

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 24

rok 2015

nr 1

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Cordoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

bp dr Marek Marczak, Rektor WSD (Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

28 lutego 2015 roku Ojciec Święty Franciszek
mianował ks. dra MARKA MARCZAKA,
rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi,
przewodniczącego Kolegium Redakcyjnego
„Łódzkich Studiów Teologicznych”,
biskupem pomocniczym Archidiecezji Łódzkiej,
przydzielając mu stolicę tytularną Lentini.

Gratulujemy nominacji, składamy nasze najlepsze życzenia.

Niech Bóg kieruje Twoimi krokami!

Członkowie Kolegium Redakcyjnego

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

- ks. Grzegorz Leszczyński, *Niedojrzałość emocjonalna jako przyczyna niezdolności konsensualnej kontrahenta* 7
- ks. Janusz Lewandowicz, *Współczesne pytania Antygony. O wolności wyborów, o źródłach prawa i uzasadnieniu moralnej słuszności czynów* 23
- Janusz A. Frykowski, *Z przeszłości parafii unickiej w Wieprzowie pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w świetle osiemnastowiecznych wizytacji kościelnych* 43

ARTYKUŁY

- ks. Andrzej Michałak, *Błąd kulturowy? Próba analizy niektórych tendencji współczesnej kultury* 63
- Robert Mieczkowski, *W procesie ustalania co jest prawdą objawioną... Socynianie wobec dogmatu Trójcy Świętej* 77
- ks. Marek Stępnia, *Duszpasterstwo i nowa ewangelizacja jako dwa kierunki misji Kościoła katolickiego w Polsce. Perspektywa teologiczno-socjologiczna* 91
- ks. Jan Wołski, *Tolerancja a współczesny pluralizm kulturowy* 103

ARTYKUŁY RECENZYJNE/RECENZJE

- ks. Grzegorz Dziewulski (rec.), *Kirche*, Hg. Ch. Albrecht, Tübingen 2011 [Ausgabe: Mohr Siebeck, Serie UTB 3435, Evangelische Theologie], ss. 242. 117
- ks. Andrzej P. Perzyński (rec.), *Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności*, red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski, Wrocław–Katowice: Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna 2014, ss. 534 124

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 127

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS

- Fr. Grzegorz Leszczyński, *Emotional immaturity as a cause of incapacity for marriage* 7
Fr. Janusz Lewandowicz, *Antigone's contemporary questions about the freedom of choices, sources of law and justifications of moral rightness of deeds* 23
Janusz A. Frykowski, *The History of the Nativity of the Most Blessed Virgin Mary Uniate Parish in Wieprzów in light of the eighteenth century church visitations* 43

ARTICLES

- Fr. Andrzej Michałak, *Cultural error? The attempt to analyze some tendencies in contemporary culture* 63
Robert Mieczkowski, *In the process of determining what is the revealed truth... Socinians against the dogma of the Holy Trinity* 77
Fr. Marek Stępnia, *Ministry and new evangelization as two directions of the Polish Catholic Church. Theological and sociological perspective* 91
Fr. Jan Wolski, *Tolerance and contemporary cultural pluralism* 103

REVIEW ARTICLES/REVIEWS

- Fr. Grzegorz Dziewulski (rev.), *Kirche*, Hg. Ch. Albert, Tübingen 2011
[*Ausgabe: Mohr Siebeck, Serie UTB 3435, Evangelische Theologie*], ss. 242 117
Fr. Andrzej P. Perzyński (rev.), *Polish evangelical churches facing contemporary challenges*,
red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski, Wrocław–Katowice: Ewangelikalna Wyższa Szkoła
Teologiczna 2014, ss. 534 124

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 127

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Łódzki

NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA JAKO PRZYCZYNA NIEZDOLNOŚCI KONSENSUALNEJ KONTRAHENTA

Słowa kluczowe: małżeństwo, niedojrzałość emocjonalna, niezdolność konsensualna, zgoda małżeńska

1. Wprowadzenie. 2. Osobowość człowieka. 2.1. Zagadnienie wolności. 2.2. Sposób podejmowania decyzji. 2.3. Sfera emocjonalna osobowości. 2.4. Proces dojrzewania emocjonalnego. 2.5. Określenie *niedojrzałości emocjonalnej*. 2.6. Przyczyny wywołujące niedojrzałość emocjonalną. 3. Niedojrzałość emocjonalna jako przyczyna stwierdzenia nieważności małżeństwa. 3.1. Niedojrzałość emocjonalna a *gravis defectus discretionis iudicii*. 3.1.1. Pojęcie *discretio iudicii*. 3.1.2. *Dojrzałość*, czy *discretio iudicii*? 3.1.3. Wpływ niedojrzałości emocjonalnej na *discretio iudicii*. 3.1.4. Niedojrzałość emocjonalna a wolność wewnętrzna człowieka. 3.2. Niedojrzałość emocjonalna a *incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles*. 3.2.1. *Incapacitas assumendi*, czy *adempiendi*? 3.2.2. Niezdolność o charakterze trwałym i absolutnym? 3.2.3. Istotne obowiązki małżeńskie. 3.2.4. Niedojrzałość emocjonalna a *incapacitas assumendi*. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Podejmując zagadnienie niedojrzałości emocjonalnej jako motywu stwierdzenia nieważności małżeństwa, należy rozpocząć nasze rozważania od spojrzenia na osobowość człowieka. Nie jest to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę fakt, iż różne nurty psychologii, koncentrując się jedynie na poszczególnych aspektach osobowości, określają ją w sposób odmienny¹. Jest to jednak zadanie istotne, o ile jedynie poprzez analizę struktur wewnętrznych człowieka, które z kolei oddziałują na jego zachowania zewnętrzne, jest możliwe określenie odpowiedzialności prawnej osoby w odniesieniu do sakramentu małżeństwa.

¹ J. Kagan, E. Havemann, *Psychology-An Introduction*, New York 1968, 421.

2. OSOBOWOŚĆ CZŁOWIEKA

W słowniku psychologicznym *osobowość* definiowana jest jako ogół sposobów reagowania człowieka, w całej gamie różnorodnych sytuacji, opartych na względnie stałych schematach zachowań, charakteryzujących jego osobę jako strukturę względnie spójną². Nie zagłębiając się jednak w rozważania dotyczące definicji *osobowości*, skoncentruję się na jej dwóch podstawowych aspektach, istotnych dla naszego tematu, tj. na zagadnieniu wolności człowieka oraz sposobu podejmowania przez niego decyzji.

2.1. Zagadnienie wolności

Na wstępie rozważań dotyczących wolności człowieka należy dokonać rozróżnienia między dwoma różnymi sposobami jej pojmowania. Wolność, ujęta w sensie *filozoficznym*, oznacza niezależność człowieka w podejmowaniu konkretnych decyzji. Znaczy to, że osoba w momencie dokonywania wyboru jest w stanie dostrzec, dzięki działaniu intelektu, wielość możliwości, spośród których wybiera tę jedyną w jej przekonaniu słuszną. Natomiast z punktu widzenia psychologii, osobę można nazwać *wolną*, jeśli w momencie podejmowania decyzji nie jest ona uzależniona od jakiegokolwiek choroby, sytuacji, czy też presji na nią wywieranej. Oznacza to, iż *wolność* pojęta *filozoficznie* zakłada uprzednie istnienie *wolności psychologicznej*³.

Działanie człowieka może być zdefiniowane jako *wolne* jedynie wtedy, gdy wynika ono zarówno ze zdolności intelektu do dokonania wyboru, jak i ze zdolności wolnej woli do podjęcia działania w kierunku obranym przez intelekt. W przypadku, w którym owa współpraca zostanie naruszona, decyzje podejmowane przez człowieka nie mogą być określone jako *wolne*. Zatem, w sytuacji, w której osoba, będąc *wolną* od jakichkolwiek uzależnień natury psychologicznej, czy też medycznej, jest w stanie dokonać wyboru między podjęciem konkretnego działania lub jego negacją, jej decyzje można określić jako *wolne*.

Wolność tak rozumiana nie oznacza jednak możliwości podążania w jakimkolwiek kierunku pod naporem jakiegokolwiek instynktu. Oznacza, natomiast, że człowiek *wolny* jest w stanie uczynić z tego, co dzięki działaniu intelektu uznał za wartość, motyw i przyczynę działania. Człowiek nigdy nie będzie wolny od swoich wad, słabości, frustracji, od charakteru. Stąd, *wolność*, o której mowa, nie zakłada absencji tychże elementów, wymaga jedynie, aby ich natężenie nie determinowało działania człowieka. W sytuacji patologicznej wpływ tychże elementów pozostaje tak silny, iż stają się one przyczyną i motywem działania, pozbawiając osobę możliwości dokonania wyboru⁴.

² Por. R. Harré, R. Lamb, L. Meccaci, *Psicologia-Dizionario Enciclopedico*, Ed. Laterza 1986, 791; A. Sperling, *Psychology made simple*, London 1970, 169.

³ Por. W. Ommeren, *Mental Illness Affecting matrimonial consent*, Washington 1961, 76–77.

⁴ Por. M.F. Pompèdda, *L'incapacità consensuale*, Ius Canonicum 31 (1991), 119; G. Canepa, *Il concetto di personalità nei suoi aspetti filosofici, biologici e medico-legali*, Roma 1953, 96–98; J.M. Pinto Gomez, *L'imaturità affettiva nella giurisprudenza rotale*, w: *L'imaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, dz.zb., Città del Vaticano 1990, 30.

2.2. Sposób podejmowania decyzji

Działanie człowieka jest konsekwencją podjętej przez niego decyzji. Charakteryzują je następujące elementy: *intencja*, która poprzedza decyzję; *świadomość celu*; zaangażowanie *intelektu* oraz *wolnej woli*; *wolność* dokonania wyboru; *zdolność do zrealizowania* podjętej decyzji⁵.

W procesie, który prowadzi do podjęcia przez osobę konkretnej decyzji, konieczna jest współpraca dwóch elementów, charakteryzujących osobowość człowieka: *facultas intellectiva* oraz *facultas deliberativa*. Proces ten rozpoczyna się działaniem intelektu (*facultas intellectiva*), na które składają się następujące etapy: *cognitio* (poznanie przedmiotu); *aestimatio* (przedmiot staje się dla osoby wartością); *electio* (ocena aspektów pozytywnych oraz negatywnych i w konsekwencji dokonanie wyboru). Nie wystarczy jednak teoretyczne opracowanie intelektu, aby dana osoba podjęła decyzję w sposób odpowiedzialny i wolny. Konieczna w tym względzie jest współpraca wolnej woli człowieka (*facultas deliberativa*). I choć byłoby z pewnością błędem całkowite rozdzielenie procesów zachodzących w intelekcie oraz charakteryzujących wolę człowieka, teoretycznie jednak jest to nie tylko możliwe, ale nawet konieczne do lepszego poznania problemu. Co więcej, nie tylko teoretycznie, ponieważ możliwa jest sytuacja, w której intelekt proponuje woli człowieka konkretne rozwiązania, ta jednak pod wpływem sfery emocjonalnej osobowości podejmuje decyzję dokładnie odwrotną. Zatem, ciężar podejmowania konkretnej decyzji nie należy do intelektu, a wręcz przeciwnie obarcza wolną wolę człowieka. To ona musi dokonać praktycznej oceny wartości przedmiotu, aby w konsekwencji dokonać wyboru. Stąd, możliwa jest sytuacja, w której różnego rodzaju zaburzenia sfery emocjonalnej człowieka, uniemożliwiające właściwe funkcjonowanie jego woli, a nie mające żadnego wpływu na sferę intelektualną, mogą uczynić go niezdolnym do podjęcia decyzji w sposób wolny i odpowiedzialny⁶.

2.3. Sfera emocjonalna osobowości

Osobowość człowieka podlega procesowi jej kształtowania od momentu narodzin aż do okresu, w którym umownie można nazwać go dojrzałym⁷. Ponieważ jednak w naszych rozważaniach nie interesuje nas osobowość w sensie całościowym,

⁵ Por. A. Amati, *L'incidenza dell'immaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza canonica* (can. 1095), Roma 1993, 57.

⁶ Por. P.A. Bonnet, *La capacità di intendere e di volere nel matrimonio canonico*, Roma 1976, 147; M.F. Pompèdda, *Incapacità...*, dz.cyt., 118; L. Zani, *Psicologia e vita*, Milano 1967, 58.

⁷ Proces ten jest procesem dynamicznym, stąd trudno byłoby w jakimkolwiek momencie życia człowieka stwierdzić, iż osiągnął on stadium końcowe rozwoju osobowości. Jak precyzuje dla przykładu J.J. García Failde: «Es evidente que cuando hablamos de „madurez” de un ser humano y, dentro del ser humano, de su „afectividad” no podemos entender por „madurez” ese estadio „terminal” después del cual ya no hay una ulterior „madurez” mayor; y es que la persona, y con ella sus funciones psíquicas, se está haciendo continuamente, está „matutando” sin cesar; de aquí que deba hablarse de „grados” en la madurez de la personalidad, de la afectividad de la persona, y, por lo mismo, que deba hablarse de „grados” en la „inmadurez” de la misma persona, de la afectividad» (J.J. García Failde, *Manual de psiquiatría forense canonica*, Salamanca 1987, 80).

a jedynie jej sfera emocjonalna, dlatego skoncentrujemy naszą uwagę na procesie dojrzewania emocjonalnego człowieka.

Sferę emocjonalną osobowości charakteryzują trzy podstawowe elementy⁸: *emocje* – jest to ogół zjawisk psychicznych i fizjologicznych, które określają reakcje osoby w odniesieniu do różnych sytuacji życiowych, np. bojaźń w odniesieniu do niebezpieczeństwa, radość w odniesieniu do sytuacji przyjemnych itd.; *sentymenty* – zjawiska emocjonalne natury psychicznej, pozbawione kontekstu fizjologicznego, które odnoszą się w sposób zdecydowany do przeszłości, wspomnień oraz do obrazów utrwalonych w psychice; *instynkty* – pewne tendencje naturalne, które powodują określone reakcje w odniesieniu do różnych sytuacji życiowych, jak np. ucieczka w obliczu niebezpieczeństwa⁹.

2.4. Proces dojrzewania emocjonalnego

Na wstępie rozważań, dotyczących procesu kształtowania sfery emocjonalnej człowieka, należy zwrócić uwagę na rolę, jaką w tym temacie odegrała teoria Zygmunta Freuda. I choć niewątpliwie, jak podkreślają niektórzy autorzy, jest to teoria, która w świetle współczesnej psychologii straciła wiele na wartości, jej podstawowe symbole (*es* – *ego* – *super-ego*), dotyczące osobowości człowieka, są stosowane do dnia dzisiejszego i to nie tylko przez psychologów reprezentujących szkołę Freuda. Teoria ta określa proces dojrzewania emocjonalnego człowieka jako przejście od fazy całkowitej zależności dziecka od rodziców, opartej na uczuciu o charakterze wyjątkowo egocentrycznym, do fazy dojrzałej, w której, kierując się uczuciem o wyraźnym zabarwieniu altruistycznym, człowiek koncentruje swoją uwagę na drugiej osobie. I choć konkretne rozróżnienie poszczególnych faz procesu dojrzewania zaproponowane przez Freuda nie zawsze znajduje poparcie w różnych teoriach współczesnych, większość psychologów jednak zgadza się z faktem, iż dojrzewanie emocjonalne człowieka oparte jest na przejściu od fazy *egoistycznej* do fazy *altruistycznej*¹⁰.

Dla każdego dziecka krąg rodzinny, w szczególności zaś matka, mają znaczenie podstawowe w odpowiednim kształtowaniu osobowości. Od matki przede wszystkim zależy, w jakim stopniu dziecko w kontaktach ze światem zewnętrznym będzie w stanie odkryć własną niezależność. Stąd, jeśli w pierwszym okresie swojego życia będzie ono pozbawione miłości ze strony matki, nie wspominając o bardziej drastycznych doświadczeniach, jakie może ono wynieść z domu rodzinnego, w okresie dojrzałości pozostanie w stadium rozdzielania wewnętrznego, interpretując dobro i zło w sposób wyjątkowo egocentryczny, a samego siebie będzie postrzegać w świetle idealistycznym, choćby nawet jego postępowanie w odniesieniu do innych osób przybierało formy ewidentnie aspołeczne¹¹.

⁸ Por. C. Ferrio, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, Torino 1970, 185.

⁹ Por. J.J. García Failde, *Manual...*, dz.cyt., 72–73.

¹⁰ Por. E. Colagiovanni, *Immaturità: per un approccio interdisciplinare alla comprensione ed applicazione del can. 1095*, n° 2 e n° 3, *Monitor Ecclesiasticus* (dalej: ME) 113 (1988), 338–339.

¹¹ Por. A. Amati, *L'incidenza...*, dz.cyt., 61; L. Ancona, *La incapacità psicologica nella formazione del consenso matrimoniale*, w: *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, pr.zb., Roma 1976, 95–96.

Okres dojrzewania dziecka charakteryzuje się przede wszystkim utratą egocentrycznego nastawienia do drugiego człowieka. Przejawia się to w rozlicznych relacjach koleżeńskich, które stają się istotnym elementem jego życia. Często jednak owo otwarcie się na drugiego człowieka jest dość trudne, czy wręcz niemożliwe. Wynika to z faktu, iż różnego rodzaju perturbacje sfery uczuciowej, mające swoje korzenie w okresie dzieciństwa, czynią osobę niezdolną do przekroczenia progu, który teoretycznie wydaje się naturalny i prosty. Optymistyczne, czy też pesymistyczne nastawienie do życia, zaufanie, czy też jego brak w relacjach z innymi osobami, spokojny nacechowany realizmem, czy też impulsywny sposób reagowania w obliczu różnorodnych trudności, są przesłankami, które pozwalają ocenić poziom zaawansowania młodego człowieka w procesie dojrzewania emocjonalnego. Nie jest z pewnością łatwo osiągnąć własną tożsamość emocjonalną. Wręcz przeciwnie, okres ten skłania do naśladownictwa wzorów i sposobów postępowania innych. Tworzy się ideał grupy, w którym osobom słabym trudno jest dostrzec własną odrębność. Z drugiej strony jednak, jest to czas, który charakteryzuje dążenie młodego człowieka do niezależności, zarówno pogładowej, jak i realnej. Stąd, jeśli w tymże okresie tendencje indywidualistyczne nie zostaną ukierunkowane w sposób właściwy, osoba jako taka pozostanie na zawsze indywidualistą niezdolnym do ukształtowania dojrzałych relacji osobowych z innymi¹².

Należy zaznaczyć, iż proces kształtowania sfery emocjonalnej człowieka nie osiąga nigdy punktu, w którym można byłoby określić go jako zakończony. Wręcz przeciwnie, różnego rodzaju doświadczenia życiowe, ciągle nowe możliwości oraz cele sobie stawiane sprawiają, że człowiek z każdym dniem staje się coraz bliższym idei doskonałości, która jednocześnie pozostaje dla niego wciąż odległą¹³. Niemniej, możliwe jest stworzenie obrazu osoby dojrzałej emocjonalnie, tzn. takiej, która w procesie dojrzewania sfery emocjonalnej osobowości osiągnęła tzw. ostatnie stadium, czyli wiek dojrzałości. Według opinii wielu autorów charakteryzuje się ona przede wszystkim zdolnością do: podporządkowania własnych instynktów strukturom wyższym, tj. inteligencji i wolnej woli; zaakceptowania różnego rodzaju trudności życiowych w nadziei przezwyciężenia ich; tworzenia dojrzałych relacji międzyosobowych; zaistnienia w strukturze społecznej środowiska; oceny krytycznej konkretnych sytuacji życiowych¹⁴.

2.5. Określenie *niedojrzałości emocjonalnej*

Niedojrzałość emocjonalna jest konsekwencją nieprawidłowego przebiegu, czy wręcz zablokowania procesu kształtowania sfery emocjonalnej osobowości. Błoka-da ta jednak, nie dotyka w żaden sposób sfery intelektualnej, naruszając jedynie prawidłowe funkcjonowanie woli człowieka. Stąd, osoba taka osiąga czasem najwyższe

¹² Por. E. Colagiovanni, *Immaturità...*, dz.cyt., 341–345; A. Ronco, *Considerazioni psicologici del consenso matrimoniale*, w: *Perturbazioni...*, dz.cyt., 103.

¹³ Por. F. Vanni, *Immaturità psicologica: Dimensioni psicosociali e rilevanza canonistica*, ME 111 (1986), 340.

¹⁴ Por. tamże, 340.

szczyty intelektualnych możliwości, podczas gdy jej reakcje emocjonalne pozostają na poziomie dziecka. Owa rozbieżność między doskonale funkcjonującym intelektem oraz niedojrzałą osobowością jest bardzo charakterystyczna tego rodzaju przypadkom. Zwykle przekształca się ona w bezsilność emocjonalną, która objawia się brakiem poczucia bezpieczeństwa oraz nienaturalnym w rozmiarach przywiązaniem do matki czy ojca. Osoba emocjonalnie niedojrzała próbuje za wszelką cenę stworzyć sobie swój własny świat, tworząc bariery, za którymi stara się znaleźć bezpieczne w jej przekonaniu schronienie. Z kolei w kontaktach z innymi, zdając sobie sprawę z własnej słabości emocjonalnej, stara się pozostawać obojętna, czy wręcz arogancka. Nie jest w stanie bronić się przed wszelkiego rodzaju sugestiami, czy też opiniami, stąd, próbując obronić własną tożsamość, często reaguje w sposób niekonwencjonalny i mało delikatny. Jej sumienie oraz spojrzenie na moralność człowieka zwykle przybiera formy bardzo prymitywne, zatem, pozwala jej to interpretować różnego rodzaju sytuacje życiowe w sposób niezwykle osobisty. Cechą najbardziej charakterystyczną jednak pozostaje wyjątkowo egocentryczne podejście do świata i do innych osób. Stąd, osoba taka nie jest zdolna do miłości, a w konsekwencji do stworzenia wspólnoty życia z drugą osobą, jaką jest w pełnym tego słowa znaczeniu małżeństwo¹⁵.

Możemy, zatem, określić *osobę niedojrzałą pod względem emocjonalnym* w sposób następujący: niezdolna do kontrolowania własnych instynktów i do podporządkowania ich działaniu intelektu; przywiązana często w sposób irracjonalny do matki lub ojca; niezdolna do podjęcia różnorodnych problemów życiowych z nadzieją przezwyciężenia ich; pozbawiona koniecznej zdolności krytycznej pozwalającej ocenić aspekty pozytywne i negatywne oraz umożliwiającej podjęcie dojrzałej decyzji; nastawiona egoistycznie w stosunku do ludzi i do świata; niezdolna do ukształtowania dojrzałej relacji uczuciowej z drugą osobą.

2.6. Przyczyny wywołujące niedojrzałość emocjonalną

Powszechnie uważa się, iż niedojrzałość emocjonalna może być pochodną dwóch różniących się od siebie zjawisk¹⁶. Pierwszym z nich jest *zablokowanie* procesu rozwoju sfery emocjonalnej osobowości. W konsekwencji, więź emocjonalna, która łączyła podmiot z drugą osobą w okresie dzieciństwa, przekształciła się w tak głębokie uzależnienie, iż nie jest on zdolny do samodzielnego podjęcia obowiązków wynikających z jego aktualnego stanu życiowego. I tak, jako przykład, osoba, która zawarła związek małżeński, w odniesieniu do własnej żony, jak i w stosunku

¹⁵ Por. A. Amati, *L'incidenza...*, dz.cyt., 64; J. De Ajuriaguerra, *Manuel de psychiatrie de l'enfant*, Paris 1970, 163–164; J.M. Pinto Gomez, *L'immaturità...*, dz.cyt., 16; 39. A. Porot, *Manuel alphacétique de psychiatrie*, Paris 1975, 74.

¹⁶ W jednej z sentencji c. Ragni stwierdza się, iż niedojrzałość emocjonalna wynika «ex abnormi evolutione animi subiecti, quod sufficientem habens aetatem atque physicam progressionem membrorum, altera ex parte, caret proportionata intellectus ac voluntatis maturitate; quapropter subiectum, illud ob infortunium, incapax exstat ad peculiaria onera sumenda aut sadisfacienda, sicuti illa quae matrimonium respiciunt» [c. Ragni, 15 stycznia 1985, Sacrae Romanae Rotae decisiones seu Sententiae (dalej: SRRD) 77 (1985), 33].

do wynikających z małżeństwa obowiązków zachowuje się jak nieodpowiedzialny nastolatek.

Zupełnie inny charakter ma zjawisko, które określa się terminem *regresja*, a więc powrót do fazy rozwojowej uprzednio już pokonanej. Ma zwykle charakter jedynie częściowy i odnosi się do tych elementów, czy też tendencji, które w okresie dzieciństwa i dojrzewania określały sposób pojmowania życia i kształtowały relacje emocjonalne danej osoby. Zwykle rozróżnia się trzy podstawowe formy *regresji*, związanej: z pewnym *przedmiotem* (alkohol, narkotyki, a nawet osoba jako taka); z danym *stanem emocjonalnym* (kolejny zawód uczuciowy może wywołać potrzebę powrotu do typowych dla okresu dzieciństwa czy też dojrzewania relacji emocjonalnych); z pewnym *stylem życia* w przeszłości¹⁷.

3. NIEDOJRZAŁOŚĆ EMOCJONALNA JAKO PRZYCZYNA STWIERDZENIA NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., w kan. 1095 stwierdza:

Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy:

- 1° są pozbawieni wystarczającego używania rozumu;
- 2° mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych;
- 3° z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich.

Pośród wielu chorób oraz różnego rodzaju dewiacji o charakterze psychicznym, które czynią osobę niezdolną do wyrażenia w sposób ważny zgody małżeńskiej, należy wymienić również niedojrzałość emocjonalną. Opinia Roty Rzymskiej w tym temacie jest podzielona. Niektórzy autorzy podkreślają, iż niedojrzałość emocjonalna czyni osobę niezdolną do wystarczającego poznania przedmiotu małżeństwa oraz pozbawia ją tzw. wolności wewnętrznej, koniecznej do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej. Inni zaś twierdzą, że wpływa ona przede wszystkim w sposób destrukcyjny na zdolność podmiotu do stworzenia dojrzałej relacji międzyosobowej. Wspomniane wyżej opinie są zgodne jednak co do faktu, że niedojrzałość emocjonalna może wywoływać niezdolność podmiotu do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej jedynie w przypadkach poważnych, tzn. wówczas, gdy pozbawia ona całkowicie podmiot wolności koniecznej do podjęcia decyzji oraz przyjęcia wynikających z niej obowiązków¹⁸.

Ponieważ, jak stwierdziliśmy uprzednio, niedojrzałość emocjonalna wpływa w sposób negatywny na wolę człowieka, nie destabilizując w żaden sposób jego sfery intelektualnej (w przeciwieństwie do chorób umysłowych), stąd nie ma tutaj zastosowania punkt 1° kan. 1095. Skoncentrujemy, więc, naszą uwagę na dwóch

¹⁷ Należy zaznaczyć, iż wyżej wymienione przyczyny, powodujące stan niedojrzałości emocjonalnej człowieka, nie wyczerpują szerokiej gamy możliwości, jakie w tym temacie mogą się pojawić. Ogólnie jednak uważa się je za podstawowe i najbardziej powszechne.

¹⁸ Por. Gil De Las Heras, *Neurosis, Psicopatias e Inmadurez afectiva*, IC 28 (1988), 284; M.F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Roma 1982, 52.

pozostałych punktach zawartych w kan. 1095, tj. *gravis defectus discretionis iudicii* oraz *incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentialis*.

3.1. Niedojrzałość emocjonalna a *gravis defectus discretionis iudicii*

3.1.1. Pojęcie *discretio iudicii*

Zawarcie sakramentu małżeństwa opiera się na wzajemnie wyrażonej zgodzie małżeńskiej, która jest konsekwencją osądu dokonanego przez obie strony w odniesieniu do natury, przymiotów, celów oraz wynikających z małżeństwa obowiązków. Osąd ten nie ma charakteru czysto teoretycznego, ale jest osądem praktycznym dotyczącym konkretnej osoby i konkretnego małżeństwa¹⁹. Na osąd ten składają się dwie różniące się od siebie funkcje: *inquisitio* albo *investigatio*, polegające na dostrzeżeniu wielu istniejących możliwości, oraz *aestimatio*, dotyczące konkretnej oceny argumentów przemawiających *za* i *przeciw* podjęciu przez podmiot konkretnej decyzji. W przypadku małżeństwa owe możliwości dotyczą: zawarcia konkretnego *małżeństwa*; z konkretną, wybraną przez siebie *osobą*; oraz wszystkich *obowiązków*, które z niego wynikają, a które określa się terminem *intima comunitas vitae et amoris coniugalis*²⁰.

Decyzja, o której mowa, jest wypadkową procesu, w którym biorą udział *facultas intellectiva* oraz *facultas deliberativa* osobowości człowieka²¹. Stąd podejmowana przez niego decyzja jest konsekwencją działania nie tylko jego intelektu, ale również, a raczej przede wszystkim wolnej woli, zatem, zależy od sposobu zaprezentowania danego małżeństwa przez sferę emocjonalną osobowości człowieka. Decyzja taka byłaby jednak nieodpowiedzialna, gdyby opierała się jedynie na emocjach człowieka, a nie odnosiła się jednocześnie do elementów, które kształtują małżeństwo i które będą odgrywały rolę podstawową w późniejszej relacji małżeńskiej, takich jak: miłość wzajemna, również w najbardziej krytycznych momentach wspólnego życia, wierność, czy też zrodzenie i wychowanie potomstwa. Odpowiedzialność ta zależy niewątpliwie od poziomu dojrzałości emocjonalnej, który dana osoba osiągnęła w momencie podejmowania decyzji. I choć nie wymaga się w tym przypadku poziomu pełnej dojrzałości, co zresztą wydaje się niemożliwe z powodów, o których pisaliśmy wyżej, niemniej, jest niezbędne, aby struktura emocjonalna osobowości osiągnęła poziom, który pozwoli jej być samodzielną i w pełni odpowiedzialną za decyzje, które podejmuje²².

¹⁹ Por. A. Mendonça, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, *Studia Canonica* 21 (1987), 86.

²⁰ Por. J.F. Castano, *Il Sacramento del matrimonio*, Roma 1992³, 312–314.

²¹ Por. c. Annè, 26 stycznia 1971, SRRD 63 (1971), 66 n.; c. Davino, 5 lutego 1975, SRRD 67 (1975), 42 n.

²² Por. M.F. Pompèdda, *Il canone 1095 del nuovo Codice di diritto canonico tra elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo*, IC 27 (1987), 543.

