezentowana monografia składa się z pięciu rozdziałów, poświęconych odpowiednio: ideom poprzedzającym koncepcję majątku stałego (rozdział I, s. 22-81); kanonom KPK/1983 regulującym utworzenie tego majątku (rozdział II, s. 83-139); utworzeniu i wykorzystaniu majątku stałego przez publiczne osoby prawne, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Hiszpanii (rozdział III, s. 141-196); wkładowi prawa porównawczego i teorii finansowej w ideę majątku stałego (rozdział IV, s. 197-236); propozycjom mającym na celu ożywienie idei tworzenia stałego majątku i jego administracji (rozdział V, s. 237-254). Publikacja zawiera ponadto siedem aneksów oraz wykaz bibliografii.

W pierwszym rozdziale o charakterze historycznym Autor przedstawia koncepcje poprzedzające ideę majątku stałego w doktrynie kanonicznej i kanonistycznej. Swoje studium rozpoczyna od pierwszych wieków istnienia Kościoła, a kończy na normach Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. (dalej KPK/1917). Szczególną uwagę Autor poświęca Konstytucji *Ambitosae* papieża Pawła II z 1468 r., KPK/1917 i pokodeksowej doktrynie kanonistycznej, w której po raz pierwszy pojawia się pojęcie stałego majątku. Studium historyczne omawianego tematu obejmuje cztery okresy: pierwszy, od początku istnienia Kościoła do IV w., w którym istnieją tylko normy podstawowe w zakresie patrymonium Kościoła; drugi, od IV w. do Konstytucji *Ambitosae* papieża Pawła II z 1468 r., która rozpoczyna rozwój norm w zakresie prawa majątkowego; trzeci, od Konstytucji „*Ambitosae*” do promulgacji KPK/1917, trudny okres ze względu na nadużycia w materii dóbr doczesnych Kościoła; czwarty, od KPK/1917 do promulgacji KPK/1983, skupiający szczególne zainteresowanie Autora, a charakteryzujący się wypracowywaniem idei tworzenia stałego majątku wyodrębnionego z dóbr materialnych. W opracowaniu zagadnień historycznych, zwłaszcza tych, które dotyczyły prac związanych z powstaniem i promulgacją KPK/1917, Autor dotarł do dokumentów znajdujących się w tajnym archiwum watykańskim, takich jak: *Vota*, *Verbales*, *Schemata*, *Animadversiones*. Jego intencją było dotarcie do źródeł KPK/1917 celem odkrycia idei, które towarzyszyły kanonistom redagującym normy prawa majątkowego i odnalezienia podobieństw z aktualnymi kanonami KPK/1983 w omawianej materii. Analiza źródeł pozwala Autorowi książki na stwierdzenie, że wiele norm dotyczących alienacji miało swój początek w decyzjach Kurii Rzymskiej, która dążyła do wyeliminowania nadużyć w zarządzaniu dobrami doczesnymi Kościoła.

Prace Papieskiej Komisji do Reformy KPK, normy aktualne KPK/1983, w sposób szczególny kan. 1285 i kan. 1291 oraz doktryna kanonistyczna w temacie stałego majątku są przedmiotem studium drugiego rozdziału. Autor podkreślając stosunkowo niewielką ilość norm kodeksowych i publikacji, równocześnie zauważa ich zgodność co do tego, że koncepcja stałego majątku pozwala lepiej zarządzać i chronić dobra kościelne. Z uwagi na ścisłą łączność pomiędzy stałym majątkiem a alienacją Autor prezentuje obie koncepcje i odwołuje się do takich zagadnień, jak: definicja alienacji; majątek stały, jako wyznacznik systemu kontroli alienacji; dobra tworzące majątek stały; prawne przeznaczenie dóbr na stały majątek; podmiot aktywny alienacji; wyznacznik limitów systemu alienacji; autoryzacja kompetentnej władzy do dokonania alienacji z majątku stałego; postępowanie przy alienacji dóbr. Przedmiotem studium tej części jest całościowe przedstawienie zagadnienia majątku stałego oraz poszukiwanie możliwości wykorzystania i włączenia aktualnych teorii ekonomicznych. Autor dochodzi do wniosku, że kanoniczna koncepcja stałego majątku jest otwarta i prosta w adaptacji do konkretnych okoliczności miejsca i czasu. Konieczne jest jednak zaangażowanie władzy wykonawczej,

aby wprowadzić w życie koncepcje stałego majątku. W rozwinięciu omawianej idei istotną rolę odgrywa również doktryna kanonistyczna.

Elementem zasługującym na uwagę w tym rozdziale jest definicja stałego majątku, rozumianego jako suma dóbr materialnych publicznej osoby prawnej, utworzona aktem przeznaczenia dokonany zgodnie z prawem, która tworzy ekonomiczną podstawę konieczną do istnienia i funkcjonowania podmiotu. Z racji na znaczenie stałego majątku dla istnienia i realizacji celów publicznej osoby prawnej jest on szczególnie chroniony w sytuacji alienacji dóbr, które wchodzi w jego skład. Autor podejmuje również temat znaczenia pieniędzy w majątku stałym, które wchodzi w jego skład. Są one wliczane w stały majątek pod warunkiem zainwestowania ich w dobra trwałe lub w fundusze powiernicze.

Kolejnym etapem – obejmującym trzeci rozdział – jest analiza norm poszczególnych Konferencji Episkopatu w temacie stałego majątku i alienacji. Autor podkreśla odpowiedzialność, jaka spoczywa na bezpośrednich przełożonych publicznych osób prawnych za utworzenie i administrację stałego majątku. Z racji na znajomość konkretnych okoliczności, w jakich funkcjonuje publiczna osoba prawna i wiedzy nt. dóbr materialnych, które posiada, przełożony poprzez utworzenie stałego majątku i właściwą jego administrację powinien zagwarantować przyszłość tej osoby prawnej i możliwość realizacji jej podstawowych celów. Z uwagi na dużą liczbę publicznych osób prawnych Autor w swoim studium ograniczył się do norm Konferencji Episkopatu następujących państw: Włochy, Niemcy, Stany Zjednoczone, Francja, Filipiny, Austria, Nigeria, Anglia i Walia, Kanada, Peru. Szczególna uwaga została poświęcona normom Konferencji Episkopatu Hiszpanii. Analiza norm kanonicznych w ww. państwach prowadzi Autora do odkrycia, że praktycznie koncepcja stałego majątku nie jest stosowana, a normy partykularne, które do niego się odnoszą są znikome. Regulacja dotyczy najczęściej minimalnych i maksymalnych sum dotyczących alienacji, co ma zapewnić ochronę dobrom materialnym przed małwersacją. Sporadyczne użycie figury stałego majątku zdaniem Autora wynika z tego, że normy kanoniczne i doktryna kanonistyczna poświęcają jej niewiele miejsca. Ponadto rola ochrony majątku została w praktyce przesunięta z koncepcji stałego majątku na system określający minimalne i maksymalne sumy alienacji.

Rozdział czwarty publikacji stanowi owoc poszukiwania rozwiązań w prawie państwowym, które mogą ubogacić i wnieść nowe elementy do kanonicznej koncepcji stałego majątku. W sposób szczególny Autor skoncentrował się na czterech źródłach. Pierwszym jest teoria finansów, która może być pomocna w określeniu ewentualnych dóbr mogących tworzyć majątek stały i zabezpieczyć płynności finansowej. Drugim obszarem poszukiwań jest prawo porównawcze. Pozwala on na określenie form zarządzania majątkiem stałym, jego ochroną oraz wypracowanie właściwych procedur przy alienacjach. Kolejnym źródłem cennych informacji jest dla Autora prawo o działaniu fundacji. Studium tego prawa pozwala odkryć najwięcej podobieństw z koncepcją stałego

majątku. W tym miejscu Autor odwołuje się do prawodawstwa hiszpańskiego (Ley 50/2002, Ley 33/2003). Ostatnim źródłem analizowanym w tym rozdziale jest prawo majątkowe, które może być pomocne w sposób szczególny w tworzeniu majątku stałego. Podsumowując tę część publikacji Autor dostrzega bogate źródło informacji i praktycznych rozwiązań w teorii finansów, prawie porównawczym, ustawach o fundacjach i prawie majątkowym, które jego zdaniem należy wykorzystać w rozwinięciu koncepcji stałego majątku. Pozwoliłoby to nadać koncepcji stałego majątku większą „elastyczność”, która jest konieczna w sytuacji szybko dokonujących się zmian ekonomicznych.

Piąty, ostatni i najkrótszy rozdział liczący trzydzieści stron, poświęcony jest stałemu majątkowi w kontekście jego wprowadzenia w życie i odnowy tej koncepcji kodeksowej. Rozdział stanowi częściowe powtórzenie treści pierwszego i drugiego rozdziału. Nowe propozycje w nim zawarte dotyczące ożywiania koncepcji stałego majątku mogłyby stanowić część trzeciego lub czwartego rozdziału.

Autor w ogólnej regulacji KPK/1983 dotyczącej stałego majątku widzi szansę dla prawodawcy partykularnego, który może ją rozwinąć i dostosować do konkretnych realiów publicznej osoby prawnej, którą zarządza. Autor wskazuje ponadto osiem zasad, które są pomocne w określeniu, ustanowieniu i administracji stałym majątkiem.

Ostatnia część publikacji zawiera siedem aneksów: 1. *Postulata episcoporum* dotyczące Tytułu XXXVI, Części VI, Księgi III „De Boni Ecclesiasticis eorumque acquisitione, administratione et alienatione in genere”; 2. Proces kodyfikacji Części VI, Księgi III, KPK/1917; 3. Projekty kanonów dotyczących alienacji kontrolowanej w KPK/1917; 4. Opinie przygotowane przez trzech konsultorów dotyczących Części VI, Księgi III, KPK/1917; 5. *Animadversiones* do projektu KPK/1917 dotyczące systemu kontroli alienacji; 6. Przykład norm komplementarnych Konferencji Episkopatu do kan. 1292 KPK/1983; 7. Majątek stały Archidiecezji Los Angeles. Przykład materialnego określenia stałego majątku. Przykład formalnego określenia stałego majątku.

Na szczególną uwagę zasługuje aneks szósty, który zawiera propozycję norm partykularnych, możliwych do promulgacji przez Konferencje Episkopatu, regulujących określenie, utworzenie i zarządzanie majątkiem stałym. Równie interesujący jest aneks siódmy ze względu na to, że jest przykładem norm partykularnych dotyczących majątku stałego, które funkcjonują w Archidiecezji Los Angeles. Na końcu publikacji Autor zamieścił obfitą bibliografię źródeł i autorów.

Publikacja prof. Diego Zalbidea to wartościowa monografia dotycząca koncepcji stałego majątku i alienacji. Została opracowana rzetelnie, starannie i dokładnie. Należy docenić trud Autora w dotarciu do niepublikowanych źródeł znajdujących się w archiwach watykańskich. Kolejną zaletą jest wieloaspektowe ujęcie tematu. Na szczególne uznanie zasługuje przedstawienie teorii finansowej, prawa porównawczego, ustaw o działaniu fundacji, prawa majątkowego oraz propozycje wynikające z ich połączenia z normami KPK/1983.

Interesujące są próby poszukiwania nowych propozycji, które mogą być wykorzystane przez prawodawców partykularnych w promulgacji norm dotyczących stałego majątku. Recenzowana publikacja wypełnia lukę, jaka istnieje w doktrynie kanonistycznej w temacie stałego majątku i alienacji.

Ks. Tomasz Białobrzęski

Wydział Prawa Kanonicznego

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ks. Alfred Franciszek Cybula, *Książd w Belwederze. Okruchy wspomnień ks. kapelana Prezydenta*, t. 2, 1992, Drukarnia Loretańska w Warszawie, Gdańsk Oliwa 2010, ss. 336.

10 sierpnia 2010 roku w rodzinnym Gowidlinie 70. urodziny obchodził ks. Prałat Alfred Franciszek Cybula, kapelan pierwszego Prezydenta III Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy. W czasie sympatycznego wieczornego spotkania nastąpiła wzajemna wymiana darów (publikacji autorskich z dedykacjami). Dostojny Jubilat obdarował gości swoją ostatnią książką *Książd w Belwederze. Okruchy wspomnień ks. kapelana Prezydenta*, tom II, w której kontynuuje swoją „opowieść belwederską” rozpoczętą na początku października 2008 roku w tomie pierwszym.

Kim jest ks. prałat Franciszek Cybula? Urodził się w Gdańsku w 1940 roku, ale swoje dzieciństwo i młodość spędził na Kaszubach, w pięknym malowniczym Gowidlinie. Po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, już jako kapłan, powrócił do miasta swego urodzenia, podejmując pracę w kilku dużych parafiach. Przez długie lata był duszpasterzem akademickim oraz duszpasterzem lekarzy i farmaceutów, a przede wszystkim cenionym rekolekcjonistą. W roku 1988 objął funkcję proboszcza Parafii pw. Gwiazda Morza w Sopocie, którą pełnił zaledwie dwa i pół roku, gdyż w grudniu 1990 roku, został mianowany kapelanem prezydenta Lecha Wałęsy, którego już od 10. lat (od roku 1980) był spowiednikiem. Po przeprowadzce do Belwederu prezydent reaktywował – nieistniejącą od 1939 roku – funkcję kapelana, którą za kilka dni zatwierdził kard. Józef Glemp. Ks. Franciszek Cybula nadzorował odnawianie i wyposażanie Kaplicy Belwederskiej. Po skończonej kadencji u prezydenta Lecha Wałęsy, w roku 1995 został mianowany proboszczem Parafii Garnizonowej w Gdańsku-Wrzeszczu. Od 2003 roku, przez 7 lat, służył aktywnie pomocą duszpasterską jako penitencjarz w Bazylice Katedralnej w Gdańsku-Oliwie, a w roku 2010 powrócił na stałe do swojego ukochanego Gowidlina, jak na Pomorzu mawiają: wierny syn kaszubskiej ziemi powrócił na swoją ojcowiznę. Jako Kapelan, zgodnie z zasadą: „Každy bowiem dźwiga swój krzyż dopasowany do ramion” (s. 37), musiał dotrzymywać kroku Prezydentowi, co nie zawsze było łatwe: „Po chwili SzeF już pruł do przodu, a my z tyłu dowcipkowaliśmy: «czy nasz SzeF ma w tym garniturze jakiś napęd odrzutowy? turbodoładowanie?»” (s. 31). W ten sposób spotkał na swojej drodze życiowej wiele wybitnych osób, pochodzących z rozmaitych i bardzo zróżnicowanych środowisk.

Lektura książki ukazuje ks. Cybulę jako człowieka niezwykle pracowitego, doświadczonego, wyważonego, który „o wszystkim opowiada w kaplicy Panu Jezusowi” (s. 178), a do tego skromnego, nieustannie pozostającego „w szponach korespondencji” (s. 177). To prawdziwy pielgrzym, człowiek w drodze „na skrzydłach metalowego ptaka” – *homo viator* Gabriela Marcela. Każdą Mszę św. przed lotem z Prezydentem – jak wspomina Autor – łączył więc z Itinerarium – modlitwą o szczęśliwą podróż (s. 29). Gdy rozeszła się pogłoska o przyznaniu mu Złotego Krzyża Zasługi, co zresztą okazało się prawdą, oczywiście zrezygnował z przyjęcia wyróżnienia! (s. 90). Ks. Franciszek to na pewno wszystko człowiek modlitwy. Niemal każdy „zapisek” kończy informacją o przygotowaniu homilii, lekturze, Brewiarzu, różańcu czy koronce. Dopiero potem powierzał się „objęciom Morfeusza” (s. 32). Jeżeli, jak zresztą pisze Autor książki, „na to, aby być Kimś, składa się wiele cech i postaw” (s. 15), to bez wątpienia Kimś był i jest ks. prałat Franciszek Cybula. To ktoś, kto kapitałnie czuł zadanie i czas, w którym należało je wypełnić. To autentyczne i odpowiedzialne poczucie misji. Gdy spotykał się z pytaniem ze strony Szefa – tak określiła w książce prezydenta: Co o tym sądzi ks. kapelan?, to odpowiedź mogła być tylko jedna: „W sumieniu postąpił bymtak”. Ks. Franciszek daje się poznać jako wnikliwy i roztropny dyplomata oraz psycholog, który stawiał sobie pytanie: „Zrobił na mnie dość dziwne wrażenie, tak że po odejściu gości zapytałem się w duchu: Czy to chodząca prawość, czy też doskonały gracz? Kim jest?” (s. 46). Dokonując podobnych ocen wiele, Autor wskazuje na ciekawą prawidłowość: „Słowa mogą być grą i manipulacją, ale czyny podjęte i wykonane potrafią nawet krzyczeć, a nie tylko mówić prawdę o danym człowieku” (s. 88). To oczywiście Jezusowa zasada ewangeliczna: „Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 16).

Dokonując recenzji-omówienia książki ks. prałata Franciszka Cybuli, trzeba zauważyć, że dzień 70. jego urodzin to data niezwykła w najnowszej historii Polski, dokładnie 4 miesiące od tragicznej katastrofy prezydenckiego samolotu Tu-154, w której zginęło 96 osób, w tym Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Lech Aleksander Kaczyński i jego żona, Pierwsza Dama, Maria, Prezydent RP na Uchodźstwie Ryszard Kaczorowski oraz kapelan prezydenta ks. prałat Roman Indrzejczyk. W tym kontekście nieprawdopodobnie brzmią dzisiaj słowa Autora książki opisującego jego powrót wraz z Prezydentem ze stoczniowych uroczystości w Gdańsku 16 grudnia 1992 roku i lądowanie na wojskowym Okęciu w Warszawie: „Widoczność była zerowa, mgła, trochę nas zniosło, ale jeszcze tym razem znowu szczęśliwie” (s. 325).

Ks. kapelan całe swoje życie związał z Kościołem Gdańskim. Choć o Gdańsku zwykł mawiać, za Wielkim Prymasem Tysiąclecia Kardynałem Stefanem Wyszyńskim: „Umiłowane! *Urbs Fidelissima* – najwierniejsze” (s. 48), to dużą część swojego wielkiego serca i ducha pozostawił w Warszawie. Jego najnowsza książka to przede wszystkim opis osobistych doświadczeń z czasu jego pobytu w Belwederze w 1992 roku (drugi rok urzędu kapelana). Przyjęta przez Autora forma pamiętnika, a nawet szczegółowego notatnika, w którym

z nieprawdopodobną precyzją i dokładnością – na wzór wielkich historyków i dokumentalistów Wincentego Kadłubka czy Jana Długosza – odnotowuje nie tylko wydarzenia dzień po dniu, pozwoliła również na bezcenne dziś podanie pełnego brzmienia imion i nazwisk oraz pełnionych funkcji i zajmowanych stanowisk poszczególnych „Wysokich Stron” w czasie licznych wizyt zagranicznych i uroczystości w kraju oraz licznych codziennych, „miłych gości” – jak często ich określa. Należy jednak odnotować, że prezentowana publikacja odbiega w sposób zasadniczy od opracowań stricte naukowych, zarówno w kwestii teoretycznej, jak i metodologicznej, gdyż z samego założenia, do którego zresztą Autor ma pełne prawo, książka za taką nie chce uchodzić. Choć publikacja ma charakter wybitnie retrospektywny (niewiarygodna chronologia zdarzeń), to nie jest to typowe studium historyczne, oparte na obiektywnych materiałach badawczych i spełniające wszystkie kryteria merytoryczno-metodologiczne książek naukowych (z pełnym zastosowaniem warsztatu metod, technik i narzędzi badawczych oraz wykorzystaniem literatury przedmiotu). Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że książka ks. Franciszka Cybuli to bez wątpienia niezwykle cenna publikacja na rynku czytelnictwa oraz unikatowe źródło dla licznych badaczy poruszanych w niej kwestii. Pozycja książkowa ks. kapelana może też być swoistą zachętą i inspiracją do bardziej szczegółowego podjęcia tematów i problemów w niej poruszonych (niektórych jedynie zauważonych czy zasygnalizowanych).

Podziw Czytelnika budzi poprawność i komunikatywność języka, co sprawia, że lektura dość obszernej przecież pozycji staje się przyjemna. Autor operuje językiem bardzo czytelnym i zrozumiałym. Jest to język nie tylko poprawny, ale piękny, żywy i taktowny, miejscami pełen humoru i angielskiego dowcipu, przy zachowaniu dobrego smaku i pełnej powagi piastowanego przez Autora urzędu. Tak przygotowana i starannie zredagowana książka (Czytelnik znajduje w niej również 48 nienumerowanych stron ze zdjęciami: 3 osobne szpalty, z których każda liczy 16 stron) ułatwia odbiór problematyki, pomaga niejako śledzić „pracę Belwederu”, a ks. kapelana w szczególności. To bardzo ważne osiągnięcie w tej książce. Autor nie tylko radzi sobie z podejmowaną problematyką, ale umie ją zaprezentować tak, by nie nużyła Czytelnika. Warto przywołać w tym miejscu słowa z homilii ks. kapelana wygłoszone w Kolonii podczas mszy św. porannej dla prezydenta Lecha Wałęsy, którymi można zilustrować przyjętą w książce metodologię: „Myśl każe ująć w kliszę fotograficzną historię, która była tu niezwykle bogata” (s. 65). Stąd też ks. Cybula, z jednej strony, stanie się w książce dla Czytelników „Ciceronem po zakamarkach Belwederu” (s. 38), który służy „miłym gościom” swoją fachową opieką (s. 160), a z drugiej – „nie osobą prywatną, ale, jak powiedział Przewodniczący Rady Najwyższej Republiki Białorusi Stanisław Szuszkiewicz, przedstawicielem Watykanu” (s. 174), który należał „do ściślej grupy pracowników Gabinetu Prezydenta RP” (s. 150).

W książce ks. Franciszka Cybuli Czytelnik może również odnaleźć legitymizację i uzasadnienie funkcjonowania urzędu kapelana Prezydenta. Jak

zresztą sam Autor zaznacza, wielu pyta: Po co w ogóle kapelan? Publikacja pokazuje, że ówczesnych krytyków tego urzędu było wielu, należeli do nich nawet hierarchowie Kościoła (s. 60, 211, 325). Warto raz jeszcze przypomnieć, że od 1939 roku to pierwsze przywrócenie teŝe posługi. Podobnie, jak w wojsku polskim organizacji struktur duszpasterstwa podjął się ks. bp polowy Sławoj Leszek Głódź, obecnie Arcybiskup Metropolita Gdański, który w omawianej publikacji znalazł poczesne miejsce, tak w Belwederze posługę podjął ks. prałat Franciszek Cybula. W tym kontekście nie bez znaczenia pozostają słowa: „Panie Prezydencie, ja jestem tu na służbie i na żadnych gości specjalnie się nie nastawiam” (s. 40). „Ksiądz musi na posterunku trwać. Być do stałej dyspozycji. Czy nie jest to wymowne, że Prawo kanoniczne nakłada na pasterza parafii obowiązek stałej rezydencji i kilkudniowa absencja może mieć miejsce jedynie za zgodą pasterza diecezji?” (s. 46-47). Do powyższych słów można dodać inne trafne sformułowanie Autora: „Kościół swoją misję pełni na ziemi, nie na księżycu. (...) Czemu każdy inny obywatel może się wypowiadać, a ksiądz nie? Szczególnie jeśli dzięki studiom i prywatnym zainteresowaniom mógłby wnosić pozytywne rozwiązanie problemów. Każdy ksiądz powinien być bardzo dobrym politykiem. Nie politykiem dla próżności. Jeśli np. ks. proboszcz będzie złym politykiem, nie rozeznanym «co w trawie piszczy», będzie ponosił klęski i podlegała mu społeczność także. Szatan mu w swej przebiegłości wykradnie wszystkie owieczki” (s. 43).

Jako ciekawostkę i fenomen, na marginesie warto zauważyć, że „Prezydent Włoch – jak pisze ks. Cybula – ma kapelana w swoim urzędzie niezależnie od tego, co prezydent sobą reprezentuje, bo reguluje to zapis konstytucyjny! Najmieszniejsze jest w tym wszystkim u nas to, że o potrzebie kapelana przy swojej osobie pomyślał, czy ją wyczuł, Lech Wałęsa – stoczniowiec. Nikt z hierarchii kościelnej. Jednak ks. biskup gdański i Prymas byli szybcy w oddelegowaniu mnie, abym wszystko zrekonstruował” (s. 301). W tym kontekście ciekawie i przekonująco brzmi następujące wspomnienie Autora: „Wczoraj w rezydencji Premiera Bawarii w Romowie przy stole podczas obiadu ksiądz biskup monachijski zrobił interesującą uwagę: «Spotyka się ludzi, którzy chcą wszystko zawdzięczać pracy swoich rąk. Jest to rozumienie okaleczone! Bo chcą się pozbawić wpływu Boga na życie. Nie rozmawiają o Nim. Nie zauważają Go. Dlatego brak im sukcesu. Pełny rozwój człowieka dokonuje się bowiem dzięki pracy człowieka i opiece Boga, którą zjednuje serdeczna modlitwa». Jakaż to wciąż odkrywca prawda. Ważna prawda!” (s. 80). Tak więc: „Jeżeli domu Pan nie zbuduje, na próżno się trują, którzy go wznoszą. Jeżeli miasta Pan nie strzeże, daremnie czuwają strażę” (Ps 127, 1-2). Potwierdzeniem i jednocześnie zwieńczeniem wcześniejszych wypowiedzi niech będą, jak wspomina dalej ks. Franciszek Cybula, słowa Szefa wypowiedziane do jednego z dziennikarzy w Sewilli 4 maja 1992 roku: „«A pan Prezydent tak zawsze codziennie jest na Mszy świętej?» – «Tak». «I do Komunii teŝ?» – «Tak. A pan nie?» – pyta Lech Wałęsa. «Nie». «Dziwię się więc, bo o ciało dbamy, i chyba to dobrze, ale skoro jesteśmy teŝ

duchowi, to o duszę trzeba by się troszczyć tak samo. Wiara, którą wyznaję, upewnia mnie, że robię dobrze. Dziękuję» – rzekł i zamknął dyskusję” (s. 111).

Warto powyższe słowa przypomnieć zwłaszcza dziś, w roku 2010, kiedy mowa o 30. rocznicy powstania „Solidarności” oraz wielkich kreatorach wolnej Polski. W ich gronie można bez wątpienia umieścić osobę ks. kapelana. Cud zmartwychwstania Najjaśniejszej Rzeczypospolitej mógł się dokonać po raz kolejny tylko dlatego, że zostało wysłuchane głośne wołanie narodu: „Boże, coś Polskę przez tak liczne wielki... Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie!”. Cud przemiany Ojczyzny był możliwy, gdyż – jak słusznie przekonuje Autor – „Człowiek jest Jego «oczkiem» w głowie. Bóg jest zakochany w człowieku” (s. 184). W tym kontekście, zupełnie bezprecedensowym wydarzeniem, które w ogóle zignorowano, a może celowo pominięto w polskich mediach (do dziś nie ma żadnych materiałów w archiwum, choć była wówczas obecna TVP), była oficjalna wizyta Prezydenta Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy w Moskwie w dniach 21-23 maja 1992 roku, a wraz z nim obecność obrazu Matki Bożej Częstochowskiej i sprawowanie przez ks. kapelana Eucharystii na Kremlu.