3.1.2. Dojrzałość, czy *discretio iudicii*?

Kodeks prawa kanonicznego w kan. 1095, 2° używa terminu *discretio iudicii*, nie zaś terminu *dojrzałość*. Wydaje się, że jest on bardziej adekwatny w odniesieniu do sytuacji, którą określa. Mówiąc bowiem o poziomie dojrzałości koniecznym do ważnego zawarcia związku małżeńskiego, nie stwierdza się jakoby poziom ten był jednoznaczny z tzw. stanem całkowitej dojrzałości człowieka. Nie wymaga się od osoby zawierającej związek małżeński doskonałej świadomości i poznania tego, co określa się terminem *małżeństwo*. Nie stwierdza się nawet, iż osoba składająca zgodę małżeńską musi to uczynić w najwyższym z możliwych stanie wolności wewnętrznej, wynikającej z doskonałej stabilności wolitywno-emocjonalnej. Z drugiej strony należy zauważyć, że tzw. całkowita dojrzałość pozostaje terminem dość abstrakcyjnym. Człowiek bowiem dojrzewa nieustannie i każde nowe doświadczenie życiowe jest krokiem naprzód w procesie kształtowania jego osobowości. Stąd terminem zdecydowanie bardziej adekwatnym w odniesieniu do poziomu dojrzałości, również emocjonalnej, jaką osoba musi osiągnąć, aby jej działania oraz decyzje można było nazwać odpowiedzialnymi, jest termin użyty przez Prawodawcę, tj. *discretio iudicii*, czyli *rozeznanie oceniałące*²³.

W sytuacji, w której owo *rozeznanie oceniałące* pozostaje na poziomie niewystarczającym, stwierdza się, że dana osoba posiada brak rozeznania oceniałącego, który to brak czyni daną osobę niezdolną do ważnego zawarcia związku małżeńskiego. Dzieje się to jednak jedynie w przypadku, gdy ów brak rozeznania oceniałącego może być określony terminem *gravis*, czyli *poważny*.

3.1.3. Wpływ niedojrzałości emocjonalnej na *discretio iudicii*

Wiele jest przyczyn powodujących brak wystarczającego rozeznania oceniałącego w odniesieniu do małżeństwa. Jako jedną z nich wymienia się również *niedojrzałość emocjonalną* człowieka²⁴. Wpływając w sposób destrukcyjny na działanie jego wolnej woli, pozbawia go w momencie zawierania sakramentu małżeństwa dojrzałości oceny w stopniu tak znacznym, że niemożliwe staje się podjęcie decyzji dotyczącej małżeństwa w sposób wolny i samodzielny. Stąd osoba, która teoretycznie posiada ogólną wiedzę w odniesieniu do małżeństwa, w praktyce nie jest w stanie wyważyć ciężaru poszczególnych argumentów, które prowadzą ją do podjęcia decyzji nie przez nią samą, ale przez jej słabość emocjonalną, która ją do podjęcia tejże decyzji nakłania. Istnieje bowiem ścisła zależność między sferą emocjonalną

²³ Por. tamże, 522–523.

²⁴ Niedojrzałość emocjonalna «... in primis enficere potest in contrahente capacitem ferendi iudicium practicum de personis aut rebus mundi realis et non imarginari [...]. Ad discretio iudicii, quae ad eliciendum consensum matrimoniale requiritur, iuditio forensi essentialem partem habere putatur in exercitio facultatis criticae, quae iudicium practicum de matrimonio hic et nunc appetendo efficitur [...]. Cum absque capacitate ferendi iudicium practicum consequenter non detur et libera electio, quia notatur insufficientia iudicii speculativi ad electionem faciendam [...]» (c. Stankiewicz, 11 lipca 1985, ME 111 (1986), 167).

człowieka, która w sposób bezpośredni oddziałuje na jego wolę, a jego intelektem. Dwie struktury, różniące się od siebie, stanowią jednak części składowe tej samej psychiki człowieka, a ich niewątpliwa współzależność wpływa w sposób nieobojętny na podejmowane przez niego decyzje²⁵. W sytuacji normalnej ingerencja emocji, sentymentów czy instynktów nie jest nigdy na tyle silna, aby zniewalać osobę w podejmowanych przez nią decyzjach. W sytuacji patologicznej, elementy te stają się jedynym motywem działania człowieka.

W temacie tym trzeba zwrócić uwagę na dwa istotne terminy użyte w kanonie 1095, 2° w odniesieniu do *braku rozeznania oceniającego*. Pierwszy z nich to termin *gravis*, czyli *poważny*. I choć Kodeks prawa kanonicznego nie podaje dokładnego określenia terminu *gravis*, jak stwierdza się powszechnie w opiniach różnych autorów, jedynie głęboko zaawansowana niedojrzałość emocjonalna człowieka może być uważana za powód nieważności małżeństwa. Z drugiej strony, jednak koncepcja kanoniczna *niedojrzałości emocjonalnej* nie pokrywa się w zupełności z tzw. koncepcją psychologiczną. Oznacza to, że osoba uznana za niedojrzałą emocjonalnie z punktu widzenia psychologii, nie musi być uważana za taką z punktu widzenia prawa kanonicznego.

Drugim istotnym terminem wspomnianego wyżej kanonu jest określenie *istotne prawa i obowiązki małżeńskie*, czyli *iura et officia matrimonialia essentialia*. Należy zatem rozumieć, że „niezdolność” do zawarcia małżeństwa należy w tym przypadku interpretować w kontekście podstawowych praw i obowiązków wynikających z zawarcia sakramentu małżeństwa. Nie wdając się jednak w tym miejscu w szczególne rozważania dotyczące interpretacji wyżej wspomnianego terminu, gdyż temat ten zostanie podjęty w końcowej części naszego artykułu, zauważmy jedynie, że termin ten zwykle odnoszony jest do pojęcia małżeństwa ujętego jako *consortium totius vitae*.

3.1.4. Niedojrzałość emocjonalna a wolność wewnętrzna człowieka

Zaburzenia emocjonalne, jak stwierdziliśmy uprzednio, mogą uczynić osobę niezdolną do podjęcia w sposób zupełnie wolny i niezależny decyzji dotyczącej zawarcia sakramentu małżeństwa. Mogą jednak wpłynąć również na sposób realizacji założeń opracowanych teoretycznie. Stąd, może się okazać, że człowiek nie posiadający określonego przez prawo kanoniczne jako wystarczającego poziomu dojrzałości emocjonalnej, teoretycznie jest zdolny do podjęcia decyzji małżeńskiej, w praktyce jednak jego wola jest zniewolona do tego stopnia, że nie jest on w stanie podążyć w kierunku obranym przez intelekt²⁶.

Brak tzw. wolności wewnętrznej, o którym tu mowa, nie został uznany przez nowy Kodeks prawa kanonicznego jako jeden z motywów wywołujących niezdolność osoby do ważnego złożenia zgody małżeńskiej. Jednak wielu spośród autorów²⁷

²⁵ Por. E.M. Egan, *The nullity of marriage for reason of insanity or lack of due discretion of judgement*, *Ephemerides Iuris Canonici* 39 (1983), 14.

²⁶ Por. c. Wynen, 13 kwietnia 1943, SRRD 35 (1943), 272.

²⁷ Por. c. Ewers, 2 grudnia 1972, SRRD 64 (1972), 738; c. Bruno, 30 maja 1986, ME 112 (1987),

uważa, że należy traktować go w sposób autonomiczny, różniący się zasadniczo od typowej formy *discretio iudicii*²⁸.

Wolność wewnętrzna, określona jako warunek konieczny do ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa, oznacza przede wszystkim zdolność osoby do ukierunkowania własnego działania zgodnie z określoną przez intelekt opcją. Wolność ta nie jest natury abstrakcyjnej, ale winna być interpretowana w kontekście wszystkich realnych uwarunkowań człowieka zarówno zewnętrznych (nie dotyczą problemu wolności wewnętrznej), jak i wewnętrznych, które wspólnie oddziałują na funkcjonowanie jego woli. W sytuacji normalnej wpływ tychże uwarunkowań nie jest silny na tyle, aby dana osoba nie była w stanie ukierunkować swojego działania zgodnie z opcją obraną przez intelekt. Wolność wewnętrzna bowiem nie wyklucza, a wręcz przeciwnie, zakłada wpływ instynktów, emocji, przyzwyczajzeń oraz wielu innych elementów tworzących osobowość człowieka na podejmowane przez niego działanie. Jeśli jednak wpływ tychże elementów będzie zbyt silny, jego działanie nie będzie mogło być określone jako wolne i podejmowane w sposób odpowiedzialny²⁹.

Jako jedną z przyczyn, które wywołują ograniczenie wolności wewnętrznej człowieka, powszechnie uważa się niedojrzałość emocjonalną. I tak jak w odniesieniu do typowej formy *discretio iudicii* posługujemy się terminem *immaturitas cognitionis*, tak w tym przypadku można mówić o *immaturitas libertatis* albo *immaturitas voluntatis*, ponieważ to wolna wola człowieka zostaje ograniczona w takim stopniu, że nie jest on w stanie nadać realnej formy założeniom teoretycznym, podążając nieuchronnie w kierunku określonym przez instynkty i emocje. Stąd, osoba taka nie jest zdolna do stworzenia z inną osobą relacji pojętej jako *consortium totius vitae*, a w konsekwencji nie jest zdolna do ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa³⁰.

3.2. Niedojrzałość emocjonalna a *incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles*

Podjmując zagadnienie wpływu niedojrzałości emocjonalnej na ważność zgody małżeńskiej, większość autorów koncentruje swoją uwagę na kwestii dotyczącej *discretio iudicii*, czyli zdolności do podjęcia decyzji. Coraz częściej, jak zauważyliśmy, jest ona widziana również w kontekście wolności wewnętrznej człowieka. Zagadnienie to może być jednak rozważane jednocześnie w kontekście zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, czyli *capacitas assumendi obligationes matrimoniales* (kan. 1095, 3° KPK).

451–454; c. Stankiewicz, 19 grudnia 1985, *Diritto Ecclesiastico* 97 (1086–II), 315; c. Serrano, 24 kwietnia 1974, *EICan*, 31 (1975), 192 n.

²⁸ Por. c. Massini, 10 lipca 1931, *SRRD* 23 (1931), 274.

²⁹ Por. F. Gil De Las Heras, *Neurosis...*, dz.cyt., 289.

³⁰ «Praeterea in eiusmodi immaturitate decisio in matrimonium potius compellitur impulsibus incosciis propter irresistibilem necessitatem satiandi aliquam ex tendentiis profundis, quam, elicitur a deliberata voluntate sese donandi in totius vitae consortium» (c. Stankiewicz, 11 lipca 1985, art.cyt., 167).

3.2.1. *Incapacitas assumendi*, czy *adempnendi*?

Kodeks prawa kanonicznego w kan. 1095, 3° uzależnia zdolność do zawarcia małżeństwa od zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, które z niego wynikają. Użyty w kanonie termin *assumere* (podjąć) zakłada jednak konieczną zdolność podmiotu do wypełnienia obowiązków (*adempnere*), które w momencie zawierania małżeństwa na siebie przyjmuje. Oba terminy, tj. *assumere* i *adempnere*, nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie zależą od siebie wzajemnie. Trudno jest bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której podmiot, będąc zdolny do podjęcia obowiązków wynikających z małżeństwa, nie byłby jednocześnie zdolny do ich wypełnienia. Oznaczałoby to, że jego zobowiązania mają charakter czysto teoretyczny i w konsekwencji pozbawione są jakiejkolwiek zawartości. Używa się natomiast terminu *assumere*, ponieważ jest on bardziej adekwatny w odniesieniu do momentu zawierania sakramentu małżeństwa. Wypełnienie obowiązków wynikających z małżeństwa (*adempnere*) dotyczy okresu następującego po jego zawarciu, nie zaś samego momentu składania zgody małżeńskiej.

Podstawowym zadaniem prawa jest stwierdzenie, czy w momencie składania zgody małżeńskiej obydwie strony posiadały tzw. *capacitas assumendi*, czyli zdolność do podjęcia obowiązków istotnych obowiązków małżeńskich. Jeśli później, tzn. w życiu małżeńskim, okaże się, że nie wszystkie spośród określonych przez prawo obowiązków zostały wypełnione, może to być dowodem na to, iż w momencie zawierania związku małżeńskiego podmiot nie posiadał zdolności do ich podjęcia (*capacitas assumendi*). Nie zawsze jednak, gdyż wspomniana wyżej sytuacja może być równie dobrze wynikiem oddziaływania wielu innych czynników nie mających nic wspólnego z *incapacitas assumendi*, takich jak np. brak zaangażowania osobistego, czy też brak dobrej woli.

3.2.2. Niezdolność o charakterze trwałym i absolutnym?

Problemem, który wzbudza najwięcej kontrowersji w tym temacie jest kwestia dotycząca charakteru owej niezdolności, tzn. czy musi ona mieć charakter trwały, czy też jest wystarczający, aby istniała w momencie składania zgody małżeńskiej. Wydaje się, że bardziej logiczna jest teza podkreślająca charakter czasowy owej niezdolności. Skoro jest prawdą, że obowiązki małżeńskie są konsekwencją ważnie wyrażonej zgody małżeńskiej, to wydaje się kwestią zupełnie obojętną, czy owa niezdolność istniała w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa i czy będzie istniała ona nadal, np. po dziesięciu latach od momentu złożenia zgody małżeńskiej. Informacja taka może mieć wartość jedynie w odniesieniu do aspektów procesowych, gdyż stwierdzenie niezdolności w okresie przedmałżeńskim, jak i w okresie następującym po jego zawarciu mogłoby wskazywać na jej istnienie również w momencie zawierania małżeństwa. W sensie merytorycznym jednak, jak już stwierdziliśmy, jest to zupełnie obojętne. Jeśli nawet po dwóch czy trzech latach małżeństwa podmiot osiągnąłby, określony przez prawo w odniesieniu do małżeństwa poziom dojrzałości, a więc jego niezdolność nie miałaby charakteru trwałego, to jednak nie

zmienia to faktu, że od chwili złożenia zgody małżeńskiej aż do tego momentu, byłby on niezdolny do wypełnienia obowiązków małżeńskich, a w konsekwencji nie mógłby do nich zobowiązać się w momencie zawierania małżeństwa. W przeciwnym wypadku zaistniałoby absurdalne zawieszenie ważności małżeństwa, w którym drugi ze współmałżonków byłby pozbawiony prawa, które słusznie mu się należy³¹. I choć niektórzy autorzy twierdzą, że jest to możliwe, nazywając tenże okres „trudnością do przezwyciężenia” oraz powołując się na kan. 1084 § 1, który w odniesieniu do impotencji wymaga istnienia niezdolności uprzedniej i trwałej³², to jednak w naszej opinii jest to nie do pogodzenia ze stwierdzeniem, określającym moment złożenia zgody małżeńskiej jako źródło i początek małżeństwa, widzianego w perspektywie relacji międzypersonalnej, określanej terminem *consortium totius vitae*.

Innym problemem zdaje się odpowiedź na pytanie: czy niezdolność do zawarcia małżeństwa, wynikająca z przyczyn natury psychicznej, musi mieć charakter absolutny, tzn. w odniesieniu do wszystkich osób (większość autorów jest tego zdania)³³, czy też wystarczy, aby miała ona jedynie charakter względny, tzn. w odniesieniu do osoby, z którą zostaje zawarty sakrament małżeństwa³⁴. Ponieważ Prawodawca w kan. 1095, 3° interpretuje ową zdolność w kontekście istotnych obowiązków małżeńskich, nie zaś w odniesieniu do osoby współmałżonka, stąd niezdolność, o której mowa musi mieć charakter absolutny.

3.2.3. Istotne obowiązki małżeńskie

Kanon 1095, 3°, mówiąc o niezdolności do zawarcia małżeństwa, odnosi ją do tzw. istotnych obowiązków małżeńskich (*obligationes matrimonii essentielles*). Często jednak w potocznym rozumieniu tego terminu nadaje się mu interpretację odbiegającą od stwierdzenia użytego w kanonie. Obowiązki natury etycznej, zwyczajowej, czy też społecznej z pewnością odgrywają istotną rolę w życiu dwojga osób połączonych węzłem małżeńskim, trudno jednak uznać je za te, które kodeks określa terminem *essentials*.

Podstawowym obowiązkiem małżeńskim jest pełna integracja małżonków, oparta na wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie, duszą i ciałem oraz na stworzeniu tej więzi, którą często w teologii określa się terminem *sanktuarium*. I choć stwierdzenie to może wydawać się z punktu widzenia prawa mało konkretne, to jednak

³¹ Por. M.F. Pompedda, *Studi di diritto...*, dz.cyt., 97–99.

³² Jak stwierdza np. J.M. Pinto Gomez: «L'incapacità deve essere antecedente e perpetua. Non lo dice il canone 1095, 3°. Ma lo esige il can. 1084 § 1 che è luogo parallelo (can. 17). Nell'uno e nell'altro si tratta dell'incapacità del contraente ad assumersi obblighi essenziali del matrimonio. Nel canone 1084 con riferimento al *bonum prolis*, nel canone 1095 in relazione ai *quattuor bona* quando l'incapacità proviene da causa di natura psichica; quindi la causa deve essere di natura fisica nell'altro canone. Sarebbe però illogico che l'incapacità che deve essere antecedente e perpetua nell'uno caso, non lo sia nell'altro» (J.M. Pinto Gomez, *L'immaturità...*, dz.cyt., 50–51).

³³ Por. c. Di Felice, 12 listopada 1977; c. Di Felice, 15 marzec 1979; c. Fiore, 27 maja 1981; c. Pompedda, 19 lutego 1982.

³⁴ Por. c. Serrano, 9 lipca 1976; c. Serrano, 18 listopada 1977; c. Huot, 7 lipca 1979; c. Pinto, 12 lutego 1982.

właśnie ono zawiera w sobie to, co w życiu małżeńskim jest najbardziej istotne i co stanowi jego podstawę i źródło, a co zwie się miłością w najbardziej idealnej formie jej pojmowania. Wszystkie inne wymiary relacji małżeńskiej, takie jak ojcostwo, macierzyństwo, wierność wzajemna, nierozzerwalność czy ogólnie mówiąc dobro małżonków, w miłości mają swoje źródło i moc. Aby jednak nadać naszym rozważaniom charakter bardziej systematyczny, możemy pokusić się o wyliczenie tych obowiązków, które w prawie określa się mianem istotnych: wspólnota życia i miłości; jedność i nierozzerwalność małżeństwa; działanie ze swej natury ukierunkowane na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa³⁵.

3.2.4. Niedojrzałość emocjonalna a *incapacitas assumendi*

Aktualnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego, w kan. 1095, 3°, stwierdza, że zaburzenia natury psychicznej mogą uczynić osobę niezdolną do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, a przez to uczynić ją niezdolną do zawarcia samego małżeństwa. Jednym z wyżej określonych zaburzeń jest również niedojrzałość emocjonalna.

Osoba, która w procesie kształtowania swojej osobowości nie osiągnęła odpowiedniego poziomu dojrzałości emocjonalnej, charakteryzuje się przede wszystkim niezdolnością do stworzenia z drugą osobą stałej i dojrzałej relacji międzyosobowej. Egocentryczne nastawienie do życia, nie będące wynikiem przekory, ale prawdziwej niezdolności do umiejscowienia drugiej osoby w zarezerwowanym jedynie dla siebie i własnych potrzeb świecie, nieracjonalne przywiązanie do matki czy ojca, niezdolność kontrolowania impulsów emocjonalnych, instynktowny sposób reagowania, będący zaprzeczeniem działania racjonalnego i dojrzałego, a poza tym wyjątkowa trudność w odniesieniu do pojawiających się nieuchronnie trudności i problemów sprawiają, że druga osoba postrzegana jest albo jako przedmiot zaspokojenia własnych pragnień i idei życiowych, albo też jako niebezpieczeństwo i zagrożenie własnej tożsamości i błędnie pojmowanego szczęścia. Stąd trudno w takiej sytuacji mówić o możliwości stworzenia dojrzałej relacji międzyosobowej z drugą osobą, jaką jest małżeństwo pojęte jako *consortium totius vitae*. W konsekwencji trudno określić taką osobę jako zdolną do zawarcia w sposób ważny związku małżeńskiego, skoro wyklucza ona, choć nieświadomie, drugą osobę, w tym przypadku przyszłego współmałżonka z jakiegokolwiek płaszczyzny własnego życia³⁶.

4. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując nasze rozważania, należałoby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo, jakie mogłoby wyniknąć ze zbyt szerokiej i niedokładnej interpretacji terminu

³⁵ Por. J.F. Castano, *Il Sacramento...*, dz.cyt., 327–329.

³⁶ «Evidenter isto sensu nequit affectiva immaturitas accipi uti constituen grave quoddam quod reddat impossibilem relationem interpersonalem» (c. Palestro, 28 czerwca 1989, SRRD 81 (1989), 451).

„niedojrzałość emocjonalna”. Tylko w przypadkach, w których jest ona absolutnie ewidentna, może być uznawana za jeden z powodów wywołujących niezdolność osoby do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Stąd nie należy interpretować zwykłej trudności w kontaktach z innymi jako *niedojrzałości emocjonalnej*. Nie jest przypadkiem, że kodeks używa pojęcia *gravis* w celu podkreślenia poziomu owej niedojrzałości. Nie przypadkowo również Ojciec Święty Jan Paweł II zwracał uwagę na ten problem w przemówieniach skierowanych do Trybunału Roty Rzymskiej³⁷. W przeciwnym wypadku, jeśli pomylimy zwykłą trudność z prawdziwą niezdolnością, jak stwierdza Sygnatura Apostolska³⁸, narażamy się na zatarcie istotnej granicy istniejącej omiędzy stwierdzeniem nieważności małżeństwa a zwykłą formą rozvodu cywilnego. Winna ona być natomiast prawdziwą niezdolnością osoby do stworzenia *consortium totius vitae*, czyli małżeństwa pojmowanego w całej swojej złożoności i pełni.

BIBLIOGRAFIA

- Amati A., *L'incidenza dell'immaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza canonica (can. 1095)*, Roma: Officium Libri Cattolici 1993.
- Bonnet P.A., *La capacità di intendere e di volere nel matrimonio canonico*, Roma: Officium Libri Cattolici 1976.
- Castano J.F., *Il Sacramento del matrimonio*, Roma: Tipolitografia Pioda Gianfranco 1992.
- Leszczyński Grzegorz, *Il rapporto tra i diversi mezzi di prova nelle cause matrimoniali per immaturità affettiva*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1997.
- Pinto Gomez J.M., *L'immaturità affettiva nella giurisprudenza rotale*, w: *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, dz.zb., Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1990.
- Pompedda M.F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Roma: Giuffrè Editore 1982.

EMOTIONAL IMMATURITY AS A CAUSE OF INCAPACITY FOR A MARRIAGE

Summary

Taking up the issue of emotional immaturity as a cause for declaring a marriage null and void, the author begins his reflections with a look at human personality. The cause of the nullity of a marriage discussed here, in turn, requires a rather precise definition of the notion of emotional immaturity and of the factors by which it may be triggered. The last part of the author's reflections is devoted to the analysis of canon 1095 of the Code of Canon Law, especially to the definition of cases when this immaturity is serious enough to exclude marriage validity.

Key words: marriage, emotional immaturity, consensual incapacity, matrimonial consent

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Roty Rzymskiej z dnia 5 lutego 1987*, AAS 79 (1987), 1453–1459 oraz z dnia 25 stycznia 1988, AAS 80 (1988), 1178–1185.

³⁸ *Litterae Circulares*, Periodica de re morali canonica liturgica 62 (1973), 589.

KS. JANUSZ LEWANDOWICZ

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

WSPÓŁCZESNE PYTANIA ANTYGONY O WOLNOŚCI WYBORÓW, O ŹRÓDŁACH PRAWA I UZASADNIENIU MORALNEJ SŁUSZNOŚCI CZYNÓW

Słowa kluczowe: topos Antygony, źródło prawa, źródło powinności, prawo państwa, prawo stanowione, prawo boskie, prawo jednostki, pozytywizm prawny, godność człowieka, miłość, śmierć, norma, sumienie, sprawiedliwość, tradycja, natura, autonomia jednostki, autonomia prawa, autonomia rzeczy doczesnych, norma moralna, *nómos* (νόμος)

1. Wprowadzenie. 2. Śladem Antygony. 3. Czy tradycja jest hamulcem zmian? 4. Czy „prawo państwa”, czy prawo boskie, czy może prawo jednostki? 5. Prawo bez transcendencji, prawo bez *natury*. 6. Wobec „absolutnej sprzeczności”. 7. Jaka autonomia w ustalaniu norm? 8. Pytanie o punkt odniesienia. 9. Hierarchia norm. 10. Jak znaleźć płaszczyznę porozumienia? 11. Zakończenie: Ku pytaniom Antygony?

1. WPROWADZENIE

Gorąca atmosfera niektórych prowadzonych w mediach dyskusji sprawia, że często w ferworze „udowadniania” słuszności swojego punktu widzenia traci się możliwość racjonalnej analizy przesłanek. Było to bardzo dobrze widoczne w jednej z dyskusji publicznej w połowie 2014 r. Chodzi o szeroko omawianą w prasie decyzję prof. Bogdana Chazana, który odmówił dokonania aborcji chorego płodu. Z jednej strony, stanowisko, które określone zostało jako dogmatyczne i nieuwzględniające współczesnych realiów, z drugiej strony, teza forsowana bez dostatecznego uzasadnienia antropologicznego. Mimo rozległego zasięgu dyskusji, wydaje się, że przedstawiane szeroko w prasie argumenty miały przede wszystkim charakter jednostronny, niedostatecznie bowiem uwzględniały pewien dorobek kulturowy i historyczny, jaki towarzyszy ludzkości, a przynajmniej tej jej części, która związana jest z kulturą basenu Morza Śródziemnego. Problem w tym, że aby go zmienić albo przynajmniej zmieniać, wypada podać racje, które bezwzględnie znajdują uzasadnienie mające przewagę w dobru (nie siłę!) nad tym, co wynika z dotychczasowej tradycji. Nie wystarczy deklaracja, że oto mam słuszość, ponieważ moja ocena uwzględnia

czyjeś dobro. Istnieje hierarchia praw i odpowiadająca jej hierarchia działań. Dlatego może warto po raz kolejny to sobie uzmysłowić. Zarówno w kontekście teologicznym, jak i społecznym niezwykle ważną rolę pełni odpowiedź na pytanie o źródło prawa. Wydaje się ono na tyle aktualne, żeby nie powiedzieć „palące”, iż w dyskusji dotyczącej umocowania przepisów prawnych, jak i związanych z nimi działań ludzkich pragnąłbym raz jeszcze odnieść się do tekstu, który towarzyszy naszej cywilizacji od dwóch i pół tysiąca lat. Mam tu na myśli Sofoklesową *Antygonę*. Nie sposób posadzić jej autora o „katolicką konfesyjność”, a właśnie jej wymowa każe pozostawić otwarte pytanie o słusność krytyki, jaka spotkała prof. B. Chazana. Tragedia o losach córki Edypa stanowi zarazem próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy religia może rościć sobie prawo do oczekiwań respektowania jakichkolwiek zasad nie tylko w imię autorytetu wypływającego z objawienia.

Wspomniana sprawa posłuży nam jako materiał do rozważań. Przypomnijmy zatem, że dotyczyła sprzeciwu lekarza wobec dążenia do przerwania ciąży, która nie rozwijała się prawidłowo, o czym, jak można sądzić z doniesień prasowych, lekarz wiedział. Odmówił jednak aborcji, uznając, że respekt wobec życia ludzkiego jest normą nadrzędną. W sprawie wypowiadali się dziennikarze i przedstawiciele kręgów związanych ze środkami masowego przekazu, politycy i ludzie Kościoła. Przedstawiciele władzy nadto decyzję profesora uznali za podstawę do wyciągnięcia konsekwencji służbowych, polegających na zwolnieniu go z zajmowanego stanowiska dyrektora szpitala.

Intencją niniejszego tekstu jest próba dania odpowiedzi na pytanie, które wobec zdecydowanej pozycji Kościoła i przeciwnym mu stanowisku większości mediów i polityków musiało zrodzić się u obserwatorów wspomnianego zdarzenia. Świadczą o tym wyraźnie pytania, które stawiano również mnie: „Po czyjej stronie jest racja. Czy profesor postąpił właściwie? Dlaczego Kościół twierdzi, że profesor ma rację?”¹.

Przyznam, że te pytania, u stawiających je, powstałe bez wątpienia pod wpływem oddziaływania mediów, wywołały w pierwszej chwili moje zaskoczenie, bo na ile sprawę znam, to wydaje mi się raczej oczywista. Skąd takie pytanie i dlaczego innym oczywista się nie wydaje? Nawet wierzącym!

Kiedy po raz pierwszy spotkałem się z pytaniem, dlaczego Kościół zajmuje tak sztywne stanowisko i dlaczego według jego oceny słusność jest po stronie profesora, moim „odruchowym” skojarzeniem była postawa Antygony. O ile związek ten był w tym przypadku dla mnie oczywisty, to z równą siłą towarzyszyło mu pytanie z mojej strony, dlaczego właściwie takie skojarzenie nie pojawia się w umysłach osób wypowiadających się na łamach prasy, na falach eteru ani na telewizyjnych ekranach, wreszcie u stawiających mi pytanie rozmówców. Można by powiedzieć, że wygląda to na podobny mechanizm, choć nie w takiej skali, jak w przypadku To-

¹ W różnych aspektach próbę dania odpowiedzi na powyższe pytania podjęli autorzy publikacji *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty medyczne i prawne*, red. P. Stanisławski, J. Pawlikowski, M. Ordon, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014. Ukazała się ona jako pokłosie konferencji naukowej poświęconej m.in. „Ochronie wolności praktykowania religii przez osoby wchodzące w skład personelu medycznego” (*Wprowadzenie*, 9), która odbyła się 28 listopada 2013 r., a zatem jeszcze przed zdarzeniami, które stanowiły źródło tzw. sprawy prof. Chazana. Podejmowana problematyka omawiana jest od strony religijnej, etycznej, prawnej i medycznej. Wydaje się zasadne poszerzenie spojrzenia o wymiar filozoficzno-kulturowy, które od innej strony oświetla podejmowaną problematykę.

masza Morusa, którego *dramat sumienia stawiał*, jak zauważa Wojciech Giertych, *poza nawiasem społeczeństwa*².

Teza, którą chciałbym przedstawić w poniższym rozważaniu, jest krótka: na działanie prof. B. Chazana we wspomnianej kwestii należy spojrzeć analogicznie, jak na działanie Antygony. W obu przypadkach stoimy bowiem wobec pytania o źródło prawa i powinność z nim związaną³.

Topos Antygony w kulturze śródziemnomorskiej niesie ze sobą określone przesłanie. Odwołanie się do niej w przypadku takiego wydarzenia jak śmierć i pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki, jeśli pamiętamy mowę Andrzeja Szczepkowskiego, świadczy o ciągłej żywotności i aktualności przesłania dzieła. Czy jednak jakości współczesnych problemów nie jest zgoła odmienna od tych, z którymi przyszło się borykać ludziom starożytnym? W takim razie skojarzenie byłoby niezasadne. Jeśli jednak istnieje jakaś wspólna podstawa oceny dokonywanych przez ludzi wyborów, to skojarzenie może być więcej niż stosowne. Do takiego spojrzenia zachęca jeszcze ocena dzieła wypowiedziana przez G.W.F. Hegla w wykładach poświęconych estetyce. Określił tam *Antygonę* mianem „jednego z najwznioślejszych, pod każdym względem najznakomitszego dzieła sztuki wszechczasów”⁴.

2. ŚLADEM ANTYGONY

Na potrzeby niniejszego rozważania trzeba przypomnieć istotne wątki sztuki, zwłaszcza że tradycyjna jej interpretacja raczej w duchu heglowskim⁵ i pozytywizmu prawnego, jakiej uczyliśmy się w szkołach, nie liczy się wystarczająco z samą treścią dzieła i jego wymową ukazaną przez poetę w przebiegu zdarzeń scenicznych.

Mamy więc w *Antygonie* do czynienia z sytuacją, w której tytułowa bohaterka łamie zakaz wydany przez sprawującego władzę Kreona. Dotyczy on losu brata Antygony, Polineksa, który zginął w czasie walki, po tym jak sprowadził obce wojsko w celu odzyskania w Tebach władzy. Zgodnie z wolą ojca, Edypa, winien ją sprawować na przemian z bratem Eteoklesem, zmieniając się z nim u steru państwowej nawy co rok. Eteokles jako starszy, jednak po rocznych rządach odmówił

² Zob. W. Giertych, *Przedmowa*, w: Tomasz More, *Pisma Więzienne*, Poznań: W drodze 1985, 5. Podobieństwo kontekstu z tego typu postawą ukaże również lektura dokumentów procesu Bernharda Lichtenberga, proboszcza katedry św. Jadwigi w Berlinie, O. Ogiermann, *Do ostatniego tchu*, Paris: Éditions du dialogue 1983.

³ „Dire que la tragédie grecque est un genre fini ce n'est pas porter atteinte à son immortelle beauté”, M.-J. Lagrange, *Éclaircissement sur la méthode historique, à propos d'un livre du R.P. Delattre*, S.J. In-16 de XII-106 pp. (Pro manuscripto), Paris: Lecoffre 1905, 91.

⁴ Tłum. własne – J.L.: „einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten”. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, t. 2, Berlin 1837, 51.

⁵ Jakkolwiek wypada się zgodzić z oceną sztuki przez Hegla, to jednak jego interpretacja nie w pełni odpowiada wymowie dzieła, uznaje bowiem, że Antygona jest uosobieniem tego, co kobiece, wewnętrzne, co dotyczy rodzinnej miłości, a Kreon reprezentuje dobro publiczne, i stawiając obie strony na równorzędnej płaszczyźnie (por. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 3, Warszawa 1966, 63), Hegel nie idzie za wymową sztuki jako całości i nadaje jej interpretację niezgodną z tym, co wyraża przebieg zdarzeń. Postaram się uwzględnić tę różnicę w dalszej analizie.

przekazania władzy bratu. Polinejkes udał się na wygnanie, ale powrócił z obcym wojskiem, aby upomnieć się o swoje prawo. W czasie walki o ojczyste miasto obaj giną w bratobójczym pojedynku. Wyrokiem Kreona, nowego władcy, zwłoki Polinejkesa, który okazał się zdrajcą, mają pozostać niepogrzebane. Mimo zakazu, podniesionego przez Kreona do rangi racji stanu, Antygona decyduje się na złamanie zakazu w imię miłości do swego zmarłego brata⁶. Istotnym czynnikiem wydaje się tu godność ukochanego brata, skoro Antygona wypowiada słowa: „nie niewolnik to, lecz brat mój zginął” (517). Od momentu podjęcia przez Antygonę decyzji poeta tak wiedzie przebieg dramatycznej akcji, aby w zaskakujący sposób doprowadzić sprawującego władzę Kreona do uświadomienia sobie nie tylko bezzasadności, ale również nierozumności i szkodliwości dla państwa wydanego przezeń zakazu.

W czasach współczesnych pozostaje to również istotną wskazówką. Teraźniejszość bowiem uznaje, że wydane przez nią nakazy prawne są najdoskonalsze. Tymczasem może istnieć ktoś, kto zakwestionuje ich zasadność z punktu widzenia godności człowieka, jak to miało miejsce w przypadku Antygony i wcale nie prawo boskie musi stanowić w takim sprzeciwie dominantę.

Prolog utworu pozwala przekonać się, że nieszczęścia doświadczane przez Antygonę i jej ród, jakkolwiek zesłane przez Zeusa, nie są przeżywane przez bohaterkę jako wydarzenia o charakterze w pierwszym rzędzie religijnym. Źródłem doświadczanego zła są ludzie – wrogowie. Zło, które ją dotyka ze strony Kreona, nie ma dla niej wymiaru religijnego. Antygona nie podejmuje swojego działania, dlatego że zostaje pogwałcone prawo boskie. Ona reaguje na nieszczęście dotyczące bliską jej osobę⁷. Reakcja jej jest jednocześnie działaniem zmierzającym do ocalenia własnej godności i godności tych, z którymi wiąże ją więzy krwi. Nakaz pochowania człowieka, mimo iż ma wymiar religijny, jest tu wpisany w codzienne funkcjonowanie społeczności i jako taki ma przede wszystkim wymiar społeczny. Wypełnienie go to sposób uznania godności człowieka i zadośćuczynienia jej, a nie tylko oddanie powinności o charakterze religijnym. Intencją bohaterki nie jest odniesienie się nade wszystko do wymiaru religijnego, ale do kwestii powinności, dla której podstawą są więzy krwi i miłość do ukochanej osoby i jej godność⁸. Mamy więc w utworze do

⁶ Zestawieniu „sumienie – miłość” można by poświęcić osobną analizę wykraczającą jednak poza nasze ujęcie. Takie właśnie ciekawe zestawienie pojawia się w artykule A. Szostka, *Uwagi o formowaniu „ludzi sumienia”*, Znak 48 (1996), nr 494 (7), 65–68.

⁷ W większości przypadków przy interpretacji działań postaci *Antygony* oraz cytowaniu tekstu w polskim tłumaczeniu idę za najnowszym w Polsce komentarzem, jakim opatrzył swoje tłumaczenie utworu prof. R.R. Chodkowski. Wartość tego komentarza płynie, jak uważam, przede wszystkim z interpretacji nienacechowanej ideologicznie, a uwzględniającej wymowę tekstu, kontekst i wewnętrzną logikę oraz wymowę zdarzeń scenicznych. Zob. R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Antygona*, tłum., wstęp i przypisy R.R. Chodkowskiego, Warszawa 2004, 34.

⁸ Na ten podstawowy wymiar istnienia człowieka zwraca uwagę K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL. 1982, 42: „osoba jest takim dobrem, że właściwie i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. Zob. też, J.W. Gałkowski, *Personalizm w myśli społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, 215: „Pierwszym kręgiem odpowiedzialności, a więc uznanym za najbardziej podstawowy, jest krąg spraw małżeństwa i rodziny. Jest to krąg, w którym szczególną troską, opieką i szacunkiem obdarza się miłość ludzką”. Jest to obowiązek, którego realizacja opiera się na dobrze ukształtowanym sumieniu.

czynienia bardziej z problematyką sumienia, dokonywanych wyborów i ceny, jaką trzeba czasem za nie płacić w imię ocalenia samego siebie, godności bliskiej osoby, wreszcie godności własnej, niż z próbą zadośćuczynienia nakazom religijnym w wymiarze religijnym. Antygona podejmuje działania zmierzające do wypełnienia nakazu religijnego najpierw ze względu na jego znaczenie w wymiarze ludzkim. Jak zauważa R.R. Chodkowski, „podawany w starszych opracowaniach jako powód interwencji Antygony fakt, iż rzekomo chce ona zapewnić spokój duszy brata, nie znajduje uzasadnienia w sztuce”⁹. Ów ludzki wybór zostaje jeszcze zaakcentowany w kontrastowym zestawieniu z postacią jej siostry, Ismeny, której obawy i rozterki wypływają również z czysto ludzkiej argumentacji. Warto zaznaczyć to w sytuacji, kiedy przypisywanie działaniom ludzkim motywu *stricte* religijnego nie zawsze musi być trafne. Włodzimierz Fijałkowski, znany obrońca życia nienarodzonych, miał podobno zwyczaj pisać na skierowaniach na aborcję, z jakimi przychodziły do niego kobiety ciężarne, słowa: „Jako człowiek odmawiam!”. Nie musiało to pozostawać w sprzeczności z motywacją religijną. Sprowadzenie jednak całości do wymiaru tej ostatniej nie oddawałoby całej złożoności problemu, którą pragniemy uwzględnić.

W *Antygonie* Sofokles rozszerza jeszcze ową złożoność oceny motywacji, kiedy utrzymuje możliwość dwojakiego spojrzenia na działania bohaterki. Z jednego punktu widzenia czyn jej wydaje się chwalebny, z innego szpetny. Tak widzi to Ismena (w. 59–60):

jeszcze nikczemniej zginąć nam dziś przyjdzie,
jeżeli władcy pogwałcimy prawa.

Ta ambiwalencja oceny będzie trwać do czasu. Na końcu okaże się, że to Antygona działała słusznie, ponieważ, dokonując wyborów zgodnych z ludzkim odruchem serca, działała zgodnie z prawem boskim, co zostanie potwierdzone na końcu sztuki karą zesłaną na Kreona.

Powróćmy jednak jeszcze do motywów działania tytułowej bohaterki, jakie możemy wydobyć z tekstu Sofoklesowego dzieła. Należy do nich śmierć jako sposób wyrwania się z kręgu hańby¹⁰. Dla Greków starożytnych taka śmierć była wręcz upragniona. Jest zatem czymś cenniejszym nawet niż życie to, co dziś nazywamy honorem, czy raczej poczuciem osobistej godności człowieka. Świadczą o tym przykłady, które znajdujemy już u Homera w postaciach Achilleśa i Ajasa. Ostatni woli samobójczą śmierć niż hańbę, a Achilles podejmuje walkę z Hektorem w obronie ciała swego przyjaciela Patroklosa przed pohańbieniem, mimo iż wie, że zabicie Hektora jest równoznaczne wyrokiem śmierci na siebie samego.

Podwójny motyw działania Antygony, to zachowanie dobrego imienia oraz oddanie osobie bliskiej (φιλία – *philia*)¹¹. W kulturze ówczesnej czyn sławny musiał dotyczyć osoby bliskiej. Stąd też nie rozumiano litości dla wrogów¹².

Antygona, świadoma swej powinności wobec zmarłego brata, używa w odniesieniu do swego czynu określenia „święta zbrodnia” (ὅσια πανουργήσασα – *hósia*

⁹ R.R. Chodkowski, Wprowadzедnie..., dz.cyt., przypis 44.

¹⁰ Zob. tamże, 36, gdzie autor komentarza omawia szerzej to zagadnienie.

¹¹ Tamże, 37.

¹² Zob. tamże, 36, nota 51.

panourgésasa). Świadczy to, że wymiar religijny również zachowuje dla niej znaczenie w uzasadnieniu podejmowanych przez siebie działań. Według pojęć starożytnych bowiem czyn tylko wówczas zasługuje na uznanie, gdy jest sprawiedliwy – zgodny z prawem (δίκαιος – *dikaíos*) i zbożny (εὐσεβής; *eusebés*, ὅσιος – *hosíos*) – czyli jest uznany przez bogów za chwalebny. Religijny wymiar – jak wspomnieliśmy – nie jest jednak pierwszorzędnym motywem inspirującym działanie bohaterki. Ma on tu jednak ważną funkcję uzasadnienia słuszności jej postępowania¹³. Słuszność działania musi się opierać m.in. na szlachetności, która wg Arystotelesa (*Rhet.* 1390-b 19–23) zasadzała się na szacunku dla przodków i wierności naturalnym więzom. Jeśli więc prawo, które się stanowi, zrywa z tymi ostatnimi, to trzeba postawić pytanie o jego legitymizację – czym może ono uzasadnić odejście od powyższych fundamentów.

3. CZY TRADYCJA JEST HAMULCEM ZMIAN?

Według starożytnych zawsze należało szanować pamięć przodków i naturalne więzy. Można by więc uznać, że zmiana prawa byłaby niemożliwa, bo kłóciłaby się z tym, co ustanowili przodkowie. Tak jednak nie jest. Rozwój jest możliwy, bo nie jest to wierność pojęta jako sztywne konserwowanie istniejących przepisów, lecz jako wierność temu, co jest fundamentem tradycji. Wyrazem takiej wierności jest zachowanie jej ducha w przeciwieństwie do „solistycznych wykrętów”, które chcą zerwać z tradycją, a których celem jest odejście od dobra, jakie ona ze sobą niesie. Kapitalne znaczenie do zrozumienia istoty tradycji mają wersy młodszego kolegi Sofoklesa – Eurypidesa. W *Bachantkach* zawarł on istotne rozumienie tego, czym jest tradycja. W jednej ze scen zjawiają się tam starcy Tejrezjasz, kapłan, i Kadmos, założyciel Teb. Obaj są niejako uosobieniem tradycji. Ich dialog jednak uzasadnia nowy kult i wyraża ich osobistą postawę – przystąpienie do nowego kultu. Sytuacja, w jakiej znalazło się miasto, nie wymaga zachowania starych form, ale ducha, któremu one służą. Chodzi tu o wierność prawom, których początku nie da się określić, ponieważ są tak stare jak sam czas, a zatem muszą obowiązywać zawsze (Eurypides, *Ba*, 200–203):

Nie używamy wobec bogów sofistycznych wykrętów.
Ojców dziedzictwo, które jest stare jak czas
odziedziczyliśmy, a żadne rozumowanie go nie obali,
nawet jeśli jego wywód jest dziełem najbystrzejszego umysłu¹⁴.

Przebieg zdarzeń scenicznych w *Bachantkach* pokazuje, że powyższe słowa są słuszne. Król ponosi klęskę, ponieważ, odrzucając nowy kult, nie uznaje tym samym ducha tradycji, który nakazuje uczcić bóstwo. Jednocześnie przytoczone słowa stanowią odpowiedź na pytanie o funkcję tradycji jako kryterium obowiązywalności

¹³ Tamże, 37.

¹⁴ Tłum. własne – *JL*: οὐδὲν σοφιστόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.
πατρίους παραδοχάς, ἅς θ' ὀμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἤρρηται φρενῶν.

prawa¹⁵. Ważne nie są skostniałe formy, ale żywy duch. Również Hegel, kiedy wyjaśnia pojęcie etyczności, mówi, że jest to „wzajemny układ oddziaływań, ugruntowany w prawach i instytucjach, które wytrzymały próbę czasu”¹⁶.

4. CZY „PRAWO PAŃSTWA”, CZY PRAWO BOSKIE, CZY MOŻE PRAWO JEDNOSTKI?

W Heglowskiej wizji (a warto się tu do niej odwołać ze względu na znaczenie, jakie odcisnęła w historii myśli filozoficznej i prawnej) – jak zauważa W. Chudy – „fundamentem metafizycznym dramatu tego, co osobiste, i tego, co ogólne, jest duch”¹⁷. Przejawem tego ducha jest nie tylko „przestrzeń praw społecznych i politycznych, nabudowana na świadomości i woli jednostek”¹⁸. Jest nim również samowiedza i czyn jednostki, która wbrew marksistowskiej interpretacji nie jest wcale bezsilna. Może o tym świadczyć zarówno rozgłos i znaczenie, jakie znajduje w świecie działalność Mary Wagner, kanadyjskiej obrończyni życia, skazanej na więzienie za publiczne głoszenie przekonania, że każdy człowiek ma prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, i namawianie kobiet, wbrew sądowemu zakazowi, do rezygnacji z aborcji. Podobnym echem odbijają się działania obrońców życia w Stanach Zjednoczonych. Jeśli jeszcze spotykamy się z sytuacją, że dziennikarz zostaje ukarany za to, że napisał prawdę, to wówczas – jak zauważa Chudy¹⁹ – łatwiej możemy zrozumieć stwierdzenie Hegla, że *każdy czyn jest winą*: „W ten sposób staje się samowiedza w następstwie czynu – winą. Czyn bowiem jest jej działaniem, a działanie jest jej jak najbardziej własną istotą. Wina nabiera także znaczenia przestępstwa: samowiedza bowiem, jako prosta etyczna świadomość, cała oddała się tylko jednemu prawu i odmówiła przestrzegania drugiego, gwałcąc je przez swój czyn”²⁰. *Tak uczyniła właśnie Antyгона*. Widać to również w przypadku prof. B. Chazana.

W splocie różnych tendencji pojawia się jednak pytanie, co jest, a przynajmniej co może być ostatecznym fundamentem stanowionego prawa. Jeśli nie prawo bo-

¹⁵ W celu głębszego zrozumienia pojęcia tradycji jako rzeczywistości dynamicznej, nieograniczonej do zachowywania wyłącznie tego, co stare, odsyłam czytelnika do przeprowadzonej przeze mnie analizy sceny spotkania Tejrzejjasza z Kadmosem w *Bachantkach* Eurypidesa (w. 170–214), J. Lewandowicz, *Bachantki Eurypidesa. Dramat religijny*, Łódź 2006, 134–138. Najbardziej wymowne znaczenie mają tam wiersze 200–203.

Przytoczone wyżej „słowa Tejrzejjasza odnoszą się do nowego kultu, którego Tebańczycy muszą się dopiero uczyć. Ma się to jednak dokonywać według starych tradycji ojców. Dotyczą one nie odniesienia do tradycyjnego przedmiotu kultu — Dionizosa, który w Tebach jest bóstwem nowym, ale zasady uznania bóstwa i podporządkowania się jego nakazom wobec oczywistych znaków jego działania. Ta właśnie tradycja nie może być, według Tejrzejjasza, w żaden sposób zakwestionowana, gdyż sięga czasów niepamiętnych. Ojcowie mieli możliwość ją wypróbować i gdyby nie była słuszna z pewnością ją odrzucili”. Tamże, 137.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, 37.

¹⁷ W. Chudy, *Antyгона – patos i ironia żywiołu politycznego*, Teologia Polityczna 2 (2004–2005), 152.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, dz. cyt., 38–39.

skie, czy też transcendentny układ odniesienia systemu wartości, to musi to być prawo formułowane przez społeczność albo jednostkę jako hegemonia narzucającego swą wolę innym, opierającego się na swojej sile.

5. PRAWO BEZ TRANSCENDENCJI, PRAWO BEZ NATURY

Wypada uczynić w tym miejscu dygresję istotną dla tematu i jego tła w niniejszym tekście. Wbrew pozorom nie będzie to dotyczyć motywów działania samej Antygony, lecz Kreona, który właściwie jest główną postacią tragiczną sztuki. To jego działania i decyzje, jego obecność na scenie są bezpośrednim motorem akcji i punktem odniesienia zachodzących zdarzeń. To ze względu na jego postępowanie poeta ustami chóru w parodosie przypomni, „że ponad światem ludzkim istnieje świat bogów” i że „boskich praw nie należy lekceważyć”, a wypowiedź ta jest „przygotowaniem widza na właściwy odbiór postaci Kreona”²¹.

Znamy już treść wydanego przezeń zakazu. Przyjrzyjmy się więc tej drugiej stronie, objawiającej swoje działanie w ramach akcji. Jest ono na tyle subiektywne i obleczone w szatę troski o dobro państwa, że widz daje się prowadzić przekonującą wymową jego argumentacji aż do chwili, gdy fakty objawią jej nicość i przewrotność. Insynuacje pod adresem Polinejesa o rzekomym „zamiarze zniszczenia świątyń bogów i uczynienia z obywateli niewolników” są podane tak sugestywnie, że jak zauważa Chodkowski, „wielu komentatorów uznało jego twierdzenia za zgodne z prawdą i na tej podstawie przyjęło, że Antygona, łamiąc zakaz pogrzebu, wystąpiła przeciwko władcy i państwu”²². Tymczasem działanie Kreona, które nie uwzględnia praw boskich, jest działaniem na szkodę kraju i skutkiem utożsamienia interesu państwa z interesem osobistym. Przejawem takiej postawy jest w erze nowożytnej przypisywane Królowi Słońce, powiedzenia: „Państwo to ja” i w nie mniejszym stopniu przyjęta w 1555 r. po pokoju augsburskim zasada *Cuius regio, eius religio*, będąca jaskrawym pogwałceniem wolności sumienia.

Wbrew ogłoszonemu przez Kreona zakazowi, w interesie państwa, które doświadczyło wielu nieszczęść z powodu zmazy (μίασμα – *miasma*) obrażającej bogów, leżało zachowanie tradycyjnej normy o charakterze religijno-społecznym, nakazującej każdemu, kto spotkał na swojej drodze niepogrzebanego trupa, dokonać przynajmniej podstawowych czynności związanych z pochówkiem, polegających na przysypaniu zwłok piaskiem. W przeciwnym razie, zaniedbanie powodowało zaciągnięcie winy. Informację o dokonaniu symbolicznego pogrzebu Polinejesa przynosi pierwsza relacja Pośłańca, w której Strażnik informuje, że sposób wykonania pochówku był dokonany w pośpiechu, „jakby ktoś grzebał, chcąc uniknąć zmazy” (w. 256)²³. Zakaz Kreona, nie uwzględniający wspomnianej normy, okazał

²¹ R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 39.

²² Tamże, 41.

²³ Informację o tego rodzaju obowiązku przynoszą m.in. starożytne scholia do dzieł Sofoklesa (*Schol. in Soph., Ant.*, 255):

τοῦτο δὲ ἐποίησεν ὁ θάψας νόμου χάριν· οἱ γὰρ νεκρὸν ὀρῶντες ἄταφον καὶ μὴ ἐπαμησάμενοι

się wymierzony ostatecznie mimo woli władcy przeciwko niemu samemu i rządzonej przez niego społeczności. Bolesnie musiał się o tym przekonać, doświadczając skutków wynikłych z zarządzenia, jakie wbrew boskiemu prawu (νόμος – *nómos*) wprowadził. On zwycięski władca Teb, autokratycznie oznajmiający swą wolę ludowi, na końcu sztuki staje się najbardziej godny politowania, gdy wskutek swej krótkowzroczności i uporu traci jednego dnia swych najbliższych: syna i żonę.

6. WOBEC „ABSOLUTNEJ SPRZECZNOŚCI”

Natura wydanego przez Kreona zarządzenia kryje w sobie to, co w czasach nowożytnych zaczęło rozwijać się jako znaczący nurt w praktyce regulacji prawnych, a co kardynał Joseph Ratzinger w swojej książce *Europa Benedykta w kryzysie kultur*²⁴ nazywa „absolutną sprzecznością”. Sprzeczność owa rozwinęła się na bazie wielkiego rozłamu, jaki dokonał się wskutek naukowego przewrotu, poczynawszy od czasów Galileusza. Chciałbym odwołać się w tym miejscu do znakomitego wprowadzenia do książki kardynała Ratzingera, jakie napisał Marcello Pera, marszałek senatu włoskiego i zarazem profesor filozofii nauk. W poczynionej przez siebie analizie zwraca uwagę, że Galileusz w ramach prób dokonywanych w celu uniknięcia konfliktu z Kościołem, przyjmując interpretację Pisma Świętego w duchu filozofii Arystotelesa, do czego prowadziło odrzucenie koncepcji Kopernika, sformułował dwie tezy. Zostały one zawarte w dwóch pismach, których treść przytacza M. Pera. Jedno z nich to list do o. Benedetto Castellego, ucznia i przyjaciela Galileusza. Drugie to list adresowany do księżnej Krystyny Lotaryńskiej w 1615 r. Fragmenty obu pism przytoczone z *Wprowadzenia* M. Pery:

W pierwszej tezie Galileusz utrzymywał, że jeśli Pismo Święte jest rozumiane poprawnie, to jest zgodne z astronomią, ponieważ – jak napisał w liście do o. Benedetto Castellego 21 grudnia 1613 roku – *Pismo Święte i przyroda w równym stopniu wywodzą się od Słowa Bożego; pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, drugie jako najposłuszniejsza wykonawczyni nakazów Bożych.*

Ponadto, dla zrozumienia przez wszystkich ludzi, słuszne było wyrażenie w Piśmie Świętym wielu rzeczy, które zarówno w wyglądzie zewnętrznym, jak również pod względem znaczenia słów różnią się od prawdy absolutnej. [...] Dlatego nic, co jest doświadczane za pomocą zmysłów, postawione przed naszymi oczami lub wykazane jako konieczny dowód odnoszący się do zjawisk przyrodniczych, w żadnej mierze nie może podawać w wątpliwość ustępów Pisma, których słowa wydają się mieć odmienne znaczenie, ponieważ nie wszystkie stwierdzenia Pisma Świętego są tak surowo skrupowane prawami, jak każde zjawisko przyrody.

Druga teza polega na tym, że Pismo Święte i astronomia zajmują się różnymi problemami, pierwszy to – zbawienie ludzi, a drugi związany z faktami. *A jeśli Duch Święty – napisał Galileusz do księżnej Marii Krystyny – celowo pominął nauczanie nas prawd tego typu [związanych z astronomią] jako nieistotnych dla najwyższego celu, tzn. dla naszego zbawienia, to jak można utrzymywać, że staniecie po tej stronie, a nie innej, jest niezbędne, jako że ta [strona] jest zgodna*

κόνιν ἐναγείς εἶναι ἐδόκουν· ὥσπερ οὖν τὸ τῆς ἀσεβείας τις ἔγκλημα – „dokonujący pochówku uczynił to ze względu na obowiązujące prawo: kto bowiem widział niepogrzebanego zmarłego i nie nasypał na niego piasku uważany był za obciążonego klątwą” [tłum. własne – J.L.].

²⁴ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur. Wprowadzenie*, M. Pera, tłum. z wł. W. Dzierża, wstęp o. L. Knabit OSB, Częstochowa 2005.

z wiarą, a druga jest błędna? [...] Chciałbym tutaj powiedzieć coś, co usłyszałem od duchownego najznakomitszego stanu: „Intencją Ducha Świętego jest nauczać nas, jak się idzie do Nieba, a nie jak się niebo porusza”²⁵.

Tezę, jaką zawiera pierwsze z pism, Pera nazywa „*tezą zbieżności albo jedności* między nauką a Pismem Świętym, a drugą – *tezą rozgraniczenia* albo *różnicy* między poszukiwaniami naukowymi a dziedziną zbawienia religijnego”²⁶.

Warto również w omawianym kontekście zwrócić uwagę na wzajemną ich relację, co z naciskiem podkreśla Pera. Według niego obie tezy na pozór są zgodne, ale zarówno „teoretyczne perspektywy”, jak i „praktyczne następstwa” każdej z nich, zmierzają w zgoła odmiennych kierunkach, które w widoczny sposób zaznaczyły się w europejskiej kulturze²⁷.

Z teoretycznego punktu widzenia, dla tezy zbieżności problem nauki i problem wiary to dwie prawdziwe *nauki*, które są zgodne albo muszą ze sobą harmonizować. Natomiast według tezy rozgraniczenia, autentyczna wiedza jest tylko wiedzą naukową, ponieważ problem wiary nie jest wiedzą w dosłownym znaczeniu, lecz *wierzeniem*. W pierwszym przypadku wiedza jest *jedna*: człowiek poznaje we właściwym i pełnym sensie *zarówno* swój świat, *jak i* sens swojego świata. W drugim przypadku poznanie jest albo staje się *rozbite*: istnieje powszechna i obiektywna wiedza naukowa oraz prywatna i subiektywna wiara religijna.

Jeśli chodzi o praktyczne następstwa, to według tezy zbieżności nauka o świecie musi odczuwać pokrewieństwo z religią objawioną w Piśmie Świętym (aby się z nią zharmonizować). Natomiast według tezy rozgraniczenia, nauka jest wolna i musi działać na własny rachunek, nawet jeśli Pismo Święte byłoby przeciwne w tym lub innym punkcie²⁸.

Czy postulat większego uznania pierwszej tezy i jej praktycznego respektowania jest tylko jakąś próbą ze strony Kościoła przywrócenia wagi temu głosowi, jaką miał on w czasach, kiedy znaczenie jego głosu było o wiele większe niż dziś? Czy wynika to tylko z nostalgii za czasem, kiedy ów głos powodował praktyczne konsekwencje w życiu społecznym? Nasza odpowiedź będzie negatywna. W pewnym sensie kwestia praktycznych konsekwencji związanych, z jednej strony z „*tezą zbieżności*”, a z drugiej z „*tezą rozbieżności*” zaistniała w życiu społecznym znacznie wcześniej niż w czasach, kiedy żył Galileusz. Wyraziła się ona w kulturze w sposób bardzo dobitny w epoce oświecenia ateńskiego. Soczewką skupiającą istotne wątki problematyki stała się *Antygona*. Powróćmy zatem do przerwane go wątku naszego rozważania, aby dać odpowiedź na pytanie, czy przyjęcie obowiązującego modelu w postaci stosowania „*tezy rozbieżności*” jest rozwiązaniem zadowalającym.

„Absolutna sprzeczność” – aby się tak wyrazić – postępowania Kreona wynika z przekonania o jego absolutnej autonomii działania jako władcy. Przytoczone rozumienie Galileuszowych tez dotyczyło dziedziny nauki. Jak jednak wspomina dalej M. Pera, działanie nauki na własny rachunek prowadzi do stworzenia przez nią i wykorzystania techniki. W tym związku nauka wie jak, technika zaś jest w stanie ową wiedzę zrealizować. W filozofii rozgraniczenia religia, jako należąca do innej płaszczyzny, nie może stawać na przeszkodzie zarówno wiedzy, która wie „*jak*”, jak

²⁵ Tamże, 21–23.

²⁶ Tamże, 21–23.

²⁷ Tamże, 24.

²⁸ Tamże, 24–25.

i technice, która „jest w stanie”. Ów „wielki podział” w czasach nowożytnych został wprowadzony w ruch przez Galileusza. Pera zauważa, że wkrótce przyłączyły się do niego inne podziały: „Prawda wiary i prawda nauki; prawda moralności i prawda prawa; prawdy Boże i prawdy państwa; prawdy publiczne i prawdy prywatne: wszędzie – od nauki do życia społecznego i osobistego – człowiek Europy i Zachodu spowodował i przeżył rozłam, separację. Z jednej strony był to rozłam między tym, co *jest*, a zatem co może być stwierdzone naukowo (za pomocą „rozumnych doświadczeń i potrzebnych dowodów”), a z drugiej strony tym, co *musi być* i co jest oparte na źródłach nienaukowych lub nieracjonalnych (zwyczaje, wierzenia, wiara)”²⁹.