Z pewnym uśmiechem uważny Czytelnik może dostrzec, przy nad wyraz precyzyjnie skonstruowanej książce, pewną niedokładność czasową. Oto np. dwa fragmenty książki, opisujące wspomnianą powyżej historyczną wizytę Prezydenta RP w Moskwie (podpisanie wówczas ważnego porozumienia w sprawie wycofania wojsk Federacji Rosyjskiej z Polski), podają czas wydarzeń w sposób następujący: „opóźniono nawet o kilka minut uroczysty obiad wydany wieczorem przez Prezydenta Borysa Jelcyna” (s. 140), a dwie strony dalej: „rozpoczęcie obiadu, jak już wspomniałem, było opóźnione o kilkanaście minut, bo do ostatnich sekund eksperci obu stron uściślali rozumienie podpisywanych dokumentów” (s. 142). To oczywiście szczegół w żaden sposób niezakłócający lektury książki. W kontekście wizyty w Moskwie warto odnotować słowa ks. kapelana: „Gen. Dobrynin (...) cieszył się, że pan Prezydent Lech Wałęsa troszczy się, aby żołnierze rosyjscy odchodzili w przyjaźni, bo wtedy tych 50 tys. ludzi nie będzie stwarzało klimatu wrogości” (s. 159). Podobnych sformułowań Czytelnik znajdzie w książce wiele, gdyż – jak przekonuje Autor – wszystkim dzisiaj potrzeba rozwagi i szukania tego, co łączy. Potrzeba bicia się we własne piersi, a to jest zawsze najtrudniejsze (s. 103). Ks. kapelan zauważa też, że „Pan Lech Wałęsa usilnie obstawał, «abyśmy we wzajemnych relacjach nie wypominali sobie ciągle różnych spraw, lecz w imię dobra szli do przodu»” (s. 90).

Ks. Franciszek Cybula, jak za czasów Piotra Skargi, wygłosił płomienną homilię w samo południe 2 maja 1992 roku na Jasnej Górze w czasie mszy św. sprawowanej w intencji Prezydenta RP w czasie Ogólnopolskiej Pielgrzymki Strażaków. Ks. kapelan nie omieszkał napiętnować rodzące się wówczas niebezpieczeństwa: wielkie spłylenie wartości, ignorowanie najwyższych autorytetów, propozycje wyzbycia się wszelkiego *sacrum* w imię zasady: każdy sobie najwyższą wartością i prawem, rodzące się mielizny pozorów i kłamstwa,

dominacja półprawdy, fałszywe gesty i pozy – i wreszcie skarlenie charakteru prowadzące do zaniku wartości i zasad (s. 100-104). To rzeczywiście było kazanie piękne i budzące wiarę, do którego bez wątpienia można odnieść trafne spostrzeżenie jednej z postaci przywołanych w książce, kierowcy-protestanta, odwożącego po mszy św. w Berlinie ks. kapelana: „Das war schön und glaublich. Gott sei Dank Vater” (s. 81). W takim klimacie pojawia się też ważny i niełatwy temat tzw. lustracji i „deubekizacji”. Autor przytacza następujące osobiste zapiski: „Mowa znowu o teczkach. Prezydent sugerował w porozumieniu z ks. Prymasem, aby wchodzić w ten problem z pokorą, umiłowaniem prawdy i sprawiedliwości. Inaczej zrobimy wielką szkodę. Dlatego prosił o rozważę i odpowiedzialność!” (s. 157). „Nie jest prawdą, że każdy podpis jest wyrazem współpracy agenturalnej. Przecież księza biskupi, otrzymując nominację, czy proboszczowie obejmując parafię, podpisywali jakiś dokument swojej wiarygodności wobec przedstawiciela władzy dawnego systemu” (s. 155). „Robienie nagonki na ludzi, którzy obalili zły system i posądzanie ich jest po prostu nikczemne. Nic niezbrudzeni są tylko ci, którzy nic nie robili i ci też są najbardziej lojalni” (s. 164).

Czytelnik w omawianej książce dość łatwo odczyta personalne preferencje Autora poprzez dokonywane przez niego na bieżąco i z dużą łatwością „oceny” poszczególnych osób. Bez wysiłku można odnaleźć brak zaufania i entuzjazmu ks. kapelana, zresztą prezydenta Lecha Wałęsy również, do osoby pana premiera mecenasa Jana Olszewskiego czy ministra w jego rządzie pana Antoniego Macierewicza, które Autor stara się wytłumaczyć retorycznym pytaniem o osobistą intuicję (s. 119). W ostatniej części książki został też skarcony pan minister Mieczysław Wachowski i inni.

Jak już wspomniano, Czytelnik ma również sposobność poznać oryginalny, miejscami nawet zabawny, sposób komunikacji Autora. Ks. kapelan – sięgając w tym przypadku do źródła – przytacza następującą scenę, w której stygmatyk Ojciec Pio z San Giovanni Rotondo ripostuje ordynatora szpitala z Florencji, wskazującego, że stygmaty Zakonnika są efektem jego historycznego myślenia o ukrzyżowanym Jezusie: „Kiedy w najbliższym czasie spotkasz tego profesora, poradź mu, aby intensywnie myślał o tym, że jest wołem. Zobaczmy, czy wyrosną mu rogi” (s. 37). Mając na uwadze semiotyczne konotacje języka, uzasadniony uśmiech u Czytelnika mogą wywołać następujące, dość ryzykowne, zdania: „O 22:00 – spowiedź dziewczynek Prezydenta” (s. 212) czy też: „skoczyłem do łóżka z rozkoszą” (s. 245). Pewien uśmiech może też wywołać następujące stwierdzenie: „W Sejmie na dyskusji o Konstytucji mówili posłowie: Jan Rulewski, Aleksander Kwaśniewski, Stefan Niesiołowski. Sam nie wiem dlaczego, ale skojarzyli mi się jako «Harcownicy»” (s. 94).

Ciekawe, że choć Autor z reguły wypowiada się w pierwszej osobie, stosując formę „ja”, to sporadycznie pojawia się również forma narratora-sprawozdawcy, sięgającego po zwrot „ks. kapelan”. W miejscach, gdy obie formy pojawiają się jednocześnie rodzi się wrażenie, jakoby istniał jeszcze jakiś kapelan.

Mało szczęśliwym sformułowaniem jest użycie w książce zwrotu „w kraju mahometańskim” (s. 122), podczas gdy należałoby mówić o kraju muzułmańskim czy islamskim, albo kraju proroka Mahometa, jak to uczyniono w innych miejscach publikacji. Uwaga ta dotyczy także sformułowania „niedorozwinięte dzieci” (s. 141). We współczesnej myśli pedagogiczno-psychologicznej mówi się raczej o niepełnosprawności intelektualnej. Czytelnik napotka też pojawiające się tu i ówdzie tzw. literówki (czasami brakujące lub zbyteczne litery i znaki interpunkcyjne: np. s. 81, 156, 167, 173, 179). Nie ma ich jednak dużo. Zauważone pewne drobne niedociągnięcia tylko małym cieniem kładą się na recenzowaną książkę.

Ogromna erudycja autora, swobodny styl prezentacji, wyczuwalny spokój i język dyplomacji (choć nie zawsze), a przede wszystkim wartość treści, raz jeszcze przedstawiają ks. prałata Alfreda Franciszka Cybulę jako „specjalistę w dziedzinie Belwederu” III Rzeczypospolitej i sugerują, iż można spodziewać się po nim kolejnych, równie ciekawych i udanych, pozycji książkowych. By móc już teraz poznać życie i pracę Belwederu oraz zetknąć się z żywą posługą kapelana Prezydenta w kontekście dokonujących się gruntownych przemian, bez jakichkolwiek wątpliwości warto sięgnąć po książkę ks. Franciszka Cybuli *Książd w Belwederze. Okruchy wspomnień ks. kapelana Prezydenta*, tom 2, 1992, do czego gorąco zachęcam, i powrócić w ten sposób do początku III Rzeczypospolitej.

Ks. Wojciech Cichosz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

William P. Young, *Chata*, Nowa Proza,
Warszawa 2009, ss. 282.

Prawdziwym problemem naszej epoki jest tzw. kryzys Boga i coraz większa Jego nieobecność w życiu zamaskowana pustą religijnością. Można śmiało mówić o coraz wyraźniejszym Wielkim Nieobecnym w świecie i kulturze. Ta zmiana nie ma jedynie charakteru intelektualnych rozważań, ale przekłada się na praktykę codziennego życia, albowiem wszystko zmienia się w zależności od tego, czy Bóg istnieje, czy też nie. Niestety, także chrześcijanie – jak słusznie pisał Kard. Joseph Ratzinger – żyją często tak, jak gdyby Bóg nie istniał (*si Deus non daretur*)¹. Żyją zgodnie z hasłem: *Boga nie ma, a jeśli nawet jest, to nie ma to znaczenia*. Stąd też chrześcijaństwo powinno głosić jedyne prawdziwego Boga i mówić przede wszystkim o Bogu żywym i nieustannie udzielającym się każdej osobie ludzkiej. Współczesność jest więc świadkiem ambiwalentnych i niezrozumiałych do końca doświadczeń ludzkich. Z jednej strony, człowiek żyje tak, jakby nie istniał świat wartości obiektywnych, a z drugiej strony, ten sam człowiek, z coraz większą tęsknotą pyta o rzeczy fundamentalne i odwieczne, takie jak: Bóg, wieczność i obecność zła w świecie w perspektywie Boga, który jest Miłością.

Pozycje książkowe poświęcone tym właśnie zagadnieniom zdołały już przyzwyczaić czytelnika do opracowań o charakterze nie tylko naukowym i stricte teologicznym, ale i takich, w których spotyka się wyraźne rozstrzygnięcia i rozwiązania arbitralne (z reguły ostateczne) i metanarracyjne (sensu

¹ Na marginesie warto w tym miejscu przywołać starą zasadę filozoficzną, według której *Bóg nie istnieje, ale jest* (łac. *Deus est, sed non existit*). Myśl ta wyraża samą naturę Boga, który jest ponad czasem, nie mając żadnej przyczyny: ani materialnej, ani formalnej, a tym bardziej, celowej i sprawczej – tzn. Bóg nie ma ani początku, ani końca, albowiem sam jest przyczyną wszystkiego, co istnieje (i istnieć może – tzw. byt możliwy, potencjalny). Łacińskie słowo «est» etymologicznie zostaje wyprowadzone ze źródłosłowu «esse» (być, być w istocie, trwać), zaś termin «existit» nawiązuje do pojęcia łac. «existere» (bytować, żyć, istnieć, egzystować, istnieć, zaistnieć: łac. «ex» – to, co na zewnątrz, poza; oraz «sistere» – stać, znajdować się). A zatem, zgodnie ze słowami Pisma św., Bóg – JEST (Wj 3, 14): *Jestem, Który Jestem* – hebr. יהוה יהוה יהוה – *Ehjech Ascher Ehjech*) i nieustannie udziela istnienia (życia), jak uczy teologia i antropologia chrześcijańska, każdej osobie ludzkiej. W Biblii hebrajskiej słowo «יהוה» – JHWH, IHWH – oznacza imię samego Boga (JAHWE). Wymowa jego jest zwykle rekonstruowana jako Jahwe. W najstarszej wersji hebrajskiej imię Boga zapisywano czterema literami jako: «יהוה». Są to czytane od prawej do lewej spółgłoski «jod», «he», «waw», «he», które tworzą tak zwany «tetragram» (gr. «τετραγράμματος» – dosł. cztery litery). W języku polskim odpowiadają im spółgłoski: JHWH występujące w obu współczesnych formach: Jahwe i Jehowa (w których środkowe «he» jest słabe, a końcowe – bezdźwięczne). Nie są znane samogłoski, których używano do pierwotnej wymowy.

stricto naukowe, z pełnym wykorzystaniem warsztatu właściwych procedur, metod, technik i narzędzi badawczych oraz odpowiedniej literatury). Te dotychczasowe kanony, zarówno w kwestii merytorycznej, jak i metodologicznej, łamie bestseller numer 1 „New York Timesa” sprzedany dotąd w ponad 6 milionach egzemplarzy. Jego autor William P. Young w swojej książce *Chata* (tytuł oryginału: *The Shack*) w konwencji powieści literackiej oraz fikcyjnego wartkiego biegu zdarzeń w sposób nieprawdopodobnie „wciągający”, ciekawy i trafny stara się wyjaśnić powyżej wskazane ludzkie dylematy, zgodnie z postulatami współczesności: kompetentnie, kreatywnie i w sposób otwarty na nieustanną zmianę. Książka ta zdecydowanie odbiega od wszelkich pozycji naukowych, bo z samej swej natury za taką nie tylko nie chce uchodzić, ale i nie uchodzi. Niemniej, warto zauważyć ją na rynku czytelniczym w kontekście licznych wypowiedzi na tematy egzystencjalne i zasadnicze, skoro miesza się w niej grzech ze Świętością, morderstwo z Pełnią Życia, tragedia ludzka z Boską wiecznością.

Autor książki, William P. Young to Kanadyjczyk, wychowany wśród plemienia z epoki kamiennej, żyjącego na Nowej Gwinei, gdzie jego rodzice byli misjonarzami. W dzieciństwie i młodości przeżył wielką stratę, a obecnie wraz z rodziną prowadzi szczęśliwe życie w Pacific Northwest. Te osobiste przeżycia i doświadczenia autora sprawiły, że książka swą treścią zanurzona jest w głębokiej myśli teologicznej, a jej forma przekazu, to typowa, z zaskakującą i zwrotną formą zdarzeń, powieść. Nie dziwi zatem fakt, że sięga po nią coraz większa liczba czytelników również w Polsce – zarówno młodych, jak i starszych, ludzi mających przygotowanie teologiczne, jak i ateuszy w tym zakresie. Można śmiało powiedzieć, że *Chata* Williama Younga jest dobrze przygotowanym opowiadaniem dla każdego człowieka, albowiem każdy czytelnik znajdzie w niej część siebie, własnych pytań i odpowiedzi, wątpliwości i wyobrażeń – każdy odnajdzie osobistą i własną „chatę”.

Najmłodsza córka bohatera książki Mackenziego Allena Phillipsa, Missy, w czasie weekendowego wyjazdu na kemping zostaje porwana i zamordowana. Wysoko w górach, w opuszczonej chacie ukrytej na pustkowiach Oregonu, odnaleziono ślady brutalnego morderstwa. Cztery lata później, pogrążony w „Wielkim Smutku” Mack dostaje od Boga zaproszenie na spotkanie. Wbrew wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi Mack przybywa do owej „zbrodniczej” chaty w zimowe popołudnie i wkracza w świat swojego najmroczniejszego doświadczenia i cierpienia („Wielkiego Smutku”). Głębia przeżyć i doświadczeń odmienia go na całe dalsze życie.

Prezentowana opowieść jest ukazaniem wszechmocy i miłości Boga w takim stopniu, że każdy czytelnik jest niejako zmuszony zweryfikować osobiste stereotypy wyobrażeń i relacji z Bogiem. *Chata* na zawsze może przełamać bariery i ludzkie wątpliwości utrudniające relacje z wiecznością. Do głosu dochodzi bolesne pytanie: *Dlaczego Bóg nie zniesie cierpienia i zła w świecie,*

skoro w swej naturze jest kochającym Ojcem? Na ten odwieczny problem *Chata* zdaje się odpowiadać nie tylko ze zdumiewającą inwencją i oszałamiającą klarownością, ale i z teologiczną głębią i poprawnością. Bóg w Trójcy Świętej Jedyny: Bóg Ojciec – Tata (Elousia: «El» – Pan Stwórca, «ousia» – byt, prawdziwe istnienie), Syn Boży – Jezus (Jezua, Jozue, Jesse) i Duch Święty – Sarayu (Siła Twórcza, Działanie, Tchnienie Życia) jest przedstawiony jako idealna i harmonijna odwieczna relacja Miłości. Ta Miłość została uosobiona w czasie i przestrzeni w Synu Bożym, który stał się Człowiekiem.

Bóg Ojciec Elousia (Tata) jest ukazany w książce jako nieustanny Kreator (permanently udzielający się człowiekowi), a Jego Syn, Jezus Chrystus, jest dla człowieka nie tylko Panem i Bogiem, ale nade wszystko Przyjacielem. Ten chrystocentryzm powieści Younga zdecydowanie wybija się na plan pierwszy i nietrudno go zauważyć. Został wyeksponowany do tego stopnia, że czytelnik odczuwa nieodpartą potrzebę wejścia w relację właśnie z Jezusem. Nie chodzi tu o posłuszeństwo i spełnianie dobrych uczynków, nie chodzi nawet o zachowywanie prawa, gdyż prawdziwe życie z Jezusem to nieustanna relacja w Nim i przez Niego. To On wychodzi z ofertą (propozycją dialogu) zawsze jako pierwszy. Udzielając się osobie ludzkiej sprawia, że wraz z Nim człowiek może „chodzić po jeziorze”. Stąd też pierwszym i najwyższym dążeniem człowieka winno być świadczenie o tym, że Boga należy miłować i słuchać. Właśnie w naszych czasach, w których doświadczają się wielkiej nieobecności Boga, to dawanie prymatu Bogu – jak często zauważa Papież Benedykt XVI – ma ogromne znaczenie. Warto odnotować, że w książce – na co też wskazuje praktyka codziennych ludzkich doświadczeń – najmniej rozumiany i przewidywalny jest Duch Święty, który jako taki, wymyka się ludzkiemu pojęciu świata, wymyka się po prostu krzywiźnie czasoprzestrzeni. Stąd też, Sarayu dokonuje w książce nieprawdopodobnych manipulacji przestrzennych i czasowych.

Powyżej wspomniane, z konieczności tylko niektóre, odważne sformułowania autora sprawiają, że *Chata* odcina się zarówno od komunałów religijnych, jak i tanich chwytów marketingowych niedobrego pisarstwa. Ujawnia coś bardzo ważnego i pięknego, a dotyczy to najgłębszej ludzkiej natury, w której dochodzi do spotkania codzienności z boskością, przemijalności z wiecznością. Książkę tę niektórzy pewnie będą czytali jako pewien rodzaj modlitwy, której mogą towarzyszyć łzy, ból, pokora i wielokrotnie gwałtowne zaskoczenie. Powieść jest bowiem nieustanną lekcją udzielaną człowiekowi przez Boga, lekcją nt. Miłości, która jest wszechogarniająca i wszechobecna. Na pytanie: *Kogo Bóg kocha bardziej i kto jest jego faworytem?* istnieje tylko jedna odpowiedź: *Bóg kocha cię w sposób wyjątkowy.* Do tych słów należy również dodać obecność Boga w takich momentach ludzkiego życia, gdy nic nie zdaje się na to pozornie wskazywać. Są to chwile tzw. kryzysu, nieutulonego żalu i tęsknoty. I na to doświadczenie egzystencjalne czytelnik znajduje w książce właściwą receptę – umiejętność przeżywania żałoby oraz pogodzenia się z odejściem. To niepowtarzalna lekcja, na którą czeka zapewne wielu

czytelników. Z pewnością zadanie to dobrze odrobnią poprzez wnikliwą lekturę książki. Uzasadnione wzruszenie czytelnika wzbudzi scena, która ukazuje pracę Mack'a i Sarayu (Ducha Świętego) podczas karczowania pięknych roślin po to, by dokonać pochówku Missy w trumnie wykonanej i przepięknie ozdobionej przez stolarza – Jezusa, a także krzepiące słowa wygłoszone w czasie pogrzebu przez Tatę (Boga Ojca). Niewątpliwie ten moment powieści znajdzie przychylnie recenzje ze strony psychologów i psychoterapeutów.

Wobec powyższych sformułowań można powiedzieć, że *Chata* to przepiękna historia o przychodzeniu Boga do człowieka, przede wszystkim wówczas, gdy tkwi on w smutku i bólu stając się zakładnikiem własnych oczekiwań i niezależności. Bóg w swojej miłości miłosiernej do każdej osoby ludzkiej (każdej bez wyjątku!), jako Jego dziecka, nigdy nie pozostawi jej samej sobie (również mordercy, bandyty i gwałciciela). I tutaj mogą zrodzić się poważne dylematy związane z przebaczeniem i pojednaniem. Czytelnik doświadczy nieprawdopodobnych zestawień i porównań, poprzez co ze wzruszeniem zostanie „wciągnięty” w logiczną konsekwencję i konotację Bożej miłości. Można w tej kwestii zgłosić pewne zastrzeżenie – lansowaną w powieści (może nieświadomie i w sposób niezamierzony) tzw. ideę powszechnego zbawienia. Łatwo dostrzec, że scena i wydźwięk „sądu ostatecznego” Michała Anioła (Michelangelo Buonarroti) z Kaplicy Sykstyńskiej czy Hansa Memlinga z Muzeum Narodowego w Gdańsku (tryptyk malarza niderlandzkiego namalowany między 1467 a 1471 r.) coraz wyraźniej traci współcześnie na wartości i znaczeniu. Być może temat ten został celowo pominięty lub przemilczany, ale wydaje się, że gdy w książce mowa o sądzie i jego konsekwencjach, należałoby choć kilkoma dialogami omówić tę kwestię, która tak bardzo boleśnie dotknęła głównego bohatera książki („Wielki Smutek” i żal pozostały bez odpowiedzi). Zdaje się dość wyraźnie rysować promowana od pewnego czasu koncepcja, według której piekło nie istnieje, a jeżeli już jest, to na pewno jest ono puste. Oczywiście kwestia ta nie jest zagadnieniem prostym, której można poświęcić kilka zdawkowych odpowiedzi, ale pozostawienie jej bez jakiegokolwiek komentarza nie tylko nie ułatwia lektury, ale w przypadku osób „nieobytych teologicznie” znacząco ją komplikuje. Jasne, że książka nie pretenduje do miana wypowiedzi *stricte* naukowych, ale gdy zdecydowana większość jej treści mieści się w kategorii tzw. „poprawności”, to wypada zapytać, dlaczego temat piekła (choćby i stereotypowy) został skrupulatnie pominięty. Uniknięcie tego tematu być może zapowiada kolejną ciekawą publikację?

Osią główną fabuły „Chaty” Younga jest kwestia bezgranicznej miłości Stwórcy do stworzenia, a wyraża się ona w zależności i niezależności. Człowiek uzyskuje pełną wolność (błędnie rozumianą jako niezależność), gdy bardziej (bezgranicznie, do końca) będzie zależny od Boga. W każdej sytuacji życia osoba ludzka powinna bowiem być w pełnej relacji z Bogiem. Książka jest zatem dobrą realizacją trzech amerykańskich postulatów hermeneutycznych: *easy, quickly and exciting*, gdyż czyta się ją łatwo, szybko i przyjemnie,

i choć w urzekający sposób prezentuje potrzebę kochania i bycia kochanym, to bezprecedensowo wskazuje, jak trudno o przebaczenie i miłość nieprzyjaciół w codziennym doświadczeniu życia.

Śmiało można powiedzieć, iż w świecie, w którym religia staje się coraz mniej istotna, *Chata* zмага się z odwiecznym i ponadczasowym pytaniem: *Gdzie jest Bóg w świecie tak pełnym niewysłowionego bólu?* Odpowiedzi, które uzyskał Mack, są w stanie czytelnika zaskoczyć i głęboko zadziwić, nie tylko zadziwić, ale i odmienić. *Chata* Williama P. Younga jest więc głośnym i wyraźnym wołaniem współczesnego człowieka, aby Bogu pozwolić być Bogiem, a poprzez to, przywrócić w świecie naturalną obecność Wielkiego Nieobecnego. Świat potrzebuje dzisiaj świadków, a nie nauczycieli, jeżeli nauczycieli, to tylko dlatego, że są świadkami – świadkami Boga Ojca (Taty Elousia) przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (Sarayu)!

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

Ks. Bogdan Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*,
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2010, ss. 284.

Rzeka (i woda) od bardzo dawna jest ważną teologicznie metaforą. Warto zwrócić uwagę choćby na jej trynitarny czy trinitologiczny wymiar przywołany przez Tertuliana. Słowo pochodzi od Ojca, tak jak rzeka ze swego źródła, i tak jak źródło jest tym, co rodzi rzekę, tak Ojciec w Trójcy Świętej jest Tym, który rodzi Syna. Tym, co pochodzi z rzeki, jest kanał, bierze bowiem swój początek z rzeki, a poprzez nią ze źródła. Tak więc Duch Święty, który posłany jest przez Słowo, i z niego w sensie źródła „bliższego” bierze swój początek, pochodzi od Ojca jako źródła „dalszego”, czy raczej „pierwszego”. Jednak źródło, rzeka i kanał są czymś jednym, jednością jednej substancji, którą jest substancja wody. Woda to źródło, woda to rzeka, woda to samo wypływanie.

Woda od samego początku związana jest z historią świata i człowieka. To bowiem „nad wodami” unosił się na początku Duch Boży, to woda rzeki wypływa z Ogrodu Eden (Rdz 2, 10), nad wodą Jordanu, w której Jezus przyjmuje chrzest, pierwszy raz objawia się Duch Święty, a wraz z Nim cała Trójca Święta, wreszcie to woda rzeki wypływa od stóp Tronu i Zasiadającego przy końcu historii (Ap 22, 1). Kolejną, teologicznie ważną, rzeką historii świata i człowieka jest Ren. I tej ożywczej wodzie poświęcona jest najnowsza książka wrocławskiego teologa ks. Bogdana Ferdka.

Ren jest rzeką bardzo ważną z kilku względów. Każdy studiujący filozofię średniowieczną poznaje Ren jako rzekę, od której bierze nazwę grupa dominikańskich mistyków, zwana nadreńskimi. To nad Renem właśnie zlokalizowanych jest najwięcej uniwersytetów z wydziałami teologicznymi, to nad Renem, w Moguncji, Rabanus Maurus, *Praeceptor Germaniae*, pisze jeden z najważniejszych teologicznych hymnów średniowiecznej Europy „Veni Creator Spiritus”. Te przykłady pokazują jak ogromną rolę odgrywał i nadal odgrywa Ren, określane jako *fons vivus*, będący znakiem Ducha Świętego. I wraz z wodami Renu, wodami, nad którymi unosi się Duch Boży, podróżujemy od Lindau do Rotterdamu, podziwiając wznoszące się nad brzegami miasta, zaznajamiając się z nadreńską pneumatologią, za przewodnika mając jadącego na rowerze teologa-dogmatyka.

Strukturalnie książka ks. Bogdana Ferdka podzielona została na 12 rozdziałów, ukazujących Ducha Świętego w 12 odsłonach, poznawanego w 12 akademickich ośrodkach nadreńskich. Wydaje się, że warto wspomnieć tutaj o symbolice

liczby 12, bowiem sama rowerowa wycieczka wzdłuż Renu trwała dni 9, więc zastosowanie tutaj tej symbolicznej liczby oddaje to, co wydaje się w propozycji wrocławskiego teologa najważniejsze (choć być może jest tylko odczytaniem interpretatora): Duch Święty nad wodami Renu w 12 odsłonach symbolizuje jedność Objawienia, jedność poprzez jego wypełnienie, odwołując się do symboliki 12 pokoleń Izraela i 12 Apostołów.

Tak więc podróżując ścieżkami nadreńskiej pneumatologii odwiedzamy kolejno: Konstancję, Bazyleę, Strasburg, Spirę, Wormancję, Moguncję, Bingen, Bonn, Kolonię, Nijmegen, Dordrecht oraz Rotterdam wraz z ich wielkimi i ważnymi teologicznymi myślicielami. Poznajemy tym samym 12 odsłon Ducha Świętego, czyli Ducha Reformatora Kościoła, Ducha Wolności, Ducha Eucharystii, Ducha Dawcę Darów, Ducha Sakramentu, Ducha Dawcę Charyzmatów, Ducha Nadziei, Ducha Natchnienie teologów, Ducha Prawdy, Ducha Łaski i – na koniec – Ducha Chwały.