Pozwólmy sobie zauważyć, że ducha tego podziału ukazuje właśnie *Antygona*. Jej główny bohater, Kreon, stanowi prawo państwowe w sposób autonomiczny w stosunku do prawa boskiego, które bezwzględnie domagało się pochowania zmarłego. Jak już zaznaczyliśmy, był do tego zobowiązany każdy, kto natknął się na trupa, choćby był to obcy, w celu uniknięcia zmazy, zaciąganej przez kontakt z ciałem zmarłego. W tym przypadku na taki kontakt jest narażone całe miasto (za pośrednictwem ptactwa albo psów roznoszących części ciała).

7. JAKA AUTONOMIA W USTALANIU NORM?

Przekonanie o prawie do autonomicznego stanowienia przepisów wywodzi się nie skądinąd jak z prymatu techniki. Jeśli technika jest przejawem zdolności zrealizowania w dziedzinie materialnej tego, co jest możliwe dla wiedzy, to istnieje podobny paralelizm dotyczący sfery moralnej: wiedza – prawo. To drugie w paradygmacie tezy rozgraniczenia jawi się jako umożliwienie w sferze społecznej realizacji potencjału techniki. W ten sposób nauka, technika i prawo mogą pozostawać we wzajemnym związku, ale autonomicznym w stosunku do religii.

Marcello Pera zauważa, że „wielki podział” ma swoje źródło w tezach Galileusza. Tymczasem podobny proces nastąpił w dziejach starożytnego ateńskiego oświecenia, które z nowożytnym wydaje się łączyć istotne podobieństwo. Otóż rozwój materialnych możliwości, dzięki błyskawicznemu wzrostowi zamożności Związku Morskiego (Ateńskiego) po zakończeniu wojen perskich, a zwłaszcza po przeniesieniu skarbcza związkowego z Delos do Aten w 454 r., stał się źródłem swego rodzaju przesunięcia akcentów w zakresie oczekiwań ludzkich. Wcześniej człowiek lokował je w sferze *týche* (τύχη), a więc losu, starając się poprzez zachowania o charakterze religijnym zapewnić sobie jego przychyłność. Pojawiające się nowe możliwości techniczne sprawiły, że nie od losu oczekuje człowiek spełnienia swych oczekiwań, ale od *téchne* (τέχνη), sztuki rzemieślniczej, tego, co dziś nazwalibyśmy techniką opartą na naukowej bazie. Opozycja *týche* – *téchne* to efekt rozwoju możliwości ludzkich, które człowiekowi zaczynają wystarczać³⁰, dzięki temu, że nauka nieustannie poszerza obszar jego działania.

²⁹ Tamże, 25–26.

³⁰ Zob. J. Lewandowicz, dz.cyt., 302–303; a także J. Roux, *Introduction*, w: Euripide, *Les Bacchantes*. II. *Introduction, texte et traduction*, t. 1, Paris 1970, 51.

Empiryczna wiedza ma jednak swoje granice. W podstawowym doświadczeniu egzystencjalnym dostrzegamy je w zjawisku śmierci. Śmierć jest granicą niejako w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony, dzięki nauce kładzie kres skuteczności wysiłków wydłużania w nieskończoność trwania ludzkiego życia (przynajmniej w przypadku jednostki). I jest to granica, którą każdy **człowiek przekroczyć musi**. Z drugiej strony, dla empirycznej **nauki** jest to granica, której nauka wraz z nim **przekroczyć nie może**. W efekcie nauka może eksplorować wycinki życia, ale jego sens jako całości jest dla niej niedostępny. Dzieje się tak zarówno w przypadku, gdy śmierć nie jest kresem wszystkiego, jak również wówczas, gdyby tym kresem była. Jeśli śmierć nie jest kresem wszystkiego, to sens życia musi zostać wyznaczony na podstawie transcendensu, na tym, co jest poza kresem śmierci. Jeśli natomiast śmierć jest końcem wszystkiego, to wyznaczenie sensu życia musi się dokonać wyłącznie według woli jednostki. W takim jednak razie ów sens będzie narzucany innym w sytuacji konieczności formułowania prawa dotyczącego jednostek różnie odczytujących sens swego życia. Nie można by mówić wówczas o jakimkolwiek wspólnym sensie, a wszystko, co byłoby próbą jego nadania skazane byłoby na arbitralność jednostki (lub grupy) i siłę, jaką ona dysponuje. Skoro nie ma transcendensu, który jest gwarantem np. nienaruszalności życia i jego sensu, to może się pojawić jednostka lub grupa, która ustanowi prawo umożliwiające pozbawianie życia innych lub wykluczające określone przyjmowanie sensu. Wystarczy, że zyska przewagę (np. demokracja). To jednak oznacza, że jest to cywilizacja śmierci, niezależnie od tego, jakimi zdobyczami mógłby się szczycić człowiek.

Sobór Watykański II, podjąwszy próbę dogłębnej analizy rzeczywistości ziemskiej, dostrzega podobny proces, jaki zachodził w łonie społeczeństwa ateńskiego epoki klasycznej, również w naszych czasach:

Jeżeli jednak przez słowa „autonomia rzeczy doczesnych” rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. Poza tym wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnianie się Boga i słyszeli Jego głos. Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe (KDK 36)³¹.

Wspomniana autonomia wykluczająca z działań ludzkich, a zatem i z dziedziny prawa, sens wyznaczony przez transcendens, stała się przedmiotem rozważań Eurypidesa, bliskiego Sofoklesowi. W przytoczonych już *Bachantkach*, reagując niejako na problematykę ówczesnego życia umysłowego i duchowego, ukazał los króla tebańskiego Penteusa (zbieżność miejsca akcji z *Antygoną*), który zakazał oddania czci bogu Dionizosowi. Król jest ikoną ówczesnych racjonalistów, nabierających dystansu do „jakichś tam” kultów. W ostateczności jednak ośmieszony w swoim zachowaniu (jako orędownik racjonalności podejmuje działania nieracjonalne: sprzeciwia się bogu, przebiera się za kobietę, udaje się, mimo zakazu boga, na miejsce kultu) staje się tragiczną ofiarą najbliższych mu w rodzinie kobiet, które owładnięte boskim szałem rozszarpują go na strzępy. Wśród nich jest również jego własna matka.

³¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (nr 36), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. dekryty. Deklaracje*, Poznań 2002, 552.

W epoce, kiedy wystawiano *Bachantki*, siła ówczesnej kultury nie pozwoliła wdrzeć się jeszcze w historię temu podziałowi, który od czasów Galileusza naznacza naszą cywilizację. Siła ta zasadzała się na mądrości, która umiała połączyć boskie z ludzkim. Do mądrości właśnie jako tej, która pozwala ocalić sens, odwoływał się papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu 22 września 2011 r. w Bundestagu. Bez niej zamiast siły argumentu pozostanie jedynie argument siły. Nie tylko jednostka może się nim posługiwać. Może on przejawiać się również w działaniu grupy czy społeczności. W przypadku rezygnacji z odniesienia do transcendensu nie można uciec od siły jako nadrzędnego formatora życia prawnego i społecznego. Wówczas wszyscy stają się niewolnikami z wyjątkiem tego, kto nadaje sens – stanowi prawo.

Ponieważ motyw jest u podstaw sensu, człowiek musi albo chce motywować swoje działanie. Jeśli w takim razie siła nie jest dla niego argumentem rozstrzygającym, to nie może mieć decydującego dlań głosu nawet werdykt demokracji tam, gdzie idzie o kwestie najbardziej fundamentalne w byciu człowiekiem. Pociąga to za sobą również – jak zauważa Benedykt XVI – konsekwencje prawne:

W odniesieniu do wielkiej części spraw, które należy regulować pod względem prawnym, zagadnienie większości może być kryterium wystarczającym. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, których stawką jest godność człowieka i człowieczeństwa, zasada większościowa nie wystarcza: w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów swej orientacji. W III wieku wielki teolog Orygenes w ten sposób usprawiedliwiał sprzeciw chrześcijan wobec niektórych obowiązujących norm prawnych: „Jeśli ktoś znalazłby się wśród Scytów, którzy mają bezbożne prawa i byłby zmuszony do życia wśród nich [...], zareagowałby bez wątpienia w sposób bardzo rozsądny, gdyby w imię prawa prawdy, która u Scytów jest akurat nielegalna, wraz z innymi, wyznającymi taki sam pogląd, również tworzyłby stowarzyszenia wbrew obowiązującemu prawu...”³².

„Autonomia rzeczywistości ziemskich” tak, ale nie jest to autonomia bezwzględna. Ostatecznie musi być ona ograniczona do tego obszaru, który zakreśla śmierć. Nie wolno jednak redukować rzeczywistości do tego, co jest dostępne poznaniu empirycznemu. Jest to bowiem działanie arbitralne, nie poparte żadnym naukowym argumentem. Społeczność i jej prawa muszą się charakteryzować otwarciem na transcendencję. Ona i tylko ona bowiem może zapewnić człowiekowi tę pełnię, o jakiej marzy i jakiej pragnie.

W przeciwnym razie będzie tak, jak z postawą nieinformowania ciężko chorego o jego stanie zdrowia wówczas, gdy choroba grozi rychłą śmiercią. W takim przypadku celem działania jest przedłużenie nadziei człowiekowi. Nadziei, która aż do śmierci pozostaje złudna. W imię czego można jednak odmawiać nadziei wykraczającej poza doświadczenie empiryczne – poza śmierć? Kultura, która to czyni, nosi w sobie wewnętrzną sprzeczność. Chce człowiekowi dać nadzieję, jednocześnie go z niej odzierając.

³² Przemówienie papieża Benedykta XVI w Bundestagu, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wygłoszone 22 września 2011 r. Cytuję nie tekst z L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11 (337), 39, lecz za portalem internetowym „Opoka”:

<http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39463&s=opoka#> (wejście: 20.04.2015), uznając to tłumaczenie za pełniejsze.

8. PYTANIE O PUNKT ODNIESIENIA

Antygona doskonale obrazuje, do czego prowadzi prawo siły ujawniające się w arbitralnym narzucaniu zasad i zakresłaniu granic ludzkiej nadziei. Uzmysłowia, że prawo siły, którego przedstawicielem jest Kreon, musi być skazane na niepowodzenie, na osobistą klęskę tego, kto je stosuje. Tragedia stara się ukazać punkt odniesienia nie ograniczony do woli jednostki czy grupy. Jego funkcję spełniają odwieczne prawa boskie, wspólne wszystkim ludziom. Wspomnieliśmy, że według przekonania starożytnych czyn zasługuje na uznanie, jeśli jest sprawiedliwy i zbożny. Naturalne jest zatem pytanie, jakie powinno być prawo stanowiące wsparcie takiego czynu, czy- nu kierującego się poznaniem tego, co słuszne? We wspomnianym przemówieniu do Bundestagu papież Benedykt XVI stawia pytania, które można odnieść do działania Antygony: jakie prawo jest dobre? Zanim jednak padnie odpowiedź, Benedykt XVI podkreśla konieczność wiedzy o tym, co jest dobre, co jest słuszne:

Jak rozpoznaje się to, co jest słuszne? W historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzyga się na gruncie odniesienia do Bóstwa. W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie obu dziedzin, powstałych w stwórczym Umyśle Boga. W ten sposób teologowie chrześcijańscy włączyli się do ruchu filozoficznego i prawnego, jaki tworzył się od II w. przed Chr. W pierwszej połowie II stulecia przedchrześcijańskiego doszło do spotkania między rozwiniętym przez filozofów stoickich społecznym prawem naturalnym a wpływowymi nauczycielami prawa rzymskiego. Z tego kontaktu narodziła się zachodnia kultura prawna, która miała i do dzisiaj ma decydujące znaczenie dla kultury prawnej ludzkości. Z tej przedchrześcijańskiej więzi między prawem a filozofią wywodzi się droga, prowadząca – przez chrześcijańskie średniowiecze – do rozwoju prawnego okresu oświecenia aż do Deklaracji Praw Człowieka i do naszej niemieckiej Ustawy Podstawowej, dzięki której naród nasz uznał w 1949 „nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka jako podstawę każdej wspólnoty ludzkiej, pokoju i sprawiedliwości na świecie”.

Odpowiedź na pytanie Antygony, zarazem odpowiedź na przypadek prof. Chazana, nie musi mieć wymiaru *stricte* konfesyjnego. Zakłada jednak uznanie obiektywnej prawdy i możliwości dojścia do niej poprzez działanie rozumu odczytującego obiektywny porządek. Propozycja odpowiedzi opartej na zgodności prawa stanowionego z tym, co zostaje odkryte, odczytane przez człowieka jako jego natura, winna brzmieć jak ta, która została przedstawiona w tragedii. Wymownie ujmując to zagadnienie w swoim komentarzu do *Antygony* prof. Chodkowski:

Warto zauważyć, że Sofokles nie przeciwstawia tu praw państwowych prawom boskim, ale zestawia je w jedną całość: kto szanuje jedno i drugie zasługuje na uznanie, kto je odrzuca – spotyka się z potępieniem (założenie, że sztuka ma ukazywać konflikt tych praw, podważałoby główną ideę utworu). Optymistyczna uwaga o człowieku, który nie jest bezsilny wobec przyszłości (w. 360), brzmi jak wskazówka – z błędnej drogi można zawsze zawrócić...³³.

Dawniejsze interpretacje sugerujące, że *Antygona* staje w obronie praw boskich przeciw ludzkim nie mają żadnego uzasadnienia w tekście ani w przebiegu zdarzeń.

³³ R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 46.

Tych pierwszych nie trzeba było bronić. Bogowie bronili swej czci sami. Wręcz przeciwnie – jak zauważa Chodkowski – Antygona w swojej słynnej mowie domaga się, choć czyni to nie wprost, aby Kreon w swych zarządzeniach respektował „niepisane prawa bogów” nie dlatego że staje w ich obronie, ale dlatego że one uzasadniają słuszność jej postępowania. Nie przeciwstawia również praw boskich spisany prawom państwa, które przecież dla Greków ówczesnych miały boskie pochodzenie³⁴. Swój sprzeciw wobec roszczeń Kreona uzasadnia koniecznością dokonania wyboru między respektowaniem prawa boskiego i prawa władcy, które są sprzeczne. Jej wybór (w przeciwieństwie do postawy, jaką reprezentuje Chór) jest dla niej od początku oczywisty. W wypowiedzi, jaką wkłada w jej usta Sofokles, znajdujemy argumentację negatywną w stosunku do możliwości uznania zarządzenia Kreona (w. 450–457). Tu jest to argumentacja religijna, licząca się z nadrzędną pozycją transcendencji w regulacji prawnej.

Nie Zeus mi przecież ten zakaz ogłosił
ani też Dike, mieszkanka Podziemia,
takich wśród ludzi praw nie wyznaczyła.
Nie sądzę także, by twe obwieszczenia
znaczyły więcej niż te prawa bogów,
co niepisane, stałe są i wieczne;
śmiertelny człowiek łamać ich nie może:
są bez początku i zawsze są żywe.

9. HIERARCHIA NORM

Warto zwrócić uwagę, jak to czyni Chodkowski, że zarządzenia króla, będące w tym przypadku „przejawem arbitralnej woli człowieka”, nie są przez Antygonę w ogóle uznawane za prawo. W ówczesnej terminologii przepis prawny określany był mianem *nómos* (νόμος). W swych wypowiedziach Antygona używa równoznacznego semantycznie *nómima* (νόμιμα) jako określenie praw boskich. Kiedy jednak mówi o zarządzeniu Kreona, określa je słowem *phrónema* (φρόνημα), co w tym kontekście oznacza ‘własny wymysł’ – ‘arbitralną uzurpację prawa’³⁵.

Trzeba pamiętać, że postępowanie Antygony nie oznacza moralnej anarchii, ponieważ wartości wyższe, które uwzględnia w swoim działaniu, pozwalają jej, w przeciwieństwie do Kreona, rozpoznać dobro i zło³⁶. Wracamy tu do pytania postawionego przez papieża Benedykta XVI w cytowanym fragmencie przemówienia w Bundestagu. Rozumiejąc istniejącą trudność poznania prawdy i tego, co słuszne, papież podkreśla jednak jego możliwość:

Na podstawie tego przekonania działali bojownicy ruchu oporu przeciw reżymowi nazistowskiemu oraz innym reżimom totalitarnym, wyświadczając w ten sposób przysługę prawu i całej ludzkości. Dla tych ludzi było bezspornie jasne, że obowiązujące prawo było w rzeczywistości

³⁴ Tamże, 49.

³⁵ Tamże, przypis 69.

³⁶ Zob. tamże, 71.

bezprawiem. Ale w przypadku decyzji polityka demokratycznego pytanie o to, co naprawdę odpowiada prawu prawdy, co jest naprawdę słuszne i może stać się prawem, nie jest równie oczywiste. To, co w odniesieniu do podstawowych zagadnień antropologicznych jest słuszne i może stać się obowiązującym prawem, nie jest całkiem oczywiste samo przez się. Nigdy nie było łatwo odpowiedzieć na pytanie, jak można rozpoznać to, co jest rzeczywiście słuszne i może w ten sposób służyć sprawiedliwości w stanowieniu prawa, a dziś – w warunkach ogromu naszej wiedzy i naszych zdolności – pytanie to stało się jeszcze o wiele trudniejsze.

Trudność nie zwalnia jednak człowieka od podejmowania działań i uzasadniania ich. Postawa Antygony wyklucza jakiekolwiek uznanie słuszności doktryny pozytywizmu prawnego, na którą powołują się czasami bardziej lub mniej jawnie krytycy pierwszeństwa głosu sumienia jako kryterium działania. Głos papieża brzmi niezwykle zgodnie z tym, co widzimy w czynach córki Edypa. Zgodność ta współbrzmi z ważną tradycją kulturową, która kształtowała dziedzictwo Europy i jej siłę. To dzięki uznaniu fundamentalnego znaczenia sumienia, uwarunkowanego zdolnością poznania i rozróżniania dobra i zła (co decyduje o tym, że jego ukierunkowanie jest *par excellence* transcendentne), możliwy był proces norymberski. Dlatego też w punkcie wyjścia wykluczył on *phronémata* jako wystarczające źródło prawa podejmowanych przez człowieka działań. Uznał tym samym istnienie norm nadrzędnych, ogólnoludzkich, które mogą być **poznane** i winny być **uznane**. Niezwykle znaczenie ma fakt, że w trzecim procesie norymberskim, jak stwierdza Witold Kulesza, *skazanie niemieckich jurystów opierało się na tezie, że przepisy karne, które stosowali – choćby zgodnie z ich treścią – nie były jako takie prawem, a powoływane w wyrokach skazujących na karę śmierci nie zostały uznane za rację uwolnienia prokuratorów i sędziów od odpowiedzialności karnej za wzięcie udziału w ludobójstwie*. Co więcej, istniały w czasach nazistowskich w prawie niemieckim takie przepisy prawne, które same w sobie stanowiły *zbrodnię w swej treści*³⁷. Narzuca się w tym przypadku konieczny wniosek: istnieją takie wartości i normy, które nie mogą być zakwestionowane przez żadne ustawodawstwo.

10. JAK ZNALEŹĆ PŁASZCZYZNĘ POROZUMIENIA?

Co pozwala na poznanie tych norm? W sytuacji, kiedy istotne punkty odniesienia wyznacza religia, sprawa jest dosyć prosta. Jednak każde ustawodawstwo, które odrzuca z założenia religię czy szeroko pojętą transcendencję jako źródło prawa, albo punkt odniesienia, musi przynajmniej, o ile prawo nie ma być przejawem siły realizującej interesy prawodawcy i narzucającej w sposób arbitralny jego przepisów, odnieść się do tego, co immanentne i zarazem wspólne wszystkim ludziom. Jeżeli Kościół chce odwołania się w podstawowych aktach prawnych, jak np. konstytucja europejska czy konstytucje narodowe, odniesienia do Boga jako transcendensu, to nie wynika z tego, że według jego zdania stanowienie prawa bez takiego odwołania nie jest możliwe. Chodzi tu raczej o pewne spojrzenie całościowe gwarantujące sens. Formułowanie prawa bez

³⁷ W. Kulesza, *Crimen laesae iustitiae. Odpowiedzialność karna sędziów i prokuratorów za zbrodnie sądowe według prawa norymberskiego, niemieckiego, austriackiego i polskiego*, Łódź 2013, 503.

takiego odniesienia jest nadal możliwe, byleby zachować uczciwość w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego godność. Wszak zgodnie z tezą zbieżności Galileusza prawda o człowieku jest ta sama zarówno wtedy, gdy odczytywać ją według kryteriów immanentnych, jak i transcendentnych.

Wydaje się, że jedynym kryterium immanentnym, które może stanowić fundament prawodawstwa, jest godność człowieka. Jej rozumienie jest z kolei uzależnione od odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego natura. W tym właśnie kierunku zmierzały wysiłki stoików. Taki też postulat poznawczy, jak wynika ze słów Benedykta XVI w przywoływanym przemówieniu, towarzyszy od początku Kościołowi, który nie chce narzucać konfesyjnego punktu odniesienia. Formułuje jednocześnie postulat praktyczny, aby ustawodawstwo oprzeć na wysiłkach zmierzających do dogłębnego poznania i odczytania prawa naturalnego. Dla chrześcijaństwa ten immanentny wymiar, jaki kryje w sobie ludzka godność, jest jednocześnie punktem stycznym z wymiarem transcendentnym. Można powiedzieć, że będąc punktem dojścia, staje się on niejako bramą transcendencji – punktem wyjścia, w którym otwierają się człowiekowi zupełnie nowe perspektywy, takie, o których on sam nie mógłby nawet marzyć.

Znamienne, że wyczucie tego niezwyklego związku poznawanego prawa i jego otwarcia się na transcendencję znajdujemy u Arystotelesa. W swojej *Retoryce* (*Rhet.* 1373b 1–24) powołuje się na słowa Antygony:

Nie dziś i nie wczoraj zrodziło się ono, istniało zawsze, a odkąd – nikt nie wie³⁸ (*Ant.* 455–456).

Stwierdza przy tym, że wersy te mówią o istnieniu prawa „wspólnego dla wszystkich ludzi nawet wtedy, gdy nie tworzą oni żadnej wspólnoty i nie mają wzajemnych układów”³⁹. Jest to właśnie prawo naturalne, które chroni każdego człowieka. Pogrzebanie zaś, mimo zakazu, ciała Polinejsesa określa jako „akt sprawiedliwy z natury”. Powołuje się przy tym na Empedoklesa. Ten zakazuje „zabijania istot żywych, ponieważ nie jest tak, że to samo w stosunku do jednych jest sprawiedliwe, a do drugih niesprawiedliwe”⁴⁰. Nie może więc być tak, że zabicie człowieka nie narodzonego w łonie jednej matki nie może być aktem sprawiedliwym, a w łonie drugiej może być. Jeśli pozwolić człowiekowi na decydowanie o życiu człowieka nie narodzonego, to jest to sytuacja, w której o tym, co „sprawiedliwe” decyduje siła.

11. ZAKOŃCZENIE: KU PYTANIOM ANTYGONY?

W naszej współczesności, ktoś, kto chce ustanowić korzystne dla siebie prawo, powołuje się często na opinię publiczną. Ona miałaby być kryterium stanowienia prawa. Łatwo jednak o manipulację. Wystarczy urobić najpierw opinię „racjonalnymi” argumentami. W *Antygonie* Sofokles po mistrzowsku ukazuje działania Kreona,

³⁸ Cyt. za: Arystoteles, *Retoryka-Poetyka*, tłum., wstęp i komentarz H. Podbielski, Warszawa 1988, 129.

³⁹ Tamże, 1373b, 129.

⁴⁰ Arystoteles, *Rhet.* 1373b, 14–15, ed. W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford 1959, tłum. własne – J.L.

które sprawiają, że chór (opinia publiczna) nie zajmuje od początku stanowiska po stronie bohaterki. Władca chce nawet i u samej Antygony wywołać poczucie, że jest wyobcowana w społeczności, która, oceniając jej czyn jako bezbożny, nie pochwala go⁴¹. Pierwotne uznanie chóru dla prerogatyw władcy w wydawaniu zarządzeń znajduje jednak zastrzeżenie w wypowiedzi, iż ten godny jest miasta, kto szanuje jego prawa (zob. w. 364–375). Dlatego właśnie widz na końcu sztuki może się przekonać, że to Kreon, mimo iż w jego ustach brzmi żądanie przestrzegania moralnego ładu (w. 666–672), okaże się jego burzycielem przez swoje szkodliwe zarządzenia. Dlatego poeta każe mu przegrać nie tylko jako politykowi, ale i człowiekowi, „ponieważ względy moralno-religijne całkowicie podporządkował racjom politycznym, które okazały się błędne”⁴².

Kluczowy wiersz Antygony: „Mam kochać braci, nie ich wrogość dzielić!” (523) – jak zauważa Chodkowski – oznacza, że „z natury człowieka nie może wynikać nakaz nienawiści, a tylko nakaz miłości, głosi więc wyższość oddania się osobie bliskiej nad nienawiścią, nawet uzasadnioną”⁴³. Prowadawca zatem nie może gardzić „nie tylko prawami bogów, ale i prawem ludzi do życia, do miłości osób najbliższych, do osobistego szczęścia, do wyrażania własnych poglądów”⁴⁴.

Wspomniany zabieg Sofoklesa, który pozwala mieć wrażenie, że chór starców przytakuje początkowo królowi, jest tak pomyślany, aby dopiero pod koniec sztuki okazało się, że „główny konflikt w *Antygonie* polega na konflikcie władcy (nie prawa!) z prawem niepisanim: prawem bogów podziemnych oraz – poznawalnym na drodze rozumowej – prawem naturalnym”⁴⁵. To ostatnie według Sofoklesa i Arystotelesa musi zawierać normy postępowania wyznaczone przez naturę ludzką.

Jeden jeszcze aspekt swego działania zawiera Antygona w słowach, które z naszego dzisiejszego punktu widzenia moglibyśmy uznać za jedno z najważniejszych i stanowiących podstawę do umocowania dzisiejszych przepisów prawnych. Przywołajmy raz jeszcze wspomniany już w. 517: „To nie niewolnik, ale brat mój zginął”. Dla starożytnych niewolnik (δοῦλος – *doulos*) był rzeczą nabytą (κτῆμα – *ktéma*). Mamy zatem odniesienie do tego, co stanowi wyzwanie jej działania. Godność brata. Godność, jaką cieszy się każdy „ja”, spotyka się z godnością każdego „ty”. Antygona występuje w obronie godności tego, z którym wiąże ją zobowiązujące więzy krwi. Co jednak, gdy owo „ty” nie jest członkiem tej samej rodziny? Czy zabijany np. więzień Auschwitz nie jest godny tego, aby się za nim ująć, ponieważ jest obcy i bezsilny? Samo narzuca się pytanie o współczesną pozycję prawną człowieka poczętego, w szczególności embrionu, którym można niemal bez ograniczeń dysponować aż do zadania śmierci. I nie jest to pytanie o „mało znaczące komórki”. Jest to pytanie o zasadniczy ład moralny. Z wiersza 523 *Antygony* wynika jeszcze jeden wniosek. Ten mianowicie, że nie wolno w działaniu przyłączać się do nienawiści.

⁴¹ Zob. R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 53.

⁴² Tamże, 72.

⁴³ Tamże, 56.

⁴⁴ Tamże, 70.

⁴⁵ Tamże, 72.

Jeśli zaś martwe ciało Polinejesa zasługuje na taką ofiarę, jaką składa Antygona, to ma ona prawo postawić nam dziś dwa pytania: „Jaka winna być postawa każdego wobec życia?” i „Jak w tej perspektywie winno się umiejscowiać prawo?”

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wygłoszone 22 września 2011 r. w Bundestagu, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11 (337), 38–41. Wersja elektroniczna:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html.
- Chodkowski R.R., *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Antygona*, tłum., wstęp i przypisy R.R. Chodkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2004.
- Chudy W., *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*, *Teologia Polityczna* 2 (2004–2005), 150–164.
- Gałkowski J.W., *Personalizm w myśli społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Codziennne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL 2001, 207–218.
- Kulesza W., *Crimen laesae iustitiae. Odpowiedzialność karna sędziów i prokuratorów za zbrodnie sądowe według prawa norymberskiego, niemieckiego, austriackiego i polskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013.
- Lewandowicz J., *Bachantki Eurypidesa. Dramat religijny*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe 2006.
- Ratzinger J. kard., *Europa Benedykta w kryzysie kultur. Wprowadzenie*, M. Pera, tłum. z wł. W. Dzierża, Wstęp o. L. Knabit OSB, Częstochowa 2005.
- Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty medyczne i prawne*, red. P. Stanisławski, J. Pawlikowski, M. Ordon, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Szostek A., *Uwagi o formowaniu „ludzi sumienia”*, *Znak* 48 (1996), nr 494 (7), 60–72.
- Tomasz More, *Pisma więzienne*, Poznań: W drodze 1985.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL. 1982.

ANTIGONE'S CONTEMPORARY QUESTIONS ABOUT FREEDOM OF CHOICES, SOURCES OF LAW AND JUSTIFICATIONS OF MORAL RIGHTNESS OF DEEDS

Summary

The author presents considerations concerning morality criteria based on cultural and philosophical prepositions. Contemporary issues, in particular bioethical ones, make us pose the questions about the hierarchy of norms and, thus, the hierarchy of activities. This automatically leads to the question about the source (or sources) of law. The basis for these considerations is Antigone by Sophocles as a masterpiece with universal message. From the text analysis one can discover the issue of tradition and its role in social life principles determination. This leads to the question about the sources of law – are they transcendental or immanent? The author points out that Antigone uses the word „law” – „νόμος”, „νόμια” – only in relation to the divine laws. Creon's regulations which oppose them are described as „φρόνημα” – inventions. In this way she acknowledges the supreme character of the transcendental norm. Rejection of the reference to the transcendental leads to „absolute contradiction” in the area of prepositions and attainments of legal objectives. This notion („absolute contradiction”) was used by Joseph Ratzinger in *Benedict's Europe in the cultures crisis*. It can be said that this contradiction in the

modern age comes from different ways of understanding the relationship between the transcendence and science, and, consequently, law by Galileo. Therefore, the premise of absolute autonomy creates „absolute contradiction”. The attempt to overcome this obstacle is respect for the so called „immanent transcendence”, which is expressed in the natural law. However, one must first acknowledge the existence of the objective truth and the possibility of knowing it and the norm which assesses the consistency of one’s action with those reference points. This norm is one’s conscience which has its autonomy in relation to legal norms that are not based on the natural law. Without that acknowledgement the only justification of law would be mere force. In our cultural situation Antigone’s question about the sources of law and its validity as well as how to save human dignity and love remains still pending.

Key words: Antigone’s topos, sources of the law, source of obligation, state law, codified law, divine law, natural right, legal positivism, human dignity, love, death, norm, conscience, justice, tradition, nature, one’s autonomy, legal autonomy, autonomy of the temporal, moral norm, *nómos* (νόμος)

JANUSZ ADAM FRYKOWSKI

Tomaszów Lubelski

Z PRZESZŁOŚCI PARAFII UNICKIEJ W WIEPRZOWIE PW. NARODZENIA NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY W ŚWIEŁTLE OSIEMNASTOWIECZNYCH WIZYTACJI KOŚCIELNYCH

Słowa kluczowe: parafia, cerkiew, paroch, unicy, uposażenie, utensylia

1. Wprowadzenie. 2. Powstanie parafii. 3. Cerkiew parafialna. 4. Uposażenie parafii. 5. Plebania i zabudowania gospodarcze. 6. Duchowieństwo. 7. Wierni. 8. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Wieprzów to miejscowość leżąca w południowo-wschodniej części Polski, w środku Rostocza, przy drodze krajowej prowadzącej z Tomaszowa Lubelskiego do Hrubieszowa. Administracyjnie związana jest z gminą Tarnawatka, powiatem tomaszowskim, z województwem lubelskim. Początek kolonizacji terenu nad Wieprzowym Jeziorem sięga co najmniej pierwszej połowy XVI w. Założona tam na prawie wołoskim wieś wzięła nazwę od tegoż jeziora, a nazwę „Wieprzowe Jezioro” w XIX w. skrócono do „Wieprzów”. Początkowo miejscowość ta należała do rodu Małdzyków herbu Wąż, lecz z powodu braku męskiego potomstwa pod koniec XVI w., za zgodą Stanisława Tęczyńskiego (współherbowcy), starosty bełskiego, przeszła na własność rodziny Marcinowskich. Sytuacja ta doprowadziła do sporów, w wyniku których Wieprzów podzielono na dwie części. Północna część, włączona do starostwa bełskiego, stanowiła własność królewską (obecnie Wieprzów Tarnawacki), natomiast południowa część stanowiła własność szlachecką (obecnie Wieprzów Ordynacki). Część szlachecka pierwotnie należała do rodziny Marcinowskich. W 1579 r. jeden z Marcinkowskich, Maciej, sprzedał ją Janowi Zamoyskiemu. Druga część, królewska (starostwo tarnawackie), wówczas także znajdowała się we władaniu Jana Zamoyskiego. Na sejmie w 1764 r. ziemie starostwa tarnawackiego wraz z dzierżawą, Wieprzowem, nadano w dożywocie ordynatowi Andrzejowi Zamoyskiemu. W okresie staropolskim Wieprzów wchodził w skład województwa i powiatu bełskiego, w którym funkcjonował do 1772 r. W rezultacie I rozbioru

państwa polsko-litewskiego wieś dostała się pod panowanie monarchii austriackiej, w której przetrwała do 1809 r. Wówczas to, w wyniku powiększenia Księstwa Warszawskiego, Wieprzów wszedł w jego skład i funkcjonował tam do końca wojen napoleońskich. Kolejna zmiana przynależności tej wsi nastąpiła w 1815 r., wówczas to znalazła się w granicach utworzonego na kongresie wiedeńskim Królestwa Polskiego, zależnego od Cesarstwa Rosyjskiego¹.

Ze względu na to, że Wieprzów leżał w województwie i powiecie bełskim, ludność jego poddana była oddziaływaniu dwóch funkcjonujących obok siebie diecezji: prawosławnej eparchii chełmskiej (po 1596 r. unickiej) oraz chełmskiej diecezji katolickiej obrządku łacińskiego. Granice administracyjne obu diecezji niemal się pokrywały, więc zamieszkiwała ją na pewno ludność obydwu wyznań, a po 1596 r. – zarówno dwóch wyznań, jak i dwóch obrządków².

Jednostką stanowiącą pośrednie ogniwo administracji diecezjalnej była protopopia-protoprezbiteria, odpowiednik dekanatu w Kościele łacińskim, na czele której stał protopop-protoprezbiter. Duchowny ten sprawował funkcję administracyjno-kontrolną i sądowniczą, a tę ostatnią utracił dopiero w XVIII w.³ Parafia w Wieprzowie najpierw objęta była działaniem dekanatu w Tyszowcach, a następnie nowo utworzonego dekanatu w Tomaszowie. Dokładna data utworzenia protopopii tomaszowskiej jest nieznana. Pewna jest natomiast informacja, że nastąpiło to pod koniec XVII w., o czym mogą świadczyć wykazy parafii diecezji chełmskiej z lat 1619–1620 i wykaz dekanatów z lat 1683–1685, w których 3 parafie unickie z Tomaszowa są jeszcze przyporządkowane do dekanatu tyszowieckiego⁴. Natomiast po raz pierwszy protoprezbiteria tomaszowska odnotowana została w rejestrze cerkwi diecezji chełmskiej i bełskiej z 1696 r. Dekanat tomaszowski, podobnie jak dwa inne dekanaty – horodelski i zamojski, utworzony został w wyniku podziału większych jednostek. Protopopia tomaszowska powstała na skutek podziału protoprezbiterii tyszowieckiej. Nowo utworzona jednostka administracyjna w początkowym okresie funkcjonowania obejmowała swoim zasięgiem

¹ Więcej na temat historii tej wsi zob. J. Niedźwiedź, *Leksykon historyczny miejscowości dawnego województwa zamojskiego*, Zamość 2004, 575–576.

² A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin–Chełm, 1999, 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X–XVIII wieku*, w: *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, 48–58; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1988, kol. 132.

³ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, 38–59; G. Chruszewicz, *Istoria zamojskiego sobora (1720 goda)*, Wilno 1880, 155–267; A. Gil, I. Skoczyła, *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014, 325–342.

⁴ A. Gil, *Chełmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649–1687)*, w: *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”, Lublin 13–15.10.2005 r.)*, red. S. Batruch, R. Zilionko, Lublin 2005, 305–307; tenże, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, 43–44.

23 parafie⁵. Powiększenie dekanatu o kolejne 3 parafie nastąpiło między 1696 r. a I rozbiorem Polski. Jak wyliczył Witold Kołbuk, około 1772 r. protopopia ta liczyła 26 parafii i powiększyła się o kolejne: Ciotuszę, Wieprzowe Jezioro, Bełżec, Gródek, Krupiec, Lipsko i Podhorce⁶. Dość znaczne zmiany w sieci parafialnej protopopii tomaszowskiej nastąpiły zapewne pod koniec XVIII i na początku XIX w. Wówczas to przy okazji kasowania niektórych parafii zmieniono także i przynależność organizacyjną niektórych probostw⁷. Z *Konsygnacji duchowieństwa dekanatu tomaszowskiego do konsystorza na dzień 31 stycznia 1811* podanej, wynika, że w tym roku dekanat liczył tylko 7 parafii (Tomaszów, Sopot – Majdan Sopocki, Łosiniec, Przeorsk, Chodywańce, Szlatyn i Typin)⁸. Taka organizacja dekanatu przetrwała do 1850 r., gdyż, jak wynika z wykazu ludności w parafiach na dzień 31 grudnia 1851 r., do dekanatu tomaszowskiego została dołączona pobliska parafia w Tarnawatce⁹. Ostatnią zmianę organizacyjną protopopii tomaszowskiej przeprowadzono w latach sześćdziesiątych XIX w. W związku z przygotowaniami do skasowania unii w diecezji chełmskiej dokonano ponownego podziału dekanalnego według powiatów. Oznaczało to, że z parafii leżących na terenie danego powiatu tworzono dekanaty przyjmujące nazwę od miasta powiatowego. W ten sposób powstało 12 dekanatów, a wśród nich dekanat tomaszowski, liczący 30 parafii¹⁰. W takiej organizacji protopopia tomaszowska przetrwała do 1875 r., czyli do czasu kasacji unii.

Artykuł przedstawia osiemnastowieczne dzieje parafii unickiej i jej społeczności w Wieprzowie. W tekście skupiono się głównie na dziejach tej społeczności i wybranych problemach, takich jak: cerkiew jako miejsce kultu, jej wyposażenie, podstawy materialne parafii, liczba wiernych oraz duchowieństwo tej wspólnoty. Artykuł oparto na bogatej bazie źródłowej znajdującej się w Archiwum Państwowym w Lublinie, a szczególnie w zespole Chełmskiego Konsystorza Greckokatolickiego. Podstawowymi źródłami do przedmiotowego artykułu są protokoły wizytacji parafii. Istotne znaczenie akt wizytacji dla niniejszego zagadnienia wynika z faktu, że przedstawiają one stan i potrzeby kościoła parafialnego, beneficjum plebana, spisy inwentarza kościoła, cmentarza i budynków gospodarczych. Omówienie wizytacji

⁵ Jak informuje: *Regestr Cerkwiow w Diocezji Chelmskiej Belzskiej bendących a w jedności Świętej z Kosciołem Rzymskim zostaiących y iak wiele do Ktorey Protoprezbiterji Kapłanów należeć ma, Roku 1696 Juni 3 dnia iest spisany*, w skład dekanatu tomaszowskiego wchodziły 3 parafie z Tomaszowa i po jednej z Rogóźna, Szarowoli, Łosińca, Mażił, Łaszczówki, Rudy, Przeorska, Korhyń, Jarczowa, Jurowa, Wierszczycy, Szlatyna, Hubinka, Rzeczycy, Ulhówka, Żernik, Ratyczowa, Posadowa, Steniatyna i Nedeżowa, za A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego...*, art.cyt., 52.

⁶ W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1998, 309–310.

⁷ Parafie takie zwano też „skasowanymi” lub „przyłączonymi”. Zob. J. Lewandowski, *Greckokatolicka diecezja chełmska w realiach polityczno-ustrojowych Księstwa Warszawskiego*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio F, Historia*, vol. LXII, Lublin 2007, 79.

⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKGK), sygnatura (dalej: sygn.) 146, (druga i kolejna liczba to strona) 151.

⁹ Tamże, sygn. 147, 50, 152, 245; sygn. 148, 27, 103; sygn. 149, 85–86, 261; sygn. 150, 23, 322; sygn. 151, 56, 137, 417, 510; sygn. 154, 89–90, 478; sygn. 228, k. 8.

¹⁰ W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, Lublin 1992, 102.

jako źródła historycznego oraz literatury do tego zagadnienia można znaleźć u Stanisława Litaka, Hieronima Edwarda Wyczawskiego i Stanisława Librowskiego¹¹.

2. POWSTANIE PARAFII

W związku z brakiem dokumentów fundacyjnych i erekcyjnych, dotychczas nie jest znana data erygowania parafii unickiej pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Wieprzowie. Można być pewnym, że była ona kontynuatorką funkcjonującej tam przed unią parafii prawosławnej. Należy zaznaczyć, że parafia prawosławna w tej wsi odnotowana została po raz pierwszy w 1582 r., a zostało poświadczone jej funkcjonowanie w XVI stuleciu¹².

Niestety, nie zachowały się informacje dotyczące wprowadzania unii w tej parafii. Wiadomo natomiast, że w Tyszowcach, siedzibie dekanatu, do którego należała wieprzowska wspólnota wiernych, pomiędzy jej zwolennikami i przeciwnikami doszło do zamieszek na tle religijnym. W latach trzydziestych i czterdziestych XVII w. miały one bardzo gwałtowny przebieg, włącznie z siłowym odbieraniem świątyń, niszczeniem wyposażenia, napadami na kapłanów i wiernych obu stron¹³. Można się domyślać, że zarówno w siedzibie, jak i w podległych parafiach, zajścia mogły mieć podobny przebieg. Pierwsze dane potwierdzające funkcjonowanie parafii unickiej w Wieprzowie pochodzą z początków XVII stulecia. W spisie parafii protopopii tyszowieckiej z 1620 r. widnieje wspólnota wiernych w tej wsi¹⁴. Kolejne potwierdzenie jej funkcjonowania znajduje się w wykazie dekanatów unickiej diecezji chełmskiej z lat 1683–1685 z zestawieniem liczby wchodzących w ich skład cerkwi¹⁵. Niestety, poza stwierdzeniem, że świątynia w tej miejscowości przynależała do dekanatu tyszowieckiego, żadnych innych informacji to źródło nie przedstawia. Zmianę przynależności organizacyjnej parafii w Wieprzowie i włączenie jej do dekanatu tomaszowskiego poświadcza *Regestr Cerkwiow w Diocezji Chelmskiej Belzkiej bendących a w jedności Świętey z Kościołem Rzymskim zostaiących y iak wiele do Ktorey Protoprezbiterji Kapłanow należeć ma, R. 1696 Junii 3 dnia iest spisany*, który niestety poza potwierdzeniem funkcjonowania tam świątyni, nie podaje żadnych bliższych szczegółów¹⁶.

¹¹ P. Sygowski, *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzonej w latach 1720–1725 przez biskupa chełmskiego i bełskiego Józefa Lewickiego*, Studia archiwalne, t. 2, Lublin 2007, 199–232; S. Litak, *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku, jako źródło historyczne*, Zeszyty Naukowe KUL, 5 (1962), nr 3, 43; H.E. Wyczawski, *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956; S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej*, t. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1: *Wstęp ogólny*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 8 (1964), 5–186.

¹² A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, dz.cyt., 184, 237.

¹³ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005, 73–74.

¹⁴ Tamże, 306.

¹⁵ A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego...*, art.cyt., 43.

¹⁶ Cyt. za: tamże, 52.



Wieprzów. Wycinek z mapy F. von Miega, *Karte des Königsreiches Galizien und Lodomerien*, 1:28800, 1779–1782

Źródło: Kriegsarchiv Wiedeń, rps B. IX a, k. 390.

Powyższa ilustracja jest wycinkiem wielkoskalowej mapy Królestwa Galicji i Lodomerii, terytorium Rzeczypospolitej, które zostało włączone do Austrii w wyniku wydarzeń 1770 r., oraz ziemie zagarnięte w I rozbiórce w 1772 r., sporządzonej w latach 1779–1783 przez majora Friedricha von Miega. Z analizy ryciny wynika, że w badanym okresie Wieprzów był niewielką wsią, położoną w dolinie wśród obszarów leśnych. Niestety, niezbyt wyraźnie zaznaczona jest cerkiew, ale można się domyślać, że jest to figura oznaczona czerwonym kolorem i zakończona krzyżem.

Po I rozbiórce Rzeczypospolitej wraz z zajęciem znacznej części terytorium diecezji chełmskiej przez Austrię, w okresie tzw. reform józefińskich nastąpiła likwidacja wielu mniejszych parafii i przekształcenie ich w cerkwie filialne¹⁷. Taki los spotkał także parafię w Wieprzowie, która jako cerkiew filialna została najpierw włączona do parafii pw. Protekcji (Opieki) Najświętszej Marii Panny w Podhorcach, a następnie do sąsiedniej parafii pw. św. Jerzego w Tomaszowie. Niestety, trudno jest ustalić, kiedy te zdarzenia dokładnie nastąpiły. Można jedynie być pewnym, że wcielenie do parafii w Podhorcach przeprowadzono przed 3 marca 1795 r., ponieważ na ten dzień datowany jest protokół wizytacji cerkwi w Wieprzowie „afiliowanej do Podhorzec”, dokonana przez ks. Jana Grabowieckiego, dziekana tomaszowskiego i parocha łosinieckiego¹⁸. Natomiast pierwsza wzmianka o tym, że cerkiew ta należała do parafii pw. św. Jerzego w Tomaszowie pochodzi z lipca 1811 r., gdyż w opisie parafii dekanatu tomaszowskiego widnieje cerkiew wieprzowska jako filia

¹⁷ W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992, 15–17.

¹⁸ APL, ChKGK, sygn. 536, 5.

teżę parafii¹⁹. Jako cerkiew filialna w strukturach parafii tomaszowskiej przetrwała do 1875 r., czyli do czasu likwidacji unii na ziemiach byłego Królestwa Polskiego.

3. CERKIEW PARAFIALNA

Pierwszy opis wyglądu cerkwi pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Wieprzowie pochodzi z wizytacji z 1720 r.²⁰. Wizytatorzy delegowani przez biskupa chełmskiego Józefa Lewickiego bardzo lakonicznie opisali wygląd świątyni, ograniczając się do stwierdzenia: „Cerkiew w ścianach i dachach zrujnowana”. Dodatkową informacją jest stwierdzenie o dzwonnicy (nie określono jej położenia), na której zawieszone były 2 dzwony.

Kolejnych danych dotyczących wyglądu cerkwi i jej obejścia dostarcza protokół wizytacji z 1743 r.²¹. Z informacji tam zawartych wynika, że świątynia między wizytacjami została wyremontowana. Wizytatorzy Jan Łużecki – dziekan hrubieszowski i szczebrzeszyński oraz Jakub Makarewicz – dziekan tomaszowski, zapisali: „Cerkiew jest dobra w dachach, w ścianach i opasaniu reperowana”. Z dalszej części zapisu wynika, że tylko świątynia była w dobrym stanie, ponieważ dzwonnica i okalający zabudowania parkan potrzebowały remontu. Jak pokazuje to źródło, w stosunku do poprzedniej wizytacji dzwonnica wzbogaciła się o jeszcze jeden dzwon i w sumie było ich 3. Kolejne informacje o świątyni zawarte są w protokole wizytacji przeprowadzonej 8 czerwca 1761 r. przez biskupa chełmskiego Maksymiliana Ryłkę²². Hierarcha napisał, że cerkiew w ścianach i dachach była w dobrym stanie. Miała, nieokreśloną przez biskupa, liczbę okien w drewnianych ramach i jedne drzwi osadzone na żelaznych zawiasach, zamykane żelaznym zamkiem. Biskup wymienia także dzwonnice (nie zmieniła się od wcześniejszej wizytacji) i ogrodzony cmentarz. Ostatni ujawniony, osiemnastowieczny, opis świątyni pochodzi z 3 marca 1795 r.²³. Co prawda, parafia ta wówczas nie była już jednostką samodzielną, ponieważ jako cerkiew filialna została przyłączona do parafii w Podhorcach. Mimo to, dość szczegółowy opis świątyni przedstawiony w tym źródle warty jest przedstawienia, ponieważ można się domyślać, że jej wygląd nie zmienił się zbyt wiele od czasu, kiedy była samodzielną parafią. Według protokołu, sporządzonego przez ks. Jana Grabowieckiego, dziekana tomaszowskiego i parocha łosinieckiego, cerkiew została wybudowana w „ośmiórkę”, w środku była szczupła i ciasna, a jej dach potrzebował naprawy²⁴. Budowla miała jedne drzwi osadzone na żelaznych zawiasach i zamykane dwoma wewnętrznymi zamkami. Światła dziennego dostarczały 4 okna. Świąty-

¹⁹ Tamże, sygn. 146, 199.

²⁰ Tamże, sygn. 101, k. 37.

²¹ Tamże, sygn. 107, k. 264v.

²² Tamże, sygn. 110, 494.

²³ Tamże, sygn. 536, k. 5.

²⁴ Budowla w ośmiórkę oznacza cerkiew na planie ośmioboku. Zob. Seniuk B.M., *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, w: *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, 323.

nią zwieńczały 2 żelazne krzyże. Obok cerkwi stała drewniana dzwonnica konstrukcji słupowej (4 słupy), całość otaczał parkan z drewnianych dyli. Zarówno parkan, jak i dzwonnica potrzebowały szybkiej naprawy i groziły zawaleniem. O dzwonnicy wizytator napisał: „Ledwie utrzymuje się, bo dość skłania się do wywrócenia”, natomiast o parkanie: „kładzie się, miejscami potrzebujący reperacji”.



Cerkiew w Wieprzowie przed 1875 r.

Źródło: В. Слободян, *Церкви Холмської єпархії*, Львів 2005, s. 111²⁵.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności kościoła, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest także jego zasobność w utensylia. Pierwsze informacje dotyczące naczyń liturgicznych w cerkwi wieprzowskiej znajdują się w protokole wizytacji z 1720 r.²⁶ Zgodnie z tym źródłem do celebracji Eucharystii służyła drewniana i pozłoccona puszka *pro conservando venerabili*, oraz wykonane z cyny: kielich z pateną, gwiazdą i łyżeczką²⁷. Do podłożenia pod kielich i patenę służyło

²⁵ Autor informuje, że ilustracja przedstawia zdjęcie cerkwi w Wieprzowie zamieszczone w pracy *Materiały do architektury polskiej*, t. 1, *Wieś i miasteczko*, red. Z. Kalinowski i inni, Warszawa 1916, 102. W powyższej pracy zdjęcie to widnieje, ale jest opisane jako „Cerkiewka w Zamojszczyźnie”. W związku z powyższym autor musiał mieć jakieś dodatkowe informacje, które pozwoliły mu zidentyfikować cerkiew jako świątynię w Wieprzowie, szkoda tylko, że nie przedstawił źródeł, na podstawie których doszedł do takiego wniosku.

²⁶ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37–37v.

²⁷ Puszka – naczynie w kształcie kielicha do przechowywania chleba eucharystycznego. Patena (dyskos) – jest to złoty, pozłacany lub wykonany z innego drogiego metalu mały talerzyk, na którym kapłan kładzie chleb eucharystyczny (prosforę). Dyskos powinien mieć nóżkę, która poma-

lniane płótno zwane korporalem (było ich 2), będące jedną z tzw. szat kielicha. Podobne źródło z 1743 r. pokazuje, że częściowo poprawiła się jakość wykonania naczyń liturgicznych, wynikająca zapewne z zasady, że wszystkie naczynia, w których trzymane są Ciało lub Krew Chrystusa, powinny być złote lub pozłacane w miejscu kontaktu z nią²⁸. Puszkę drewnianą zastąpiono cynową, nabyto także srebrny kielich i patenę. Na wyposażeniu cerkwi były także wspomniane wcześniej naczynia cynowe, tj. kielich, patena i łyżeczka. Liczba szat, kielichów nie uległa zmianie. Ostanie osiemnastowieczne informacje o naczyniach liturgicznych zawarte są w protokole wizytacji przeprowadzonej 1761 r. przez biskupa chełmskiego M. Ryllę²⁹. Informacje pozostawione przez hierarchę są dwojakie. Pierwsze dotyczą naczyń, jakie były na stanie w dniu wizytacji i tutaj wymienione są te wykonane ze srebra i pozłacane: kielich z pateną oraz cynowe miernice³⁰. Drugie znajdują się natomiast w dekreście powizytacyjnym i są zaleceniami wydanymi przez biskupa. Wizytator nakazał parochowi zakupić srebrną puszkę i „cyborium przystojne z zameczkiem wewnętrznym sporządzić”³¹.

Trudno sobie wyobrazić nabożeństwo bez odpowiedniej oprawy, do której potrzebne są różnorodne przedmioty, dopełniające i uświetniające jego przebieg. Pierwsza informacja o tych utensyliach w opisywanej cerkwi znajduje w protokole wizytacji z 1720 r.³² I jak wskazuje źródło, nie była ona zbyt zasobna w te przedmioty. W wykazie wymienione są jedynie antymins, mosiężny trybularz, dzwonek do elewacji (mszalny), cynowa miseczka oraz 15 obrusów i różnych chust³³. Jak

ga przenosić chleb eucharystyczny ze stołu ofiarnego (*proskomydynyka*) na Święty Ołtarz. Podczas obrzędu przygotowania darów ofiarnych symbolizuje żłobek betlejemski, jak również pojednanie i zjednoczenie wszystkich ludzi wierzących w Jezusa. Gwiazda (*asteriskos, zwiezdica*) – są to 2 metalowe łuki, które połączone tworzą formę krzyża greckiego. Symbolizuje gwiazdę betlejemską, która doprowadziła do Chrystusa trzech Mędrców ze Wschodu. Stawia się ją na dyskosie (symbolu żłóbka). Drugą funkcją gwiazdy jest oddzielenie leżącego na dyskosie chleba eucharystycznego od pokrowców, którymi nakrywa się dyskos. Łyżeczka – zwana w liturgicznych księgach lawyna, służy do udzielania wiernym komunii świętej. Ma być wykonana z tego samego materiału, co kielich i dyskos. Symbolizuje kleszcze, którymi Serafin wziął żarzący się węgiel z ołtarza Bożego i oczyścił nim usta proroka Izajasza. Podobnie kapłan za pomocą łyżeczki udziela wiernym Komunii Świętej i oczyszcza ich grzechy. „Przenajświętsze Ciało i Krew Pańska, niejako żarzący się węgiel, oczyszczają ciało i duszę tych, którzy wierzą w naukę Chrystusa” – są to słowa z modlitwy na poświęcenie łyżeczki liturgicznej. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001, 15, 59, 79, 92.

²⁸ APL, ChKGK, sygn. 107, k. 264v.

²⁹ Tamże, sygn. 110, 495–496.

³⁰ Miernica – pojemnik na specjalny wonny olej – mirrę, sporządzany z wielu aromatycznych składników, stosowany przy bierzmowaniu. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 62.

³¹ Cyborium (tabernakulum) – puszka do przechowywania konsekrowanej hostii. Zob. tamże, 24.

³² APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37–37v.

³³ Antymins (gr.-łac. „zamiast ołtarza – mensy) – w Kościołach wschodnich prostokątny płat lnianego płótna z zaszytymi w narożnikach (lub pośrodku) cząstkami relikwii. Na tkaninie haftowana lub tłoczona scena Złożenia do Grobu, nazwa miejscowości, w której znajduje się cerkiew, data erekcji cerkwi, nazwisko biskupa przekazującego antymins nowo erygowanej świątyni. Zob. B. M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimier-*

pokazuje protokół wizytacji z 1743 r., w świątyni widać realizację postanowień synodu zamojskiego z 1720 r., czego efektem są 4 ołtarze³⁴. Wyposażenie tych ołtarzy, oprócz wcześniej wymienionych utensyliów, stanowiły nabyte po wizytacji 1720 r. 4 różne zasłony z „podłej materii”, jeszcze jeden dzwonek, 3 płócienne chorągwie, drewniany krzyż ołtarzowy i 10 różnych obrusów i chust³⁵. Jak widać, z wcześniej wymienionych przedmiotów ubyło tylko 5 chust i obrusów. Osiemnastowieczne informacje o tych utensyliach i ich stanie zawarte są w protokole wizytacji przeprowadzonej 1761 r. przez biskupa chełmskiego M. Ryłkę³⁶. Ze spisu sporządzonego przez hierarchę wynika, że od ostatniej wizytacji liczba utensyliów uległa zwiększeniu. Przybyła para cynowych lichtarzy, cynowy krzyż, 2 antepedia i jeszcze jedna chorągiew³⁷. W dekrete po wizytacji biskup nakazał parochowi „szafkę na oleje sakra sporządzić” i „sacrum, czyli dołek powinien wyrobić w ziemi na składanie rzeczy poświęconych zepsutych”. Z dalszej części dekretu widać wyraźnie, że paroch niezbyt troszczył się o porządek w świątyni, skoro biskup nakazał jemu i parafianom „starać się przyzwoity w cerkwi porządek zachować, w ołtarzach a najbardziej Ołtarzu Wielkim, ażeby mensem większą sporządzili”.

Szaty liturgiczne, zwane także aparatami, to rodzaj odzieży stosowanej w czasie liturgii, mającej na celu określenie funkcji osoby ją noszącej³⁸. Pierwsze wiadomo-

skiej, w: *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, 336. Trybularz – kadzielnica. Zob. A. Markunas, T. Uczitel, dz.cyt., 113.

³⁴ Synod w Zamościu usankcjonował wprowadzone wcześniej zmiany i wprowadził nowe, upodabniające obrządek unicki do łacińskiego. Wówczas to ustanowiono uroczystość Bożego Ciała, codzienne msze święte, jednolitą administrację sakramentów, wprowadzono monstrancje do wystawiania na ołtarzu oraz miejsce do przechowywania Najświętszego Sakramentu, tzw. tabernakulum. W czasie nabożeństw zaczęto używać organów, a podczas procesji: chorągwi, sztandarów, feretronów i dzwonków. Ponadto odprawiano Drogę krzyżową, Gorzkie żale, odmawiano Różaniec i koronki. Należy nadmienić, że unicy do cerkwi wstawili ławki, konfesjonały oraz boczne ołtarze. Wprowadzone zmiany spowodowały, że cerkwie wznoszone w drugiej połowie XVIII w. były najczęściej pozbawione ikonostasu. Kapłanom nakazano głosić kazania i wyklądać katechizm, pozwolono także nosić takie same sutanny jak księżom katolickim oraz golić zarost. Synod zobowiązał też kapłanów do posyłania synów na naukę do szkół. Wprowadzono wówczas także dalsze ograniczenia władzy dziekanów, która odąd sprowadzała się jedynie do sprawowania przez nich funkcji administracyjno-kontrolnych. Zob. E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, 38–59; G. Chruszewicz, *Istoria zamojskiego sobora*, dz.cyt., 155–267; A. Gil, I. Skoczyła, *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014, 325–342.

³⁵ APL, ChKGK, sygn. 107, k. 264v.

³⁶ Tamże, sygn. 110, 495–496.

³⁷ Antependium – dekoracyjna zasłona przedniej części mensy ołtarzowej, z przedstawieniem scen z życia Chrystusa, Matki Bożej lub świętych. Zob. B.M. Seniuk, dz.cyt., 336.

³⁸ Aparat – komplet przyborów i szat potrzebnych przy odprawianiu ceremonii. Zob. I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999, 15. W tradycji bizantyjskiej wyróżnia się 5 kolorów szat liturgicznych: białą (srebrną), symbolizującą światłość Bożej Chwały i oświecenie umysłu, używaną w czasie największych świąt (np. Paschy – Zmartwychwstanie Pańskie); żółtą (złotą), symbolizującą aniołów, najczęściej wykorzystywaną w ciągu roku liturgicznego; czerwoną, symbolizującą szatę, w którą był ubrany Chrystus przed Piłatem oraz krew męczenników, to kolor właściwy okresowi Wielkiego Postu i uroczystościom pogrzebowym; niebieską, używaną podczas świąt maryjnych; zie-

ści o szatach liturgicznych w cerkwi pochodzą z wizytacji z 1720 r.³⁹. Jak pokazuje sporządzony po niej protokół, zaopatrzenie parocha w szaty było bardzo skromne, duchowny do swojej dyspozycji miał jedynie czerwony adamaszkowy aparat i jedną albę. Podobne źródło z 1743 r. pokazuje, że liczba paramentów się zwiększyła⁴⁰. W zakrystii znajdowało się 2 kompletne aparaty i 3 alby z lnianego płótna. Wśród aparatów pierwszy był zielony z kitajki, drugi, określony jako stary, był uszyty z „materii” (ze zwykłego płótna) w kolorze bławatnym⁴¹. Jak pokazuje źródło, w ciągu 18 lat w tym zakresie nie nastąpiły żadne zmiany, skoro wizytujący parafię w 1761 r. biskup M. Ryłło zastał te same szaty⁴².