Trudno jest – jak w każdym przypadku lektury – omówić książkę, by nie ulec pokusie zwykłego streszczenia. Tym bardziej jest to trudne, kiedy ma się do czynienia z książką pokazującą tak wiele aspektów teologii dogmatycznej, ale również fundamentalnej, biblijnej czy także filozofii. Chcąc jednak pokazać wagę tej pozycji dla polskiego środowiska teologicznego, chciałbym odwołać się do kilku znamienitych płaszczyzn, po których Duch Boży prowadzi naszego Autora.

Tym, co wyznacza specyficzny kierunek tej książki jest teologiczna otwartość ks. Bogdana Ferdka. Nie jest on jedynie komentatorem Magisterium Kościoła, nie jest jedynie wyznawcą dogmatu, nie jest wreszcie kimś, kto jedynie powołuje się na cudze poglądy teologiczne. Ks. Ferdek jest myślicielem samodzielnym, teologiem otwartym, jest – by posłużyć się tytułem dzieła Karla Rahnera – *śluchaczem Słowa*. Pozwala mu na to ogromna erudycja, wiedza zdobyta lekturą teologów nie tylko katolickich, ale i protestanckich czy prawosławnych. Przykładem takiego teologicznego otwartego umysłu są fragmenty poświęcone teologii *Filioque*. Ks. Ferdek doskonale zna katolicką wykładnię tegoż dogmatu, wie dobrze o historycznych i eklezyjalnych uwarunkowaniach sporów wokół tego aspektu pneumatologii, ale jednocześnie nie pozostaje na poziomie komentacza czy parafrazy dogmatu, ale twórczo próbuje go zrozumieć. Właśnie: nie rozwinąć, ale zrozumieć. Warto tutaj odnotować jego słowa próbujące ukazać kwestię *Filioque* w nowym świetle: „Skoro Duch spoczął na Jezusie w czasie chrztu, to spoczywa na nim od wieków w życiu Trójcy Przenajświętszej. Syn mógłby być nazwany Synem w Duchu. Wtedy można otrzymać następującą relacyjną opozycję Osób: *rodzący, zrodzony i zrodzenie*, a zatem w Trójcy jest jeden Rodzic – Ojciec, jeden Zrodzony – Syn i Zrodzenie – Duch Święty. Byłaby to analogia do formuły Augustyna: *miłujący, miłowany, miłość*. Ta formuła wciąż ujawnia swoją aktualność” (s. 191-192).

Z tą teologiczną otwartością idzie w parze teologiczna odwaga. Widać ją szczególnie w momentach, kiedy ks. Bogdan Ferdek omawia problemy jedności Kościoła i ekumenizmu. Z jednej strony, odwołuje się do znanych

już z tradycji teologicznej myśli, choćby kard. Josepha Ratzingera, z drugiej – wprowadza do nich ożywcze tchnienie. Po pierwsze, zauważa nie bez racji, że jedynym prawdziwym reformatorem Kościoła, w myśl zasady *Ecclesia semper reformanda*, jest Duch Święty, bo jedynie On potrafi dokonać przemian, nie niszcząc jedności Kościoła. Ks. Ferdek pokazuje, odwołując się do postaci reformatorów, że zawsze efektem końcowym podjętych przez nich kroków był podział Kościoła (albo: do dziś istniejące tendencje do dzielenia się). Mówiąc inaczej: reforma była pozorna, bowiem w jej efekcie przestał istnieć podmiot tejsze reformy. Jedynie Duch Święty swoim natchnieniem potrafi ustrzec reformatorów przed zgubnymi skutkami reformowania dla samego reformowania. Warto w tym miejscu zaznaczyć teologiczną odwagę i dostrzeganie pewnych nierozwiązanych do dziś problemów z przeszłości, jak m.in. problem poglądów Jana Husa na rozumienie Kościoła czy problem nowego przemyślenia stosunku Kościoła katolickiego do postaci Marcina Lutra. Podkreślić jednak trzeba, że ks. Ferdek nie jest tutaj teologicznym idealistą i nie wierzy w to, że jednym pociągnięciem pióra da się łatwo pokonać wszystkie narosłe problemy.

Teologiczna odwaga ks. Ferdka widoczna jest również wtedy, kiedy podejmuje jakże bolesny problem statusu teologii jako dyscypliny akademickiej (uniwersyteckiej) oraz statusu teologa jako uczonego. Z jednej strony dostrzega korzyści, jakie płyną z uprawiania teologii jako dyscypliny uniwersyteckiej, z obecności teologii w strukturach uniwersytetów, z drugiej jednak strony ma świadomość płynących z tego zagrożeń. Jednak ostrze krytyki nie jest skierowane w środowisko teologii niechętnie, ale w samych teologów (choć trzeba przyznać, że jego uwagi dotyczą z tą samą mocą wielu innych dziedzin). Katalog zaniedbań, jakie dotyczą nauczania teologii, zachowywania się teologów czy samego środowiska naukowego, jest szeroki. Tutaj warto wymienić kilka, które dotyczą nie tylko teologii, ale zdecydowanej większości kierunków uniwersyteckich. Są to: nieprzykładanie się do prowadzonych zajęć, zaniżanie poziomu, ocenianie studentów nie wedle umiejętności, brak rzetelnych recenzji (czy przedkładanie pochwał i laudacji nad recenzowanie). Dla Ferdka jest to problemem o tyle, że rozumie on nauczanie także jako formę wychowywania, a nie jedynie przekazywania wiedzy. Można powiedzieć, że mottem przyświecającym jego rozważaniom jest: *najgorszym wychowawcą chrześcijan jest niedouczony teolog*.

Jest jednak jedno miejsce, nad którym chciałbym się pochylić, ukazujące pewną ucieczkę przed podjęciem ważnego teologicznie problemu. Są to te fragmenty książki, kiedy omawiany jest problem realności Eucharystii. Tutaj ks. Ferdek zaufał, zdaje się, literaturze przedmiotu, niż próbom odwołania się do źródeł. Dla wielu dzisiejszych ludzi, problem realnej obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii jest problemem języka. Nikt dziś nie rozumie używanych w dogmacie terminów tak, jak były one pojmowane wtedy, kiedy dogmat się kształtował. Dziś zupełnie inaczej rozumiemy takie terminy, jak *substancja*, *przypadłość* (*akcydens*) czy *transsubstancjacja*. Warto podkreślić, że piękny, i jakże teologicznie nośny, polski termin *przeistoczenie*, nie jest dla

wielu wy tłumaczeniem czegokolwiek, bowiem dziś nikt już nie posługuje się językiem Arystotelesa. Tłumaczenie, że podczas *podniesienia* (by użyć takiego technicznego sformułowania) dokonuje się przemiana istoty, przy niezmiennych przypadłościach, to – niestety – ucieczka przed wytłumaczeniem *Mysterium Fidei*, niż jego wyjaśnienie. Jednak odwołanie się w książce do Platona i platonizmu jako sposobu wyjaśniania *Tajemnicy Eucharystii*, jest obarczone dwoma błędami. Po pierwsze, metafora jaskini nie do końca pokazuje świat dualistyczny, bowiem pomiędzy ideami (prawdziwymi bytami) a rzeczami (cieniami idei) jest jeszcze świat bytów matematycznych. Po drugie, trudno zrozumieć, czym miałyby być Eucharystia rozumiana jako realny symbol. Symbol, by odwołać się choćby do etymologii, jest zazwyczaj rozumiany jako to, co łączy. Powstaje pytanie: Co symbol łączy? Łączy dwa światy, nie należąc do żadnego z nich. Jest on, jak mawiali teologowie bizantyjscy – przezroczytym pośrednikiem, jest niejako szybą, która wprawdzie oddziela, ale jednocześnie pozwala na uobecnienie tego, co jest za nią, czyli Pierwowzoru. Symbol nie skupia naszej uwagi na samym sobie, ale na tym, do czego odsyła. Realny więc jest nie sam symbol, ale to, do czego on nas odsyła. Już choćby z tego pobieżnego zreferowania widać, że takie rozumienie Eucharystii nie tylko niczego nie rozjaśnia, ale może jeszcze dodatkowo wprowadzić trudności.

Biblia uczy nas, że Duch tchnie kędy chce. Ale bardzo ważne jest, aby udało nam się natrafić na jego ślady, na jego ścieżki. Takim jednym z drogowskazów czy wskazówek jest najnowsza książka wrocławskiego teologa ks. Bogdana Ferdka. Z jednej strony nie jest to specjalistyczny, hermetyczny i suchy traktat dogmatyczny z dziedziny pneumatologii, ale z drugiej – nie jest to książka popularnonaukowa. To bardzo dobrze napisany specyficzny teologiczny „przewodnik” po ścieżkach nadreńskiej pneumatologii, bazujący nie tylko na przeczytanych książkach, ale także na własnych przemyśleniach i egzystencjalnych doświadczeniach. Książka ta powinna stać się pewnego rodzaju *prolegomenami* do przyszłego studiowania pneumatologii.

Maciej Manikowski

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Wrocławski

For René Girard. Essays in Friendship and in Truth,
red. Sandor Goodhart, Jørgen Jørgensen, Tom Ryba,
James G. Williams, Michigan State University Press,
East Lansing 2009, ss. 289.

Jednym ze współczesnych myślicieli, obok którego idei „nie przechodzi się obojętnie”, jest urodzony w 1923 r. w Awinionie René Girard. Jego myśl znana jest polskim czytelnikom. Nie licząc książki *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978), ważniejsze dzieła Girarda zostały przełożone na język polski. Można tu wymienić – biorąc pod uwagę chronologię wydawania oryginałów – m.in. następujące opracowania: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001), *Sacrum i przemoc* (Poznań 1993-1994) oraz *Kozioł ofiarny* (Łódź 1987).

Wokół René Girarda zgromadziła się grupa uczonych, spośród których wielu podkreśla łączącą ich przyjaźń na płaszczyźnie intelektualnej oraz osobistej. Instytucjonalnym wyrazem tej społeczności uczonych jest powstałe w 1991 r. Colloquium on Violence and Religion (Koloquium nt. Przemocy i Religii, COV&R). Z ich inicjatywy wydano opracowanie, w którym zawarto świadectwa dotyczące wpływu, jaki myśl René Girarda wywarła na ich pracę naukową oraz życie codzienne. Podkreśla się w nim wybitność Girarda, porównując go do takich osobistości, jak Albert Einstein, Sigmund Freud, Émile Durkheim i Martin Buber. Tak jak oni, Girard wpłynął na ludzkie myślenie w dziedzinie nauk humanistycznych na takich obszarach, jak pragnienie mimetyczne, mechanizm kozła ofiarnego, znaczenie pism żydowskich i chrześcijańskich dla wyjaśnienia kwestii ofiary, przemocy oraz kryzysów, z których narodziła się nasza kultura, a także które wpłynęły na percepcję świata, w którym żyjemy. Dobitnie stwierdzono: „We will never be able to think the same way again” (s. VII).

Celem publikacji *For René Girard*, na którą składają się eseje naukowców w różny sposób związanych z Girardem, nie jest laudacja ku czci tytułowej postaci, czy wyjaśnienie jej dzieła – to zostało już zrealizowane wcześniej¹ – lecz danie świadectwa o Girardzie oraz o tym, w jaki sposób wypracowana przez niego teoria mimetyczna wpłynęła na życie, w tym jego sferę intelektualną, poszczególnych autorów.

¹ Na temat wypracowanej przez René Girarda teorii mimetycznej zob. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, s. 55-64; tenże, „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (*Hi 19,25*). *Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2007, nr 21, s. 59-77.

Na opracowanie *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth* składa się 26 tekstów autorów w przeważającej mierze z Ameryki Północnej i Europy. Są to: Michel Serres, *Receiving René Girard into the Académie Française* (s. 1-17); Eric Gans, *René et moi* (s. 19-25); Andrew J. McKenna, *Great Books* (s. 27-38); Cesáreo Bandera, *My Encounter with René Girard* (s. 39-50); Jean-Michel Oughourlian, *My Life with René* (s. 51-56); Jean-Pierre Dupuy, *Detour and Sacrifice: Illich and Girard* (s. 57-77); Paul Dumouchel, *Already from the Beginning* (s. 79-86); Sandor Goodhart, *Literature, Myth, and Prophecy: Encountering René Girard* (s. 87-99); Robert J. Daly, *A Phenomenology of Redemption?* (s. 101-109); William A. Johnsen, *The Girard Effect* (s. 111-118); Józef Niewiadomski, *René Girard: The Architect of My Spiritual Home* (s. 119-130); Jacques-Jude Lépine, *Eucharisto, René Girard: Searching for a Pacifist Theology* (s. 131-137); Sonja Pos, *The Way to More Insight and Personal Freedom* (s. 139-145); Eugene Webb, *Girard, Buddhism, and the Psychology of Desire* (s. 147-157); James G. Williams, *Magister Lucis: In the Light of René Girard* (s. 159-167); Robert Hamerton-Kelly, *Breakout from the Belly of the Beast* (s. 169-177); Gil Bailie, *On Paper and in Person* (s. 179-187); Wolfgang Palaver, *Drawn into Conversion: How Mimetic Theory Changed My Way of Being a Christian Theologian* (s. 189-197); Richard J. Golsan, *For René Girard: In Appreciation* (s. 199-209); Charles Mabee, *Dispatch from the Girardian Boundary* (s. 211-221); Anthony Bartlett, *Things Still Hidden...* (s. 223-234); Chris Allen Carter, *The Mimeticist Turn: Lessons from Early Girard* (s. 235-246); Martha Reineke, *Sacrifice and Sexual Difference: Insights and Challenges in the Work of René Girard* (s. 247-258); Giuseppe Fornari, *"The Key of Knowledge": A Brief and Entirely Insufficient Account of a Discovery* (s. 259-263); Michael E. Hardin, *Mimetic Theory and Christian Theology in the Twenty-first Century* (s. 265-272); Tyler Graham, *René Girard's Hermeneutic: Discovery and Pedagogy* (s. 273-281). Artykuły poprzedzone zostały *Przedmową* (Preface, s. VII-X). Na końcu publikacji zostały zamieszczone informacje biograficzne dotyczące wydawców opracowania oraz autorów opublikowanych w nim tekstów (s. 283-289).

Autorzy to osoby, które miały okazje pracować w przeszłości z René Girardem, jego studenci, w tym ostatni z nich, który swą pracę dyplomową obronił w 1995 r., tuż przed przejściem przez Girarda na emeryturę, oraz ci, którzy zainteresowali się teorią mimetyczną, a którą następnie wykorzystywali w ramach własnych badań. Grupa ta ma interdyscyplinarny charakter. Można w niej wskazać, zakładając pewną elastyczność, cztery zbiorowości: 1. naukowcy zajmujący się studiami nad religią, w tym teolodzy (Bailie, Bartlett, Daly, Graham, Hardin, Hamerton-Kelly, Lépine, Mabee, Niewiadomski, Palaver i Williams), 2. literaturoznawcy (Bandera, Carter, Fornari, Gans, Goodhart, Golsan, Johnsen, McKenna, Pos i Reineke); 3. filozofowie nauk społecznych (Dumouchel, Dupuy i Serres); 4. psychologowie (Oughourlian and Webb).

Ujawnia się ciekawa prawidłowość. Ci, którzy podkreślają, że Girard pomógł im lepiej zrozumieć chrześcijaństwo interesują się bardziej jego koncepcją

mimetycznego pragnienia. Pozostali naukowcy bardziej kładą akcent na kwestię ofiary i związaną z nią substytucję ofiarniczą. Wielu spośród piszących o Girardzie (np. Bandera) dzieli swe życie na dwie części – przed i po spotkaniu się z jego myślą. Stale podkreśla się życzliwość René Girarda i jego żony Marthy, której doświadczano w czasie licznych spotkań – formalnych i nieformalnych.

Trzech ważnych osobistości zabrakło wśród autorów. Są to: Roel Kaptein (zm. 1996), który działał na rzecz pojednania w Irlandii Północnej, William Mishler (zm. 2002), który wykorzystywał idee Girarda w badaniach nad literaturą skandynawską oraz jezuita Raymund Schwager (zm. 2004), pierwszy prezydent COV&R, który dokonał recepcji teologicznej teorii mimetycznej oraz wpłynął na Girarda, skłaniając go do rewizji niektórych poglądów.

René Girard cieszy się uznaniem wielu środowisk naukowych. Jest od grudnia 2005 r., o czym przypomniał Michel Serres, członkiem Akademii Francuskiej. Chwali on Girarda, że w jego koncepcji udało się mu uchwycić jeden z największych sekretów ludzkiej kultury (s. 4). Eric Gans, jeden z pierwszych uczniów Girarda (znają się od 1960 r.), zwraca uwagę na „przywarę” XX w., jaką było w nauce „antysyntetyczne” podejście. W ramach kulturoznawstwa chętnie podkreślano unikatowość każdej społeczności. W ramach teorii mimetycznej udało się podważyć tę opinię. Czymś symptomatycznym zdaniem Gansa jest fakt, że Girard odnosząc sukces na amerykańskich uniwersytetach, nie jest jednocześnie typowym przedstawicielem tamtejszego świata nauki. Problemem jest to, że jego poglądy nie są i nie były modne (s. 20). Inną kwestią jest, za co Gans wyraża wdzięczność, intelektualna uczciwość i odwaga Girarda (s. 25).

Pomimo że René Girard zajmował się poważnymi tematami w pracy naukowej, potrafił zdobyć się na dystans względem tego, co robił, a nawet na postawę naznaczoną humorem (s. 53). Cesáreo Bandera wspomina, że René Girarda trzymały się nierzadko „intelektualne żarty”. Np. w dyskusjach z dziennikarzami, co oni następnie bezrefleksyjnie powtarzali, wykazywał, że dokonał „ateistycznego” odkrycia Boga (s. 39).

Współautor *Rzeczy ukrytych* – Jean-Michel Oughourlian – mówi o René Girardzie jako o mistrzu, na wzór takich myślicieli, jak Sokrates, Platon i Arystoteles. Chwali go za to, że z jednej strony jest gotowy wysłuchać tego, co student ma do powiedzenia, z drugiej zaś obdarza go w zamian swym geniuszem. Oughourlian podkreśla, że geniuszem jest ten, który potrafi coś dostrzec i to w sytuacji, kiedy wielu patrzy na tę samą rzecz. Tak jak Newton, którego spadające na ziemię jabłko zainspirowało do opracowania prawa powszechnego ciężenia.

Pomimo że dla René Girarda ważnym punktem odniesienia jest chrześcijaństwo, nie stanowi to jednak problemu, aby jego teorią zajmowały się osoby, które nie identyfikują się z religią chrześcijańską. Ciekawą uwagę uczynił na ten temat jeden z redaktorów opracowania *For René Girard* – Sandor Goodhart. Podkreślił on, że na jego życie najbardziej wpłynęło pięć osób, w tym René Girard. Wszyscy oni byli katolikami. Żaden z nich nie próbował nawrócić go z judaizmu na chrześcijaństwo. Intelektualne spotkanie z Girardem stało się dla

Goodharta sposobnością do głębszego zainteresowania się religią i myślicielami żydowskimi (s. 93).

Spotkanie z myślą René Girarda było dla wielu źródłem intelektualnej radości, a jednocześnie okazją do kształtowania „naukowej pokory”. Na ten fakt zwraca uwagę Paul Dumouchel (s. 80). René Girard zwracał uwagę na potrzebę harmonii pomiędzy pracą intelektualną naukowca a jego życiem osobistym. Mówił m.in. o potrzebie troski o osobistą świętość (s. 183). Pod jego wpływem zmieniały się postawy „intelektualnych buntowników”. Spośród autorów opracowania *For René Girard* do grona owych buntowników można zaliczyć m.in. ks. Józefa Niewiadomskiego i Wolfganga Palavera.

Pierwszy spośród nich to duchowny katolicki, kanonik kapituły archikatedralnej w Lublinie, dziekan Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Innsbruckiego. Ks. Niewiadomski wspomina dzieciństwo w komunistycznej Polsce, w której „wszystko było jasne”. Komuniści byli niedobrzy, a Kościół katolicki był ostoją tych wszystkich, którzy walczyli z „siłami zła”. To „czarno-białe” spojrzenie zaczęło się zmieniać od pocz. lat 70. – od momentu przybycia na studia do Innsbrucka. Powoli ks. Niewiadomski stawał się coraz bardziej krytyczny wobec instytucji Kościoła. Kimś, który wpłynął na zahamowanie tego procesu był Raymund Schwager. Ks. Niewiadomski spotkał się z nim po raz pierwszy w 1977 r., gdy w Innsbrucku obejmował katedrę teologii dogmatycznej. Schwager przyniósł ze sobą fascynację osobą René Girarda. Ks. Niewiadomski podkreśla, że dzięki zainspirowaniu przez Girarda, Schwager stworzył unikatową teologię biblijną. Ks. Niewiadomski wyraża wdzięczność Schwagerowi i Girardowi za to, że dzięki ich intelektualnemu i osobistemu wpływowi udało mu się zbudować „duchowy dom” (s. 119–122).

Ks. Józef Niewiadomski wspomina innego ucznia Raymunda Schwagera – Wolfganga Palavera, który od razu zafascynował się Girardem. Sam Palaver wyjaśnia, że najpierw przeczytał opracowanie Schwagera *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978), a następnie *Sacrum i przemoc*. Palaver zaczął wykorzystywać teorię mimetyczną przygotowując opracowania, w ramach których podejmował m.in. tematy o charakterze politologicznym. Jeden z pierwszych artykułów, w którym skorzystał z idei Girarda, dotyczył wpływu chrześcijaństwa na rozwój nowoczesnej demokracji. Palaver w sposób krytyczny zajmował się takimi myślicielami, jak Thomas Hobbes, czy Carl Schmitt. W czasie pobytu w 1991 r. na Uniwersytecie Stanforda, gdzie miał okazję uczestniczyć w zajęciach prowadzonych przez René Girarda, doszedł do przekonania, że teoria mimetyczna nie jest „cudowną bronią” przeciw politycznym wrogom. Wspomina Girarda, który skarcił go mówiąc, że wydaje się być zbyt polityczny (s. 189–191). Pobyt w USA stał się okazją do zrewidowania myślenia nt. teorii mimetycznej. Palaver podkreślił, że dla niego, profesora katolickiej nauki społecznej na Uniwersytecie Innsbruckim, poznanie i zrozumienie teorii mimetycznej stało się okazją do zrozumienia jak ważny jest wymiar religijny dla tej nauki.

Osobą, która korzysta z teorii mimetycznej w badaniach o charakterze politologicznym, jest Richard J. Golsan. Odnosząc się do własnej kariery naukowej zwraca uwagę na lata 80., w których przeszedł w zainteresowaniach od badań literaturoznawczych do kwestii historycznych i politycznych, przede wszystkim zaś do zagadnienia faszyzmu i jego wpływu na Europę. Zajął się tzw. *syndromem Vichy*. Golsan podkreśla, że teorię mimetyczną wykorzystuje jako ważne narzędzie do analizy socjalnej, politycznej i kulturalnej dynamiki europejskiego faszyzmu (s. 201-202).

W gronie 26 autorów opracowania *For René Girard* znajdują się dwie kobiety – Sonja Pos i Martha Reineke. Pierwsza z nich to holenderska Żydówka. Wyraża wdzięczność Girardowi za to, że dał jej okazję do osobistego przemyślenia problemu Holocaustu, który w znaczący sposób dotknął jej rodzinę. Pos wspomina wrażenie, jakie wywarła na niej lektura książki *Kozioł ofiarny*, szczególnie zaś jej pierwszych stron, na których podjęto temat poematu pt. *Sąd króla Nawarry*, w tym kwestię niesprawiedliwego przypisania Żydom winy za nieszczęścia, które spotkały innych ludzi. Pos stwierdza, że od czasu do czasu przychodzi na świat cenna osoba, która pomaga innym zrozumieć ich własne problemy. René Girard jest taką osobą (s. 140-145).

Korzystając z teorii mimetycznej Martha Reineke zajmuje się kwestiami genderowymi. Jej zdaniem dotychczasowe badania feministyczne w odniesieniu do kwestii przemocy względem kobiet jawią się jako niezadowalające. Brakuje próby wyjaśnienia, dlaczego oraz w jaki sposób przemoc względem kobiet była i nadal jest obecna w ludzkim społeczeństwie. W latach 80. próbowano rozwiązać ww. problem odnosząc się do struktur patriarchalnych. Szukając odpowiedzi na postawione badawcze pytania Reineke zetknęła się z publikacją Girarda *Kozioł ofiarny*. Znalazła tam opinię, że prześladowca ma obsesję nie na punkcie różnicy, lecz na punkcie jej braku. Myśl ta okazało się być inspirująca. W pracy naukowej Reineke zainteresowała się koncepcją ofiary u Julii Kristevy, przedstawicielki francuskiego feminizmu. Zdaniem Reineke czymś owocnym jest porównanie myśli Girarda i Kirstevy (s. 247-255).

Pozytywne opinie o René Girardzie, które opublikowano w dziele mu poświęconym, nie oznaczają, że teoria mimetyczna jest przyjmowana z powszechnym zachwytem. Intelktualiści, którzy „zarazili się” myślą Girarda, nierzadko czuli się moralnie zobowiązani, aby podzielić się dokonaniem odkryciem ze swymi studentami. W interesujący sposób napisał na ten temat James G. Williams. Studentów podzielił na trzy grupy: 1. tych, którzy zainteresowali się teorią Girarda; 2. tych, którzy jej nie zaakceptowali; 3. tych, którzy nie byli w stanie pojąć jej podstaw. Williams przyznaje się, że w gorliwości o przekaz idei Girarda zdarzało mu się postępować wbrew temu, czego od niego się nauczył – z jednej strony „składał ofiarę” ze studentów, którzy nie rozumieli teorii mimetycznej, z drugiej zaś zaczynał rywalizować z tymi, którzy się z nią identyfikowali. Ze smutkiem Williams stwierdza, że większość jego studentów można określić mianem „antygirardowców”. Jego zdaniem są dwa zasadnicze

powody takiego zachowania. Teoria mimetyczna naznaczona jest po pierwsze ambicją całościowego wyjaśniania zjawisk, po drugie – widoczne jest na niej „chrześcijańskie piętno”. Ponieważ Williams zapoznał się z teorią mimetyczną w wieku 50 lat, nie musiał obawiać się, że na skutek propagowania myśli René Girarda straci pozycję naukową. Ma świadomość, że trudniej byłoby mu przebić się w amerykańskim świecie akademickim, gdyby wcześniej zainteresował się Girardem (s. 162–173).

Opracowanie *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth* jest godne uwagi. Teksty autorów, którzy mieli okazje poznać René Girarda, współpracować z nim, rozwijać jego teorię mimetyczną zawierają liczne ciekawe spostrzeżenia na jego temat jako naukowca i człowieka. Stanowią one ubogacenie dotychczas znanych informacji biograficznych o Girardzie. Autorzy prezentując własne doświadczenia z teorią mimetyczną, potwierdzają jej uniwersalne zastosowanie. Z politologicznego punktu widzenia interesujące są teksty autorstwa Wolfganga Palavera oraz Richarda J. Golsana. Czymś charakterystycznym dla idei wypracowanych przez René Girarda jest ich „burzycielski” charakter – nie można przejść obok nich obojętnie. Trzeba opowiedzieć się „albo za, albo przeciw” (por. Mt 10,34–36; 12,30).

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Ks. Wojciech Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Wydawnictwo TYPO 2, Warszawa 2010, ss. 567.

Aktywność chrześcijańska jest naznaczona funkcjonowaniem trzech budynków: kościoła, szpitala i szkoły. Ich egzystencja odbija kompleksowość misji, którą zlecił swym uczniom i ich następcom Jezus Chrystus: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20). Z tego powodu nieodzowne jest podejmowanie refleksji, w tym naukowej, w odniesieniu do możliwości przekazu wiary w Jezusa Chrystusa na płaszczyźnie liturgicznej, poprzez dzieła miłosierdzia oraz w ramach aktywności nauczycielskiej i wychowawczej.