Niezbędnym elementem wyposażenia każdej świątyni były księgi liturgiczne, według których w Kościele odprawia się nabożeństwa oraz udziela sakramentów. Dzięki księgom sprawowana liturgia jest jednolita i zgodna z wyznawaną wiarą. Obok ksiąg liturgicznych występują tzw. książki pobożne, które zawierają teksty modlitw i nabożeństw prywatnych.

Wykaz ksiąg w cerkwi w Wieprzowie w XVIII w.

Data	Nazwa księgi										
	Ewangelia	Służebnik ¹	Oktoich ²	Apostol ³	Triod cwiętnaja ⁴	Triod postnaja	Psalterz ⁵	Trebnik ⁶	Czasosłow ⁷	Trefołoj ⁸	Klucz do kazań
1720	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
1743	x	x	x	x	x	x	x	x	x	—	x
1761	x	—	x	x	x	x	x	x	x	—	x

Źródła: APL, ChKGK, sygn. APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37v; sygn. 107, k. 264v; sygn. 110, 494.

- 1 – Służebnik – księga przeznaczona dla diakonów i prezbiterów Kościoła wschodniego, zawiera porządek nabożeństw i krótkie uwagi dla chóru lub psalmisty. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 100.
- 2 – Oktoich – księga zawierająca materiał liturgiczny przeznaczony dla chóru i psalmisty podczas nabożeństw w cerkwi w ciągu tygodnia oraz w ciągu roku według ośmiu tonacji śpiewu liturgicznego w cyklu ośmiotygodniowym. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 73–74.

loną, stosowaną raz w roku podczas Zesłania Ducha Świętego. Zob. B. Snela, *Kolory liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, A. Szostek, R. Sawa, K. Gwóźdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, Lublin 2002, kol. 385–386.

³⁹ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37v.

⁴⁰ Tamże, sygn. 107, k. 264v.

⁴¹ Bławatny – od XV w. kolor niebieski, nasyczony. Kitajka – cienka, dość gęsta, gładka tkanina jedwabna o splocie płóciennym, jednobarwna lub mieniąca się. Najprostsza i najpospolitsza z tkanin jedwabnych. Wyrabiana na Wschodzie w XVII w. Importowana do Polski z Turcji. Za Stanisława Augusta wytwarzana w Gdańsku. Zob. I. Turnau, dz.cyt., 25, 87.

⁴² APL, ChKGK, sygn. 110, 494.

- 3 – Apostoł – księga zawierająca dzieje i listy apostołów. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 13.
- 4 – Triod postnaja i cwietańja – ogólna nazwa księgi liturgicznej w Kościele wschodnim zawierającej porządek nabożeństw świąt ruchomych. Postnaja zawiera części zmienne Liturgii godzin okresu przedpościa i Wielkiego Postu do Wielkiej Soboty. Cwietańja zawiera zmienne części Liturgii godzin okresu paschalnego do Niedzieli Wszystkich Świętych. Zob. B. Pańczuk, *Księgi liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, E. Zieman, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, t. 10, Lublin 2004, kol. 110.
- 5 – Psalterz – część księgi liturgii zawierająca psalmy, podzielona na różne dni i pory dnia w cyklu czterotygodniowym. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 92.
- 6 – Trebnik – zbiór modlitw okazjonalnych i rytuałów towarzyszących posługom religijnym w Kościele wschodnim. Zawiera porządek udzielania sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 112.
- 7 – Czasosłow – księga niezbędna dla psalmisty oraz chóru cerkiewnego przy odprawianiu codziennych nabożeństw. Zawiera teksty niezmiennie i zmienne, odnoszące się do liturgii cyklu tygodniowego lub rocznego z podaniem kalendarza liturgicznego. Zob. A. Markunas, T. Uczitiel, dz.cyt., 25.
- 8 – Trefołoj (minieja prazdnicznaja) – książka cerkiewna zawierająca wybór tekstów formularzy świątecznych większych świąt wyjętych z minei miesięcznej. Zob. O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979, 128.

Przez cały badany okres zdecydowana większość ksiąg, poza obydwoma trio-donami napisanymi ręcznie, była drukowana. Miejsce edycji zostało określone tylko w przypadku służebnika, który był wydany we Lwowie. Mimo że w przypadku pozostałych wolumenów nie podano miejsca wydania, można być pewnym, że poza wyżej wspomnianym Lwowem mogły to być Wilno, Supraśl, Uniew lub Poczajów, bo tylko w tych miejscowościach funkcjonowały drukarnie unickie⁴³.

4. UPOSAŻENIE PARAFII

Duchowni sprawujący posługę duszpasterską w parafiach byli uprawnieni do posiadania kościelnego beneficjum, które dawało im określone dochody. Podstawę uposażenia duchowieństwa stanowiły majątki beneficjalne (ziemia uprawna, łąki, ogrody, czynsze, najmy domów, meszne, stołowe, dziesięciny – iskop), serwituty i *iura stolae*⁴⁴. Uzupełnienie dochodów parocha stanowiły serwituty:

⁴³ Drukarnia przy klasztorze bazylińskim w Uniewie działała w latach 1648–1770. Przy klasztorze bazylińskim Trójcy Świętej w Wilnie działała w latach 1628–1839. Natomiast we Lwowie były dwie drukarnie: Józefa Szmulińskiego, działająca w latach 1687–1688, i drukarnia przy klasztorze bazylińskim, działająca w latach 1700–1708. Drukarnia przy klasztorze bazylińskim (ławra poczajowska) działała w latach 1733–1830. Drukarnia przy klasztorze bazylińskim w Supraślu działała w latach 1695–1804 z przerwą w latach 1697–1711. Zob. O. Narbutt, dz.cyt., 41.

⁴⁴ Meszne – rodzaj daniny rocznej, składanej proboszczowi przez parafian w formie czynszu pieniężnego lub w naturze (zapewne zobowiązującej go do odprawiania mszy). Stołowe – rodzaj czynszu płaconego proboszczowi od domów. Zob. A. Zajda, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 roku)*, Warszawa–Kraków 1979, 126, 186. Iskop – danina oddawana w zbożu. Zob. J. Kość, *Słownictwo regionalne w XVII–XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, Studia językoznawcze, t. 13, Wrocław 1988, 73. M. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285–1918*, Lublin 1995. J. Półewiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974, 93. W 1818 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydała taksy wysokości opłat *iura stolae*. Ich wysokość była zależna od jednej z trzech klas, na jakie zostali podzieleni parafianie. Przynależność do klas zależała od majątności wiernego. Zob. APL, ChKGK, sygn. 604, 438–439.

wolny wyrąb drewna w lasach na opał i budowę, połów ryb oraz korzystanie z pastwisk.

Niestety, z powodu niedostatku źródeł nieznane jest pierwotne uposażenie parafii w Wieprzowie. Pierwszych danych w tym zakresie dostarcza dopiero protokół wizytacji z 1720 r.⁴⁵. Z zapisu „grunt cerkiewny był na trzy ręce” wynika, iż w gospodarstwie parocha stosowana była trójpółówka. Był to sposób uprawy roli polegający na podzieleniu pola na 3 części. Każdego roku uprawiane były tylko dwie z nich, a trzecia ugorowała, co pozwalało na „odpoczywanie” ziemi. Jedno pole obsiewano jesienią zbożem ozimym, drugie obsiewano wiosną zbożem jarym, a trzecie pole ugorowane służyło jako pastwisko. I tak, pierwszy kawałek gruntu położony był przy gościńcu zamojskim, zaczynał się przy jeziorze, a kończył przy nieokreślonym lesie⁴⁶. Drugi leżał przy granicy wsi Podhorce, a trzeci ciągnął się ku Tarnawatce. Przy każdym z tych pól znajdowała się łąka, ponadto był jeden ogród. Paroch miał prawo pobierania dziesięciny od wiernych w wysokości pół kopy snopów z ćwierci pola. Zdecydowanie więcej danych o uposażeniu parafii znajduje się w protokole wizytacji z 1743 r.⁴⁷. O pierwszym gruncie, wiadomo że był wielkości półłanka, na którym można było wysiać zboża 3 korce miary tomaszowskiej⁴⁸. Położony był naprzeciwko karczmy i koło wygonu, wspólnego pastwiska wiejskiego. Drugi, o obszarze ćwierci, nazywał się „Zdercak”, położony był przy pańskim półłanku i ciągnął się do wsi Tarnawatka. O trzecim kawałku, także wielkości ćwierci, napisano, że położony był między sosnami. W przypadku obydwu ćwierci zawarta jest adnotacja, że były zarośnięte i przez to można na nich było wysiać jedynie 2 korce. Z dalszej części zapisu wynika, że między wizytacjami musiało dojść do utraty łąk, skoro wizytatorzy zapisali: „Łąki cerkiewnej nie masz tylko pod Dębiną, gdzie kto może co ukosić, ku Podhorcom”. Źródło potwierdza wcześniej wspomniany ogród, natomiast w przypadku dziesięciny wskazuje jej zmniejszenie. Paroch z pół ćwierci gruntów wiernych zamieszkujących królewszczyznę pobierał 15 snopów. Niewiele na temat uposażenia pozostawił w protokole po wizytacji z 1761 r. biskup M. Ryłło⁴⁹. Hierarcha ograniczył się jedynie do stwierdzenia: „grunty według dawnych wizytacji”, co może oznaczać, że były one takie jak podczas wizytacji z 1743 r.

Ostatnia, osiemnastowieczna informacja o uposażeniu parocha pochodzi z 1795 r., a więc z czasu, kiedy parafia wieprzowska była już cerkwią filialną parafii w Podhorcach⁵⁰. Dokonujący wizytacji ks. Jan Grabowiecki, paroch łosiniecki i dziekan tomaszowski, zapisał: „Grunty w polach jak i łące w jednym miejscu znajdują się, w granicach wsi Wieprzowe Jezioro, których paroch spokojnie używa i dziesięć-

⁴⁵ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37v.

⁴⁶ Gościńiec – droga, trakt, najczęściej pierwszorzędного znaczenia na danym obszarze. Zob. *Wielka encyklopedia Polski*, red. M. Karolczuk-Kędzierska, t. 3, Kraków 2004, 182.

⁴⁷ APL, ChKGK, sygn. 107, k. 264v.

⁴⁸ Niestety, nieustalona jest pojemność korca tomaszowskiego, można jedynie się domyślać. Korzec – polska przedrozbiorowa jednostka miar pojemności ciał sypkich. 1 korzec = 32 garncy, 1 korzec = 120,605 litra, 1 garniec = 3,7689 litra. Zob. I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, cz. I, Warszawa 1967, 42.

⁴⁹ APL, ChKGK, sygn. 110, 494.

⁵⁰ Tamże, sygn. 536, k. 5.

ciny pobiera”. Być może są to te grunty, które są opisane w protokole wizytacji z 1825 r.⁵¹. Prebenda ta składała się z jednego kawałka gruntu ornego, trzech kawałków łąki i ogrodu. Pole o obszarze 5 mórg i 1200 sążni² zaczynało się na północy od gościńca warszawskiego i ciągnęło się na południe do nieokreślonego lasu⁵². Na wschodzie graniczyło z polem Jana Piskorowskiego, a z przeciwnej strony z polem Jana Matwiejszyna. Pierwsza łąka, o powierzchni 8 mórg i 980 sążni², położona była między łąkami Walka Dominicza i Józefa Sosia; od południa graniczyła z gruntami Ordynacji, a od północy z nienazwanym lasem. Druga, niewielka łąka, zwana „popową”, mierząca 880 sążni², leżała w lesie tarnawackim. O ostatniej łące, także niewielkiej, mierzącej 600 sążni², wiadomo tylko tyle, że położona była w „końcu pola”. W skład uposażenia prebendy wchodził także ogród o powierzchni 887 sążni², na którym stały zabudowania plebańskie. Ponadto proboszcz pobierał od gospodarzy dziesięcinę snopową w wysokości 15 snopów z ćwierci pola, miał wolny wstęp do lasów pańskich, z których pozyskiwał 8 sągów drewna na opał. Miał też prawo korzystania z gromadzkiego pastwiska.

5. PLEBANIA I ZABUDOWANIA GOSPODARCZE

Mimo że nieujawniona została dotychczas data wybudowania plebanii i zabudowań gospodarczych w tej parafii, można być pewnym, że powstała jednocześnie z wzniesieniem cerkwi albo zaraz po tym fakcie. Trudno sobie bowiem wyobrazić brak miejsca zamieszkania dla parocha wraz z rodziną. Ze źródła wynika, że dokonujący kontroli nie przywiązywał zbyt dużej wagi do warunków mieszkania plebana oraz do stanu budynków w jego gospodarstwie. Pierwsza, bardzo ogólnikowa informacja, potwierdzająca jedynie fakt istnienia proboszczówki, pochodzi z 1720 r.⁵³. Przy opisywaniu nieruchomości dokonujący wówczas wizytacji odnotował: „Ogród, na którym plebania”. Zdecydowanie więcej danych dostarcza protokół wizytacji z 1743 r.⁵⁴. Według tego źródła, plebania, którą tworzyła piekarnia z komorą i sienią, znajdowała się przy cerkwi. Przy proboszczówce stały, jak wynika z zapisu, łącznie pomieszczenia „szopka i chlewek wszystko rujnujące się”. Ostatniego, dziewiętnastowiecznego opisu zabudowań cerkiewnych dostarcza protokół wizytacji z 1795 r.⁵⁵. Źródło zdaje się potwierdzać słabą kondycję tych budynków, o czym świadczy zapis: „Plebania, w tej izdebka z piekarnią konserwuje się tylko do czasu z budynkami niejakiemi ekonomicznymi, te wszystkie do znacznej ruiny mających się”⁵⁶. Co prawda, budynki gospodarcze nie są nazwane, ale można być pewnym, że pleban hodował zwierzęta,

⁵¹ Tamże, sygn. 537, k. 45v.

⁵² W Królestwie Polskim obowiązywał system miar, zwany nowopolskim. Morga liczyła 0,56 ha, sążnień 172,8 cm. Morga wiedeńska odpowiadała 0,5755 ha, a sążnień wiedeński 3,6 m². Zob. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005, 173–174, 177.

⁵³ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 37v.

⁵⁴ Tamże, sygn. 107, k. 264v.

⁵⁵ Tamże, sygn. 536, k. 5.

⁵⁶ Tamże, sygn. 536, k. 5.

w związku z tym do ich trzymania musiały być budynki typu stajnia, chlew, natomiast do magazynowania paszy spichlerze, stodoły, lub też inne tego typu zabudowania. W protokole brakuje także informacji o kurniku, czy też innym pomieszczeniu dla ptactwa domowego, które tam z całą pewnością było, gdyż trudno wyobrazić sobie gospodarstwo wiejskie bez kur, kaczek, czy też gęsi.

6. DUCHOWIEŃSTWO

Wśród duchowieństwa parafialnego naczelną pozycję zajmował pleban-proboszcz, któremu podlegali pozostali duchowni działający przy kościele parafialnym. Decydujący wpływ na wybór plebana mieli w ówczesnym czasie kolatorzy kościołów parafialnych, którzy przedstawiali kandydata biskupowi, którego ten instytucował, a odpowiedni dziekan wprowadzał na urząd⁵⁷. Część duchownych po otrzymaniu święceń kapłańskich pierwszą pracę podejmowało w charakterze pomocników rządców parafii. Tę grupę duchowieństwa parafialnego stanowili wikariusze i kooperatorzy *koonepamop*⁵⁸. Pomocnicy angażowani byli przez proboszczów, którzy ze względu na podeszły wiek lub stan zdrowia nie mogli podołać swym duszpasterskim obowiązkom. Byli oni jego najbliższymi współpracownikami. Utrzymywani byli wyłącznie z prowizji plebanów, którzy sami określali wikariuszowi i kooperatorowi należyłą pensję.

W omawianym okresie parafii w Wieprzowie ustalono personalia jedynie dwóch parochów. O pierwszym z nich, ks. Michale Poznańskim, wiadomo że pełnił posługę kapłańską w czasie wizytacji biskupa M. Ryły, tj. w 1761 r.⁵⁹. Wiadomo także, że wizytator nakazał mu odbyć ośmiodniowe rekolekcje w klasztorze ojców komunistów (Bartoszków) w Rachaniach, zaczynając od poniedziałku po Bożym Ciele⁶⁰. Co do drugiego proboszcza, ks. Grzegorza Terleckiego, wiadomo że urodził się ok.

⁵⁷ Starania o objęcie beneficjum parafialnego w charakterze proboszcza wymagały sporo zabiegów. Najpierw należało zdać egzamin konkursowy. Następnie trzeba było zgłosić się do władz kościelnych ze stosownymi dokumentami, takimi jak: metryka urodzenia, życiorys, opinia dziekana i prezenta od kolatora parafii. Wszystkie te dokumenty po rozpatrzeniu przez władze diecezjalne w Chełmie, przesyłane były do władz wojewódzkich administracji państwowej, które, jeśli nie znalazły przeszkody, przesyłały je do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych w Warszawie. Tam była podejmowana ostateczna decyzja, po której, jeżeli była pozytywna, kandydat składał stosowną przysięgę i dopiero wówczas był „instalowany” na proboszcza przez odpowiedniego dziekana. Wszystkie te zabiegi wymagały kosztów, czasu i niekoniecznie kończyły się powodzeniem. Szerzej na temat parafialnego duchowieństwa unickiego, zob. W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie...*, dz.cyt., 65–77.

⁵⁸ Wikariusz, łaciński *vicarius* – zastępca działający w czyimś imieniu. Zob. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, 989. W języku słowiańskim: vikar, pomożni duhovnik (ksiądz pomocniczy). Zob. F. Vodnik, *Słownik polsko-słoweński*, Lublana 1977, 1030. *Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński Teodora Witwickiego z połowy XIX wieku*, oprac. J. Dzendzeleliwski, Warszawa 1997, 107, 326.

⁵⁹ APL, ChKGK, sygn. 110, 494.

⁶⁰ Na temat rekolekcji kapłańskich zob. W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005, 72–74

1745 r., a w parafii nastał w 1785 r.⁶¹. Chociaż nieznane jest pochodzenie kapłanów wieprzowskich, można jednak sądzić, że podobnie jak w całej Rzeczypospolitej pochodzili oni prawie wyłącznie z rodzin kapłańskich⁶². Wpływ na to zjawisko miało kilka czynników. Synowie prezbiterów od najmłodszych lat byli przygotowywani do pełnienia posługi cerkiewnej, co przy ówczesnym systemie kształcenia księży miało ogromne znaczenie. Ponadto święcenia kapłańskie, podobnie jak w Kościele łacińskim, mógł przyjąć tylko człowiek wolny⁶³. Ludźmi wolnymi, oprócz szlachty i mieszczan z królewszczyzn, byli tylko popowicze. Jeżeli dodamy, że w diecezji chełmskiej praktycznie nie było szlachty unickiej⁶⁴, a duchowieństwo unickie niechętnie odnosiło się do ludzi z zewnątrz, stanowiących konkurencję dla synów kapłańskich, to teza, że popowicze obejmowali stanowiska po swoich ojcach, może okazać się jak najbardziej prawdziwa⁶⁵.

Podstawowym obowiązkiem duszpasterskim było odprawianie nabożeństw cerkiewnych i udzielanie posług religijnych (chrzty, śluby, grzebanie zmarłych, spowiedź). Ważnym elementem pracy księdza było nauczanie prawd wiary. Sprowadzało się to do niedzielnego i świątecznego odmawiania pacierza i katechizacji ludu. Ponadto do ich obowiązków należało prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie wiernym przykładu moralnego prowadzenia się i wzorców chrześcijańskiego życia. Z reguły duchowni wypełniali te powinności w sposób prawidłowy, zgodnie z zasadami Cerkwi, chociaż zdarzały się i odstępstwa w tym zakresie. Niestety, nie dysponujemy zbyt bogatym materiałem źródłowym, mówiącym o pracy duszpasterskiej księży w parafii Wieprzowie. Pierwsze i zarazem ostatnie dane w tym zakresie pochodzą z protokołu wizytacji z 1761 r.⁶⁶. Odnotowano tam, że pleban „naukę duchową co święta i niedziele po mszy, a katechizm po obiedzie” z wiernymi studiował. Jak pokazała wizytacja, nie wszyscy z tych nauk korzystali, skoro wizytujący parafię pod karą kanoniczną zabronił plebanowi dawać ślubu osobom „nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary świętej [i] katechizmu”.

⁶¹ ChKGK, sygn. 536, k. 5.

⁶² L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1968, 963–964; S. Nabywaniec, *Unicka Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778*, Rzeszów 1998, 377–378.

⁶³ „Prawo polskie czyniło szlachcica właścicielem wszystkich ludzi na jego gruncie rodzących się, którzy nie byli szlachtą. Los takowych ludzi zależał zupełnie od właściciela wsi, nie wolno więc było żadnemu poddanemu przyjąć stanu duchownego bez pozwolenia, czyli emancypacji dziedzica, którą albo należało okupić, albo się ukryć, żeby dziedzic nie wiedział, gdzie się jego poddany podział. W takim stanie rzeczy [przyjęcie] zależało od zwierzchności duchownej, ponieważ przystępujący do stanu duchownego musiał okazać metrykę swego urodzenia. Jeżeli jej pleban nie wydał, z jakim konceptem ukrywającym poddaństwo, trzeba było wielkiej względności egzaminatorów i archidiakona na egzaminie przysługującego”. Zob. H. Kołłątaj, *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce, w: Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław 1953, 209–210.

⁶⁴ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce...*, art.cyt., 963.

⁶⁵ W latach 1754–1759 w diecezji chełmskiej co najmniej 81% przyjmujących święcenia było synami duchownych. Zob. W. Bobryk, dz.cyt., 135.

⁶⁶ APL, ChKGK, sygn. 110, 495.

7. WIERNI

Istotnym czynnikiem, mającym wpływ na jakość funkcjonowania parafii, jest liczba wiernych, którzy ją tworzą. Niestety, w przypadku wspólnoty w Wieprzowie dane dotyczące liczby unitów nie są zbyt obfite. Po raz pierwszy informuje o tym protokół wizytacji z 1720 r.⁶⁷ Niestety, są to bardzo ogólne wiadomości, ograniczające się do stwierdzenia, że parafię tę tworzyli unicy zamieszkujący Wieprzowe Jezioro. Tak samo dane o liczbie wiernych są sformułowane w protokole wizytacji z 1743 r.⁶⁸ Pierwszych konkretnych danych dostarcza dopiero protokół wizytacji z 1761 r. Według tego źródła w parafii tej było „36 ludzi sposobnych do spowiedzi”⁶⁹. Mając tego typu dane i chcąc oszacować ogólną liczbę wiernych, należy (za Cezarym Kukło) do komunikujących doliczyć co najmniej 25% wiernych, gdyż taką liczbę stanowiły dzieci młodsze⁷⁰. Stosując ten wskaźnik, można określić, że w tym roku parafia ta liczyła ok. 45 unitów. Natomiast według danych z 1795 r., wiadomo że „w parafii [tej] znajdowało się dusz wszystkich 145”⁷¹. Niestety, na podstawie badanych źródeł trudno jest określić, co było przyczyną tak niewielkiej liczby wiernych w 1761 r. Niewykluczone, że miały na to wpływ jakieś choroby, czy też inne klęski.

Jednym z najistotniejszych aspektów charakterystyki społeczności parafialnej pozostaje zagadnienie kształtowania się jej poziomu religijnego i moralnego. Niestety, w przypadku omawianej parafii nie dysponujemy źródłami, które pozwoliłyby na określenie stanu religijności jej wiernych. Pierwsza, pośrednia, tego typu informacja, pochodzi z 1761 r. i pozwala wnioskować, że niektórzy parafianie nie znali podstaw wiary, wizytator, biskup M. Ryłło, polecił bowiem parochowi, żeby „nie dawał ślubu osobom nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary i katechizmu”⁷².

8. ZAKOŃCZENIE

Z przeanalizowanych źródeł historycznych wynika, że funkcjonowanie parafii unickiej pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Wieprzowie można przedstawić w miarę rzetelnie jedynie za XVIII w., chociaż wiadomo że funkcjonowała co najmniej od lat dwudziestych XVII stulecia. Należy sądzić, że była ona kontynuatorką wcześniejszej parafii prawosławnej w tej wsi. Status samodzielnej parafii utraciła po I rozbiorze Polski, wraz z zajęciem znacznej części diecezji chełmskiej przez Austrię. Wówczas to zapewne w wyniku tzw. reform józefińskich nastąpiła jej likwidacja i jako cerkiew filialna została włączona najpierw do parafii pw. Protekcji (Opieki) Najświętszej Marii Panny w Podhorcach, a następnie do parafii pw. św. Jerzego w Tomaszowie.

⁶⁷ Tamże, sygn. 101, k. 37.

⁶⁸ Tamże, sygn. 107, k. 264 v.

⁶⁹ Tamże, sygn. 110, 495.

⁷⁰ C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, 74.

⁷¹ APL, ChKGK, sygn. 536, k. 5.

⁷² Tamże, sygn. 110, 495.

W związku z powyższym można się jedynie domyślać, że jednostka ta, podobnie jak i inne parafie w ciągu pierwszych lat istnienia, otrzymała konieczne podstawy ekonomiczne i wyposażenie do obrzędowości unickiej. Paramenty liturgiczne zmieniały się i były uzupełniane przez okres funkcjonowania parafii.

Niewiele wiadomo na temat warunków mieszkaniowych parocha, źródła bardzo lakonicznie wspominają o tym tylko 2 razy. Podobnie przedstawia się sytuacja w przypadku zabudowań gospodarczych. Także dane dotyczące liczby wiernych są bardzo ubogie. Określenie liczby wiernych jest szczególnie trudne dla XVIII stulecia, kiedy to wizytatorzy nie badali szczegółowo tego zjawiska, kontentując się jedynie pobieżnymi wyliczeniami. Podobnie przy przedstawianiu obsady cerkwi, ustalono bowiem jedynie dwóch duchownych.

Kończąc, należy mieć nadzieję, że artykuł nie zamyka tematu, a odkrycie wcześniejszych źródeł pozwoli na pogłębienie wiadomości o funkcjonowaniu tej parafii sprzed XVIII stulecia. Zasadne byłoby także przedstawienie dalszych losów tej parafii, ale już jako cerkwi filialnej, w ramach parafii tomaszowskiej.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła rękopiśmienne

Archiwum Państwowe w Lublinie:

Chełmski Konsystorz Grekokatolicki, sygn. 101, 107, 110, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 228, 536, 537, 604.

2. Źródła drukowane

Kołątaj H., *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1953.

3. Opracowania

Bieńkowski L., *Diecezja prawosławna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: TN KUL 1988, kol. 132.

Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków: Znak 1970.

Bobryk W., *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin: Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej 2005.

Chruscewicz G., *Istorija zamojskago sobora (1720 goda)*, Wilno 1880.

Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 1999.

Gil A., *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, 29–61.

Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczpospolitej*, Lublin: Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej 2005.

- Gil A., *Chelmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649–1687)*, w: *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”, Lublin 13–15 X 2005 r.)*, red. S. Batruch, R. Zilionko, Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pogranicza 2005.
- Gil A., Skoczylas I., *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 2014.
- Ihnatowicz I., *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, cz. I, Warszawa 1967.
- Karbownik M., *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285–1918*, Lublin: RW KUL 1995.
- Kołbuk W., *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin: RW KUL 1992.
- Kołbuk W., *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, Lublin: RW KUL 1992.
- Kołbuk W., *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 1998.
- Kość J., *Słownictwo regionalne w XVII–XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, Studia językoznawcze, t. 13, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1988, 57–102.
- Kuklo C., *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa: DiG 2009.
- Lewandowski J., *Grekokatolicka diecezja chelmska w realiach polityczno-ustrojowych Księstwa Warszawskiego*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio F, Historia, vol. LXII, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2007, 77–84.
- Librowski S., *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskie*, t. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1: *Wstęp ogólny*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 8 (1964), 5–186.
- Likowski E., *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906.
- Litak S., *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku, jako źródło historyczne*, Zeszyty Naukowe KUL 5 (1962), nr 3, 41–58.
- Markunas A., Uczitiel T., *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2001.
- Materiały do architektury polskie*, tom 1, *Wieś i miasteczko*, red. Z. Kalinowski, Warszawa 1916.
- Mironowicz A., *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X–XVIII wieku*, w: *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa: GUS – Warszawska Metropolia Prawosławna 1993, 48–58.
- Nabywaniec S., *Unicka Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778*, Rzeszów: Poligrafia WSD 1998.
- Narbutt O., *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979.
- Niedźwiedz J., *Leksykon historyczny miejscowości dawnego województwa zamojskiego*, Zamość: Oficyna Wydawnicza Kresy 2004.
- Pańczuk B., *Księgi liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, t. 10, Lublin: TN KUL 2004, kol. 110.
- Półciwarteck J., *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów: WSP 1974.
- Seniuk B. M., *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, w: *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy 2000, 309–346.
- Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński Teodora Witwickiego z połowy XIX wieku*, oprac. J. Dziedzeliński, Warszawa: „Semper” 1997.
- Snela B., *Kolory liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut, A. Szostek, R. Sawa, K. Gwózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, t. 9, Lublin: TN KUL 2002, kol. 385–386.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków: „Universitas” 1997.

- Sygowski P., *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzonej w latach 1720–1725 przez biskupa chełmskiego i belskiego Józefa Lewickiego*, Studia archiwalne, t. 2, Lublin 2007, 199–232.
- Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa: PWN 2005.
- Turnau I., *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa: „Semper” 1999.
- Wyczawski H.E., *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956.
- Zajda A., *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 roku)*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo UJ 1979.
- Слободян В., *Церкви Холмської єпархії*, Львів 2005.

THE HISTORY OF THE NATIVITY OF THE MOST BLESSED VIRGIN MARY UNIATE PARISH IN WIEPRZÓW IN THE LIGHT OF EIGHTEENTH CENTURY CHURCH VISITATIONS

Summary

Today Wieprzów is a tiny country village that administratively belongs to Tarnawatka commune in Tomaszów district in Lubelskie Province. This place was established by Wallachian settlers in the at least sixteenth century. Originally belonging to the Duchy of Belz, the village, together with the Duchy, was incorporated into the Crown of the Kingdom of Poland in 1462. After the first partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth, Wieprzów was annexed by the Habsburg Empire, then it became a part of the Duchy of Warsaw and following the joint resolutions of the Congress of Vienna it was given to Russia.