Naprzeciw tej potrzebie wychodzi najnowsza publikacja autorstwa ks. Wojciecha Cichosza, pt. *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*. Ks. Cichosz jest pod względem teoretycznym i praktycznym dobrze przygotowany do opracowania zaprezentowanego w tytule zagadnienia. Znany jest on nie tylko jako duszpasterz nauczycieli w Archidiecezji Gdańskiej, lecz także jako wykładowca, m.in. w takich placówkach naukowych, jak Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Gdańskie Seminarium Duchowne. Od wielu lat jest dyrektorem Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni. Spod jego pióra wyszły liczne monografie i artykuły dotyczące problemów funkcjonowania szkolnictwa, w tym katolickiego, filozofii wychowania, systemu wartości i przemian kulturowych.

Opracowanie *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej* składa się z czterech rozdziałów: 1. *W poszukiwaniu genezy i natury szkoły katolickiej* (s. 33-130); 2. *Źródła pedagogii wiary* (s. 131-204); 3. *Cele i zadania pedagogii wiary* (s. 205-271); 4. *Wspólnota wiary w szkole* (s. 273-345). Obok *Bibliografii* (s. 359-407) i *Indeksu nazwisk* (s. 409-425), w książce zamieszczono streszczenia w języku polskim, angielskim, francuskim i niemieckim (s. 427-461). W ramach aneksu zaprezentowano trzy – „odchudzone” na potrzeby opracowania – dokumenty Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego (s. 475-567), w których podjęto kwestię szkoły katolickiej jako przestrzeni przekazu wiary w Chrystusa.

We *Wstępie* zwrócono uwagę na pytania, które człowiek zadaje niezależnie od miejsca, czy kultury, w której funkcjonuje, np.: kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam, dlaczego istnieje zło? Zadawane pytania są konsekwencją poszukiwania sensu życia, które mocno widoczne jest w życiu człowieka.

Ww. pytania są aktualne, aczkolwiek można mieć wątpliwość, czy we współczesnych czasach można na nie dać sensowną odpowiedź. Instytucją, która – pomimo różnych przeciwności – próbuje tego dokonać jest Kościół katolicki. Realizowane jest to na różnych płaszczyznach, w tym poprzez edukację w szkole katolickiej. W przekazie wiary szkoła katolicka musi uwzględnić różne czynniki, w tym tzw. wyzwania współczesności (s. 19-21).

Powyższa problematyka została podjęta przez ks. Cichosza. Dokonał on tego poprzez trójkierunkową refleksję natury naukowej: 1. kierunek diachroniczny (poznanie historyczne); 2. kierunek synchroniczny („tu i teraz” – w analogiczny sposób do popularnej w naukach biblijnych zasady *Sitz im Leben*); 3. kierunek holistyczny (podejście całościowe) (s. 22).

Odnosząc się do tytułu opracowania ks. Cichosz zwraca uwagę na nieuzasadnione utożsamianie dwóch terminów: *pedagogia* i *pedagogika*. Pierwszy wiąże się do antyczną *paideia*, czyli wszechstronnym kształtowaniem młodego Greka. Jest to więc zespół środków i metod stosowanych przez nauczycieli. Pod pojęciem pedagogika rozumiemy zaś teoretyczną i naukową refleksję dotyczącą praktyki edukacyjnej (s. 26-27).

Pierwszy, obszerniejszy blok tematyczny, który zawarto w opracowaniu, odnosi się do kwestii historycznych (s. 34-75). Zaprezentowano najpierw sytuację starożytnych chrześcijan oraz ich obojętne podejście do funkcjonujących ówczesnie szkół. W wielu wypadkach były one dla nich, jako ludzi biednych, niedostępne. Sytuacja zaczęła się z biegiem czasu zmieniać – wiązało się to ze zmianą położenia chrześcijan – z przejściem od grupy społecznie upośledzonej do religijnej wolności. W średniowieczu preferowano własny model szkoły – nie chciano korzystać z wzorców starożytnych. Inaczej przedstawiała się sytuacja na chrześcijańskim Wschodzie – tam łączono to, co klasyczne i to, co chrześcijańskie (s. 37-38).

Osobistością, która przyczyniła się do rozwoju szkolnictwa w Europie Zachodniej był Karol Wielki, na którego dworze działało wielu wybitnych uczonych. Ważne znaczenia dla chrześcijańskiego szkolnictwa miały zakony. Np. cystersi dla chłopstwa prowadzili zawodowe szkoły rolnicze, zaś benedyktyni nauczali młodzież szlachecką (s. 44-45).

Zmiany w funkcjonowaniu szkolnictwa katolickiego ujawniły się na początku okresu nowożytnego. Wprawdzie renesansowa odnowa szkoły, głównie dzięki jezuitom, zrealizowana została w bliskości do Kościoła katolickiego, pojawił się nowy typ szkoły związany z luteranizmem (s. 47-50). Jako przykład ks. Cichosz prezentuje dzieje protestanckiego Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, które funkcjonowało w latach 1558-1817 (s. 59-63).

Po odniesieniu się do kwestii natury historycznej ks. Cichosz osadza problematykę szkoły w czasach współczesnych, które określa mianem *nowej ery* (*nowych czasów*). Jej charakterystyczną cechą jest oparcie się na nowym, *ponowoczesnym*, bazującym na *postmodernistycznej* filozofii, modelu kulturowym (s. 63-65). Kościół katolicki nie pozostaje obojętny wobec zachodzących

zmian. Jego przedstawiciele dokonują analizy współczesnych przemian, poświęcając im liczne teksty, w tym dokumenty o charakterze oficjalnym. Podkreśla się, że współcześnie obserwuje się kryzys wartości (s. 65–66).

Piętno postmodernistycznej filozofii można dostrzec we współczesnej szkole. Obserwuje się krytyczne podejście względem szkoły katolickiej. Krytyka płynie nie tylko ze strony środowisk niekatolickich, lecz i katolickich. Zarzuca się, że katolicka szkoła to miejsce działań o charakterze prozelityzmu, polityczny anachronizm, podkreślając, że to państwo, a nie Kościół, powinno zajmować się szkolnictwem. Gani się elitaryzm szkół katolickich, prezentując je, jako „szkoły dla bogatych”. Ks. Cichosz polemizuje z zarzutami. Jako przykład podaje szkołę, którą kieruje. Pomimo że to szkoła katolicka, jest ona nieodpłatna (s. 73–76). Inną kwestią jest fakt, że w Polsce szkoły katolickie stanowią „marginalne zjawisko” – w roku 2009/2010 do szkół katolickich uczęszczało ok. 1,1% dzieci i młodzieży uczących się w Polsce (s. 86).

Celem szkoły katolickiej jest z jednej strony intelektualne formowanie dzieci i młodzieży, z drugiej zaś dopełnienie tej formacji na poziomie osobowościowym we współpracy z rodziną oraz Kościołem. Ks. Cichosz podkreśla, że w praktyce jest to nie do zrealizowania, jeśli nie będzie odpowiedniego fundamentu w życiu rodzinnym, a także współpracy rodzin i szkoły (s. 88–90). Dorośli – rodzice oraz nauczyciele – muszą mieć świadomość, że przykład ich osobistego życia ma kapitalne znaczenie dla formacji dzieci i młodzieży (s. 119). Na tej bazie może budować szkoła, w tym w ramach szkolnej katechezy. Katecheza ma za zadanie pomóc uczniom dostrzec wiarę nie jako przeszkodę, lecz jako pomoc w rozwiązywaniu życiowych problemów. Wyzwaniem dla katechetów jest słaba religijność uczniów, którzy nie znają „religijnego abecadła”, w tym podstawowych modlitw, np. *Ojcze nasz, czy Zdrowaś Maryjo*. Innym problemem są niskie praktyki religijne, które nierzadko mają powierzchowny charakter (s. 119.125–126).

Podejmując problem pedagogii wiary w szkole, ks. Cichosz zwraca uwagę na osobę Jezusa Chrystusa – na sposób w jaki On naucza. Przywołuje on dwie uczone, które w syntetyczny sposób streszczają działalność nauczycielską Jezusa. Barbara Adamczyk zwraca uwagę na to, co robi Jezus: 1. dialog szanujący wychowanka; 2. relacja mistrz-uczeń; 3. droga i towarzyszenie; 4. pełna akceptacja człowieka jako osoby. Dorota Frątczak proponuje inny schemat: 1. obecność; 2. nauczanie; 3. stawianie wymagań; 4. dawanie rad; 5. wyznaczanie zadań; 6. nawoływanie do pójścia drogą (s. 159–161).

Skoro zwraca się uwagę na Jezusa jako wzór nauczyciela, to nie można przejść obojętnie wobec Biblii, będącej spisaniem świadectwem dotyczącym jego życia. Biblia to księga, w której można znaleźć odpowiedź na najważniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji. Należy podkreślić, że w Biblii proponuje się stałe wartości, inaczej niż we współczesnych, naznaczonych relatywizmem nurtach filozoficznych. Zawarte w Biblii opowiadania stanowią „... doskonałą ilustrację przekazywanych wartości wychowawczych”. Biblia daje

okazję do kształtowania języków narodowych, w tym polskiego; por. *Psalterz Dawidów* – przekład łacińskiego tekstu *Księgi Psalmów* dokonany przez Jana Kochanowskiego (s. 162-166).

Odnosząc się do preferowania różnych wartości, ks. Cichosz zwraca uwagę, że skutkuje to różnymi modelami (nurtami) we współczesnej pedagogice. Wylicza ich 17. Uogólniając można je sprowadzić do dwóch: 1. chrześcijańskiego i 2. liberalnego. W ramach pierwszego mamy do czynienia z akcentowaniem miłości Boga do człowieka, zaś w ramach drugiego uwypukla się kwestię wolności, która jest rozumiana negatywnie, czyli jako nieobecność zakazów (s. 192-196).

W interesujący sposób ks. Cichosz prezentuje zagadnienie, wokół którego narosło wiele mitów – katechezę szkolną. Zwraca uwagę na ujawniające się zjawiska o charakterze negatywnym. Od 1990 r., a więc od momentu ponownego wprowadzenia katechezy do nauczania szkolnego, obserwuje się rozluźnienie związków pomiędzy dziećmi i młodzieżą a parafią, do której przynależą, w tym osłabienie życia sakramentalnego. Pozytywną konsekwencją nauczania religii w szkole jest to, że narzucenie reguł i metod obowiązujących w szkolnictwie przyczyniło się do podniesienia poziomu nauczania religii. Można więc wnioskować, że katecheza realizowana w przeszłości przy parafiach, była prowadzona w sposób niedbały (s. 235).

Dokonując refleksji nad rzeczywistością Kościoła, którego istotnym elementem jest bycie wspólnotą (por. grecki i łaciński termin *ecclesia*), ks. Cichosz zwraca uwagę na kwestię wspólnoty szkolnej (s. 273-277). Pomimo różnych opinii w tej sprawie, człowiek jest niejako skazany na wspólnotę, w której się rodzi i wzrasta. Ważną rolę dla rozwoju intelektualnego oraz osobowego pełni wspólnota szkoły, w tym wspólnota poszczególnych klas. Tworzą ją pracownicy szkolni, przede wszystkim nauczyciele i wychowawcy, oraz uczęszczające do szkoły dzieci i młodzież. Po rodzinie szkoła stanowi drugie miejsce kształtowania młodego człowieka (s. 285-289).

Kluczową rolę w szkole pełnią nauczyciele. Oczekuje się od nich postawy nauczyciela-formatora (nauczyciela-wychowawcy). Budowanie wspólnoty realizowane jest poprzez zdobywanie zaufania uczniów, dzięki czemu możliwe jest rozwiązywanie trudnych problemów (s. 292). Relację nauczyciela (wychowawcy) do ucznia można opisać kategoriami zaczerpniętymi z życia rodzinnego, jako ojcostwo, czy macierzyństwo (s. 302).

Nie można nie dostrzec wpływu (pozytywnego i negatywnego), który w ramach wspólnoty klasowej (szkolnej) wywierają na siebie rówieśnicy. Ks. Cichosz mówi tu o zjawisku *wychowania dzieci przez dzieci*. Odnosząc się do życia religijnego jako przykład „wychowania dziecięcego”, można wskazać na propozycję wspólnej modlitwy, pójścia do kościoła itd. (s. 310).

Podejmowane w szkole (szczególnie zaś katolickiej) działania nauczycielskie oraz wychowawcze, w tym na przestrzeni religijnej, wymagają oparcia ich na jasnych i trwałych zasadach. W *Zakończeniu* swego dzieła ks. Cichosz

proponuje zestaw zasad, które określa mianem *Dekalogu Pedagogii Wiary* we współczesnej szkole katolickiej. Są one na tyle interesujące, że warto je przywołać. Można je potraktować jako streszczenie opracowania *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*:

1. Pierwszorzędnym wertykalnym źródłem, drogą i celem jest Bóg;
2. Pierwszorzędnym horyzontalnym źródłem, drogą i celem jest człowiek;
3. Podmiotem i przedmiotem działania jest człowiek pojęty jako osoba;
4. Wychowanie łączy doczesność ze światem nadprzyrodzonym;
5. Wychowanie integruje wszystkie sfery życia człowieka;
6. Wychowanie wskazuje te same prawa moralne wobec ucznia, jak i nauczyciela;
7. Wychowanie bazuje na łasce, ludzkim rozumie i obiektywnej aksjologii; Wychowanie wychodzi ze wspólnoty, dokonuje się we wspólnocie i dla wspólnoty;
8. Wychowanie dba o integrację wiary i życia oraz wiary i kultury;
9. Wychowanie koreluje z nauczaniem i nie lekceważy wykształcenia formalnego (s. 356–357).

Opracowanie *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej* jest godne polecenia czytelnikom. Odnosi się to do tych, którzy już, w tym jako katecheci, pracują w szkole, oraz tych, którzy się do tego zadania przygotowują. Dzieło opatrzone jest imponującą bibliografią. Pod tym względem może służyć jako kompendium dla badaczy szkolnictwa katolickiego oraz tych, którzy zajmują się organizowaniem edukacji katolickiej. Biorąc pod uwagę fakt, że wielu studentów chętnie korzysta z wykładów ks. Wojciecha Cichosza, np. w Gdańskim Seminarium Duchownym, można oczekiwać, że lektura recenzowanej monografii sprawi im radość natury intelektualnej połączoną z satysfakcją płynącą z faktu zapoznania się z dobrze przygotowanym opracowaniem naukowym, które jest solidnie osadzone w praktycznych problemach dnia codziennego polskiej szkoły.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Duch Święty w naszej codzienności, red. K. Guzowski,
G. Barth, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium,
Lublin 2010, ss. 383.

Jan Paweł II w przededniu Wielkiego Jubileuszy Roku 2000 wyznaczył Kościołowi niezwykle istotne zadanie. Jest nim ponowne odkrycie obecności Ducha Świętego, który działa we wspólnocie wierzących zarówno w sposób sakramentalny, jak i poprzez liczne charyzmaty, zadania i posługi (por. *Tertio millennio adveniente*, nr 15). Realizacja zadania wyznaczonego przez papieża wydaje się nieodzowna, bowiem niejako została zatracona świadomość obecności Ducha Świętego. Jednym z postulatów soborowej odnowy było właśnie ukazanie poprzez refleksję teologiczną działania Ducha Świętego w wspólnocie Ludu Bożego. Wskazanie to nie zostało wypełnione w sposób zadowalający, tak że nie pozostaje bezzasadne nazywanie Ducha Świętego „Bogiem nieznanym”.

Wyrazem odpowiedzi na powyższe wezwanie było sympozjum *Współczesne fenomeny Ducha Świętego*, które odbyło się w dniach 27–28 sierpnia 2009 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w ramach dorocznych Duszpasterskich Wykładów Akademickich. Pokłosiem tego spotkania jest publikacja *Duch Święty w naszej codzienności* wydana nakładem Wydawnictwa Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.

Książka została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich zatytułowana *Współczesne fenomeny Ducha Świętego* zawiera materiały z sympozjum. Nie omawia wszystkich fenomenów Ducha Świętego, ale podejmuje główne zagadnienia i wyzwania istotne dla pracy duszpasterskiej. Prelegentami i zarazem autorami artykułów w pracy zbiorowej byli wybitni znawcy myśli pneumatologicznej, a także specjaliści w zakresie szeregu dziedzin teologicznych.

Ks. bp Bronisław Dembowski podjął się scharakteryzowania fenomenu „chrztu w Duchu Świętym” w odniesieniu do chrztu sakramentalnego. Fenomen ten bywa często nazywany drugim nawróceniem, gdyż polega na tym, iż dana osoba pod wpływem wyraźnego doświadczenia interwencji Ducha Świętego staje się podatna na Jego prowadzenie.

Równie ważnym zagadnieniem dogmatycznym i duszpasterskim jest katolicka tożsamość dynamicznie rozwijających się ruchów Odnowy Charyzmatycznej. Tym problemem zajął się ks. bp Andrzej Siemieniowski, charakteryzując wpływ duchowości charyzmatycznej na stopień identyfikacji z Kościołem rzymskokatolickim. Wskazał niezwykle dynamizm działania Ducha Świętego w grupach charyzmatycznych, a także miejsca wymagające korekty i nawrócenia.

Tekst ks. bpa Andrzeja Czai ukazuje zasady prawdziwej reformy Kościoła, wskazując jej istotne kryterium, jakim jest prymat woli Bożej przed ludzką wizją, który pozwala wprowadzić Boga w sam środek ludzkich spraw. Podkreśla także potrzebę świadomości liturgicznej, aby w liturgii nie szukać jedynie samorealizacji, a widzieć w niej Boży dar dla świata.

Artykuł ks. Romana Pindela traktujący o rozeznaniu charyzmatu prorockiego omawia zagadnienie zarówno w kontekście starotestamentowym, jak i w świetle sprawowania sakramentów. Autor wyraźnie podkreśla potrzebę rozeznawania prawdziwości proroctwa i innych charyzmatów oraz wskazuje jej kryteria, by nie marnować darów Bożych oraz właściwie z nich korzystać.

Ks. Krzysztof Guzowski w swoim tekście ukazuje, że cuda działane przez Jezusa ściśle należą do jego misji zbawczej, dlatego posługa uzdrawiania w Kościele, zwłaszcza poprzez sprawowanie sakramentów uzdrowienia i praktykowanie charyzmatów jest ważnym elementem pomocy duchowej, której potrzebuje coraz większa grupa osób.

Przedstawienia niezwykle ważnego zagadnienia podjął się ks. Zdzisław Janiec. Ukazał dwa sposoby podejścia człowieka do Boga: magiczne i osobowe oraz ukazał niebezpieczeństwo grożące modlitwie, która nie staje się źródłem spotkania i wejścia w przestrzeń Bożego życia. Grozi jej bowiem wtedy przerodzenie się w magiczność. Kierownik Katedry Liturgiki Pastoralnej KUL przedstawił liturgię jako bogatą przestrzeń modlitwy o uzdrowienie i wskazał potrzebę formacji nt. magii poprzez liturgię, homilie, katechezy i kierownictwo duchowe.

Ks. Artur Godnarski, odwołując się do wieloletnich doświadczeń uczestników Przystanku Jezus, przedstawił zjawisko ożywienia pobożności eucharystycznej wśród uczestników grup charyzmatycznych. Wskazał także na Eucharystię jako miejsce ewangelizacji kerygmatycznej oraz przedstawił służące temu środki.

Ks. Leszek Slipek dotknął niezwykle istotnego zagadnienia prowadzenia duszpasterstwa w parafii wielkowiejskiej, w której panuje duża anonimowość. Prelegent, zgodnie z postulatami współczesnej refleksji teologiczno-pastoralnej, wskazał na potrzebę tworzenia parafii jako wspólnoty wspólnot. W małych grupach winno być głoszone Słowo Boże. Wyraził także opinię, że etap katechezy winien być poprzedzony ewangelizacją prowadzącą do osobistego aktu wiary i przyjęcia Chrystusa za swojego Pana.

Pierwsza część publikacji kończy się tekstem *Czy istnieje odrębna duchowość charyzmatyczna* autorstwa s. Susan Rakoczy opublikowanym w 1982 r. To tekst niezwykle cenny. Pozwala bowiem czytelnikowi ocenić, jaki w tym czasie Kościół uczynił postępek w odkrywaniu Ducha Świętego w codziennym życiu, a jakie jeszcze stoją przed nim zadania.

Druga część publikacji zatytułowana *Trud rozeznawania* zawiera odpowiedzi na pytania uczestników Duszpasterskich Wykładów Akademickich. Jak zaznacza we wprowadzeniu jeden z redaktorów książki ks. Krzysztof Guzowski,

były one wyrazem chęci pogłębienia wiedzy o charyzmatkach i darach Ducha Świętego oraz pragnieniem uzyskania jasnej wykładni dotyczącej niepokojących zjawisk.

Autorem odpowiedzi w większości są uczestnicy studiów doktoranckich w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL. Teksty te dotyczą kwestii szczegółowych obecności i działania Ducha Świętego w Kościele. Prezentują one takie zagadnienia, jak m.in.: spoczynek w Duchu Świętym, dar łez, opętania, praktyki okultystyczne, propozycje dalekowschodnich technik i teorii duchowości New Age, medycyna alternatywna i muzyka o charakterze destruktywnym dla ducha.

Książka jest cenną publikacją. Jako jedna z nielicznych w języku polskim całościowo przedstawia fenomeny działania Ducha Świętego oraz przedstawia szczegółową wykładnię nauczania Kościoła na tematy sporne i budzące zainteresowanie. Stanowi cenną pomoc w refleksji teologicznej przede wszystkim dla dogmatyków, pastora listów i teologów duchowości. Jest też nieodzowną pomocą dla kapłanów sprawujących posługę w grupach charyzmatycznych, którzy znajdują w niej doktrynalne podstawy misji oraz praktyczne wskazania dla codziennej pracy. Pozycja przedstawiająca szerokie spektrum działania Ducha Świętego we wspólnocie wierzących stanowi także interesującą lekturę dla wiernych świeckich, nie tylko członków ruchów odnowy charyzmatycznej, którzy pragną odkryć obecność Ducha Świętego w misji Kościoła i swoim życiu oraz poddając się Jego natchnieniom, żyć z Nim w prawdziwej przyjaźni.

Ks. Krzysztof Smykowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Karolina Kosińska, *Zbrodnia ludobójstwa w prawie międzynarodowym*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, ss. 154.

Książka napisana przez Karolinę Kosińską nawiązuje do kręgu jej zainteresowań, jakim jest prawo międzynarodowe publiczne. Prezentowany materiał dotyczący zbrodni ludobójstwa opiera się na bogatej literaturze, co pozwala sądzić, iż autorka wyczerpująco zgłębiła literaturę przedmiotu. Niniejsza pozycja, pomimo niewielkiej objętości przybliży tematykę zbrodni ludobójstwa w prawie międzynarodowym oraz zbiór aktualnych przepisów jego dotyczących.

Wstęp do książki rozpoczyna cytata z orędzia Jana Pawła II wygłoszonego z okazji Światowego Dnia Pokoju: „kto łamie prawa człowieka znieważa sumienie całej ludzkości, znieważa samą ludzkość. Dlatego obowiązek ochrony tych praw wykracza poza geograficzne i polityczne granice, wewnątrz których prawa te są łamane” (s. 5). Słowa te dobrze odzwierciedlają intencje autorki w przedstawieniu problemu zbrodni ludobójstwa. Następnie autorka pokrótce przedstawia tematykę kolejnych rozdziałów książki.

W pierwszej jej części ukazano zbrodnie ludobójstwa w czasie, wyjaśniono dlaczego pewne grupy ludności powinny zostać objęte szczególną ochroną, poruszony zostaje także problem humanitarnej interwencji. Na koniec pierwszego rozdziału przedstawiona jest postać Rafała Lemkina, który przyczynił się do uczynienia z ludobójstwa terminu prawnego.

W drugiej części problem ludobójstwa poruszony został w kontekście II wojny światowej i utworzonego po jej zakończeniu Trybunału Norymberskiego. Procesy zbrodniarzy wojennych odbywające się przed Trybunałem przyczyniły się do uświadomienia opinii publicznej potrzeby stworzenia prawnej definicji ludobójstwa. Jej brak spowodował, że wiele osób uniknęło odpowiedzialności karnej. W konsekwencji w 1948 r. uchwalono *Konwencję o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa*, na mocy której wprowadzono dwa ważne postanowienia: uniwersalną jurysdykcję i zasadę niestosowania przedawnienia (s. 7).

Ostatni rozdział dotyczy międzynarodowych trybunałów karnych o charakterze *ad hoc*, jak również Międzynarodowego Trybunału Karnego (MTK) i ich działalności w zakresie zbrodni ludobójstwa. W rozdziale zanalizowano orzecznictwo trybunałów *ad hoc*, które wprowadziło podstawowe terminy prawne dotyczące definiowania tego rodzaju zbrodni.

W pierwszym podrozdziale rozdziału pierwszego autorka przedstawia wybrane przykłady wskazujące, iż akty ludobójstwa odnotowywano już od początków

istnienia człowieka. Dawniej o eliminacji pewnych grup decydował władca, Kościół, i były one akceptowane. Współcześnie prawo międzynarodowe stawia człowieka i jego ochronę na pierwszym miejscu.

Pierwszym przykładem ludobójstwa, które wymienia autorka, są opisy zbrodni dokonanych przez Izraelitów, które można odnaleźć w Starym Testamencie. Następnie przywołana jest rzeź, jaka dokonała się w XIII w. we Francji, kiedy Kościół uznał katarów za heretyków i nakazał ich eksterminację. Szesnastowieczna Francja obejmuje czas wojen na tle religijnym. Jako przykład aktów o znamionach ludobójstwa jest przytaczana historia kolonizacji Ameryki i sposób traktowania jej rdzennych mieszkańców, np. ustawa o przesiedleniu z 1830 r. Z mocy ustawy przesiedlono w sumie 60 tysięcy Indian, a wszystko odbywało się w trudnych warunkach zagrażających życiu ludzkiemu (s. 13).

XX w. pomimo rozwoju prawa międzynarodowego w zakresie ochrony praw człowieka obfitował w akty ludobójcze. Istnieją dwa poglądy na temat, którą ze zbrodni uznać za pierwsze ludobójstwo XX w. Jedni autorzy wymieniają zbrodnię ludobójstwa dokonaną na narodzie Herero w Namibii przez niemieckich kolonizatorów w 1904 r., w wyniku której śmierć poniosło 80% tej populacji (s. 14). Drudzy, a w ślad za nimi autorka, wskazują na masakrę dokonaną na narodzie ormiańskim przez Turków. Najwięcej Ormian zginęło w latach 1915–1916, gdy z ponad dwumilionowej społeczności 1,5 mln poniosło śmierć. W powojennym traktacie pokojowym z Sevres z 1920 r., po raz pierwszy poruszono kwestię ludobójstwa, ponadto przewidziano utworzenie przez Ligę Narodów specjalnego trybunału do osądzenia zbrodniarzy. Turcja go jednak nie ratyfikowała, a na mocy następnego traktatu lozańskiego z 1923 r. wprowadzono amnestię, w wyniku której osoby odpowiedzialne za zbrodnię nigdy nie zostały ukarane (s. 15–17). Turcja do dnia dzisiejszego nie przyznaje się do zbrodniczych, aktów jakie miały miejsce na jej terytorium.

Za największe ludobójstwo XX w. uznaje się eksterminację ludności żydowskiej, która była elementem polityki hitlerowskich Niemiec. Z 7,8 mln Żydów zamieszkujących Europę przed II wojną światową śmierć poniosło ponad 6 milionów. W tym 1/3 zginęła w czterech obozach śmierci usytuowanych w Polsce (18–19). Los Żydów podzielili również Romowie. Zdarzenia, jakie rozegrały się podczas tej wojny, wstrząsnęły opinią publiczną, ONZ podjęło działania mające na celu ochronę ludzkości przed podobnymi zdarzeniami w przyszłości. Wydano konwencje dotyczące ochrony praw człowieka, w szczególności *Konwencję o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa*. Podjęte kroki nie były wystarczające, ponieważ w latach 90. XX w. świat usłyszał o kolejnych masowych morderstwach.

W Jugosławii wybuchła wojna, podczas której dokonywano rzezi na miejscowej ludności. Wezwania do zaprzestania działań wojennych, powołanie specjalnego sprawozdawcy (Tadeusza Mazowieckiego) czy komisji ds. Zbrodni Wojennych nie uchroniły od tego typu aktów (s. 20–21). Interwencja w Kosowie czy zdarzenia jakie rozegrały się na innych kontynentach – w Azji, Afryce

potwierdzają, że konieczne było podjęcie bardziej zdecydowanych działań w celu ochrony praw człowieka na arenie międzynarodowej. A szczególnie ochroną obdarzyć grupy narodowe, etniczne, religijne czy rasowe.

W podrozdziale drugim rozdziału pierwszego autorka wskazuje na Organizację Narodów Zjednoczonych (ONZ) jako instytucję, która przyczyniła się do zwiększenia ochrony praw człowieka. Powołano w niej instytucję Specjalnego Doradcy ds. Zapobiegania Ludobójstwu. Utworzono Stały Międzynarodowy Trybunał Karny, który jest brany pod uwagę, gdy instytucje prawne danego kraju nie podejmą odpowiednich działań. Zastanawia fakt, że trzy światowe potęgi USA, Rosja i Chiny do 2007 r. nie ratyfikowały statutu MTK (s. 26).

W dalszej części jest mowa o trudności przeciwdziałania ludobójstwu. Autorka wraz z G. Stantonem powtarza, że ludobójstwo stanowi proces, na który składa się osiem etapów: klasyfikacja, symbolizacja, dehumanizacja, organizacja, polaryzacja, przygotowanie, eksterminacja i zaprzeczenie (s. 27). Każdy z nich jest konsekwencją poprzedniego, dlatego prewencja powinna zaczynać się już na etapie klasyfikacji. Etap ten polega na istnieniu w danej społeczności podziału na „my” (większość społeczeństwa) i „oni” (ludzi różniących się od pozostałych pochodzeniem czy poglądami religijnymi). Symbolizacja to używanie pewnych oznaczeń, które wyróżniałyby daną grupę od innych. Te dwa elementy należą do etapów ludobójstwa, wówczas gdy prowadzą one do dehumanizacji, w której zaprzecza się człowieczeństwo danej grupy. Dalsze etapy obejmują konkretne działania mające na celu likwidację określonej grupy ludzi.

Zagadnienie humanitarnej interwencji w przypadku zbrodni ludobójstwa jest obarczone problemem legalności i legitymizacji, a ponadto konfliktem dwóch podstawowych zasad prawa międzynarodowego: suwerenności państwa i ochrony praw człowieka (s. 30–31). Sytuacja taka prowadzi do powstania kolizji zasad, gdy trzeba wybrać, która z nich ma wiedzieć prym. W przypadku zbrodni ludobójstwa nie ma wątpliwości, iż pierwszeństwo zawsze powinna mieć zasada ochrony praw człowieka.

W trzecim podrozdziale rozdziału pierwszego wspomniana jest postać Rafała Lemkina – polskiego prawnika żydowskiego pochodzenia. On jako pierwszy użył terminu „ludobójstwo” w swojej monografii z 1944 r. Definiując tę zbrodnię jako: „skoordynowany plan różnych działań, mających na celu zniszczenie istotnych podstaw życia poszczególnych grup, w celu ich unicestwienia” (s. 32). Przykładem takich działań była polityka hitlerowskich Niemiec czy ZSRR na ziemi polskiej. Autorka powtarza wraz z Rafałem Lemkinem, że zbrodnia ludobójstwa występuje zarówno w czasie wojny jak i pokoju, stanowiąc istotny problem w zróżnicowanej narodowościowo Europie, dlatego należy zadbać o stworzenie pełnowymiarowych gwarancji w celu jego zapobiegania. Zwieńczeniem jego starań w tym kierunku było uchwalenie wspomnianej *Konwencji o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa*.

Na końcu rozdziału pierwszego umieszczona jest tabelka, w której zestawiono dane dotyczące aktów ludobójstwa, jakie odnotowano na przestrzeni

wieków. Uwzględniono w niej miejsce występowania zbrodni, rok, liczbę ofiar, agresora, podłoże agresji, etap ludobójczego procesu na 2005 r. Jednym z licznych przykładów jest Turcja, w której w latach 1984–2000 turecka armia wyeliminowała 10 tys. Kurdów. Podłożem zbrodni były różnice etniczne, religijne, narodowościowe i polityczne. W 2005 r. zbrodnia ludobójstwa była na etapie polaryzacji i eksterminacji.

W podrozdziale pierwszym rozdziału drugiego można przeczytać o historii powstania Międzynarodowego Trybunału Wojskowego w Norymberdze. Powstał on po II wojnie światowej w celu ukarania zbrodniarzy wojennych. Miał charakter doraźny, lecz jego utworzenie sprowokowało świat do podjęcia działań na rzecz ochrony ludzkości przed podobnymi zdarzeniami w przyszłości. W Statucie Trybunału Norymberskiego zawarto definicje trzech rodzajów zbrodni: przeciwko pokojowi, wojenne i przeciwko ludzkości (s. 51). Zbrodnia ludobójstwa nie stanowiła wtedy samodzielnego terminu prawnego, chociaż słowo ludobójstwo pojawiało się w orzecznictwie Trybunału czy w aktach oskarżycielskich toczących się przed Trybunałem procesów.

W wyniku prac Organizacji Narodów Zjednoczonych doprowadzono do wydania szeregu rezolucji, w których zatwierdzono zasady trybunału norymberskiego, jako obowiązujące w prawie międzynarodowym, następnie uznano ludobójstwo za zbrodnię międzynarodową. Autorka przechyla się do opinii mówiącej o zbrodni ludobójstwa jako osobnej kategorii, a nie kwalifikowanej z ramienia zbrodni przeciwko ludzkości. Podobne rozdzielenie tych dwóch rodzajów zbrodni figuruje w statutach międzynarodowych trybunałów karnych.

Powstanie trybunału norymberskiego przyczyniło się do zwrócenia uwagi opinii publicznej, że jednostka ludzka nie pozostanie bezkarna, ani chroniona granicami własnego państwa, jeżeli zdecyduje się na dokonanie zbrodni przeciwko ludzkości.

W podrozdziale drugim rozdziału drugiego poznajemy etapy powstawania konwencji dot. Ochrony praw człowieka. Zajął się tym w 1947 r. specjalna Sekcja Praw Człowieka z ramienia Sekretarza Generalnego NZ. Projekt uwzględniał ochronę grup politycznych, rasowych, narodowych, językowych i religijnych, a działania mające na celu ich zniszczenie dzielił na ludobójstwo fizyczne, biologiczne i kulturalne. Stwierdzenia te budziły opór wśród niektórych państw, a cała procedura uchwalania konwencji przedłużała się w czasie. ONZ dążyło, by jak największa ilość państw podpisała się pod tworzoną konwencją, co było podstawą do wypracowania licznych kompromisów. Z dn. 9 grudnia 1948 r. Zgromadzenie Ogólne NZ przyjęło rezolucję dotyczącą *Zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa*, która weszła w życie w 1951 r.

Przyjęta w konwencji definicja zbrodni ludobójstwa jest zbieżna z poglądami Rafała Lemkina. O znamionach ludobójstwa ma świadczyć szczególny zamiar zniszczenia w całości lub części chronionej grupy. Ostatecznie wyodrębniono cztery chronione grupy, tj. narodowe, etniczne, rasowe i religijne. W drugiej części definicji określono konkretne czyny, które po zakwalifikowaniu ich

do powyższych znamion decydują o popełnieniu zbrodni ludobójstwa. Do czynów tych zalicza się: „zabójstwo członków grupy; spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy; rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego; stosowanie środków mających na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy; przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy” (s. 68).

W artykule IV zawarto zasadę irrelewantności, która informuje, że każdy winny zbrodni ludobójstwa zostanie ukarany, a nawet osoba chroniona immunitetem, poniesie odpowiedzialność za dokonaną zbrodnię. Każde państwo, które podpisało konwencję, musiało dostosować prawo wewnętrzne do jej przepisów, a niektóre, w tym Polska, rozszerzyły definicję zbrodni, np. o dodanie do grup chronionych grup politycznych i o określonym światopoglądzie (s. 73).

Zapisy dotyczące karania osób, które dopuściły się zbrodni ludobójstwa wskazują, że osoby takie w pierwszej kolejności będą sądzone przez sąd, na terenie którego doszło do zbrodni albo przez utworzony Międzynarodowy Trybunał Karny. W praktyce prawniczej stosuje się jednak zasadę uniwersalnej jurysdykcji lub inaczej represji wszechświatowej, która daje możliwość ukarania winnego zbrodni każdemu państwu w granicach ich jurysdykcji. Dopuszcza się także ekstradycję takiej osoby i osądzenia jej, jeśli dane państwo nie wywiąże się z obowiązku ukarania sprawcy.

W artykule XVI Konwencji dopuszczono możliwość decydowania przez poszczególne państwa o jej przedłużeniu bądź wypowiedzeniu. Autorka trafnie zwraca uwagę czytelnika na fakt, że w tak ważnym akcie prawnym dotyczącym ochrony człowieka nie zawarto nieograniczonej czasowo mocy obowiązywania. Ponadto brakuje w konwencji zapisów stanowiących o zapobieganiu ludobójstwu i systemu jego implementacji w prawie krajowym państw.

W podrozdziale trzecim rozdziału drugiego zapoznać się można z historią wydania przez Zgromadzenie Ogólne ONZ *Konwencji o niestosowaniu przedawnienia wobec zbrodni wojennych i zbrodni przeciwko ludzkości*. Do przyjęcia powyższej konwencji w znacznej mierze przyczyniła się Polska, która skutecznie lobbowała za jej powołaniem na forum międzynarodowym. Przeciwnicy konwencji argumentowali, że w prawie międzynarodowym dotychczas nie istniała instytucja przedawnienia. Ostatecznie jednak konwencję przyjęto, co przyczyniło się do podniesienia gwarancji, iż winni czynów wymienionych w artykule pierwszym, zostaną ukarani bez względu na czas jaki upłynął.

Podrozdział pierwszy rozdziału trzeciego poświęcony jest powstaniu Międzynarodowych Trybunałów Karnych dla byłej Jugosławii (MTKJ) i Ruandy (MTKR). MTK dla b. Jugosławii był drugim w kolejności po trybunale norymberskim trybunałem międzynarodowym. Utworzono go na mocy rezolucji Rady Bezpieczeństwa ONZ, a nie na podstawie traktatu międzynarodowego. Z tego powodu poddawano w wątpliwość jego legalność i kompetencje do rozstrzygnięcia spraw o charakterze sądowym. Powołany został na czas

osądzania osób, które dopuściły się naruszenia międzynarodowego prawa humanitarnego. Głównymi zarzutami postawionymi w tym procesie były dokonane zbrodnie przeciwko ludzkości oraz naruszenia praw i zwyczajów wojennych. O zbrodnie ludobójstwa oskarżono kilka osobistości publicznych, w tym prezydenta Slobodana Miloševića.

Do utworzenia MTK dla Ruandy przyczynił się fakt popełniania w tym kraju masowej zbrodni ludobójstwa. Wojna pomiędzy plemionami Tutsi i Hutu. Ruanda sama wyraziła chęć utworzenia trybunału, który osądziłby winnych. Powstanie, organizacja i statut tego trybunału jest zbliżony do założeń MTKJ.

W podrozdziale drugim rozdziału trzeciego opisano etapy utworzenia stałego Międzynarodowego Trybunału Karnego, którego statut wszedł w życie z dn. 1 lipca 2002 r. W przepisach statutu uszczegółowiono niektóre ogólne definicje zawarte w konwencji dot. ludobójstwa, korzystają też z orzecnictw, jakie zapadły podczas wyroków przed trybunałami międzynarodowymi typu *ad hoc*. Powtarza się np. decyzję o karaniu nie tylko osób dokonujących zabójstwa innych w celu eliminacji określonej grupy, lecz także tych odpowiedzialnych za współudział, pomocnictwo, publiczne i bezpośrednie podżeganie, usiłowanie zabójstwa. W świetle zasady komplementarności pierwszeństwo w osądzaniu winnych ma sądownictwo krajowe. Osoba winna zbrodni ludobójstwa stanie przed sądem, jeśli zostanie spełniony warunek istnienia łącznika w postaci obywatelstwa lub miejsca popełnienia zbrodni na terenie państwa podlegającego jurysdykcji MTK. Nowością jest zapis w statucie stwierdzający, że jurysdykcja trybunału ma zastosowanie do osób fizycznych, które ukończyły 18 rok życia. Jeśli chodzi o ograniczenie czasowe, trybunał nie zajmuje się zbrodniami popełnionymi przed jego wejściem w życie.

Zakończenie książki stanowi krótkie podsumowanie najważniejszych haseł dotyczących zbrodni ludobójstwa. W podsumowaniu wyrażona jest opinia, by społeczność narodowa wypracowała doskonalsze instrumenty, mające na celu zapobieganie zbrodni ludobójstwa, by ona *de facto* już się nie powtórzyła.

Książka Karoliny Kosińskiej zawiera syntezę najważniejszych faktów dotyczących zbrodni ludobójstwa. Poleca się ją jako cenną lekturę dla studentów prawa i osób zainteresowanych powyższą tematyką. Odbiór książki jest utrudniony z powodu licznie występujących, a nigdzie niewyjaśnionych zwrotów łacińskich. Autorka bazuje na wydanych aktach, orzecznictwach, rezolucjach, przytaczając z nich najważniejsze kwestie dotyczące wyводу. Dzięki licznym przypisom i bogatej literaturze czytelnik zachęcony pogłębieniem wiedzy na ten temat, nie ma problemu z odniesieniem się do wskazanych źródeł. Jednak może w tym przeszkodzić fakt nieznajomości języka angielskiego, gdyż większość pozycji jest wydana w tym języku. Temat zbrodni ludobójstwa jest przedstawiony z punktu widzenia prawa międzynarodowego, w związku z tym występują liczne odwołania do przepisów prawnych i terminów typowo prawniczych. Język ten stanowi przeszkodę w całkowitym zrozumieniu tego zagadnienia. Autorka nie uniknęła również powtórzeń pewnych ogólnych stwierdzeń

nt. zbrodni ludobójstwa, np. jako zbrodni zagrażającej międzynarodowemu pokojowi i bezpieczeństwu itp. Zdania takie można odnaleźć w każdym nowym rozpoczętym przez autorkę wątku. Podsumowując książka nie jest łatwa w odbiorze i wymaga od czytelnika posiadania pewnej wiedzy z zakresu prawa i zagadnień z nim związanych.

Wojciech Stankiewicz

Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Wschód w globalnej i regionalnej polityce międzynarodowej,
red. Adam R. Bartnicki, Elżbieta Kuźelewska, Wydawnictwo
Adam Marszałek, Toruń 2009, ss. 260.

Redaktorzy zbioru recenzowanej publikacji podkreślili złożoność pojęcia „Wschód” i trudność stworzenia definicji obejmującej w swej treści wszystkie aspekty. Definiowanie utrudnia zróżnicowanie obszaru wschodniego pod względem politycznym, kulturowym i gospodarczym. Zebrane artykuły mają przybliżyć czytelnikom różnorodność i wielowątkowość „Wschodu” poprzez analizę sytuacji politycznej i aspektów kulturowych oraz dokonać usytuowania krajów Europy Środkowej i Wschodniej na arenie światowej.

Pierwszy artykuł omawianego zbioru *Czynnik kulturowy stosunków międzynarodowych a kulturowe determinanty Wschodu*, autorstwa J. Olchowskiego jest analizą trzech zasadniczych kwestii: znaczenia czynnika kulturowego w relacjach międzynarodowych; tożsamości Wschodu; odrębności kulturowej Wschodu. W pracy podzielonej na trzy części, dostarczono interesujących informacji, wynikających z badań autora. Wskazany został paradygmat cywilizacyjny, szeroko pojmowany, bo odnoszący się zarówno do relacji między cywilizacjami, jak i do relacji wewnątrz nich. Okazuje się, że mimo swojej wagi, paradygmat cywilizacyjny nie wystarcza, by wytyczyć granicę między Zachodem a Wschodem, ani nie daje podstaw opinii, iż posiada moc sprawczą porozumień czy konfliktów. Rolę czynnika kulturowego w stosunkach międzynarodowych określa się poprzez bezpieczeństwo, które pojmowane jest obecnie nie tylko w kategoriach militarnych, ale i politycznych, gospodarczych i innych.

Kolejny element, wiążący czynnik kulturowy ze stosunkami międzynarodowymi stanowi, według autora, ewolucyjny potencjał państwa. Nie umniejszając wagi opisywanych zjawisk i procesów, autor podkreślił szczególną wartość tożsamości kulturowej.

J. Olchowski odniósł się do problemu dychotomii Zachód-Wschód. Wykazał złożoność kwestii, odwołując się do uwarunkowań historycznych i politycznych. Bez wątplenia, istniejące odmienności kulturowe krajów Zachodu i Wschodu, wpływają na stosunki między tymi obszarami, ale ich nie determinują.

W ostatniej części artykułu, autor przedstawił kulturowe wyznaczniki Wschodu, między innymi: stosunek do władzy, religii, ekologii, podejmowania ryzyka w różnych dziedzinach.

W kolejnym artykule *Kraje BRIC w gospodarce i polityce światowej* L.W. Zyblikiewicza dokonano oglądu roli czterech państw: Brazylii, Rosji, Indii i Chin.

Autor, analizując dane gospodarcze, odpowiada na pytanie, czy te państwa są w stanie utworzyć grupę wspólnie oddziałującą na gospodarkę i politykę światową. Waga pytania wydaje się być istotna ze względu na trwający od 2007 r. ogólnoswiatowy kryzys gospodarczy. Przytoczone przez autora dane stanowią ilustrację stanu wybranych makro wskaźników i przesłankę do opinii, że wymienione państwa dysponują ogromnym potencjałem.

Prowokujący z założenia jest artykuł M. Pietrasiak *Reformy w Wietnamie: inspiracja Zachodu czy obiektywne procesy rozwojowe?* Autorka, mając na uwadze proces globalizacji, wyjaśniła, w czym przejawiają się zmiany w Wietnamie i gdzie leżą źródła nowych rozwiązań. Recenzowana praca jest obrazem zmian, jakie zaszły w socjalistycznym Wietnamie. Przeobrażenia, zapoczątkowane w 1986 r., przyniosły wymierny wzrost gospodarczy, zmniejszenie ubóstwa i bezrobocia. Wietnam założył przystąpienie do WTO, mimo że należało sprostać trudnym warunkom akcesji.

Autorka wykazała, że zacofane na wielu płaszczyznach państwo mogło dołączyć do podmiotów o wyższym stopniu rozwoju. Transformacja wietnamska dokonała się dzięki połączeniu działań w oparciu o wzorce zachodnie, chińskie oraz własne rozwiązania.

Adam Szymański ukierunkował pracę na zbadanie problemu *Turcja jako „pomost” między Wschodem a Zachodem? Krytyczny punkt widzenia?* Treść recenzowanej publikacji została podzielona na trzy wymiary tureckiej roli w aspekcie: politycznym, kulturowym i gospodarczym. Obrany kierunek badań skłonił autora do sformułowania sądu, że w wymiarze politycznym Turcja, która ma wewnętrzne problemy ze stabilnością polityczną, nie stanowi dla sąsiednich krajów pewnego punktu odniesienia. Jednakże można przyjąć, że państwo to może stać się pomostem między Wschodem a Zachodem, dzięki zrównoważonemu traktowaniu stosunków zewnętrznych oraz nowemu postrzeganiu relacji z UE i USA. Pojmowanie Turcji jako łącznika w aspekcie kulturowym osłabia m.in. brak akceptacji względem uznania państwa za reprezentanta świata islamskiego przez część krajów muzułmańskich, brak zainteresowania zaproponowanym przez Turcję sojuszem cywilizacji.

W wymiarze gospodarczym Turcja pełni rolę pomostu, będąc drogą tranzytową, łączącą Europę z Azją. Autor wskazał trudności związane ze statusem: politykę Rosji, problemy wewnętrzne Turcji, precyzyjne stosunki z UE.

Reasumując wywód, A. Szymański podkreślił, że właściwą odpowiedzią na tytułowe pytanie jest wskazanie, iż obecne realne działania, raczej nie predestynują Turcji do określenia jej mianem „pomostu” między Wschodem a Zachodem.

J. Janus podjęła problem *Wielkiej Brytanii wobec kwestii rewizji statusu cieżnin czarnomorskich 1945–1947*. Recenzowana praca dotyczy zabiegów trzech mocarstw: USA, Wielkiej Brytanii i Rosji, zmierzających do nakłonienia Turcji do rezygnacji ze stanowiska neutralności i zaangażowanie w walkę. Kluczowym celem działań dyplomatycznych było uzyskanie dostępu do niezamarzających wód, ważnych ze względów strategicznych.

Przy okazji tych zabiegów, jak podkreśliła autorka, ukazały się prawdziwe oblicza państw, które dążyły głównie do zapewnienia sobie jak największych wpływów na tureckich terenach (szczególnie Rosja i Wielka Brytania).

Następny temat zbioru odnosi się do procesu kształtowania się świadomości narodowej na Białorusi. W. Śleszyński postawił kluczowe pytanie w tytule pracy: *Białoruś – wschód czy zachód Europy*. Autor, rozpatrując wspomniany proces, zwrócił uwagę na główne determinanty: spuściznę religii prawosławnej, poczucie nostalgii za minioną potęgą ZSRR i obecny model patriotyzmu, realizowany przez rząd Łukaszenki. Wymienione elementy zbliżają, według Śleszyńskiego, do postrzegania Białorusi jako kraju Wschodu.

Dalej autor wyraził opinię, że działania Unii Europejskiej zmierzają do stworzenia zachodniej alternatywy dla Białorusi. Zadanie utrudnia integracja rządu białoruskiego z Kremlem, ale nowe pokolenia optują wyraźnie za współpracą z Europą Zachodnią.

Dwa kolejne artykuły związane są z Rosją. Pierwszy, zatytułowany *Mentalne i polityczne bariery rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Rosji*, jest analizą problemów, wynikających z demokratyzacji państwa po 1991 r. Autorzy publikacji transformację ustrojową Rosji ocenili jako niepełną. W równie mierze, państwo i społeczeństwo, nie radzą sobie z procesem przeobrażeń. Niepokojące jest ograniczenie roli społeczeństwa obywatelskiego i organizacji pozarządowych przez władze Rosji. Podobnie niepokoi brak dostatecznej komunikacji między władzą polityczną a narodem.

Druga praca odkrywa rolę rosyjskiego Zjazdu Deputowanych Ludowych, uznawanego za główny organ władzy państwowej. Autorka, A. Jach, przeanalizowała wyjątkowy, z wielu względów, VII Zjazd DL z grudnia 1992 r. W trakcie obrad doszło do ostrego starcia między zwolennikami a przeciwnikami prezydenta Borysa Jelcyna. Zasadniczym założeniem opozycji było odsunięcie Jelcyna od władzy, ze względu na jego politykę wewnętrzną. Kompromis odsunął w czasie kluczowy konflikt.

W następnych dwóch recenzowanych pracach zaprezentowano: stanowisko wybranych polskich partii politycznych wobec Rosji oraz polską politykę wschodnią w exposé premierów.

M. Rydel dokonał analizy oceny międzynarodowej roli Rosji wyrażanej przez SLD i PiS w latach 2001–2007. W recenzowanej pracy wykazano dwubiegowość ocen partii. SLD formułowała liberalne poglądy, upatrywała w Federacji Rosyjskiej mocarstwa, opartego na demokratycznych zasadach. Odmiennie poglądy artykułowało PiS, wyrażając przekonania o zagrożeniu bezpieczeństwa międzynarodowego ze strony Rosji. Przyczyny tak różnego postrzegania roli Rosji tkwią, wedle autora, w politycznych rodowodach każdej z partii.

M. Dacewicz sporządził analizę wystąpień programowych premierów polskich rządów, od czasu transformacji ustrojowej 2007 r. Każde z przemówień odnosiło się do kwestii polityki wschodniej, choć w odmienny sposób. Konkludując, autor wyraził przekonanie, że więcej informacji o polityce

wobec Wschodu zdobywa się poprzez analizę stanowiska Polski wobec krajów Europy Zachodniej.

A. Kastory sięgnęła do wydarzenia historycznego z sierpnia 1948 r., kiedy to została powołana Komisja Dunajska. Organizacja jako pierwsza, po II wojnie światowej, zrzeszała państwa „demokracji ludowej”. Treść recenzowanego artykułu wykazała niezdolność Związku Radzieckiego do współdziałania z innymi państwami swojego bloku. Wyeksponowany został cynizm i obłuda radzieckich przedstawicieli, którzy wykorzystali organizację do własnych celów ideologicznych i politycznych, mimo że Komisja Dunajska została zawiązana, w celu zapewnienia bezpiecznej żeglugi na rzece. Próby Jugosławii, niegodzącej się ze stanowiskiem ZSRR, zakończyły się poniżeniem jugosłowiańskich delegatów.

Problematyka kolejnego artykułu została osadzona w czasie przeobrażeń ustrojowych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej.

J. Tomala-Wawrowska poddała oglądowi stanowisko USA wobec wydarzeń dwóch ostatnich dziesięcioleci XX w. Nie ulega wątpliwości, że Stany Zjednoczone zmieniły postrzeganie krajów, pozostających w procesie demokratyzacji. Autorka dokonała szkicu najważniejszych przeobrażeń polityki zagranicznej USA, z oczywistych względów, najbardziej powiązanej z Rosją. Wsparcie polityczne i gospodarcze, udzielone przez Stany Zjednoczone, okazało się pomocne dla państw zmieniających swój ustrój i zmagających się z wieloma problemami. Niemniej jednak amerykańska polityka wobec tych krajów była płynna, często wstrzemięźliwa, uwarunkowana różnorodnymi okolicznościami.

Publikacja M. Podolak jest wynikiem zbadania referendum konstytucyjnych w państwach Europy Środkowej i Wschodniej po przemianach ustrojowych pod koniec XX w. Szczegółne miejsce autorka poświęciła referendum w sprawie ustawy zasadniczej, przeprowadzone w Polsce w dn. 25 maja 1997 r.

Kwestię rządów autorytarnych w krajach regionu środkowo-wschodnioeuropejskiego podjął W. Paruch. Recenzowana praca dostarczyła informacji nt. ustanowienia, funkcjonowania i upadku władzy absolutystycznej. Rządy autorytarne wprowadzano poprzez zamachy stanu. Kryzysy wewnętrzne, problemy gospodarcze w krajach rządzonych autorytarnie, przez dziesięciolecia okazywały się zbyt słabe, by zdelegalizować władzę. Przyczyny upadku systemu pod koniec XX w., autor upatruje w klęskach poniesionych podczas II wojny światowej, a także w narzucaniu z zewnątrz porządku totalitarnego.