Due to the fact that Wieprzów at the time the present research focuses on was mostly inhabited by Russian people, there was an Orthodox parish, which became a Greek Catholic parish following the Union of Brest. During its functioning it organizationally belonged to the Deanery of Tyszowce and then Tomaszów. As an independent parish it existed until almost the eighteenth century. At the end of that century it was annexed to the parish of Protection of the Most Holy Virgin Mother in Podhorce and then to the parish of St. George in Tomaszów. As a branch Orthodox church it survived until 1875, which means until the liquidation of the union on the land of the former Kingdom of Poland.

Having analyzed post-visitation protocols, it might be deduced that it was a wooden church poorly equipped with ecclesiastical utensils. There was also a bell tower and a cemetery by the church. It has been determined that a paroch (parish priest) had some arable land as well as grassland at his disposal to support himself, furthermore, he collected various ecclesiastical fees from his parishioners. He also had a small presbytery and ancillary buildings. Regarding the time period this paper deals with, the author found out personal information about two parochs as well as the approximate number of parishioners that varied between 45 and 145.

Key words: Uniate parish, Orthodox church, paroch (parish priest), Uniates, endowment, utensils

KS. ANDRZEJ MICHALAK

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

BŁĄD KULTUROWY? PRÓBA ANALIZY NIEKTÓRYCH TENDENCJI WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Słowa kluczowe: błąd antropologiczny, błąd kulturowy, ateizm, emancypacja rozumu i wolności, postmodernizm, duch dionizyjski i apolliński, artystyczna awangarda, klasyczna aksjologia, sztuka, antysztuka

1. Wstęp. 2. Geneza „błędu kulturowego”. 2.1. Panorama przemian. 2.1.1. Zwiastun przemian. 2.1.2. Duch dionizyjski i artystyczna awangarda. 2.2. Odrzucenie klasycznej aksjologii. 2.3. Konsekwencje odrzucenia klasycznej aksjologii. 2.3.1. Dekonstrukcjonizm. 2.3.2. Widmo „śmierci”. 2.3.3. Duch konsumpcjonizmu. 2.3.4. Polityczny pragmatyzm. 3. Istota „błędu kulturowego”

1. WSTĘP

Jan Paweł II w Encyklice *Centesimus annus* po raz pierwszy użył określenia „błąd antropologiczny” w odniesieniu do jednego z podstawowych założeń socjalizmu. Zdaniem Papieża ów błąd leży u podstaw wadliwej oceny społeczeństwa i wizji jego uzdrowienia, jakie proponował marksistowski system filozoficzny i społeczny. *Centesimus annus* (1991) jest trzecią encykliką społeczną Jana Pawła II i zamyka swoistą trylogię społecznych dokumentów w nauczaniu polskiego Papieża. Ukazała się w stulecie pierwszej społecznej encykliki w dziejach Kościoła – *Rerum novarum* Leona XIII – i stanowi dopełnienie wcześniejszego nauczania Jana Pawła II zawartego w *Laborem exercens* (1981) i *Sollicitudo rei socialis* (1987). Istota błędu antropologicznego polega, zdaniem Ojca Świętego, na redukcyjnym ujęciu istoty ludzkiej jako jedynie jednostki, będącej częścią większego społecznego organizmu. Pominęty zostaje natomiast całkowicie osobowy wymiar człowieka, a wraz z nim jego niepowtarzalna godność. „Rozpatruje on bowiem (socjalizm) pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego”

(*Centesimus annus*, 13). Jednocześnie przyjmuje się, że dobro i szczęście człowieka mogą mu być zapewnione bez niego samego i poza nim samym – poprzez właściwą regulację struktury społecznej. Korzeniem, z którego wyrastają takie błędne poglądy jest – zdaniem Ojca Świętego – ateizm, leżący u podstaw marksistowskiej wizji społeczeństwa i człowieka (tamże, 13). Ten ateizm jest z kolei ściśle związany z materializmem, który zubaża koncepcję człowieka, odzierając go z całej jego sfery duchowej. Dlatego też można śmiało zaryzykować twierdzenie, iż „błąd antropologiczny”, dostrzeżony przez Jana Pawła II w kontekście krytyki socjalizmu, w znacznej mierze jest obecny także dziś, również w społeczeństwach kapitalistycznych, w których nowe zagrożenia związane z konsumpcjonizmem, relatywizmem i banalizacją międzyludzkich relacji są mocno osadzone na gruncie materialistycznej wizji człowieka. Mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z procesem, który, zapoczątkowany przez oświeceniowy racjonalizm, od ponad dwustu lat drażni europejską kulturę.

Ateizm – pisze Papież – o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia (tamże, 13).

Właśnie brak poczucia rzeczywistej wielkości człowieka i jego transcendencji wobec świata, stanowią najgłębszy problem współczesnej kultury i istotę „błędu antropologicznego”, o którym pisał Jan Paweł II. Z błędem tym wiąże się jednak jeszcze inny, który można nazwać „błędem kulturowym”. Jaka jest jego geneza i na czym on polega?

2. GENEZA „BŁĘDU KULTUROWEGO”

Geneza i zasięg czasowy „błędu kulturowego” są podobne jak w przypadku wskazanego przez Jana Pawła II „błędu antropologicznego”. Od XVIII w., czyli od początku ery nowoczesności, mamy do czynienia z procesem, który przybrał na sile i ukazał się z nową intensywnością pod koniec XIX i na początku XX w., by następnie odcisnąć swe piętno na całym XX stuleciu. Mowa o procesie emancypacji rozumu i ludzkiej wolności, który, zainicjowany w epoce Oświecenia, zaczął od końca XIX w. przybierać nowe, nieznane dotąd formy i zaowocował paradoksalnymi przeobrażeniami na gruncie estetyki, etyki i teorii poznania. To tu właśnie znajduje się sedno „błędu kulturowego”, który, zapoczątkowany na obszarze estetyki, bardzo szybko przeniknął także do innych dziedzin, by stać się wspólną przesłanką dzisiejszych dociekań na temat istoty człowieka i świata.

2.1. Panorama przemian

2.1.1. Zwiastun przemian

Zanim jednak zarysowana zostanie panorama wspomnianych przemian i na jej tle sformułowane meritum omawianego problemu, warto najpierw sięgnąć do tek-

stu, który w dużej mierze zapowiada owe przeobrażenia. Chodzi o *Narodziny tragedii* Friedricha Nietzschego.

Współczesna filozofia postmodernizmu, która – co trzeba jasno powiedzieć – jest pewnym, kolejnym etapem wskazanego wyżej procesu emancypacji ludzkiego rozumu i wolności¹, przeniknięta jest swoistą krytyką kultury, która staje się wręcz jednym ze znaków rozpoznawczych postmodernistycznego myślenia. Wydaje się, że genezę owej krytyki odnaleźć można we wczesnym dziele Friedricha Nietzschego *Narodziny tragedii z ducha muzyki albo Grecy i pesymizm* z 1871 r. W tej młodzieńczej, pierwszej swojej książce zawarł Nietzsche główne idee, które następnie rozwijał w całej swojej pisarskiej twórczości i które w dużej mierze wyznaczyły także istotne kierunki, w jakich rozwijała się później znaczna część dwudziestowiecznej filozofii i sztuki. Nietzsche kreśli tu pewną wizję rozwoju zachodniej kultury, która od początku naznaczona była ścieraniem się dwóch pierwiastków, dwóch żywiołów estetycznej organizacji rzeczywistości: pierwiastka apollińskiego i dionizyjskiego. Są to niejako dwie siły, wyrażające się w ludzkiej ekspresji i kierujące przez to rozwojem ludzkiej twórczości i kultury. Apollo i Dionizos to w mitologii greckiej dwa główne bóstwa związane ze sztuką i twórczością artystyczną. Pierwszy z nich zapewnia pewien ład, harmonię i umiarkowanie, poprzez właściwy dobór proporcji i odpowiednią miarę, dającą poczucie piękna. Drugi natomiast odpowiedzialny jest za ruch, dynamikę, „boskie szaleństwo”, jest żywiołem nieokiełznania i upojenia. Apollo i Dionizos jednak nie mogą istnieć bez siebie nawzajem, potrzebne jest spotkanie obydwu żywiołów, aby mogło dojść do powstania prawdziwej sztuki. Jeden pozbawiony drugiego prowadziłby do zubożenia i deformacji, wypaczenia istoty artystycznego dzieła: Apollo bez Dionizosa owocowałaby sztuką pozbawioną życia, nie do zniesienia nudną, odartą z ekspresji i ruchu. Natomiast sztuka wyłącznie dionizyjska grozi eksplozją, rozsądzeniem swych własnych ram, niemożliwością kontemplacji i postrzegania, a w ostateczności samounicestwieniem samej sztuki. Dla pierwiastka apollińskiego właściwą sferą, w której może się w pełni wyrazić, są zwłaszcza sztuki plastyczne (związanie z oglądem, kontemplacją, ale także rzeczywistością „poзору” estetycznego i statycznością), natomiast dla żywiołu dionizyjskiego uprzywilejowanym obszarem jest muzyka (z jej nieuchwytnością, subiektywnością, dynamizmem i rzeczywistością ciągłej zmiany i ruchu). Analogicznie, dla apollińskości bardziej właściwą sferą jest epika, podczas gdy dionizyjskość pełniej wyraża się w sztuce lirycznej². Pierwsza związana jest z obiektywizmem w ujmowaniu rzeczywistości, druga zaś z subiektywizmem³. Oczywiście wymienione opozycje stanowią pewne uproszczenia, które mają być dla Nietzschego jedynie pomocą w uchwyceniu istoty i ukazaniu swoistości dwóch omawianych pierwiastków (nie oznacza to oczy-

¹ Chociaż, co ciekawe, czołowi przedstawiciele postmodernizmu w swoich założeniach zwracają się przeciw „projektowi Oświecenia”, a ich myślenie zarówno przez nich samych, jak i przez komentatorów nazywane bywa „postoświeceniem”, czy nawet „postnowożytnością”.

² Znamienne, że liryka od początku związana była z muzyką, chociażby przez to, że utwory liryczne przeznaczone były do śpiewu.

³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, Kraków 2011, 101–104.

wiecie, że sztuka plastyczna nie może wyrażać ducha dionizyjskiego i odwrotnie, że w muzyce nie może realizować się apollińskość).

Plastyk, podobnie jak spowinowacony z nim epik, zatapia się w czystym oglądzie obrazów. Dionizyjski muzyk sam jest, bez [pośrednictwa] obrazu, prabólem i jego praoddźwiękiem. Geniusz liryczny czuje, jak w mistycznym stanie, w którym wybywa się samego siebie i osiąga jedność, powstaje świat obrazów i metafor, o zupełnie innej kolorystyce, przyczynowości i szybkości niż świat plastyka i epika⁴.

Właśnie ze spotkania pierwiastka dionizyjskiego i apollińskiego rodzi się grecka tragedia, która – jak powszechnie wiadomo – wyrasta z pogańskich obrzędów na cześć boga Dionizosa. Z tych dionizyjskich obchodów, słynnych Dionizji Wielkich, pochodzi pierwotna postać chóru, który początkowo występował samodzielnie, towarzysząc rozmaitym kultycznym czynnościom (m.in. składaniu ofiary z kozła). Dopiero z czasem do struktury dionizyjskich uroczystości włączone zostały (pod koniec VI w. przed Chrystusem) prezentacje utworów scenicznych, w których chór towarzyszył wykonywanej przez aktorów akcji dramatycznej (ściślej mówiąc, droga do tragedii wiodła najpierw przez dytyramb, który był pierwotną formą, z której później wyłoniła się tragedia grecka). A zatem przełom VI i V w. przed Chrystusem – okres, w którym kształtowała się także demokracja ateńska – był czasem, w którym doszło do spotkania dytyrambicznego chóru (w którym przejawiał się żywioł dionizyjski, związany z muzyką oraz treścią samych dytyrambów – wysławiających Dionizosa, boga wina i płodności) z akcją sceniczną (w której – poprzez stopniowe wykształcenie się podstawowych reguł dramatycznych, opartych na zasadach właściwych proporcji i odpowiedniego układu fabuły – doszedł do głosu pierwiastek apolliński). W ten sposób powstała klasyczna tragedia grecka, dla której V w. – szczytowy okres rozwoju tzw. Grecji klasycznej, opartej na zasadach ateńskiej demokracji – był także momentem największego rozkwitu. Co ciekawe, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i w obszarze sztuki, mieliśmy zatem do czynienia z podobnym „momentem”, który wpłynął na całociowy rozwój ówczesnej kultury. Tak opisuje ten moment spotkania dwóch estetycznych żywiołów Friedrich Nietzsche:

Wiele uzyskujemy dla estetyki, dochodząc nie tylko do wglądu logicznego, lecz także do bezpośredniej pewności naocznej, że rozwój sztuki wiązał się z diadą apollińskości i dionizyjskości, podobnie jak rozród jest zależny od dualizmu płci, w warunkach ich nieustannej walki i tylko periodycznie następującej ugody. Obie te nazwy zapożyczamy od Greków, którzy głęboką naukę tajemną, jaką zawiera ich wizja sztuki, inteligentnemu człowiekowi przybliżają wprawdzie nie za pomocą pojęć, niemniej dzięki wyraźnym postaciom ze swego panteonu. Z ich obydwoma bóstwami artystycznymi, Apollem i Dionizosem, łączy się nasza konstatacja, że w greckim świecie występuje wielkie przeciwieństwo, co do pochodzenia i celów, między sztuką plastyczną, sztuką apollińską, i nieobrazową sztuką muzyki jako sztuką Dionizosa: oba tak różne popędy podążają obok siebie, zwykle w jawnej waśni, wzajemnie pobudzając się do coraz to nowych, coraz to silniejszych dzieł, aby uwiecznić nimi walkę [w obrębie] przeciwieństwa, które słowo „sztuka” jako wspólna nazwa tylko pozornie znosi; aż w końcu dzięki cudownemu aktowi metafizycznemu helleńskiej „woli” ukazują się połączone w parę, dzięki temu połączeniu na ostatek płodząc tyleż dionizyjskie, co apollińskie dzieło sztuki – attycką tragedię⁵.

⁴ Tamże, 105.

⁵ Tamże, 86.

Po okresie rozkwitu tragedii greckiej – w V w. przed Chrystusem – bardzo szybko, zdaniem Nietzschego, nastąpił jej schyłek. Tuż po szczytowych jej osiągnięciach, którymi były – w ocenie niemieckiego filozofa – twórczość Sofoklesa i przede wszystkim Ajschylosa, już pod koniec V w. w dramatach Eurypidesa widoczny jest pewien regres, polegający na zatraceniu ducha dionizyjskiego i wyparciu go przez element „sokratejski”. Sokratejskość w twórczości Eurypidesa polega, zdaniem Nietzschego, na jej przeintelektualizowaniu. Charakterystyczny dla filozofii Sokratesa intelektualizm etyczny przeniknął bowiem – według autora *Narodzin tragedii* – do twórczości Eurypidesa i ją zaraził, odzierając tragedię raz na zawsze z elementów dionizyjskich. Była to – zdaniem Nietzschego – prawdziwa śmierć greckiej tragedii. Wraz z nią przeobrażeniom uległa cała zachodnia kultura, która podążyła śladem Sokratesa, zapomniawszy zaś o konstytutywnym dla niej dziedzictwie Dionizosa. Sokratejskość – krytykowana przez Nietzschego – polega w istocie na dominacji elementów apollińskich, przy całkowitym pominięciu i wyparciu żywiołu dionizyjskiego. Ta intuicja, zawarta we wczesnym, młodzieńczym dziele Nietzschego, stała się dla niego podstawą całej przyszłej krytyki kultury i zachodniej tradycji filozoficznej, obecnych w jego późniejszej twórczości. Na tym także opierała się nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa, bardzo mocno wyeksponowana już w *Narodzinach tragedii*. Śladem Nietzschego podążyła także znaczna część dwudziestowiecznej filozofii i sztuki, odnajdując – może nie zawsze w pełni uświadomiony sposób – we wczesnych postulatach późniejszego autora *Tako rzecze Zaratustra* – program swojej własnej krytyki.

Pisząc w 1871 r. swoje wczesne dzieło, Nietzsche żywił jeszcze nadzieję na odrodzenie owego dionizyjskiego ducha i ponowne narodziny prawdziwej sztuki i odpowiadającej jej filozofii. W obszarze sztuki takie nadzieje pokładał w muzycznej twórczości Richarda Wagnera, a na gruncie filozofii w pisarstwie Artura Schopenhauera (eksponującego rolę przenikającej świat woli)⁶. Jednak obydwie te fascynacje stały się dla Nietzschego przedmiotem rozczarowania, w następnych latach samotnie rozwijał własne idee, które ostatecznie swoje spełnienie znalazły w koncepcji „woli mocy” i „nadczłowieka”. Abstrahując jednak od dalszej filozoficznej drogi autora *Poza dobrem i złem*, istotna dla podjętych w tym tekście rozważań jest pierwotna intuicja, zawarta w pierwszej książce Nietzschego, która, rozwijana w jego późniejszej filozofii, wyznaczyła także pewne kierunki dla dwudziestowiecznej filozofii i sztuki oraz współczesnej krytyki kultury.

2.1.2. Duch dionizyjski i artystyczna awangarda

W obszarze dwudziestowiecznej sztuki eksplozja ducha dionizyjskiego rozpoczęła się w latach dwudziestych wraz z narodzinami artystycznej awangardy. Za symboliczną datę, wyznaczającą cezurę, po przekroczeniu której pewne zmiany sta-

⁶ Obydwie te fascynacje (muzyką Wagnera i filozofią Schopenhauera) łączył Nietzsche z polityczną nadzieją na odrodzenie prawdziwie „niemieckiego ducha”, w którym łączyć miałyby się duch apolliński z dionizyjskim. Rok 1871, w którym Nietzsche pisał *Narodziny tragedii*, był czasem wojny prusko-francuskiej, w której autor widział szansę na nową potęgę niemieckiego państwa.

ły się już nieodwracalne, uznać można 1917 r. i zaprezentowanie przez Marcela Duchampa na nowojorskiej wystawie *Society of Independent Artists* swojej pracy pt. *Fontanna*. Była to zwykła muszla pisuarowa, jej wysłanie na nowojorską wystawę Duchamp potraktował jako formę żartu i prowokacji. Wydarzenie odbiło się głośnym echem w świecie sztuki, sam zaś Duchamp, zachęcony niespodziewanym „sukcesem” swojego działania, kontynuował swoje eksperymenty, tworząc tzw. „ready mades”, czyli wybierając przedmioty znalezione w codziennej rzeczywistości i przenosząc je w przestrzeń artystyczną (do znanych prac Duchampa z tego okresu należą m.in. *Koło rowerowe* czy *Suszarka do butelek*). Wystąpienie Duchampa dało symboliczny początek dadaizmowi, który był pierwszym – być może najodważniejszym – z powstałych w następnych latach nurtów, tworzących barwną mozaikę awangardowych doświadczeń lat dwudziestych i trzydziestych XX w. Surrealizm, futurizm, ekspresjonizm niemiecki, kubizm, „Neue Sachlichkeit”, „Kammerspiel” czy radziecki konstruktywizm – to najważniejsze nurty z tego okresu. „Dionizyjskość” wszystkich tych artystycznych ruchów polegała na geście radykalnej negacji zastanej tradycji. Ów gest negacji, wyrażony symbolicznie przez Duchampa w jego nasyczonej ironią antyartystycznej prowokacji, stał się następnie „znakiem rozpoznawczym” awangardowego ducha. Niektórzy historycy sztuki proponują, aby w związku z doświadczeniami dadaizmu mówić o „antysztuce”, głównym bowiem założeniem Duchampa i jego następców był odwrót od tradycyjnej kategorii sztuki i jej programowe odrzucenie. Sam Duchamp swoje prace określał mianem „asztyki”⁷. Znamienne, iż wraz z pojęciem „sztuki” przewartościowaniu uległy także inne podstawowe kategorie estetyczne, m.in. kategoria *piękna*, która odąd przestała być uznawana za najwyższą wartość w estetyce. Dowartościowane natomiast zostały inne, takie jak: *brzydota*, *groteska* czy *kicz* (a także *wzniosłość*, która jednak dostrzeżona i wyeksponowana zostanie dopiero nieco później, w latach sześćdziesiątych, za sprawą filozofii Jeana-Francois’a Lyotarda). W ten sposób awangardowa sztuka zapowiedziała zmiany, które wkrótce stały się udziałem całej dwudziestowiecznej kultury (m.in. filozofii, nauki, etyki). Zanim jednak naszkicowana zostanie mapa owych przeobrażeń, warto najpierw sięgnąć do źródeł tej tradycji, która została tak radykalnie odrzucona.

2.2. Odrzucenie klasycznej aksjologii

Klasyczna filozofia grecka wypracowała swoją aksjologię, na której oparł się gmach całego greckiego myślenia. Fundamentem tego gmachu stała się triada najwyższych wartości, która przejęta została później przez tradycję filozofii średniowiecznej i większą część filozofii nowożytnej. Triadę tę stanowią trzy główne kategorie: *dobro*, *prawda* i *piękno* (m.in. dla Platona idee *dobra*, *prawdy* i *piękna* znajdują się na szczycie hierarchii idei, a ich głębsze poznanie daje człowiekowi pełniejszą świadomość własnego przeznaczenia). Ideałem doskonałości staje się

⁷ G. Sztabiński, *Sztuka, antysztuka, niesztuka – z problemów negacji w tendencjach awangardowych*, Studia Filozoficzne nr 1, 1989, 95–104.

kalokagathia – czyli „piękno-dobro”⁸. Warto zauważyć, że trzy najwyższe wartości starożytnego myślenia związane są ściśle z pierwiastkiem apollinijskim (a w każdym razie, z jego właściwym, odpowiednio proporcjonalnym stosunkiem do pierwiastka dionizyjskiego). Tu apollinijskość wiąże się głównie z faktem, iż kryterium uznania czegoś za *piękne* czy *dobre* uzależnione jest od zachowania właściwej miary i odpowiednich proporcji. Tym trzem podstawowym wartościom odpowiadają trzy dziedziny ludzkiej wiedzy: etyka (w której dominuje kategoria *dobra*), estetyka (gdzie wiodącą wartością jest *piękno*)⁹ oraz metafizyka (gdzie naczelnym zadaniem jest dotarcie do *prawdy* o bycie)¹⁰. Rozpoczęta na gruncie artystycznym negacja pojęcia *piękna* (wraz z samym pojęciem *sztuki*) bardzo szybko zaowocowała radykalnym podważeniem dwóch pozostałych filarów zachodniej aksjologii¹¹. Poszukiwaniom dwudziestowiecznej sztuki dotrzymała kroku estetyka, w której wspomniane przemiany, wniesione przez awangardowe nurty, znalazły swoje uzasadnienie w teoretycznym opisie.

W tym samym czasie w Stanach Zjednoczonych doszedł do głosu prężnie rozwijający się nowy nurt, pierwszy – co często podkreślane – rdzennie amerykański kierunek filozoficzny, czyli pragmatyzm. Myśl głównych przedstawicieli pragmatyzmu (Charlesa Sandersa Peirce’a, Williama Jamesa, Johna Deweya czy George’a Herberta Meada) wywarła ważny wpływ nie tylko na rozwój dwudziestowiecznej filozofii, ale także nauki. Przede wszystkim istotne stało się nowe podejście do problemu *prawdy*. Filozofowie pragmatyzmu zrezygnowali w klasycznej definicji *prawdy*, która rozumiana była do tej pory – za Arystotelesem – jako zgodność idei z rzeczywistością. Zamiast tego wypracowano nową koncepcję, którą określić można, za Peirce’em, jako zasadę „ostatecznego konsensusu”. W myśl tej zasady jako prawdziwą przyjmuje się tę ideę, która najlepiej tłumaczy zastane fakty i która współgra (jest kompatybilna) z dotychczas obowiązującym zespołem innych idei i teorii, funkcjonujących w danym obszarze wiedzy. A zatem jako prawdziwą przyjmuje się tę teorię, która jest najbardziej „użyteczna” (najlepiej funkcjonuje w sieci innych twierdzeń i pojęć). *Prawda* staje się w związku z tym czymś względnym i umownym. Może w każdej chwili zostać zastąpiona przez inną *prawdę*, jeśli ta okaże się bardziej „funkcjonalna”. Następuje tu istotny przełom w filozofii. Antymetafizyczne

⁸ U. Eco, *Historia piękna*, Poznań 2007, 47.

⁹ Estetyka, jako odrębna dziedzina filozofii, może być rozumiana w trojaki sposób: w najszerszym rozumieniu (zapropionowanym przez twórcę terminu: A.G. Baumgartena i podjętym później m.in. I. Kanta) estetyka jest teorią opisującą całość doświadczenia zmysłowego, w węższym ujęciu rozumiana jest jako teoria piękna oraz w najwęższym, jako teoria sztuki. W tym artykule używa się tego terminu przede wszystkim w drugim i trzecim znaczeniu.

¹⁰ W nowożytnej filozofii metafizyka została jednak „zepchnięta” na drugi plan przez teorię poznania, badającą warunki możliwości tegoż poznania aż do zakwestionowania możliwości samej metafizyki.

¹¹ Nie znaczy to oczywiście, że pewne zjawiska nie rozpoczęły się w europejskiej filozofii wcześniej (choćiażby w subiektywistycznym przełomie przyniesionym przez myśl nowożytną, rozpoczętym przez Kartezjusza, a kontynuowanym m.in. przez I. Kanta – który to przełom odcisnął swe piętno zwłaszcza na metafizyce i teorii poznania; podobnie: pewne przemiany w etyce rozpoczęły się wraz z pojawieniem się utilitaryzmu, najpierw w XVIII w. za sprawą J. Benthama, a następnie XIX i XX w. u J.S. Milla i G.E. Moore’a). XX w. przyniósł jednak radykalny atak, wymierzony w podstawowe wartości etyczne, estetyczne i teoriopoznawcze.

nastawienie pragmatyzmu nie ogranicza się już do kantowskiej konstatacji o niemożliwości dotarcia do „rzeczy samej w sobie”, ale opiera się na zasadzie relatywizmu, który staje się tu główną kategorią myślenia. Śladem nowego podejścia do kategorii *prawdy* poszły, z jednej strony teoria nauki (wymienić tu trzeba głośną książkę Thomasa Kuhna, *Struktura rewolucji naukowych* z 1967 r.), a z drugiej znaczna część dwudziestowiecznej filozofii: przede wszystkim neopragmatyzm (reprezentowany przez m.in. przez Richarda Rorty’ego) i postmodernizm (Jean-Francois Lyotard, Jaques Derrida, Michel Foucault i inni). Co znamienne, we współczesnych naukach humanistycznych pojęcie *prawdy* zostało do tego stopnia zdeprecjonowane, iż stało się kategorią niemal niepoprawną, a z całą pewnością podejrzaną¹². Dzisiaj mówienie o *prawdzie*, bez dokładniejszego sprecyzowania, co mamy na myśli, używając tego pojęcia, bywa często traktowane w tych naukach jako błąd metodologiczny.

Wreszcie, oprócz wspomnianych przemian w rozumieniu kategorii *prawdy* i *piękna*, we współczesnej kulturze podważone zostało także tradycyjne pojmowanie *dobra*. Wprawdzie nikt nie ośmielił się jawnie podnieść ręki na tę kategorię (jak stało się to w przypadku *piękna*), przeciwstawiając jej np. pojęcie *zła* lub kwestionując jej najwyższą pozycję wśród innych wartości etycznych, ale dotknęła ją ta sama choroba relatywizmu, która stała się udziałem *prawdy*. Takie kierunki jak wspomniany utylitaryzm (święcący dzisiaj triumfy, choć nie zawsze nazywany po imieniu), sytuacjonizm czy „etyka ponowoczesna” (kategoria zaproponowana przez Zygmunta Baumaną) – opierają się na wspólnym przeświadczeniu o względności *dobra*. Szczególną uwagę warto zwrócić na główne przesłanki utylitaryzmu, który jest mocno obecny w dzisiejszym myśleniu, m.in. za sprawą Richarda Rorty’ego (jednego z czołowych przedstawicieli neopragmatyzmu). *Dobre* jest – w tym ujęciu – to, co powoduje optymalnie dużo szczęścia, inaczej mówiąc, eliminuje przykrość i cierpienie w maksymalnie możliwy do osiągnięcia sposób. Łatwo zauważyć, że takie myślenie otwiera furtkę chociażby do dyskusji nad istotnymi kwestiami bioetycznymi, dopuszczając do głosu czysto pragmatyczną argumentację, eliminując zaś perspektywę aksjologiczną.

2.3. Konsekwencje odrzucenia klasycznej aksjologii

Jakie są zatem konsekwencje odrzucenia *piękna*, *prawdy* i *dobra* – jako nadrzędnych wartości – we współczesnej kulturze? Wymienionych zostanie kilka zjawisk, które postrzegane być mogą jako efekt tego odrzucenia. Wszystkie one wiążą się z utratą właściwej miary, zatarciem odpowiednich proporcji – a więc, odwołując się do terminologii Nietzschego, z wyparciem pierwiastka apollinijskiego przez element dionizyjski. Współczesna kultura – podejmując wyzwanie rzucone przez niemieckiego filozofa – zdecydowanie przeciwstawiła się dominacji apollinijskości

¹² W prezentowanym spojrzeniu na przemiany dokonujące się w rozumieniu kategorii *prawdy* nie został omówiony szerszy kontekst historyczny, który miał z pewnością niemałe znaczenie. Chodzi o doświadczenia dwudziestowiecznych totalitaryzmów, zwłaszcza II wojny światowej, po którym dążenie do wszelkiej „mocnej metafizycznie” teorii, roszczącej sobie prawo do obiektywności, zaczęło być postrzegane, jako niosące w sobie ryzyko przemocy i niszczącego zawłaszczenia.

w zachodniej tradycji. Pragnąc jednak dowartościować element dionizyjski, dokonała jego przewartościowania. To przewartościowanie przybiera różny charakter w widocznych dzisiaj prądach.

2.3.1. Dekonstrukcjonizm

Jednym z istotnych zjawisk, które pojawiło się na gruncie filozofii, ale bardzo szybko przeniknęło także do innych dziedzin kultury, jest teoria dekonstrukcji, zaproponowana przez Jacquesa Derridę. Francuski filozof poddał gruntownej krytyce zachodnią tradycję filozoficzną, wskazując, iż opiera się ona na pewnych stałych opozycjach pojęciowych, z których jedno jest zwykle wartościowane pozytywnie, drugie zaś negatywnie. Do opozycji tych należą m.in.: tożsamość – różnica, natura – kultura, mowa – pismo, prawda – fałsz, dobro – zło, piękno – brzydota, męskość – kobiecość i inne. Według Derridy wiele z tych opozycji i sposób ich wartościowania uwarunkowane są kulturowo. Programem filozoficznym, który wyznaczył autor *Pisma i różnicy*, było „dekonstruowanie” tradycyjnych kategorii obecnych w kulturze i szukanie nowych sensów i znaczeń. Proces ten nie miał jednak być wyłącznie „destrukcją” lub prostym odwróceniem pojęć i ich wartości. Derrida pragnął szukać nowych sensów, ukrytych między tradycyjnymi kategoriami, lub też poza nimi. Atrakcyjny intelektualnie i intrygujący program Derridy zdobył sobie wielu zwolenników i wywarł ogromny wpływ na dzisiejszą filozofię i związane z nią dziedziny kultury. Przeniknął zwłaszcza do teorii literatury, zapoczątkowując w niej w latach sześćdziesiątych prężny nurt poststrukturalizmu, który z literaturoznawstwa przeniknął także do innych dziedzin estetyki. Czy jednak założenia filozofii Derridy nie opierają się na podstawowym błędzie, który jest cechą wspólną wszystkich omawianych tu zjawisk?