Następny artykuł dotyczy sfery politologii. J. Nocon odniósł się krytycznie do cenzury wobec kierunków badań i rozważań teoretycznych w zakresie nauki o polityce, która obowiązywała w krajach Bloku Wschodniego. Wraz z przeobrażeniami ustrojowymi nastąpiło uwolnienie teoretycznej struktury badań politologicznych. Kraje Europy Środkowej i Wschodniej uzyskały swobodny dostęp do zachodnich teorii politycznych, metod badawczych oraz możliwość komunikacji bezpośredniej z badaczami amerykańskimi i zachodnioeuropejskimi. W konsekwencji można oczekiwać rozwoju studiów nad historią i współczesnością politologii, a także modernizacji reguł poznawczych i wzorców badawczych.

W treści recenzowanej pracy A. Kamińskiego zawarto udokumentowany zapis przebiegu współpracy i kontaktów władz samorządowych Dolnego Śląska z regionami Rosji w latach 1999–2008. Wspólne działania obejmują głównie dziedziny edukacji i kultury, mniejszą aktywność zaś obserwuje się w kontaktach gospodarczych, mimo wcześniejszych zapowiedzi.

O szczególnym miejscu Obwodu Kaliningradzkiego w badaniach polskich politologów traktuje kolejny artykuł. A. Żukowski wskazał ośrodki naukowo-badawcze, zajmujące się problematyką rosyjskiej enklawy oraz dokonał przeglądu sfer badań. W konkluzji autor stwierdził, że główny nacisk badań skierowany jest na polityczne, ekonomiczne i militarne aspekty oddziaływań Obwodu Kaliningradzkiego na stosunki międzynarodowe. Podkreślił również wagę funkcjonowania grupy naukowców, permanentnie skupionych na obserwacji realiów w Obwodzie i w jego międzynarodowym otoczeniu.

Recenzowana publikacja oddaje obraz kierunku badań naukowych, dokonujących się współcześnie. Koncepcja wieloaspektowości i wielowymiarowości problematyki Wschodu, znalazła doskonałe odzwierciedlenie w zaproponowanych przez autorów publikacjach naukowych. Należy podkreślić, jak sądzę, pozytywny wymiar podjętych analiz. Autorzy swoją pracą przyczynili się do wzbogacenia wiedzy odbiorców nt. roli i znaczenia Wschodu na arenie międzynarodowej.

Wojciech Stankiewicz

Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Reinhard Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*,
Homo Dei, Kraków 2009, ss. 306.

Abp Reinhard Marx nawiązuje w swojej książce do tez zmarłego 70 lat przed jego urodzeniem Karola Marksa. Autor książki *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* jest bowiem przekonany, że żyjemy w momencie przełomowym, który jeśli zostanie przegrany, skutkować będzie powrotem marksizmu na arenę świata. Apeluje, aby poważnie potraktować w publicznej debacie głos katolickiej nauki społecznej.

Wykorzystał „na maksa” homonimię nazwisk (w polskim brzmieniu nieco złagodzoną z powodu spolszczenia nazwiska Marx do wersji Marks, podczas gdy w wersji niemieckiej Karol nosi również nazwisko Marx) arcybiskup Monachium i Fryzycji nadając swojej książce tytuł *Kapitał*. Czytelnik, który w pierwszej chwili chciałby autora oskarżyć o retoryczny i zarazem marketingowy chwyt, w trakcie lektury dochodzi jednak do wniosku, że naprawdę nie od rzeczy było nawiązać do dzieła Karola Marksa.

Twierdzi Marx, dopowiadając za Janem Pawłem II, który w swojej encyklice społecznej napisał, że „kryzys marksizmu nie oznacza uwolnienia świata od sytuacji niesprawiedliwości i ucisku” (*Centesimus annus*, nr 26), iż globalna rynkowa gospodarka, jeśli nie poradzi sobie z niesprawiedliwością i biedą, doprowadzi do powrotu idei Karola Marksa i jego epigonów. A w obecnej, globalnej gospodarce znów kapitał zdaje się górować nad pracą, znów pracobiorcy stanowią tylko siłę roboczą, a pracują często za zapłatę na poziomie tej trzecioświatowej.

Powraca więc pytanie Karola Marksa, na co ludziom wolność, skoro za swoją pracę nie mogą kupić przysłowiowego chleba? I czy rzeczywiście można mówić o wolności zawierania umów, skoro silniejszy, jak dawniej, narzuca warunki nie do odrzucenia? Czy dziś również wolność polityczna, abstrakcyjna oderwana została od realiów konkretnego życia? Znów kapitał stawia się przed pracą i traktuje „jak złoty cielec” (s. 231). Koło historii zatoczyło się i dziś „stoiśmy przed nową kwestią społeczną, która (...) da się (...) porównać do kwestii społecznej XIX wieku” (s. 164). Te pytania i aporie stawia, a miejscami dosłownie cytuje Marx z Marksa, na te problemy stara się udzielić odpowiedzi – oczywiście nie z perspektywy komunistycznej rewolucyjnej myśli, ale w zgodzie z Katolicką Nauką Społeczną.

Jest bowiem abp Marx wieloletnim wykładowcą KNS, długoletnim członkiem niemieckiej komisji Papieskiej Rady Iustitia et Pax i przewodniczącym

Komisji ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Niemiec. A przy tym – jak trafnie zauważa we wprowadzeniu o. Salij – jest Marx entuzjastą społecznej nauki Kościoła, jak sam o sobie mówi – jej „gorącym zwolennikiem” (s. 231). W przeciwieństwie do rewolucyjnego autora *Manifestu* nie głosi utopii komunistycznej, proponuje natomiast ewolucję gospodarki rynkowej, tak aby stała się – jak to określił Alexander Rüstow – „służebnicą człowieczeństwa” (s. 38).

Nie podziela autor książki *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* manichejskiego stosunku Karola Marksa do kapitału, odrzuca nieuchronność walk klasowych oraz konfliktu między pracą a kapitałem, nie zgadza się na postawienie kolektywu ponad indywidualnym człowiekiem. A „powszechna solidarność”, którą głosi Kościół, „nie istnieje w ideologii komunistycznej” (s. 276), bowiem nie ogranicza się do solidarności klasowej, ale obejmuje każdego człowieka stworzonego na obraz Boży.

Rozpocznijmy od tego, od czego rozpoczął Reinhard Marx. W swoim liście do Karola Marksa, stanowiącym erzac wstępu do książki, sprzeciwił się nazywaniu chrześcijańskiej nauki społecznej „Marksizmem Serca Jezusowego” (s. 20). To dobry punkt wyjścia, bowiem w świadomości tych, którzy w ogóle mają pojęcie nt. istnienia KNS, jawi się ona czymś niekonkretnym, *neither fish, nor fowl*, czymś pośrednim między socjalizmem a kapitalizmem, „trzecią drogą” ekonomiczną.

Tymczasem Kościół odrzuca zarówno socjalistyczny kolektywizm, jak i indywidualizm liberalizmu na gruncie antropologii, bowiem „punktem węzłowym» katolickiej nauki społecznej jest człowiek, jego wolność i godność” (s. 14). Na tym punkcie węzłowym zaczepiając swoją refleksję społeczną może Kościół oceniać systemy ekonomiczne i ich elementy, afirmując te, które służą człowiekowi, odrzucając zaś inne, które są mu przeciwne. Kościół nie daje się wciągnąć w alternatywę ekonomiczną: socjalizm – kapitalizm. Zarówno odrzucenie socjalizmu nie oznacza bezwarunkowego przyjęcia kapitalizmu, jak i uwagi antyliberalne nie prowadzą Kościoła z powrotem do kolektywizmu. Głosi Kościół, że nie do przyjęcia jest zarówno socjalizm, jak i powrót do „starego kapitalizmu”.

Jeśliby jednak ktoś się upierał, żeby to abstrakcyjne podejście do gospodarki sprowadzić trochę na ziemię, i pytałby, który z systemów ekonomicznych – socjalizm czy gospodarka rynkowa – da się zaczepić na „punkcie węzłowym”, trzeba byłoby wskazać na ten drugi; nie znajduje się więc KNS dokładnie pośrodku tamtych dwóch, ale z „przechyłem» w stronę liberalizmu” (s. 51). Więc jednak liberalizm – odetchną zwolennicy wolnego rynku. A jednak jest to „tak” dla liberalizmu” z dużym „ale”, tak drażniącym wyznawców „niewidzialnej ręki rynku”. Jan Paweł II nazywał „ślepą wiarą” oczekiwanie, że sam upadek komunizmu i pozostawienie wszystkiego „swobodnej grze sił rynkowych” wystarczy, żeby uporać się z biedą i innymi problemami światowymi (por. *Centesimus annus*, nr 42). I jeszcze więcej: według polskiego papieża nie można akceptować kapitalizmu, „w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta

w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny” (tamże).

Pamiętać trzeba bowiem, że chodzi nie tylko o alternatywę ekonomiczną dla marksizmu, który jako idea zbankrutował również na polu ekonomicznym, co udowodniła praxis, ale i o alternatywę moralną; komunizm bowiem okazał się niszczyć wolność i godność człowieka. Chodzi więc w końcu o taki system, który najlepiej odpowiadałby dobrze odczytanej naturze ludzkiej. KNS przyjmuje tzw. zasadę osobowości, w myśl której człowieka widzi „całościowo: zarówno w jego samodzielnym bytowaniu, jak i w jego relacjach z innymi ludźmi” (s. 73). Zamiast „trzeciej drogi” Kościół proponuje „solidaryzm”, który podkreśla „z jednej strony – w opozycji do indywidualizmu – społeczną naturę człowieka i jego związek z dobrem wspólnym społeczności, a z drugiej – w opozycji do kolektywizmu – wolność jednostki i jej prawo do własności, choć w granicach nakreślonych przez owo dobro wspólne” (s. 51).

Takie podejście Kościoła dowartościowuje własność prywatną (niejeden zdziwiłby się, gdyby wiedział, że już scholastycy twierdzili, że to własność prywatna jest warunkiem wolności), ale jej nie absolutyzuje; uznaje pozytywną rolę rynku, ale nie pozostawia wszystkiego w jej „niewidzialnej ręce” (nota bene sformułowanie „niewidzialna ręka rynku”, na które tak często się powołują epigoni Adama Smitha, zostało użyte przez niego w jego *Badaniach nad naturą...* tylko raz). Owszem, obietnica „bogactwa narodów” generalnie jest słuszna, wymaga jednak teoria Adama Smitha uzupełnienia, o czym on sam nie musiał jeszcze wiedzieć – życie późniejsze pokazało, że egoizm jednych nie zawsze jednak prowadzi do dobra wspólnego, na którym korzystają inni. Przykładem niech będzie położenie robotników XIX w., zgodne przecież z prawem i zasadami rynku, a urągające godności.

Nie można nazywać „romantyzmem społecznym” (s. 37) – twierdzi Marx – kościelnej troski o to, aby „kapitalizm «obłaskawić» i pchnąć go, poprzez ustanowienie odpowiednich ram porządku politycznego, na drogę rozwoju ku społecznej gospodarce rynkowej” (s. 37). Jeśli nie jest celem nadrzędnym, a jedynie narzędziem do osiągnięcia celu, może być, a nawet powinna, regulowana przez państwo w tych elementach, w których nie służy ona człowiekowi. Cel gospodarki polega bowiem – cytuje Marx klasyczną definicję Josepha Höffnera – na „ciągłym i pewnym tworzeniu materialnych przesłanek umożliwiających jednostce i organizmowi społecznemu rozwój godny człowieka” (s. 92). Dla liberalizmu wolność sama w sobie stanowiła cel. Kościół zwraca uwagę, że wolność musi być związana z prawdą i dobrem, inaczej prowadzi do zniewolenia człowieka.

A nawet – bez ingerencji państwa niemożliwa jest w ogóle wolność rynku! Przykłady? Weźmy dwa z brzegu: formalna wolność, która w rzeczywistości oznacza często niewolę słabszego; banki, które zamiast doradzać – oszukują. Autor książki przedstawia czytelnikowi neoliberalną teorię ekonomiczną,

w myśl której „dobrze funkcjonująca gospodarka rynkowa musi być dopiero ustanowiona i podtrzymywana” (s. 94) przez państwo. W przeciwieństwie do „paleoliberalizmu” akcentują „neoliberalowie” (terminologia według Alexandra Rüstowa) zwani również „ordoliberalami” (łac. *ordo* – porządek) społeczną odpowiedzialność gospodarki i prymat dobra wspólnego, a przede wszystkim zwracają uwagę na potrzebę stworzenia przez państwo „porządku ramowego i odpowiedniej polityki utrzymującej porządek” (s. 95) oraz rolę moralności (kto pamięta, że sam „wolnorynkowy” Friedrich August von Hayek, laureat nagrody Nobla, wskazywał na powiązanie przekonań moralnych z wolnością?).

Zróznicowane są oczywiście poglądy neoliberalów – pokrótce przedstawia je niemiecki arcybiskup – na to, jak dalece powinna sięgać interwencja państwa, natomiast sama neoliberalna idea może się podobać „katolickiemu biskupowi i chrześcijańskiemu etykowi społecznemu, ponieważ tutaj gospodarce i działalności gospodarczej zostaje nadany podstawowej wagi etyczny fundament i wyznaczony etyczny cel ukierunkowany na godność człowieka” (s. 287).

Benedykt XVI w nr. 40 swojej encykliki społecznej *Caritas in veritate* podtrzymał zdanie swojego poprzednika (por. *Centesimus annus*, nr 36): „inwestowanie ma zawsze znaczenie moralne, a nie tylko ekonomiczne”. Cała ekonomia – kontynuuje papież – „potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania; nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie” (*Caritas in veritate*, nr 45). Takie stanowisko nie tylko że wynika ze stanowiska teoretycznego (etycznego), jest również wyrazem przekonania, że moralność opłaca się, przynajmniej długofalowo, co zresztą potwierdza ludzka historia – ominięcie prawa moralnego nawet jeśli skutkuje na krótką metę, nie przynosi zysków długofalowych. Pozostawienie gospodarki samej sobie to skazanie jej na klęskę, bowiem ona sama nie zatroszczy się o swoje długofalowe cele – będzie gonić za zyskiem *hic et nunc*.

Jeśli pamiętać, że człowiek stoi w centrum refleksji KNS, tym bardziej staje się oczywiste, że Kościół musi apelować o moralność w gospodarce – bo tylko wtedy ludzkie zaangażowanie ekonomiczne kompatybilne będzie z jego naturą. Wolność człowieka nie może pozostać pustym hasłem bez konkretnej treści, w przeciwnym razie „stanie się otwartą na wszystko dowolnością, igraszką interesów i siły” (s. 66); dlatego konieczne jest powiązanie jej z fundamentem moralnym oraz godnością człowieka, której naruszenia nie wolno tłumaczyć wolnością! Nie może chodzić o wolność dla samej wolności, bo takie niekończące się emancypowanie podmiotu nie zna granic, ale o zakotwiczenie wolności w prawdzie. „Wolność – twierdzi Jan Paweł II – w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (*Centesimus annus*, nr 46).

Autor „Mowy w obronie człowieka” wyraża pogląd, że tam, gdzie „coraz bardziej zanika nastawienie na ogólne, zobowiązujące przekonania moralne, tam to, co możliwe, staje się rzeczywistością” (s. 56). I trudno nie przyznać mu racji, wystarczy zdać sobie sprawę choćby z badań prowadzonych

na embrionach. „Imperatywowi technologicznemu («Co jest możliwe technicznie, powinno zostać zrealizowane») odpowiada tu imperatyw ekonomiczny («Nie wolno przeszkadzać temu, co przynosi zysk»)” (s. 56). Ten techniczno-ekonomiczny paradygmat bazujący na odrzuceniu moralności i prawdy trzeba zakwestionować! Przełamaniu tej utylitarnej mentalności pomóc może tylko religia. Dzięki szerszemu (głębszemu) spojrzeniu na samego siebie i zwróceniu się do Boga, pozwoli ona człowiekowi na długofalowe działanie zamiast gonienia za wiatrem szybkiego zysku i doraźnych celów. Można by zaryzykować tezę, że moralność jest dla długofalowej gospodarki niejako „szabatem”, dniem kultu, odpoczynku i refleksji.

Moralność jest potrzebna gospodarce z innego jeszcze powodu – nie może system opierać się tylko na regulacjach prawnych, nie da się bowiem nawet wymyślić, a co dopiero wyegzekwować „nieprzepuszczalnych» reguł prawnych dla wszelkich możliwych ewentualności” (s. 58). Może się zdarzyć – czego przykładem ostatni kryzys ekonomiczny – że podmioty gospodarcze będą działały zgodnie z prawem i zasadami rynku, a wbrew moralności (np. chciwość banków) doprowadzając do katastrofy.

Przywołał we wprowadzeniu do *Kapitału* (s. 9) dominikanin o. Jacek Salij cytat z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Oszustwo i różne wykręty, przez które niektórzy uchylają się od przestrzegania prawa i przepisów odnoszących się do obowiązków społecznych, powinny być zdecydowanie potępione jako niezgodne z wymaganiami sprawiedliwości” (nr 1916). Warto byłoby dodać jeszcze jedną wypowiedź autorów *Katechizmu*: „Odpowiedzialni za przedsiębiorstwa ponoszą wobec społeczeństwa odpowiedzialność gospodarczą i ekologiczną za swoje działania. Są oni obowiązani mieć na względzie dobro osób, a nie tylko wzrost zysków. Te ostatnie są jednak konieczne. Umożliwiają przeprowadzanie inwestycji, które zapewniają przyszłość przedsiębiorstwom. Gwarantują zatrudnienie” (nr 2432). Kościół podkreśla pozytywną rolę zysku, jednak nie może on stanowić celu samego w sobie. Ma służyć przedsiębiorstwu (a więc właścicielowi i pracownikom) oraz społeczeństwu.

Dla jasności warto przypomnieć, co Kościół rozumie pod pojęciem dobra wspólnego i solidarności. Otóż według Ojców Soboru Watykańskiego II „dobro wspólne obejmuje (...) sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie, rodziny i grupy społeczne mogą w pełniejszy i szybszy sposób osiągnąć swoją własną doskonałość” (*Gaudium et spes*, 74). Solidarność z kolei nie jest „tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie – oznajmia Jan Paweł II – jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*” (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Chodzi więc w życiu ekonomicznym o to, żeby zmierzało ono do harmonii między logiką zysku, logiką dobra wspólnego oraz logiką solidarności. Sprawiedliwość społeczna, jakkolwiek wynika z nakazu etycznego, nie jest również

pozbawiona elementu opłacalności – na dłuższą metę jest sensowna również ekonomicznie (por. s. 124). W praktyce życia społecznego ogranicza się ona „do tego, by zróżnicowane interesy równoważyć” (s. 129), ale czy jest możliwe – pyta były wykładowca KNS – żeby stała się sprawiedliwość naczelną ideą społeczną odniesioną do „metafizycznie zakotwiczonej godności człowieka” (s. 129)? Przy czym nie chodzi Marxowi jedynie o indywidualną sprawiedliwość, upiera się on również przy sprawiedliwości instytucjonalnej, gwarantowanej przez państwo; nie tylko że nie wystarczy bowiem indywidualna troska o bliźniego, przezwyciężeniu społecznych problemów nie zaradzi także Kościół jako całość – stąd potrzeba pomocy państwa.

Cytuje przy tym autor słowa św. Augustyna: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo czyż nie jest bandą rozbójniczą?” (s. 130). Powołuje się na Biblię – zarówno Stary Testament, który wymagał sprawiedliwości Bogu i ludziom, nie tylko indywidualnej, ale i społecznej (a ówczesna pomoc ubogim świadczona przez wcale nie bogatych była trudniejszym zadaniem niż dziś...), jak i Nowy Testament, szczególnie Kazanie na Górze, które mimo że nie jest programem politycznym, na pewno zobowiązuje (i to – według Marxa – wszystkich chrześcijan, a nie, jak się kiedyś przyjmowało, tylko tych pragnących żyć „radami ewangelicznymi”) do troski o przemianę istniejącego stanu rzeczy na bardziej sprawiedliwy. Przypomina, że „już w najwcześniejszym okresie rozwoju chrześcijaństwa, zaczyna się instytucjonalizacja *caritas*, miłości bliźniego” (s. 148-149).

Nie trzeba jednak przyjmować chrześcijańskiego światopoglądu, aby uzasadnić godność i prawa człowieka. Na gruncie filozoficznym wynikają one, „według klasycznego ujęcia Immanuela Kanta, z właściwości człowieka jako podmiotu moralnego zdolnego do samookreślenia zgodnie z własną wolą” (s. 154). Tak (Biblia) czy inaczej (ludzki rozum) ta właśnie myśl – o ludzkiej godności – zastosowana do sprawiedliwości społecznej oznaczać musi poszukiwanie takich rozwiązań, które tej godności odpowiadałyby. Nie jest łatwo osiągnąć konsens, który napełniłby konkretną treścią pojęcie „sprawiedliwości społecznej” – w danym miejscu i czasie, w konkretnych realiach trzeba poszukiwać najlepszego rozwiązania. Na pewno nie wolno zgodzić się na pozostawienie wszystkiego „niewidzialnej ręce rynku”, ponieważ ona nie wszystkich wynagradza; dlatego potrzeba „widzialnej” sprawiedliwości wyrównawczej, zwłaszcza jeżeli chodzi o sytuację rodzin (sprawie rodziny i jej związkom z pracą i wykształceniem poświęca przewodniczący Komisji ds Społecznych niemieckiego episkopatu osobny, godny uwagi, rozdział).

Sensem sprawiedliwości społecznej nie ma być zrównanie materialne, ale utworzenie takich warunków, które pozwolą na uczestnictwo w życiu społeczeństwa każdemu jego członkowi. „W duchu zasady pomocniczości – utrzymuje Marx – chodzi nie o popieranie zależności, lecz samostanowienia i własnej odpowiedzialności” (s. 174), dlatego taka sprawiedliwość uczestnictwa nie jest sprzeczna z liberalizmem – chodzi o danie realnych szans ludziom

na prowadzenie takiego życia, jakie chcą prowadzić. Opowiada się więc autor *Kapitału* nie za państwem opiekuńczym (jak to ujął Wilhelm Röpke, „ideałem komfortowego karmienia bydła w oborze” (s. 182)) zabierającym ludziom odpowiedzialność i działającym według sprawiedliwości rozdzielczej degradującej człowieka, ale za państwem socjalnym, które „stawia najpierw na samopomoc i siłę życiową mniejszych kręgów życiowych (jednostek, rodzin, małych wspólnot lokalnych), a ingeruje dopiero wtedy, gdy te podmioty nie dają sobie rady” (s. 175). Państwo socjalne opiera się na wzajemnej, dwustronnej więzi dawania i otrzymywania jednostki i państwa, w odróżnieniu od państwa opiekuńczego, które tylko daje, a może raczej trzeba byłoby napisać: dawało, bowiem „ze swą przyjął do tej pory polityką rozdzielnictwa państwo doszło już do granic swoich możliwości” (s. 178). Jest również państwo socjalne według Marxa antidotum na pokusy socjalizmu, tak że można powiedzieć, iż „państwo socjalne to nie tylko moralny, ale też polityczny i ekonomiczny warunek konieczny dla trwałości gospodarki rynkowej” (s. 284).

Na kamieniach węgielnych solidarności i pomocniczości chciałby autor *Kapitału* widzieć budowane społeczeństwo: „Jest to dla mnie (...) myśl dobra, życzliwa człowiekowi i rozsądna. Z jednej strony, afirmuje ona twórczość, własną odpowiedzialność i wolność człowieka, a tym samym także wolny rynek i wolną konkurencję; z drugiej, wymaga też solidarnych struktur społecznych i silnego państwa zobowiązanego do troski o dobro wspólne” (s. 181). Za Janem Pawłem II ideę pomocniczości trzeba rozumieć jako zasadę, która „głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (*Centesimus annus*, 48).

Podkreśla arcybiskup Monachium i Fryzycji rolę podmiotów gospodarczych, które winny się czuć odpowiedzialne za kształtowanie środowiska socjalnego, społecznego i politycznego – komu więcej dano (uzdolnień, pieniędzy, władzy), od tego więcej trzeba wymagać. A taka społeczna odpowiedzialność stanowi konstytutywny element gospodarki rynkowej! Chodzi o troskę o wspólnotę, w której się żyje i prowadzi działalność; wielonarodowe przedsiębiorstwa stają się „współmieszkańcami bez ojczyzny” wybierającymi miejsce działalności według kalkulacji większego zysku. Smutny jest ten fakt – konstatuje autor – że to właśnie wielkie firmy i ich menedżerowie zaniechali odpowiedzialności społecznej, podczas gdy klasa średnia wciąż jeszcze poważnie traktuje swoje społeczne zobowiązania. „Według praw «kapitalizmu akcyjnego» liczy się tylko *shareholder value* (wartość akcjonariusza)”, a o „interesariuszach” (*stakeholders*), zarówno wewnętrznych (właściciele, zarząd, pracownicy) jak i zewnętrznych (klienci, dawcy kapitału, konkurenci, państwo i społeczeństwo) się zapomina. Państwo musiałyby – podsumowuje autor – chronić usprawiedliwione społeczne roszczenia. Na szczęście okazuje się, że coraz powszechniej opłacalna – przynajmniej długofalowo – staje się społeczna odpowiedzialność.

Globalizacja gospodarcza powoduje, że czasy narodowych państw dobrobytu się kończą; kapitał przemieszcza się po całym globalnym rynku do tych krajów, które od niego najmniej żądają, dlatego narodowe rynki konkurują między sobą, bo chcą się stać bardziej atrakcyjnymi dla inwestorów. Niestety w wyniku dotychczasowej globalizacji wzrosły różnice poziomów życia w różnych krajach – zyskują jedne, a inne wciąż pozostają w tyle za nimi. Wciąż korzystają przede wszystkim kapitalista, co więcej, spełnia się przepowiednia Marksa o akumulacji kapitału. Dzieje się to w procesie wywłaszczania drobnych kapitalistów przez tzw. *global players*, w wyniku czego klasa średnia praktycznie zanika. Co na to Marx?

Stawia pociągającą daleko idące wnioski tezę o tym, że tak jak dla ludzi XIX stulecia rynek narodowy był postrachem, tak samo dla nas jawi się rynek globalny czymś groźnym. Tak jednak jak wtedy nie można było chować głowy w piasek, tak i teraz trzeba na nowo przemyśleć kwestię społeczną. Z drugiej strony nie wolno lekceważyć lęku wielu ludzi przed anonimowymi siłami globalnego rynku, jeśli mają oni nie stracić zaufania do wolnorynkowej gospodarki. Potrzeba jakiegoś nowego rozdania kart, mówiąc po Roosveltowsku: „New Dealu”. Nie jest więc dla Marxa globalizacja tego rodzaju faktem, co pogoda, którą człowiek musi przyjąć taką, jaka jest (...) Globalizacja nie jest procesem przyrodniczym, lecz ludzkim zadaniem: trzeba ją ukształtować” (s. 259).

Temat globalizacji gospodarczej i społecznej odpowiedzialności przedsiębiorców nierozdzielnie związany jest z odpowiedzialnością społeczną polityki. Ma nadzieję na to katolicki arcybiskup, że stopniowo „dojrzeje zrozumienie, iż globalizacji rynków musi towarzyszyć przemyślana polityka ramowa” (s. 190). Faktem jest, że przedsiębiorstwa potrzebują dla swego funkcjonowania coraz więcej kapitału, potrzeba jednak regulacji globalnego przepływu kapitału, a także ustanowienia międzynarodowych standardów prawnych zabezpieczających *stakeholder value*, tak żeby z „brudną” konkurencją nie przegrywały te przedsiębiorstwa, które społeczną odpowiedzialność traktują poważnie. „Potrzebujemy – peroruje arcybiskup z Niemiec – globalnej społecznej gospodarki rynkowej” (s. 289).