Do ustaleń Derridy bardzo często odwołują się zwolennicy ideologii *gender*, *queer* oraz feminizmu. Tradycyjne kategorie związane z płcią (wraz z samym rozróżnieniem płci) są – ich zdaniem – uwarunkowane kulturowo, nie wypływają zaś z natury.

2.3.2. Widmo „śmierci”

Jan Paweł II w swoim nauczaniu na temat godności życia ludzkiego bardzo często używał pojęcia „cywilizacja śmierci” jako określenia kultury, która nie szanuje daru życia. Ciekawe, iż pojęcie „śmierci” używane było chętnie jako metafora przez tych teoretyków kultury, którzy proponowali wyznaczenie jej nowych kierunków. Nie jest możliwe – ze względu na ograniczone ramy tego tekstu – bardziej szczegółowe omówienie tych wątków, warto jednak je zasygnalizować. Friedrich Nietzsche w *Wiedzy radosnej* i *Tako rzecze Zaratustra* mówił o „śmierci Boga”, Michel Foucault w *Słowach i rzeczach* o „śmierci człowieka”, a Roland Barthes w swoich tekstach z zakresu teorii literatury głosił „śmierć autora”. Nawet jeśli w pierwszych dwóch wypadkach nie chodziło o wywrotowy postulat, ale o postawienie tragicznej diagnozy, w przypadku zaś Barthesa o nową strategię interpretacji tek-

stów artystycznych, niemniej samo przeczucie schyłkowości dotychczasowego obrazu świata (i wiążące się z tym, nierzadko, choć nie zawsze, poczucie pesymizmu) jest dzisiaj czymś znamiennym.

Przeobrażenia na gruncie myślowym nie pozostają, rzecz jasna, bez wpływu na widzialną rzeczywistość. Rozpoczęty w nowożytności proces emancypacji ludzkiej jednostki i jej wolności (wraz z wiążącym się z nim zastąpieniem dotychczasowej eschatycznej nadziei na zbawienie, złudną nadzieją na realizację ludzkiego szczęścia w doczesności) zaowocował w XX w. m.in. doświadczeniem dwóch wielkich totalitaryzmów, tragedią II wojny światowej i holokaustu, a dzisiaj – nie bez wpływu filozofii postmodernizmu – przeobraził się w nowe zagrożenia związane z brakiem szacunku dla ludzkiego życia: eutanazją, aborcją, eugeniką (którą można nazwać „nowym holokaustem”). „Cywilizacja śmierci”, jak określał ją Jan Paweł II, w sposób istotny wiąże się z „dyktaturą relatywizmu” (określenie Benedykta XVI). Skoro wszystko jest względne i wszystko podlega dyskusji, łatwo o przesunięcie pewnych granic, za którymi człowiek przestaje już panować nad skutkami swoich decyzji.

2.3.3. Duch konsumpcjonizmu

Inny przejaw „dionizyjskości” dzisiejszej kultury widać dobrze zwłaszcza w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich. Jest nim duch konsumpcjonizmu, który staje się jednym z głównych motorów napędzających funkcjonowanie współczesnego człowieka („dionizyjskość” polega tu na upojeniu konsumpcją, jakiemu osoba poddaje się, przyjmując proponowany jej styl życia). Emblematyczne dla tego konsumpcyjnego nastawienia są dzisiejsze centra handlowe, w których człowiek wystawiony na nadmiar otaczających go towarów, sam staje się jednym z nich (jako element rynkowej gry, gdzie stawką jest zdobycie konsumenta). W takich warunkach, z jednej strony, łatwo zatracić on może własną indywidualność, z drugiej, spłyceciu ulegają międzyludzkie relacje, stają się bowiem powierzchowne i ulotne (ludzie tracą umiejętność rozmawiania ze sobą, a „posiadanie” staje się ważniejsze od „bycia”). Przypominają się przenikliwe analizy Waltera Benjamina, który – już w latach dwudziestych XX w. – widział w doświadczeniach dziewiętnastowiecznego Paryża (zwłaszcza wielkich wystaw światowych oraz słynnych pasaży, które mogą być traktowane jako odpowiedniki dzisiejszych centrów) ikonę nowoczesności.

2.3.4. Polityczny pragmatyzm

Do wszystkich wymienionych wyżej zjawisk dochodzi jeszcze obraz dzisiejszej polityki, którą bardzo często rządzą zasady pragmatyzmu, a nowożytna idea „postępu” staje się głównym kryterium działania w dziedzinach ekonomii, gospodarki, polityki społecznej i stosunków międzynarodowych. Niestety „postęp” ów okupiony jest np. prawnym usankcjonowaniem rozwiązań godzących w szacunek dla ludzkiego życia. W debacie publicznej natomiast rządzą zasady politycznej poprawności, w ramach której jednym z głównych zagrożeń jest dyskurs „małych narracji” (w znaczeniu, jakim używał tego terminu Lyotard), gdzie każdy może mieć swoją

prawdę, ideałem pokojowej dyskusji jest zaś sytuacja, w której wszystkie te „małe prawdy” mogą ze sobą współegzystować. Rezygnuje się z dążenia do odkrycia jednej, obiektywnej *prawdy*, a samo takie dążenie postrzegane jest jako totalitarne.

3. ISTOTA „BŁĘDU KULTUROWEGO”

Wobec tego, na czym polega istota wspomnianego błędu kulturowego? Przede wszystkim na przeświadczeniu, iż klasyczne wartości, na których opierała się europejska cywilizacja, są wytworem kultury. *Dobro, prawda i piękno*, postrzegane jako najwyższe w tej klasycznej aksjologicznej hierarchii (ale wraz z nimi inne, jak *sprawiedliwość, miłość, pokój*), byłyby zatem – w założeniu owego błędnego myślenia – ideami stworzonymi przez człowieka. Jako takie natomiast, mogą podlegać dyskusji i ich pozycja w hierarchii jest umowna. Skoro wartości te byłyby wytworem człowieka, „czystą kulturą”, wówczas – idąc tym tropem – łatwo mogłyby się stać „gorsetem kulturowym”, który człowiek sam sobie założył (zadaniem dzisiejszym byłoby zatem rzucenie z siebie tego gorsetu). Czy jednak rzeczywiście tak jest? Istotą błędu kulturowego jest odrzucenie możliwości, że wartości, myśli, intuicje i idee, z których wyrosła nasza cywilizacja (wśród nich zwłaszcza wartości *dobra, prawdy i piękna*), najpierw są obecne w naturze, czyli zapisane są w sercu człowieka, a dopiero stamtąd znalazły się w kulturze. Fakt, iż na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa, były one już obecne w myśli starożytnej, wskazuje na to, iż człowiek odnajdywał te prawdy w sobie i uważał je za na tyle znaczące, by według nich kształtować swoje życie. A zatem istota błędu, który przenika dzisiejszą kulturę, polega na zanegowaniu możliwości, że kultura wyraża to, co ukryte jest w głębi człowieka, co przerasta samego człowieka (gdyż jest mu dane „z zewnątrz”, choć znajduje się jednocześnie najgłębiej w nim samym). Konsekwentnie, odrzuca się dzisiaj możliwość, że kultura nie jest tylko wytworem ludzkim, ale może zawierać coś więcej (że może być miejscem działania Boga). Błąd ten nazwany został w niniejszym tekście kulturowym, ponieważ nie tylko dostrzegalny jest w rozmaitych zjawiskach dzisiejszej nauki, filozofii czy sztuki, ale najpierw opracowany został teoretycznie w formie postulatywnej (co wywarło wpływ na dalszy rozwój kultury).

Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* z 1998 r. wskazał na istotne błędy, zagrażające współczesnej etyce (obecne zwłaszcza w etyce sytuacyjnej). Najistotniejszym niebezpieczeństwem jest odrzucenie przez dzisiejszą, na wskroś racjonalną myśl nowożytną idei prawa naturalnego. Tymczasem prawo moralne zapisane jest w sercu człowieka przez Boga¹³. Dlatego istnieje w naturze człowieka i może być przez niego odkryte. Analogicznie rzecz ma się z innymi wartościami, które są „śladem” Boga w sercu człowieka, śladem, dzięki któremu człowiek może w sobie samym, w swoim „wewnętrznym sanktuarium” – jak mówi Sobór Watykański II – spotkać Jego samego. Natomiast odrzucenie tej możliwości wiąże się nowożytną emancypacją ludzkiej wolności, dla której powyższe myślenie jest skandalem nie do

¹³ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 50.

przyjęcia. „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, mający być źródłem wartości” – pisze Papież we wspomnianej encyklice¹⁴. Święty Paweł w drugim rozdziale Listu do Rzymian mówi o prawie, które człowiek odnajduje w sobie samym. Sobór Watykański II, nawiązując do tego fragmentu Pawłowego listu, tak pisze:

W głębi sumienia człowiek odnajduje prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego będzie on osądzony¹⁵.

Przeświadczenie, że człowiek i jego wolność mogą być źródłem wartości, stanowi, jak się wydaje, najgłębszy błąd współczesnej kultury. Jest on niebezpieczny dla samego człowieka i odziera go z wszelkiego odniesienia do transcendencji. Źródłem wartości jest bowiem nie człowiek, ale Bóg, który umieszcza swoje prawo w ludzkim sercu. Jest to prawo miłości. Jedyńm ratunkiem dla dzisiejszego człowieka jest orędzie Ewangelii, która ukazuje Jezusa, mówiącego o sobie samym: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Stojąc zaś przed Piłatem, Jezus doda: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Ten głos jest słyszalny dla nas w Kościele, ale rozlega się także w sercu człowieka. Jedyńą (choć wcale nie najmniejszą) trudnością jest to, aby zacząć go słuchać.

BIBLIOGRAFIA

- Eco Umberto, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań: Wydawnictwo Rebis 2007.
Jan Paweł II, *Centesimus annus* (1991).
Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (1993).
Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*.
Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011.
Sztabiński G., *Sztuka, antysztuka, niesztuka – z problemów negacji w tendencjach awangardowych*, *Studia Filozoficzne*, nr 1, 1989, 95–104.

CULTURAL ERROR? THE ATTEMPT TO ANALYZE SOME TENDENCIES IN CONTEMPORARY CULTURE

Summary

The idea of a “cultural error”, which is included in the title, refers to the category of an “anthropological error”, which was formulated by John Paul II in his encyclical *Centesimus annus*. According

¹⁴ Tamże, 32.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 16.

to the Polish pope this error was the foundation of a faulty assessment of society and human role which was suggested by the Marxist philosophical and social system.

The idea of a “cultural error”, which has been put forward in this article, is an attempt to formulate a holistic view of the cultural transformation process which started in the 18th century in the Enlightenment era and which has lasted up till now. This error consists in the negation of the possibility of the natural origin of the axiological sphere and in promoting the opposite worldview that all values (ethical, esthetic, epistemological), which put order into human thinking and acting, are the merely the result of the culture.

This article is the attempt to present the panorama of those transformations, which result from this erroneous assessment of man (negating the vision of a human person as a being who is open to the transcendence) and his role in culture creation process.

Key words: anthropological error, cultural error, atheism, emancipation of reason and freedom, post-modernism, Dionysian and Apollonian spirit, artistic avant-garde, classical axiology, a-art, anti-art.

ROBERT MIECZKOWSKI

Instytut Politologii UKSW, Warszawa

W PROCESIE USTALANIA, CO JEST PRAWDĄ OBJAWIONĄ... SOCYNIANIE WOBEC DOGMATU TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Fundament prawdziwej wolnych ludzi swobody w tym jest, kiedy im wolno czynić to, co bez krzywdy cudzej sobie być rozumieją potrzebnego i pożytecznego, i o to się żadnej peny i karania nie boją. Tego fundamentu pokój dissidentium postrzega, kiedy zabrania, aby ci niepokojeni i penowani nie byli, którzy sobie drogę do nieba taką obrali, jaką rozumieją być najprostszą i najspodobniejszą. ... Przeto ten pokój jest lex fundamentalis wolności.

Samuel Przypkowski, *Braterska deklaracja na niebraterskie napomnienie*¹.

Słowa kluczowe: socynianie, filozofia braci polskich, dogmat Trójcy Świętej, Andrzej Wiszowaty (1608–1678), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

1. Wstęp. 2. Socynianie wobec dogmatu Trójcy Świętej. 3. *Ars disputandi*. 4. *Religio rationalis* Andrzeja Wiszowatego. 5. Argumentacja Andrzeja Wiszowatego przeciwko dogmatowi Trójcy Świętej przedłożona Gottfriedowi Wilhelmowi Leibnizowi. 6. Zakończenie

1. WSTĘP

W artykule zostanie przeanalizowana argumentacja przedstawiona w dyskusji, której przedmiotem był dogmat Trójcy Świętej, dyskusji jaką toczyli pod koniec XVII w. dwaj wybitni myśliciele: Andrzej Wiszowaty (1608–1678), polski socynianin, oraz Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), niemiecki filozof oświecenia. Odniosę się także do poglądów wobec dogmatu Trójcy Świętej, reprezentowanych przez innych przedstawicieli antytrynitaryzmu. Analizowana wymiana poglądów, toczona w zgodzie z zasadami *ars disputandi*, daje możliwość obserwacji przesłanek filozoficznych, które nakazują Wiszowatemu odrzucenie dogmatu Trójcy Świętej, a także pozwalają zgłębić poglądy socynian wobec omawianego dogmatu. Wymiana poglądów pomiędzy polskim socynianinem a niemieckim filozofem spotkała się ze znacznym zainteresowaniem europejskich filozofów i teologów. W Niemczech do

¹ S. Przypkowski, *Braterska deklaracja na niebraterskie napomnienie*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII w.* część I, opr. Z. Ogonowski, Warszawa 1978.

zainteresowania dyskusją doszło za sprawą Gottholda Ephraima Lessinga, wydawcy oraz komentatora sporu, za jego sprawą dysputą zainteresował się także niemiecki filozof Wilhelm Dilthey.

2. SOCYNIANIE WOBEC DOGMATU TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Stosunek socynian do dogmatu Trójcy Świętej, obrazuje dyskusja toczona w latach sześćdziesiątych XVII w. pomiędzy Andrzejem Wiszowatym a Gottfridem Wilhelmem Leibnizem. Wymianę argumentów pomiędzy XVII-wiecznymi filozofami relacjonuje Steffan Huber w rozprawie: *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Tróję Świętą*². Pośrednikiem w wymianie argumentacji pomiędzy Wiszowatym a Leibnizem był Johann Christian von Boineburg (1622–1772), wysoki urzędnik na katolickim mogunckim dworze, zwolennik irenizmu, a zatem wiarygodny rozmówca dla arianina i ewangelika.

3. ARS DISPUTANDI

Jak wskazuje Huber dyskusję, na temat dogmatu Trójcy Świętej z Leibnizem, rozpoczął Wiszowaty, przesyłając Boineburgowi list, zapewne w ramach bardziej obszernej, trwającej już korespondencji, w którym zaprezentował 7 argumentów przeczących dogmatowi Trójcy Świętej, poprosił w nim o odpowiedź lub zapośredniczenie odpowiedzi obrońców dogmatu. List przypominał krótki traktat *Objectiones quaedam contra Trinitatem*, sformułowany przez Wiszowatego³. Korespondencja trwała w 1665 r., natomiast w 1669 r. Wiszowaty otrzymał odpowiedź Leibniza – *Defenso Trinitatis*. Dyskusja była prowadzona zgodnie z wymogami *ars disputandi*, a stawką w wymianie argumentów, ‘walce na logikę’ była wolność wiary w Tróję Świętą. Wiszowaty pełnił rolę *opponens*, podważając tezę drugiego uczestnika dysputy, natomiast *respondens* odpowiada na zarzuty. Leibniz w roli *respondens* stara się odrzucić argumenty antytrynitarza, twierdząc, że nie są wystarczające do obalenia dogmatu Trójcy Świętej oraz Wcielenia. Argumenty Wiszowatego nie przekonały Leibniza. Formalny wymóg *ars disputandi* głosi, że jeżeli w sposób ścisły logicznie zostanie wykazana wewnętrzna sprzeczność określonej treści religijnej należy ją odrzucić. Jak stwierdza Huber: *Więcej, nie tylko uznają i spełniają ten wymóg, lecz także uwewnętrzniają go i łączą z całością swoich koncepcji religijno-filozoficznych*. Wiszowaty neguje dogmat Trójcy Świętej oraz

² S. Huber, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Tróję św.*, Warszawa 2005.

³ *Objectiones quaedam contra Trinitatem* został napisany prawdopodobnie w r. 1665, *Religio rationalis* (*Religio rationalis* – wyd. pol. *O religii zgodnej z rozumem, czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych.*), najważniejsze dzieło Andrzeja Wiszowatego mogło istnieć już w 1671 r., 6 lat po napisaniu poprzedniego dziełka, jeżeli powstało później to najdalej w 1678 r., takie ustalenia podaje m.in. Zbigniew Ogonowski za Lechem Szczuckim.

postuluje wolność do racjonalnej krytyki wszelkich obowiązujących treści religijnych. Strategia Wiszowatego realizowana przez przyjęcie roli *opponens* wpisuje się w jego ogólną koncepcję rozumnej wiary. Podobnie Leibniz realizuje w korespondencji z Wiszowatym wymogi *ars disputandi*. Przywilej *respondens*, polegając na tym, że postuluje jedynie możliwość tezy, za którą się opowiada, z kolei *opponens* musi postulować prawdziwość prezentowanych przez siebie tez. Leibniz nigdzie nie stwierdza, że dogmat Trójcy Świętej można udowodnić w sposób ścisły, jak również nie twierdzi, że można udowodnić niemożność ścisłego dowodu wewnętrznej sprzeczności omawianego dogmatu religijnego. Zdaniem Leibniza dowody, które zostały mu dotychczas przedstawione przez antytrynitarza są niewystarczające, nie stanowią bowiem ścisłego dowodu wewnętrznej sprzeczności dogmatu Trójcy Świętej. Z koncepcją *ars disputandi*, wiąże się także stosunek dwóch filozofów do pewnego liberalizmu w sprawach wiary. Zdaniem Leibniza nie można bowiem nikogo zmuszać do wiary w Tróję Świętą, podobnie jak Wiszowaty nikomu nie ośmieliłby się zakazać wyznawania takiej wiary⁴. Dopóki nie istnieje ścisły argument obalający omawiany dogmat, tzn. wewnętrzna sprzeczność dogmatu w sposób ścisły nie została udowodniona, można w niego nadal wierzyć, jeżeli istnieje ku temu powód, nawet jeżeli nie ma określonego dowodu. Należy odnotować, że punktem wyjścia dyskusji pomiędzy filozofami jest absolutna niezgodność w sprawie dogmatu Trójcy Świętej. Natomiast kardynalnym elementem wspólnym jest twierdzenie, że wiara jest zgodna z rozumem⁵. Wspólnymi przeciwnikami tych filozofów są wszyscy nadający różnicom między rozumem a wiarą rolę zasadniczą oraz niemożliwą do pokonania, a zatem wszelcy ateści, fideiści itd. (choć Huber dostrzega pewne elementy fideistyczne w *Religio rationalis* Wiszowatego⁶) stosunek do relacji zachodzącej między wiarą i rozumem, reprezentowany przez tych filozofów, wynika, zdaniem Hubera, z ich stosunku do sytuacji historycznej w pierwszej połowie XVII w. Wiara powinna stać się rozumna, przez co mogłaby zapobiegać konfliktom, uwolnić człowieka od konfliktowego potencjału. Ideałem wymiany argumentów religijnych jest taki rodzaj dyskusji, który pozwala realizować rozwijanie własnej tożsamości religijnej poprzez głębszą refleksję oraz łagodzi obyczaje, jak stwierdza Huber, w kontakcie z innymi. Realizacja tego postulatów powiązana jest z przyznaniem wolności do wiary

⁴ S. Huber, dz.cyt. Zacytujmy fragment: *Inaczej mówiąc, logika i ars disputandi uzgodnione zostają z założeniami dotyczącymi racjonalnej natury religii w taki sposób, że powstaje swego rodzaju polityczna poprawność. Wedle niej absolutne pierwszeństwo we wszystkich spornych kwestiach ma zasada, że każdemu człowiekowi wolno wierzyć na swój własny sposób, pod warunkiem, że nie zmusza nikogo do przyjęcia swoich treści wiary. Wolno co prawda wskazywać na sprzeczności w treściach wiary innych wspólnot, lecz na tym należy zdecydowanie skończyć i zaniechać wszelkich innych form wpływania na czyjąś wiarę. Podobnie rzecz przedstawia się u Leibniza. W Teodycei, dokładniej w zawartych w niej rozważaniach o prawdach teologicznych jak np. Trójca św., znajdujemy te same lub podobne narzędzia jak w odpowiedzi na zarzuty Wiszowatego.*

⁵ Joachim Stegman Starszy, *O rozumie*, w: Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960, 134.

⁶ W polemice z Olgiem Narbuttem, Huber wskazuje na niewiedzę Narbutta, uważa, że ten być może nie znał *Religio rationalis*, ponieważ twierdził, że Wiszowaty to radykalny racjonalista, nie mający nic wspólnego z tymi, którzy potrafili być racjonalistami w krytyce, a fideistami w programie. Zdaniem Hubera w *Religio rationalis* Wiszowatego pojawiają się akcenty fideistyczne, z czym trudno się nie zgodzić.

w tajemnice wiary, za czym ob staje Leibniz, oraz wolności do rozumowej krytyki wszelkich dogmatów religijnych, co można nazwać *sine qua non* filozofii reprezentowanej przez Wiszowatego. Należy odnotować, że zanim Wiszowaty przedstawił w pełni uformowany aparat filozoficzny, służący obaleniu dogmatu o Trójcy Świętej w *Religio rationalis*, skonsultował swoje narzędzie z obrońcami dogmatu. Stanowiska reprezentowane przez filozofów na płaszczyźnie teologicznej są radykalnie sprzeczne, stanowią najwyższy oraz najwłaściwszy stopień *contradictio* – przeciwstawności. Natomiast, co zauważa Huber, płaszczyzna antropologiczna ich relacji, polega na złagodzeniu skrajnej przeciwstawności. Jest to widoczne szczególnie poza zarysowaną korespondencyjną dyskusją autorów. Szczególnie w dziełach, w których prowadzą narrację pozytywną oraz bez jawnego odwoływania się do poglądów oponenta, poza *ars disputandi*. W *Religio rationalis* Wiszowaty powtarza te same zabiegi retoryczne, używa identycznych narzędzi jak zastosowane w pozycji, która właściwie stanowiła, rozbudowaną wersję narracji prowadzonej w dyskusji z Leibnizem, mianowicie w *Objectiones quaedam contra Trinitatem*.

Wiszowaty stosuje logikę krytyczną, w przeciwieństwie do Leibniza, który posługuje się logiką presumpcyjną. Istnieją dwie istotne różnice w podejściu tych myślicieli. Wiszowaty kieruje uwagę na potencjalne sprzeczności, konsekwentnie w swoich rozważaniach stosuje logikę krytyczną. Także w interpretacji Pisma Świętego jest krytyczny, poszukuje bowiem sprzeczności w jego rozmaitych interpretacjach. *Jego sądy* – zauważa Huber – *pozytywne powstają z połączenia treści religijnych z innymi treściami, które wynikając z obserwacji świata oraz autorefleksji rozumu i są niesprzeczne z pierwszymi*⁷.

4. RELIGIO RATIONALIS ANDRZEJA WISZOWATEGO

Kontekst zarysowany w *Religio rationalis* jest istotny, jeżeli chodzi o zrozumienie tzw. żywej wiary antytrynitariańskiej Wiszowatego oraz roli, jaką odgrywały w niej stosowane przez niego argumenty logiczne, a także stanowiska etycznego, jakie zajmował. *Narzędzia logiczne służą Wiszowatemu* – pisze Huber – *jednocześnie do dwóch celów: po pierwsze, bezkompromisowo mają wykazać sprzeczność dogmatu Trójcy św., po drugie, umożliwić respektowanie wiary obrońców Trójcy Świętej w wymiarze międzyludzkim*⁸. Logika oraz *ars disputandi*, w połączeniu z poglądem o racjonalnej naturze religii, stają się swego rodzaju wykładnią poprawności politycznej⁹ w sprawach dyskusji religijnej toczonych pomiędzy reprezentantami przeciwstawnych stanowisk.

⁷ S. Huber, dz.cyt., 41 (*Logika presumpcyjna Leibniza wobec logiki krytycznej Wiszowatego*).

⁸ Tamże, 16.

⁹ Zob. J. Crell, *O wolności sumienia*, tłum. I. Lichońska, przekład przejrzał L. Chmaj, D. Gromska, W. Wąsik, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa: PWN 1957, 40, 39: „Nie należy nikogo zmuszać do religii, gdyż rodzi to tylko obłudę i cynizm” – „Wykazaliśmy w poprzednim rozdziale, że heretycy domagający się wolności religijnej żądają tylko tego, aby nie wyrządzano im szkód i aby nie karano ich za herezję, słowem, aby w dziedzinie praw świeckich utrzymywano z nimi pokój”.

W filozofii Leibniza zachowała się pierwotna, defensywna strategia prezentowania poglądów w kwestiach wiary. Kardynalną zasadą reprezentowaną przez dwóch myślicieli, mimo odmiennych stanowisk teologicznych, w sferze antropologicznej jest to, że każdemu przysługuje prawo do osobistego kształtowania własnych przekonań religijnych, o ile tylko nie pojawiają się pretensje do narzucania ich innym, osobom o przeciwnych poglądach. Jednocześnie istnieje prawo do wskazywania sprzeczności w systemach wierzeń odmiennych od naszych własnych, jednak nie powinno dochodzić do dalszych ingerencji lub stosowania otwartego przymusu, mającego na celu zmianę tych poglądów. Także w późniejszych tekstach autorów wyraźne jest zachowanie założeń racjonalizmu religijnego, tak w odniesieniu do płaszczyzny: człowiek – Bóg, jak i płaszczyzny, na której dochodzi do interakcji: człowiek – człowiek. Huber formułuje na tej podstawie tezę, że jest możliwe daleko idące porozumienie antropologiczne, mimo niezłagodzenia wyraźnych sprzeczności teologicznych. Obserwacja wymiany poglądów pomiędzy autorami jest istotna z uwagi na możliwości istnienia pokoju między różnymi, sprzecznymi nieraz wyznaniem religijnymi. Ważną cechą debaty prowadzonej w XVII w. pomiędzy starym już Wiszowatym i 23-letnim Leibnizem jest brak elementów emocjonalnych, jest ona prowadzona w języku formalnym, autorzy nie odwołują się do własnych uczuć religijnych, które często z uwagi na *petitio principii* skazują dyskutantów na brak możliwości porozumienia oraz dialogu. Skazują na uleganie emocjom, które należy przeżyć.

Koncepcja wiary Wiszowatego rozwijała się w dyskusji z Leibnizem, przyjmując bardziej dojrzałą postać we wspomnianym *Religio rationalis*. Znaczną zasługą Wiszowatego była popularyzacja idei, zgodnie z którą wszelkie elementy wiary podlegają rozumowej interpretacji, a także że dogmaty można obalać rozumowo. Dominującym twierdzeniem polskiego arianina jest pogląd, zgodnie z którym każdy człowiek ma prawo wątpić, mieć wątpliwości dotyczące wszystkich elementów wiary oraz może starać się, dociekającami rozumowymi a zatem operacjami logicznymi umysłu, wykazać ich sprzeczność. Dziwi też Wiszowatego postawa polegająca na angażowaniu 'owego oka ducha' do spraw mało ważnych, i to, że ludzie chętnie przymykają je, gdy chodzi o sprawy boskie¹⁰.

W *Religio rationalis* stwierdził, że kto powiada, że w coś wierzy, mimo że tego nie rozumie, wcale nie wierzy, tylko coś mniema. Autor wnioskuje, że to, co jest ujmowane wiarą, nie sprzeciwia się temu, co zostaje potwierdzone przez rozumowe dowody oraz temu, co pojmuje ludzki rozum¹¹. Podmiotem wiary jest,

¹⁰ A. Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem, czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych, Religio rationalis...*, Warszawa 1960.

Autor stwierdzał tam m.in.: „Doprawdy dziwić się trzeba, że ludzie, którzy są stworzeniami rozumnymi i którzy w innych przypadkach cieszą się z posiadania rozumu jako szczególnego daru Boga i tym darem posługują się w rzeczach nie tak ważnych – że ci sami ludzie nie chcą się nim posługiwać w rzeczach ważniejszych i że chętnie przymykają owe oko ducha, kiedy należy spojrzeć na sprawy boskie”.

¹¹ A. Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem...*, dz.cyt. Dodaje: „Jeżeli rozumienie nie jest potrzebne do wierzenia, to można by po prostu powiedzieć coś do kogoś w języku obcym, tak, że słyszał by on dźwięki, ale nie rozumiał, co one znaczą, a potem pytać, czy wierzy w to, co mu powiedziano, czy to jako prawdę uznaje i na to się godzi. Czyż nie byłoby to niedorzeczne i śmieszne, pytam, aby ktoś zadawał takie pytanie, czy też aby zapytany odpowiedział, że wierzy w coś, czego nie rozumiał?”.

zdaniem socynianina, rozumna dusza, szczególnie dar Boga. Wiara nie może istnieć bez posługiwania się intelektem oraz rozumem. *Wiara zaś o tyle tkwi w intelekcie czyli w rozumnej duszy, że sam intelekt czyli rozum działaniem swym przyczynia się jakoś do zrozumienia spraw wiary, ponieważ wiara nie może powstać, ani istnieć w człowieku bez poprzedniego zrozumienia czyli poznania rzeczy, w którą ma się wierzyć [...]*.

Główną podstawą religii ma być osobiste studiowanie Pisma Świętego oraz rozumowa interpretacja znajdujących się w nim treści. Udowodnienie sprzeczności logicznej zawierającej się w obowiązujących dogmatach wiary, osiągnięte rozumowo, powinno owocować odrzuceniem danej treści religijnej. Propozycje argumentacyjne Wiszowatego, które postaram się streścić w dalszej części pracy, są charakterystyczne dla arian. Przedstawię poglądy