Marx mówi stanowczo „nie” wąskiemu, narodowemu spojrzeniu na gospodarke, które równałoby się obojętności na ucisk pracobiorców (np. wstrząsająca sytuacja, którą autor przedstawia, tzw. „wędrownych pracowników” w Chinach). Dzięki szerszemu, globalnemu spojrzeniu możliwe byłoby położyć kres tej niesprawiedliwości, która funkcjonuje dzisiaj – kraje bogate, przemysłowe wykorzystują te rozwijające się, a same zamykają swoje rynki przed ich produktami; winny jest tu nie sam rynek, a polityka. Ale nie tylko o perspektywę moralną tu chodzi, bowiem „trwałe rozwiązania nowej kwestii społecznej, zabezpieczające długofalowy rozwój, mogą się zrodzić tylko w wielostronnym globalnym równoważeniu interesów, a nie w polityce przyjmującej jako priorytet krótkofalowe, własne interesy” (s. 259). Dzięki otwarciu się czy nawet czasowemu uprzywilejowaniu biedniejszych krajów, a przez to wciągnięciu

ich w globalny handel, zwiększą się ogólne zyski; zamiast dzielenia „leżącego tu oto ciastka” chodzi o „wypieczenie ciastka większego” (s. 270). A to wiązałoby się z pomocą organizacyjną wspierającą tworzenie sprawnej i nieskorumpowanej władzy w tych krajach.

Odpowiada to wszystkemu chrześcijańskiemu powołaniu do powszechnej sprawiedliwości, nieograniczonej do tych najbliższych: „solidarność rozumiana po chrześcijańsku jest globalna” (s. 260). Oczywiście – warto to przypomnieć – chodzi znów o solidarność także instytucjonalną. Prowadzi to katolickiego hierarchę do uznania potrzeby „stworzenia porządku politycznego obejmującego cały świat” (s. 260). Taki *global governance* miałby w swoich kompetencjach nie tylko troskę o globalną gospodarkę, chodziłoby o władzę zdolną do tworzenia reguł pozwalających wszystkim ludziom na uczestniczenie „w dobrach materialnych i kulturalnych i w politycznej władzy” (s. 261). Miałby się taki porządek polityczny opierać na istniejących już organizacjach międzynarodowych (ONZ, WTO, OECD, MFW, MOP) działających bardziej niż do tej pory spójnie.

Wyszędłszy ze stanowiska, że nie ma alternatywy dla globalizacji i zastosowawszy ekstrapolację wcześniejszych postulatów (wolny rynek, zasady dobra wspólnego, społecznej odpowiedzialności i solidarności) na świat cały, nie można było dojść do innych wniosków. A jednak zdumiewa ta wizja „totalna” swoim ogromem – jednocześnie fascynuje i przeraża, jest – używając określenia niemieckiego filozofa i teologa Rudolfa Otto – *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Bo z jednej strony daje nadzieję na braterstwo całej ludzkości, o jakim wcześniej nawet filozofom społecznym się nie śniło, a z drugiej strony – jeśli pamiętać o czymś tak niemodnym jak grzech (w tym społeczny, strukturalny) – czy nie prowadzi nas ta myśl o *global governance* do jakiegoś ogólnoswiatowego totalitaryzmu? Da się w ogóle funkcjonować „rządowi światowemu”, skoro mniejsze polityczne organizmy nie radzą sobie (także we względu na biurokratyczną maszynę, która zbyt wolno lub w ogóle nie „zaskakuje”), a międzynarodowe organizacje popełniają błędy, których skutki mogą być nieobliczalne?

Marx pozostaje jednak wierny swojemu optymizmowi: „W pewien sposób odpowiada ona [globalizacja] myśli o jednej ludzkiej rodzinie, którą my, Kościół, tak mocno akcentujemy” (s. 259). Zaangażowanie chrześcijanina dla dobra wszystkich ziemian jest dla arcybiskupa „moralną oczywistością” oraz wyrazem „politycznej mądrości” (s. 288). Kościół przez swój wkład w dążenie do tego, aby stosunki w tej rodzinie ludzkiej układały się dobrze, może być traktowany jako „gracz globalny”.

Kapitał. Mowa w obronie człowieka stanowi zbiór wcześniejszych tekstów arcybiskupa, które zostały na potrzeby stworzenia książki przepracowane „tak, aby były dostępne dla szerszego grona czytelników; wszak głos katolickiej nauki społecznej jest częścią ogólnej, publicznej debaty” (s. 16). Ma autor nadzieję na dyskusję, a nawet spór ze swoimi poglądami. Czy jest jednak realna szansa na to, aby głos chrześcijańskiej nauki społecznej przedarł się do politycznych gabinetów?

Nie jest to łatwe, zarówno dlatego, że sama KNS to trudna mowa i nie każdy może jej słuchać, jak i z powodu „politycznej” pokusy fałszywego odczytania jej jako „trzeciej drogi” między socjalizmem a kapitalizmem. Nie chce się pamiętać, że cała nauka społeczna Kościoła nie proponuje praktycznych politycznych czy ekonomicznych posunięć, ani nie formułuje teorii doskonałego systemu, oferuje jednak coś tyleż innego co donioślejszego: „etyczny (...) wzorzec, który może dać (...) punkt odniesienia i kryterium oceny” (s. 184), dzięki czemu może wpływać na ulepszanie istniejących struktur społecznych. Proszymi słowy: nie stanowi KNS „przepisu kulinarnego, lecz mówi, co powinna zawierać dobrze zrobiona zupa, żeby smakowała” (s. 75).

Niech przynajmniej czytelnik książki odniesie korzyść z jej lektury. O dziwo, mimo tego że rozważania autora opierają się w sporej części na doświadczeniach niemieckich, nie ujmuje to uniwersalizmu jego myśli, a nawet paradoksalnie staje się ona tyleż ciekawsza co bardziej przemawiająca do czytelnika (*verba docent, exempla trahunt?*). Z kolei wydawca swoimi licznymi przypisami zatroszczył się o adresata i jego rozumienie treści książki. Można jedynie zgłosić uwagę, czy trzeba było tak dużą ilość objaśnień opierać na niepewnej *Wikipedii*?

Wykorzystał homonimię nazwisk arcybiskup Monachium i Fryzynki wzorcowo. Swój *Kapitał. Mowę w obronie człowieka* kończy Marx znów odniesieniem do, jak go sam nazywa, „kuzyna po nazwisku”: „Stoimy przed zadaniem zaiste epokowym; zadaniem, które jest szczególnym wyzwaniem zwłaszcza dla Europy. Jeśli mu nie sprostamy, to spotka nas znów – jestem o tym jak najgłębiej przekonany – Karol Marks jako upiór dziejów. Ale dla dobra ludzkości oby się tak nie stało. Niech odpoczywa w pokoju...” (s. 290).

Czy czytelnik odpowie: „Amen”? I czy to „amen” oznaczać będzie zgodę na zaproponowane środki, czy tylko na konstatację, że trzeba uniknąć zagrożenia „neomarksizmu”?

Sławomir Zatwardnicki
Zabrze

Ks. WIESŁAW WÓJCIK TCHR
Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego
Ruch Apostolatu Emigracyjnego

Wszystko dla Boga i Polonii. Specyfika
Towarzystwa Chrystusowego – przygotowanie
do duszpasterstwa polonijnego i zadania Instytutu
Duszpasterstwa Emigracyjnego*

Podstawowe hasło Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej brzmi „Wszystko dla Boga i Polonii”. Chciałbym w niniejszym referacie przedstawić przyczyny powstania Zgromadzenia, jego specyfikę i przygotowanie kapłanów do duszpasterstwa polonijnego. Ostatnim zagadnieniem będzie ukazanie aktualnych zadań Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego, który prowadzę od dwóch lat w Poznaniu.

Po odrodzeniu się Ojczyzny w 1918 r. na prawie wszystkich Konferencjach Episkopatu Polski poruszany był problem: skąd wziąć księży dla polskich emigrantów i jak zapewnić stały ich dopływ do polskiej rzeszy wychodźczej. Do Prymasa Polski kard. Edmunda Dalbora napływały wciąż listy od rządu polskiego, skupisk emigracyjnych, organizacji polonijnych, biskupów kraju osiedlenia się Polaków i samych księży emigrantów, aby w Polsce zorganizować na nowych, trwałych fundamentach polskie duszpasterstwo emigracyjne.

Na zjeździe biskupów polskich w 1920 r. w Częstochowie przedstawiono problemy duszpasterstwa polskiego i opuszczenie duchowe Polaków we Francji, Danii i Niemczech. Wtedy też powzięto uchwałę, iż należy powołać do życia stowarzyszenie, które podjęłoby się pracy dla dobra polskich emigrantów. Zadanie to zjazd powierzył Prymasowi kard. E. Dalborowi. To on uważał bowiem, że jako Prymas Polski ma prawo i obowiązek zająć się duszpasterstwem Polaków na obczyźnie. Uważał, że należy ustanowić osobnych księży, którzy wizytowaliby kolonie wychodźcze, urządzali misje i rekolekcje, pomagali przy pomocy świeckich współpracowników w organizowaniu i kierowaniu stowarzyszeń polskich, wydawali dla nich czasopisma, modlitewniki, książki, broszury itd. Kard. Dalbor uważał też, że najprościej byłoby sprowadzić w okolice Poznania jeden zakon męski i jeden zakon żeński, poświęcone sprawom emigracyjnym, które wysyłałyby swoich członków do polskich kolonii. Władze

* Niniejszy referat został wygłoszony podczas sympozjum nt. *Czy Bóg rozumie tylko po polsku? Dylematy polskiej emigracji we współczesnej Europie*, które miało miejsce w ramach VIII Bałtyckiego Festiwalu Nauki w Gdańskim Seminarium Duchownym w dn. 29 maja 2009 r.

państwowe odrodzonej Ojczyzny zainteresowane były również utworzeniem stałej emigracyjnej opieki duszpasterskiej. Choroba kard. Dalbora nie pozwoliła na wcielenie tej idei w życie. Zadanie to podjął jego następca, arcybiskup Gniezna i Poznania kard. August Hlond. Nowy Prymas Polski przejął niejako z urzędu opiekę nad polską emigracją. Trudno byłoby znaleźć lepszego kandydata na to stanowisko, sam bowiem z autopsji poznał trudny los emigranta, gdyż ponad dwadzieścia lat przebywał poza Ojczyzną.

Kard. Hlond, jako nowy opiekun emigracji, prosił biskupów o wysyłanie księży dla Polaków, a zarazem przypominał o wielkiej, ciężącej w sumieniu na wszystkich odpowiedzialności za ustrzeżenie tysięcy robotników polskich od zupełnej zguby moralnej. W swojej Kancelarii Prymasowskiej zorganizował Centralę Duszpasterstwa Emigracyjnego. W czasie I Zjazdu Polaków z Zagranicy, który odbył się w 1929 r., kard. Hlond powiedział: „...mogę Was zapewnić, że Episkopat Polski przez Prymasa Polski stara się duszpasterstwo za granicą ująć w nową formę organizacyjną (...) da Bóg, że w krótkim czasie będziemy mogli nie tylko Wasze różnorodne bóle zaspokoić, ale odpowiedzieć wszystkim Waszym potrzebom religijnym i zorganizować tak pracę duszpasterską, aby każdy Polak zamieszkały za granicą wiedział, że w kraju znajdzie nie tylko opiekę państwową, kulturalną i narodową, ale i religijną...”.

W 1929 r., 1 października, Prymas Polski utworzył przy swoim Prymasowskim Seminarium w Gnieźnie specjalne seminarium – Seminarium Zagraniczne, które kształciłoby duszpasterzy dla emigracji. Poprosił jednocześnie władze państwowe o wsparcie finansowe na kształcenie kleryków. Eksperyment się nie udał z powodu braku finansów. Chcąc zainteresować polskie społeczeństwo tą ideą, we wszystkich czasopismach katolickich w Polsce ukazała się odezwa Prymasa: *Na wychodźstwie polskie dusze giną*.

Po wyczerpaniu wszystkich możliwych sposobów zapewnienia dopływu księży do rzesz emigracyjnych kard. Hlond rozpoczął starania o założenie w swojej archidiecezji nowego, polskiego Zgromadzenia Zakonnego. W maju 1931 r. wystąpił z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby opiekę duszpasterską mógł zorganizować w oparciu o zakon. Natychmiast uzyskał zgodę, a dla siebie postarał się o papieski tytuł protektora, czyli duchowego opiekuna polskiej emigracji.

W sierpniu 1932 r. Prymas Polski, kard. August Hlond powołał do życia nowe zgromadzenie zakonne, Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców Polskich, którego celem była opieka duszpasterska nad polską emigracją. Na organizatora i twórcę nowego Zgromadzenia Zakonnego Prymas wybrał już wcześniej ks. Ignacego Posadzego, kapłana dobrze znającego sprawy emigracyjne.

Duchowy ojciec Zgromadzenia – kard. A. Hlond określił to wszystko, co stanowi tożsamość chrystusowców: ich cel, charakter i duchowość. Za jego też pośrednictwem Bóg przekazał nowej rodzinie zakonnej specyficzny charyzmat apostołstwa emigracyjnego. Zredagowane dlatego przez niego Ustawy (konstytucje zakonne) słusznie uznaje się za „skodyfikowany charyzmat” wspólnoty chrystusowców.

Jako zewnętrzny cel Towarzystwa Założyciel wskazał „apostolstwo na rzecz rodaków za granicami państwa”. W ramach tej misji mieszczą się różne formy działalności apostołskiej. On sam na pierwszym miejscu wymienił „wszelką działalność duszpasterską” oraz inną „działalność religijną” (apostolat modlitwy i ofiary, apostolat pracy pomocniczej, apostolat słowa drukowanego). Na drugim planie umieścił on apostolat społeczny i kulturalny wśród wychodźców. Za dodatkowy cel – towarzyszący temu podstawowemu – wyznaczył on szerzenie wśród wiernych znajomości mszy św.

Już sama nazwa Towarzystwa *dla Wychodźców Polskich* wskazuje, że misja wychodźcza jest racją bytu zgromadzenia. Intencją Założyciela było, aby Towarzystwo tę misję świadomie zaślubiło, kochało ją, było jej wierne i skierowało ku jej realizacji „wszelkie energie i wysiłki”. Dlatego dodatkowo przestrzegał je przed sprzeniewierzeniem się swemu posłannictwu i zakazał mu podejmować jakiegokolwiek inne zadania.

Na realizację misji wychodźczej jest ukierunkowana również duchowość zakonna. Według Założyciela chrystusowiec powinien prezentować się jako charyzmatyczny apostoł, który bezgranicznie i niepodzielnie kocha sprawę Bożą na wychodźstwie, który jest gotów poświęcić dla niej siebie, modlitwy i prace, wszystkie siły i życie. Członkowie, którzy wyjeżdżają za granicę, winni to czynić w „duchu zupełnej ofiary ze siebie” i rezygnacji z myśli o powrocie do kraju.

Pragnieniem kard. Hlonda było, aby jego duchowi synowie apostołowali dynamicznie, solidarnie i wszędzie: w kraju, w podróży i na placówkach zagranicznych. Od przełożonych wymagał on, aby doskonalili i rozszerzali działalność zgromadzenia „na wszystkie tereny emigracji polskiej”. Przełożonego generalnego zobowiązał, aby „śledził ruch i potrzeby duchowe wychodźstwa”, a także by „z własnej inicjatywy szukał sposobów zapewnienia wszędzie wychodźcom należytej opieki religijnej”. Od wszystkich zaś chrystusowców oczekiwał bezinteresownej miłości apostołskiej. Mówił do nich: „Pójdziecie szukać polskich dusz. Czy wielkie skupiska, czy małe gromadki, czy wierni, czy zbałamuceni. To wszystko bracia nasi. Do wszystkich pójść macie z równym sercem, z miłością, z równym ukochaniem”. Innym razem dodał: „Macie pracować wśród ludzi, którzy ciężkie wiodą życie, są przeważnie smutni, przygnębieni. Macie im zanieść radość życia, macie ich pocieszać, uszczęśliwiać”.

Znając warunki życia i pracy na emigracji kard. A. Hlond wymagał od kandydatów na apostołów emigracyjnych wysokich kwalifikacji, świętości życia i dobrego przygotowania „do twardego apostołstwa emigracyjnego”. Przygotowanie duchowe w tej dziedzinie polecił zapewnić już nowicjuszom. Alumnów zaś w seminarium polecił również przygotować od strony naukowej, pastoralnej i językowej. Od kapłanów za granicą wymagał, aby – opiekując się polskimi wychodźcami – szanowali wszystkie ludy. W razie zaś objęcia parafii wieloetnicznej nakazał im zajmować się wszystkimi parafianami z równą troskliwością. To świadczy, że w Hlondiańskiej idei apostołatu emigracyjnego nie mieściła się jakakolwiek myśl o ciasnym nacjonalizmie czy szowinizmie narodowym.

Potwierdzają to dodatkowo wskazania dotyczące lojalności wszystkich apostołów wobec miejscowych władz kościelnych i świeckich, a także nawiązywania życzliwej współpracy z innymi duszpasterzami.

Utworzenie Towarzystwa Chrystusowego uznaje się powszechnie za największe dzieło Prymasa A. Hlonda na rzecz polskiej emigracji. On sam traktował je jako „umiłowane dziecko i żrenicę swego oka”. Jego pragnieniem było, aby chrystusowcy wcześniej i jak najliczniej obejmowali placówki duszpasterstwa zagranicznego, co też stopniowo następowało.

Warto tu dodać, że już kard. A. Hlond mówił wielokrotnie o potrzebie utworzenia zgromadzenia żeńskiego dla pracy apostołowskiej wśród emigrantów. Jednakże ideę tę zrealizował dopiero bliski współpracownik Prymasa ks. Ignacy Posadzy, który w 1959 r. założył Siostry Misjonarki Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej z siedzibą w Morasku (Poznań). Dziś zgromadzenie to, duchowo związane z Towarzystwem Chrystusowym, pracuje na kilkunastu placówkach w Polsce, a także w ośrodkach polonijnych w USA, Kanadzie, Brazylii, Australii, Anglii, Niemczech, Belgii, Grecji, we Włoszech, na Węgrzech i na Białorusi.

Specyfiką Towarzystwa Chrystusowego jest służba wszystkim rodakom w drodze. Jak mówił Założyciel: „Ratować braci na wychodźstwie, to święty obowiązek katolicki i polski”. W ten sposób kard. Hlond wskazał na podstawową zasadę polskojęzycznego apostołatu emigracyjnego. Zdaniem Prymasa powinien on obejmować „wszystkie dzieci Orła Białego” rozproszone „na całej kuli ziemskiej”, żyjące w wielkich skupiskach wychodźczych, ale taką samą duszpasterską troską powinien też obejmować w żyjących „małych gromadach” i pojedynczych tułaczy. Dla Kardynała Prymasa duszpasterstwo migrantów wyrastało z różnic kulturowo-religijnych właściwych poszczególnym narodom i stąd też wyprowadzał kolejną zasadę duszpasterza emigracyjnego, a mianowicie wskazywał, że w duszpasterstwie emigracyjnym wymagana jest ścisła współpraca Kościoła *a quo* (pochodzenia) migrantów z Kościołem *ad quem* (przybycia) migrantów. Wskazując na współodpowiedzialność Kościoła *a quo* i *ad quem* migranta, kard. Hlond stanął przed podobnym dylematem, przed jakim staje współczesne duszpasterstwo polskojęzyczne: czy powinno ono przybierać charakter ściśle duszpasterstwa specjalistycznego, czy stawać się sprawą duszpasterstwa zwyczajnego, opartego na zasadzie terytorialności. Wieloletnia posługa Prymasa na rzecz polskich emigrantów stanęła u podstaw wypracowania kolejnego duszpasterstwa etnicznego, która zdaje się aktualna i dzisiaj: zarówno apostołat zwyczajny, oparty na zasadzie terytorialności, jak i specjalistyczny, oparty na kryteriach narodowo-językowych powinny być w równej mierze zainteresowane ewangelizacją środowisk emigracyjnych, a w tej posłudze oba powinny się wzajemnie uzupełniać. Stąd w procesie społeczno-religijnej integracji emigranta apostołstwo specjalistyczne powinno być siłą napędową apostołatu zwyczajnego. Z tak wypracowanej zasady w posłudze kard. Hlonda na rzecz Polaków na obczyźnie wpływała następująco: tylko odpowiednio przygotowani duszpasterze mogą sprostać wymogom

duszpasterstwa emigracyjnego, a w swojej posłudze powinni być wspierani przez duszpasterstwo zwyczajne oparte na strukturach diecezji i parafii.

Specyfika powołania zakonnego chrystusowca mobilizuje do pełnego wiary i nadziei wsłuchiwanie się w duszpasterskie potrzeby Polaków na obczyźnie i pilne śledzenie zmian zachodzących w środowiskach polskiej diaspory poza granicami Ojczyzny. Chrystusowiec wobec swoich rodaków i polskojęzycznych środowisk poza granicami Polski przyjmuje postawę świadka obwieszczającego, że Kościół wsłuchuje się w ich wołanie i ogarnia ich duszpasterską troską. Złożony charakter ruchów migracyjnych w świecie współczesnym i zmiany zachodzące w fenomenie migracji polskiej stawiają przed duszpasterstwem emigracyjnym bardzo konkretne i wymagające zadania. Dawniej sprawa posługi religijnej wśród polskich emigrantów zdawała się być stosunkowo prosta i jasna. Odrębności kulturowo-obyczajowe stwarzały rzeczywistą niemożność włączenia się w życie struktur Kościoła *ad quem*. Wtedy ośrodki duszpasterskie stawały się swoistymi centrami życia narodowościowo-społecznego. Dzisiaj fenomen polskiej emigracji przekształca się. Zamiera ruch emigracyjny powodowany wyjazdem za wolnością. Narasta zjawisko wyjazdów, aby żyć lepiej i rodzi się ruch wyjazdów kadry technicznej i naukowej przebywającej na terminowych kontraktach. Potęguje się liczba podejmujących studia na zagranicznych uczelniach. Wzrasta ruchliwość twórców kultury i polityków. Odnotowuje się migracje rodzin szukających poza Polską stałego miejsca zamieszkania. Z duszpasterskiego punktu widzenia ważne jest również śledzenie tych ruchów migracyjnych. Dla chrystusowców, którzy sami doświadczają emigracyjnych problemów, fenomen migracji rodaków jest naturalnym wezwaniem do włączenia się w proces integracji społeczno-religijnej, a potrzeby migrującego rodaka, łącznie z religijnymi, stanowią dla nich misyjne zadanie duszpasterskie.

*
* * *

Celem skuteczniejszej realizacji praw Polaka na obczyźnie w realizacji zadań apostołskich wynikających z powołania chrystusowca „przy zarządzie generalnym Towarzystwa Chrystusowego, powołuje się odpowiednie instytucje przyczyniające się do coraz lepszej realizacji misji w Kościele. Instytucje te nie tylko gromadzą materiały dotyczące Polonii czy działalności Towarzystwa na rzecz rodaków przebywających poza granicami Ojczyzny, ale i opracowują, zapoznając z nim przełożonych jak i hierarchię kościelną oraz szerszą opinię poprzez publikacje i odczyty” (zob. *Ustawy i Dyrektorium Towarzystwa Chrystusowego*, art. 3.4).

W 1984 r. powstał Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu przy Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego. Celem IDE miała być formacja pastoralna kapłanów, sióstr zakonnych i osób świeckich pragnących pracować w duszpasterstwie polonijnym. Instytut przyczyniał się

do ożywienia apostołskiego powołania Kościoła w Polsce wobec emigracji przez stworzenie szerokiego ruchu apostolatu emigracyjnego.

W 2008 r. Instytut zmienił swój profil działalności z naukowego na praktyczno – informacyjny. W związku z nową falą migracji młodych Polaków w Europie IDE chce przede wszystkim ułatwić naszym Rodakom dostęp do duszpasterstwa polonijnego. Do naszych priorytetowych zadań należy dziś m.in. zbieranie, aktualizowanie i udostępnianie bazy danych o duszpasterstwie polonijnym, zwłaszcza dotyczących kościołów i terminów, w których sprawowana jest msza św. w języku polskim. Na stronie internetowej Instytutu www.tchr.org/ide dowiadywać się można o polskojęzycznym duszpasterstwie prowadzonym w ponad 1,5 tys. kościołach Europy, Ameryki Północnej i Południowej, Australii, Oceanii i Afryki. Przy współpracy z rektorami i koordynatorami polskich misji katolickich oraz biskupami ordynariuszami i wyższymi przełożonymi zakonów męskich w Polsce zbieramy i aktualizujemy również bazę danych o polskich kapłanach diecezjalnych i zakonnych posługujących w świecie. Ponadto prowadzona jest katecheza polonijna dla dorosłych oraz podawane są materiały o charakterze modlitewno – animacyjnym, zbierane artykuły, wywiady i wiadomości z życia emigracyjnego, które pozwalają lepiej poznawać tematykę migracyjną.

IDE szeroko nagłaśnia w Polsce potrzebę modlitwy w rodzinach i parafiach w intencji emigrantów. Pomocą służą media katolickie, prelekcje, konferencje i kazania głoszone przez kapłanów z Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Raz w miesiącu odprawiana jest Eucharystia za rodziny emigracyjne w sanktuarium Św. Józefa w Kaliszu, transmitowana na cały świat przez Radio Maryja i TV Trwam.

Instytut przyczynił się do wydania w języku polskim 1 tys. egzemplarzy Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Ten watykański dokument został zakupiony i rozesłany do 300 polonijnych duszpasterzy i Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej. Instytut zebrał, przetłumaczył na j. polski i wydał w formie książki *Orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985-2005*. Publikacja ta została przekazana polskim biskupom i duszpasterzom polonijnym w świecie, w celu pogłębienia nauczania Kościoła o ludziach w drodze.

W październiku 2009 r. Instytut zorganizował europejskie sympozjum *Otoczmy troską życie polskich migrantów* w piątą rocznicę wydania Instrukcji *Erga migrantes*. Referaty wygłosili duszpasterze polonijni z Anglii, Niemiec, Italii, Luksemburga oraz profesorowie uniwersytetów i bp Ryszard Karpiński. To szczególne pochylenie się nad Instrukcją odbyło się w Domu Głównym Towarzystwa Chrystusowego. Udział wzięli studenci z seminarium i Siostry Misjonarki Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej. Wkrótce zostaną wydane referaty z sympozjum w „Studiach Towarzystwa Chrystusowego” i rozesłane do polonijnych duszpasterzy.

W październiku 2010 r. Instytut pragnie zorganizować międzynarodową konferencję: Duszpasterstwo migrantów – duszpasterstwem rodzin.

W listopadzie każdego roku, już od 25 lat na Jasnej Górze, Towarzystwo Chrystusowe prowadzi modlitewne czuwanie w intencjach Polonii i Polaków za granicą. Ta szeroko nagłośniona modlitwa z udziałem przedstawicieli wielu wspólnot polonijnych z kraju i z zagranicy wraz z duszpasterzami emigracyjnymi uświadamia duszpasterską troskę o wiernych, którzy Polskę opuścili.

Ojciec Św. Benedykt XVI powiedział w maju 2006 r. w archikatedrze warszawskiej: „Plaga bezrobocia zmusza wiele osób do wyjazdu za granicę. Jest to zjawisko o ogromnej skali. Gdy rodziny są przez to rozdzielone, gdy rwą się więzy społeczne, Kościół nie może być obojętny”.

Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego podejmuje się takich działań umacniania w wierze Rodaków wyjeżdżających i pozostających w kraju.

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Polonijnej
„Duszpasterstwo migrantów – duszpasterstwem rodzin”,
Poznań, 12 października 2010 r.

Studiujący teologię, lecz nie tylko, spotykają się różnymi łacińskimi sentencjami. Jedną z nich brzmi: *salus animarum suprema lex* (por. np. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 1752) – *zbawienie dusz najwyższym prawem*. W tych słowach można znaleźć uzasadnienie dla działalności duszpasterskiej wśród emigrantów, w ramach której uwzględnia się język, obyczaje i kulturę kraju pochodzenia imigrantów. Od dwóch stuleci Polska zalicza się do krajów przeznaczonych aktywnością emigracyjną. Z tego powodu niezbędne jest zapewnienie duszpasterskiej opieki rodakom. Można to zadanie scedować na lokalne wspólnoty katolickie. Specyfika Polaków jest taka, że albo jest polskie duszpasterstwo, albo nie ma go wcale.

Jedną z instytucji, która „zawodowo” zajmuje się duszpasterstwem wśród Polaków na emigracji, jest Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej. Jego członków popularnie nazywa się chrystusowcami. Duchowni z tej wspólnoty stanowią znaczną część polskich duszpasterzy, którzy pracują za granicą wśród Polaków. Opieka duszpasterska nad Polonią wymaga przygotowania. Realizowane jest ono na różnych płaszczyznach, w tym w ramach sympozjów, które stają się okazją do spotkania i wymiany informacji pomiędzy tymi, którzy w teorii i praktyce zajmują się kwestiami polonijnymi. Takie spotkanie miało miejsce 12 października 2010 r. w Domie Głównym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Zostało ono zorganizowane przez Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego, Ruch Apostolatu Emigracyjnego i Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Konferencja rozpoczęła się mszą św. pod przewodnictwem bp. Wojciecha Polaka, Delegata Konferencji Episkopatu Polski (KEP) ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej i Przewodniczącego Komisji ds. Polonii i Polaków przy KEP. W czasie kazania bp Polak zwrócił uwagę, że „...doświadczenie emigracji jest często bolesną koniecznością”. Jest ono jednocześnie doświadczeniem Kościoła pielgrzymującego, którego ikonę stanowi wygnanie rodziny z Nazaretu. Odnosząc się do instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych (2004), bp Polak przypomniał, że sam Bóg, który stał się człowiekiem, doświadczył wygnania, bycia na obczyźnie, życia emigranta. Ważną kwestią, o której w kontekście emigracji nie wolno zapominać, jest fakt, że dotyka ona nie ludzkie jednostki, lecz wspólnoty, przede wszystkim zaś rodziny.

Zasadnicza część konferencji miała miejsce w auli seminaryjnej. Zebranych powitał w imieniu organizatorów ks. Wiesław Wójcik TChr, Dyrektor Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego. Zwrócił uwagę, że duszpasterstwo emigracyjne nie stanowi jedynie opieki nad tymi, którzy wyjechali za granicę, lecz także nad tymi, którzy pozostali w kraju i w konsekwencji doświadczają życia rodzinnego w stanie rozbitcia.

Pierwszy referat pt. *Rodzina w prawie polskim oraz Unii Europejskiej* został wygłoszony przez ks. dr. Andrzeja Prybę MSF, pracownika Naukowego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Małżeństwo i rodzina to najcenniejsze dobro dla Kościoła, gdyż są one podstawą jego trwania i rozwoju. Z tego powodu czymś istotnym jest, na co zwracał już uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, aby rodzina była jednym z najważniejszych adresatów pracy duszpasterskiej. Zbawienie człowieka dokonuje się w rodzinie i poprzez rodzinę. Problemem jest kryzys współczesnej rodziny – rodzina przestaje być tym, czym była do tej pory. Kościół wychodzi naprzeciw ujawniających się potrzeb, przede wszystkim na poziomie sakramentalnym.

Dr Mieczysław Guzewicz, członek-konsultor Rady ds. Rodziny KEP, członek Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej oraz Diecezjalnej Komisji ds. Rodziny, wygłosił referat pt. *Duszpasterstwo emigracyjne duszpasterstwem rodzin?* Mocny nacisk położony przez dr. Guzewicza na rozróżnienie pomiędzy małżeństwem i rodziną, z podkreśleniem znaczenia małżeństwa, poruszył słuchaczy, co odbiło się w późniejszej dyskusji, niewiele wniósł jednak do tematu konferencji dotyczącego duszpasterstwa migrantów i jego ważnego aspektu, jakim jest duszpasterstwo rodzin. Można było odnieść wrażenie, że prelegent chciał koniecznie powiedzieć o tym, czym się zajmuje, a co niezbyt korespondowało z tematem konferencji.

Ks. prof. dr hab. Wojciech Necel TChr z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w referacie pt. *W poszukiwaniu duszpasterskiej definicji migranta* podjął się zadania uporządkowania kwestii związanych z rzeczywistością migracji z punktu widzenia duszpasterza. Na początku wystąpienia odniósł się do instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* (nr 100), w której zwraca się uwagę na duszpasterstwo dla migrantów, wśród migrantów i z migrantami. Analizując duszpasterstwo polskojęzyczne realizowane za granicą można stwierdzić, że mamy w nim do czynienia z pierwszym aspektem, tj. dla. Na tę kwestię należy spojrzeć szerzej – sami migranci muszą zadać sobie pytanie, czego oczekują od obejmującego ich duszpasterstwa?

Ks. Necel podkreślił, że mówiąc o duszpasterstwie migrantów należy mieć zawsze na uwadze trzy problemy: 1. czego Kościół oczekuje od duszpasterstwa migrantów, jak je postrzega; 2. jakie są oczekiwania migrantów; 3. możliwości duszpasterza. Zwrócił uwagę, że duszpasterstwo polskojęzyczne nie jest duszpasterstwem przeszczepionym wprost z Polski oraz że jego cechą charakterystyczną nie jest wyłącznie zastosowanie języka polskiego. Czymś niezbędnym jest rozeznanie sytuacji, w jakiej żyją Polacy mieszkający za granicą, np. ich

sytuacji rodzinnej. Ks. Necel odniósł się do zjawisk patologicznych dotyczących rodzin emigracyjnych. Np. 50% rodzin Polaków, którzy zamieszkują i pracują w Wielkiej Brytanii, rozpadło się w ostatnim czasie. Brak znajomości emigracyjnych realiów może skutkować tym, że duszpasterz będzie działał w pewnej próżni. Może się okazać, że będzie się koncentrował na kwestiach ważnych, ale nie najważniejszych dla duszpasterstwa. Jako przykład ks. prof. Necel podał sprawę kształcenia w języku ojczystym.

Po przerwie obiadowej referat zaprezentował ks. Sławomir Wiktorowicz MSF, student prawa kanonicznego na uniwersytecie w Madrycie, a jednocześnie sędzia miejscowego sądu duchownego. W wykładzie pt. *Europa ludzi w drodze – przezwyciężyć lęki i nakreślić perspektywy. VIII Kongres Biskupów Europy w Maladze, jego przesłania i realia pracy duszpasterskiej w dzisiejszej Hiszpanii* ks. Wiktorowicz odniósł się do Europejskiego Kongresu nt. Migracji, który miał miejsce w Maladze w dn. od 27 kwietnia do 1 maja 2010 r. Organizatorem była Rada Konferencji Biskupich Europy. Malaga „nadawała się” na miejsce kongresu – część terytorium Diecezji Malaga (miasto Melilla) leży na wybrzeżu afrykańskim. Głównym celem kongresu była analiza wpływów migracji na pracę duszpasterską w krajach europejskich. Postanowiono nie szukać przyczyn emigracji, lecz zająć się samym zjawiskiem, jako czymś, co jest dane i zadane. W Hiszpanii zauważa się coraz większą ilość osób, które pochodzą z Afryki oraz Ameryki Południowej, które żyją w biedzie, nie mają stałego dochodu i są zmuszone szukać materialnej pomocy w ramach różnego rodzaju organizacji charytatywnych bądź zebrać. Ks. Wiktorowicz zwrócił uwagę na negatywne postrzeganie imigrantów przez obywateli krajów ich przyjmujących – często zwraca się uwagę na zagrożenie dla kultury rodzimej, jakie oni stanowią.

O. Marcin Lisak OP, który przez ostatnie pięć lat pracował w Dublinie w Irlandii, a od niedawna w Rzymie, podjął temat *Rodzinne plany i codzienność polskich katolików w Dublinie*. Zwrócił uwagę na fakt, że społeczność polska w Irlandii nie istniała w praktyce przed akcesją Polski do Unii Europejskiej w 2004 r. Znaczna część (ok. 20%) Polaków w Irlandii, w tym regularnie uczęszczających do kościoła, żyje w konkubinacie. Sytuacja ta ma często charakter czasowy i kończy się zawarciem małżeństwa. Odnosząc się do opinii nt. emigracji jako sytuacji sprzyjającej rozpadowi rodzin, o. Lisak podkreślił, że w Irlandii jest nieco inna sytuacja. Ok. 20% Polaków mieszkających w Irlandii to osoby, których partnerzy zamieszkują w Polsce. Ponad 2/3 Polaków mieszkających w Irlandii, to ludzie bezdzietni. Można przypuszczać, że przyjechali tam po to, aby się dorobić i wtedy założyć rodzinę. O. Lisak zwraca uwagę na to, że ci, którzy żyją w konkubinacie, częściej prezentują bardziej laksystyczne podejście do kwestii moralnych: postulują dopuszczenie do komunii św. osób żyjących w związkach niesakramentalnych, aprobują współżycie przedmałżeńskie, nie akceptują nauczania kościelnego w kwestiach dotyczących rodziny oraz słabo praktykują wiarę (modlitwa, udział we mszy św. itd.).

Uzupełnieniem wykładu o. Lisaka było wystąpienie o. Marka Grubki OP, który pracuje duszpastersko w Dublinie, pt. *Dominikanie dla Polaków*. Podkreślił on problem braku wykształconych struktur polonijnego duszpasterstwa w Irlandii. Ujawnia się to np. w braku specjalistów, którzy duchownym pomogliby w prowadzeniu kursów przedmałżeńskich. Pewną koniecznością okazały się kursy weekendowe.

Wykład dr Jadwigi Plewko z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego został zatytułowany: *Strategie migracji rodzinnych – problemy i konsekwencje*. Na przykładzie najnowszej migracji zaprezentowano w nim tendencje, z którymi mamy do czynienia w ramach zjawiska migracji, w tym w odniesieniu do sfery życia rodzinnego. Dr Plewko zwróciła uwagę na zmianę społecznego położenia, która jest konsekwencją ruchów migracyjnych – dotyczy to tych, którzy zamieszkują za granicą oraz w kraju. Problemy adaptacyjne mogą skutkować zjawiskami o charakterze patologicznym, w tym w postaci różnych uzależnień. Zjawisko współczesnej emigracji różni się od tego, z którym mieliśmy do czynienia w przeszłości. Nie ma np. definitywności związanej z wyjazdem. – można wracać i ponownie wyjeżdżać. Większość decydujących się na wyjazd to osoby młode, które nie założyły jeszcze rodziny. Podjęciu decyzji o wyjeździe sprzyja istniejąca sieć migracyjna – krewni, przyjaciele, znajomi już mieszkający za granicą, którzy pomagają na obczyźnie w rozpoczęciu samodzielnego życia. Emigruje się przede wszystkim z powodów ekonomicznych. Zdarzają się także motywy o charakterze ucieczkowym – zerwanie z tym, co problematyczne w Polsce, i rozpoczęcie życia na nowo. Odnosząc się do wpływu emigracji na dzieci używa się terminu *eurosieroctwo*, który jest niekiedy nadużywany. Optymalną sytuacją jest wyjazd za granicę całej rodziny. Nie odbywa się on „bezboleśnie”. Obserwuje się przeżycia traumatyczne u dzieci i młodzieży, które bez ich zgody wyrывa się z polskiego środowiska rówieśniczego.

Ks. dr Stanisław Hajkowski TChr, duszpasterz pracujący w Irlandii Północnej, zaprezentował referat pt. *Rekonstrukcja polskiej rodziny emigracyjnej w Stanach Zjednoczonych w latach 30. XX w.* Bazuje w nim na listach słuchaczy do franciszkanina o. Justyna Figasa (1886–1959), który w 1931 r. w Buffalo założył program radiowy *Godzina różańcowa*. Ks. Hajkowski zwrócił uwagę na wykorzenienie polskich imigrantów w USA. Problem ten odnosił się nie tylko do tych, którzy przybyli bezpośrednio z Polski, lecz także kolejnych pokoleń. Społeczność Polaków, którzy osiedlali się w USA przed I wojną światową miała rodowód chłopski. Jej cechą charakterystyczną była specyficznie funkcjonująca rodzina, naznaczona autorytetem rodziców, przede wszystkim zaś ojca. Ten model w USA nie był w stanie tak funkcjonować, jak to miało miejsce w Polsce. Wynikało to z faktu, że kobiety były zmuszane podejmować pracę zawodową, co skutkowało tendencjami emancypacyjnymi, szczególnie gdy zarabiały więcej niż mężczyźni. Inną kwestią, która ujawniała się w USA, było akceptowanie i praktykowanie rozwodów na wyższym poziomie niż w Polsce. W pogadankach radiowych oraz w ramach prowadzonej korespondencji

o. Figas starał się wspierać realizację katolickiego modelu rodziny. Co roku otrzymywał kilkadziesiąt tys. listów z prośbą o radę. Wyrażane przez piszących wątpliwości stanowiły inspirację do przygotowywania – we współpracy z siostrami franciszkankami – cotygodniowych audycji radiowych, które były nadawane przez różne stacje radiowe. W pierwszym roku było ich 6, pod koniec życia o. Figasa – 72.

Po przerwie popołudniowej wykłady rozpoczęte zostały przez ks. Jana Zalewskiego z Danii, który wygłosił referat pt. *Mazurek Dąbrowskiego – pieśń przez wieki jednocząca Polaków na świecie*. Ks. Zalewski znany jest jako uczestnik licznych konferencji polonijnych, w ramach których propaguje wiedzę nt. Mazurka Dąbrowskiego. Zwrócił uwagę, że badanie historii Polski może stać się na obczyźnie okazją do wspólnych spotkań oraz do oddziaływania o charakterze duszpasterskim. Ks. Zalewski odniósł się do hetmana Stefana Czarnieckiego, którego postać pojawia się w Mazurku Dąbrowskiego: „Jak Czarniecki do Poznania, po szwedzkim zaborze, dla ojczyzny ratowania wrócim się przez morze”. Owe „wracanie się przez morze” związane jest z pobytem Czarnieckiego i jego wojsk w Danii.

Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Brazylii, ks. dr Zdzisław Malczewski TChr zaprezentował wykład pt. *Duszpasterstwo polskie w Brazylii*. Zwrócił uwagę na braki w opracowaniach naukowych na ww. temat. Polacy, którzy w XIX w. osiedlali się w Brazylii, mieli znacznie trudniejszy start niż ci w USA. Większość przybywających Polaków miało chłopski rodowód (95%). Dopiero po II wojnie światowej zaczęły się pojawiać osoby pochodzące z innych warstw społecznych. W późniejszych dekadach (i obecnie) Polacy osiedlali się w Brazylii sporadycznie. Do Brazylii polscy duszpasterze przybywali po upadku powstania styczniowego. Większość z nich była eks-zakonnikami. Wynikało to z faktu, że na terenach zaboru rosyjskiego i pruskiego w czasie zaborów dokonywano kasaty zakonów katolickich. Problemem w XIX w. były wpływy władz rosyjskich i pruskich w Brazylii. Ich negatywną konsekwencją było to, że polskich duchownych brazylijskie władze kościelne przyjmowały niechętnie. Jeśli wyraziły zgodę na przybycie duchownego, to z reguły powierzano mu pracę wśród Brazylijczyków. Brak polskiego duszpasterza skutkowało przyspieszonymi procesami wyradawiania, a nierzadko także odejściem od Kościoła katolickiego. Problemem w pracy duszpasterskiej było rozproszenie Polaków oraz rozległość parafii brazylijskich. Zdarzało się, że w niektórych polskich koloniach na polskiego duchownego czekano od 10 do 15 lat. W 1895 r. przybyli do Brazylii pierwsi polscy werbiści. Potem pojawiały się kolejne zgromadzenia męskie i żeńskie, w tym w 1958 r. chrystusowcy. Ks. Malczewski przywoływał różne ciekawostki dotyczące Polaków z Brazylii. Np. ci, którzy już w piątym pokoleniu tam mieszkają, przedstawiają się w języku polskim jako Polacy i to w sytuacji, gdy o współczesnej Polsce nic nie wiedzą i nie mają z nią jakichkolwiek kontaktów.

Reprezentant Ośrodka Badania na Polonię i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, dr Paweł Sieradzki wygłosił wykład pt. *Relacje ojciec-syn w kontekście*

emigracyjnym. Oparty został on na przykładzie rodu Czartoryskich. Trzy pokolenia Czartoryskich przebywały na emigracji we Francji i w innych krajach. W 1831 r. ks. Adam Jerzy Czartoryski, szef powstańczego rządu narodowego, wraz z rodziną opuścił Polskę. Osiedlił się w Paryżu. Miał dwóch synów, Władysława i Konstantego. Synem Władysława był August, który po spotkaniu ks. Jana Bosko w Paryżu, wbrew woli rodziny, zdecydował się wstąpić do salezjanów. Rodzina Czartoryskich była naznaczona patriotyzmem i katolicyzmem. Obie kwestie współgrały ze sobą, co wyrażała popularna w domu Czartoryskich maksyma: „Katolicyzm nie z miłości do ojczyzny, ale patriotyzm z miłości do Boga”. Zdrowo pojęty katolicyzm stał się dla rodziny Czartoryskich okazją do utrzymania patriotyzmu oraz tego, że nie stracono nadziei powrotu do ojczyzny. Dokonało się to po zakończeniu I wojny światowej.

Obrady zostały zamknięte krótkim wystąpieniem ks. Wiesława Wójcika TChr, Moderatora Krajowego Ruchu Apostolstwa Emigracyjnego, pt. *25 lat działalności Ruchu Apostolatu Emigracyjnego*. W Polsce w ponad 100 parafiach Ruch Apostolstwa Emigracyjnego gromadzi ok. 4 tys. osób, które przede wszystkim poprzez modlitwę wspierają dzieło pracy duszpasterskiej wśród Polaków za granicą.

Podsumowując można uznać konferencję za udaną. Wystąpienia tych, którzy kwestiami związanymi z duszpasterstwem migrantów zajmują się w teorii i praktyce okazały się być wielce interesujące. Z punktu widzenia piszącego niniejsze sprawozdanie cenną okazała się możliwość poznania „na żywo” osób, znanych poprzez lekturę ich publikacji oraz tych, którzy współcześnie mają wpływ na kształt duszpasterstwa polonijnego, w tym bp. Wojciecha Polaka.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Contents

Editorial	11
-----------------	----

Articles

DARIUSZ DZIADOSZ Theological Structure of the Eden Narrative (Gen 2,4b-25)	15
KRZYSZTOF SMYKOWSKI Hans Urs von Balthasar's philosophical nature of the truth.....	47
ALEKSANDER GENDERA Saint Joseph in Priestly Formation and in the Life of Priests.....	63
PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI The Inaccurately Missiological Concepts as one of the Possible Causes of the Modern Crisis of the Missionary Activity on the Basis of Some Pastoral Documents.....	75
JACEK BRAMORSKI Music in the context of theological thought of St. Thomas Aquinas.....	91
WOJCIECH CICHOSZ, LUCYNA URBANOWICZ-PLUTO The Madonna of Sianowo and Swarzewo – the Queen of Kashubian Hearts	111
PIOTR STEFANIAK Tertiary sisters of the Preachers Order in Pomerania in 14-16 th century.....	131
WOJCIECH ZAWADZKI Diocesan priests of Great and Small Lowlands and the Powiśle area in the years 1525-1945.....	153
STANISŁAW DZIEKOŃSKI Father Professor Władysław Kubik – Educationalist in the Service of Religious Education.....	165
ADAM DROZDEK, Feofan Prokopovich: from theology to politics	179
Wojciech Stankiewicz Abortion and euthanasia in the context of the right to life.....	203

WIESŁAW KRAIŃSKI	
Judging on nullity of marriage in virtue of total simulation together with other grounds of nullity within marital consent in decisions of the Roman Rota	223
MAREK ORSKI	
Camps in Działdowo during World War II	245
MAREK REWIZORSKI	
Main assumptions of the process of the globalization in the contemporary world	265
DOMINIK KUBICKI	
The forecast socio-ecological crisis of the 21 st century as a consequence of globalization processes at the close of the second millennium?	285
ANDRZEJ CHODUBSKI	
Poles and migration challenges in Europe since 1989.	305
WALDEMAR WESOŁY	
Why does the Church protect the private property?	323
MIROŚLAW MICHALIK	
Value judgment and semantics of the truth in the homilies of John Paul II	345

Reviews and discussions

TOMASZ BIAŁOBRZESKI (REV.)	
Diego Zalbidea, <i>El control de las enajenaciones de bienes eclesiásticos. El patrimonio estable</i> , Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 2008, ss. 318.	365
WOJCIECH CICHOSZ (REV.)	
Ks. Alfred Franciszek Cybula, <i>Książdz w Belwederze. Okruchy wspomnień ks. kapelana Prezydenta</i> , t. 2, 1992, Drukarnia Loretańska w Warszawie, Gdańsk Oliwa 2010, ss. 336.	371
WOJCIECH CICHOSZ (REV.)	
William P. Young, <i>Chata</i> , Nowa Proza, Warszawa 2009, ss. 282.	379
MACIEJ MANIKOWSKI (REV.)	
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii</i> , Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2010, ss. 284.	385
ADAM ROMEJKO (REV.)	
<i>For René Girard. Essays in Friendship and in Truth</i> , red. Sandor Goodhart, Jørgen Jørgensen, Tom Ryba, James G. Williams, Michigan State University Press, East Lansing 2009, ss. 289.	389
ADAM ROMEJKO (REV.)	
Ks. Wojciech Cichosz, <i>Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej</i> , Wydawnictwo TYPO 2, Warszawa 2010, ss. 567.	395

KRZYSZTOF SMYKOWSKI (REV.) <i>Duch Święty w naszej codzienności</i> , red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2010, ss. 383.	401
WOJCIECH STANKIEWICZ (REV.) Karolina Kosińska, <i>Zbrodnia ludobójstwa w prawie międzynarodowym</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, ss. 154.	405
WOJCIECH STANKIEWICZ (REV.) <i>Wschód w globalnej i regionalnej polityce międzynarodowej</i> , red. Adam R. Bartnicki, Elżbieta Kuźlewska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, ss. 260.	413
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (REV.) Reinhard Marx, <i>Kapitał. Mowa w obronie człowieka</i> , Homo Dei, Kraków 2009, ss. 306.	419
WIESŁAW WÓJCIK Wszystko dla Boga i Polonii. Specyfika Towarzystwa Chrystusowego – przygotowanie do duszpasterstwa polonijnego i zadania Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego	429
ADAM ROMEJKO Sprawozdanie z <i>Międzynarodowej Konferencji Polonijnej „Duszpasterstwo migrantów – duszpasterstwem rodzin”</i> , Poznań, 12 października 2010 r.	437
Contents	443
About the Authors.	446

Noty o Autorach

- Ks. TOMASZ BIAŁOBRZESKI, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Tumska 3, 09-402 Płock; xtb@poczta.fm.
- Ks. JACEK BRAMORSKI, ur. 1965; dr hab.; profesor w Akademii Muzycznej w Gdańsku; ul. Armii Krajowej 46, 81-365 Gdynia; jbram@gsd.gda.pl.
- ANDRZEJ JAN CHODUBSKI, ur. 1952; prof. zw. dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; achodubski@10g.pl.
- Ks. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Pl. Św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; wojciech@cichosz.pl.
- ADAM DROZDEK, ur. 1951, dr; profesor na Duquesne University w Pittsburghu; 440 College Hall, Duquesne University, Pittsburgh, PA 15282, USA; drozdek@duq.edu.
- Ks. STANISŁAW DZIEKOŃSKI, ur. 1967; dr hab.; dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; stand7@wp.pl.
- Ks. DARIUSZ DZIADOSZ, ur. 1968; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; ul. Zamkowa 5, 37-700 Przemyśl; dariuszdzi@op.pl.
- Ks. ALEKSANDER GENDERA, ur. 1966, dr, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Złota 144, 62-800 Kalisz; olekge@poczta.onet.pl.
- Ks. WIESŁAW KRAIŃSKI, ur. 1963; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika; ul. Łazienna 18, 87-100 Toruń; wieslawkrainski@o2.pl.
- Ks. DOMINIK KUBICKI, ur. 1961, dr hab., profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Długosza 25 a, 60-556 Poznań; dominikkubicki@koszalin.opoka.org.pl.
- MACIEJ MANIKOWSKI, ur. 1966, dr hab., adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego; ul. Koszarowa 3, 51-109 Wrocław; maciej.manikowski@wp.pl.

- MIROŚLAW MICHALIK, ur. 1973; dr; adiunkt na Wydziale Filologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; ul. Chopina 18, 44–240 Żory; mirmich@tlen.pl.
- MAREK ORSKI, ur. 1955; dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Zw. Jaszczurczego, 80–288 Gdańsk; wnsmo@univ.gda.pl.
- MAREK REWIZORSKI, ur. 1979; dr; adiunkt w Instytucie Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych Politechniki Koszalińskiej; ul. Wielkopolska 2c/15, 78–100 Kołobrzeg; marcuser@o2.pl.
- Ks. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80–952 Gdańsk; romejko@gmx.net.
- Ks. PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI SVD, ur. 1968; dr; wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie; Kolonia 19, 14–520 Pieniężno; orsei@o2.pl.
- Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, ur. 1984; mgr; doktorant na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; ul. Radziszewskiego 7, 20–039 Lublin; ksmykowski@gmail.com.
- WOJCIECH STANKIEWICZ, ur. 1964; dr; adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; ul. Kurta Obitza 1, 10–725 Olsztyn; wstankiewicz@wp.pl.
- PIOTR STEFANIAK, ur. 1970; mgr; Instytut Misjonarzy „Nasza Przeszłość”; Al. Słowackiego 44/1, 30–018 Kraków; piotrstefaniak@gazeta.pl.
- LUCYNA URBANOWICZ-PLUTO, ur. 1968; mgr; nauczyciel w Zespole Szkół Specjalnych nr 17 w Gdyni; ul. 10 Lutego 19/9, 81–364 Gdynia; lgp@poczta.onet.pl.
- Ks. WALDEMAR WESOŁY SVD, ur. 1941; dr hab.; profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; Kolonia 19, 14–520 Pieniężno; waldemar@seminarium.org.pl.
- Ks. WIESŁAW WÓJCIK TChr, ur. 1960; dr; dyrektor Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego; ul. Panny Marii 4, 60–962 Poznań; ide@tchr.org.
- SŁAWOMIR ZATWARDNICKI, ur. 1975; mgr inż.; student Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ul. Tatarkiewicza 11C/7, 41–800 Zabrze; confessiones@wp.pl.
- Ks. WOJCIECH ZAWADZKI, ur. 1964; dr hab.; dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej; ul. Św. Ducha 10–11, 82–300 Elbląg; wzawadzki@elblag.opoka.org.pl.

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 przysyła 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 a także do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „Studia Gdańskie”. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 700 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10). Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, 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. Należy stosować zasady pisowni słownictwa religijnego ustalone przez Radę Języka Polskiego, z którymi można zapoznać się na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja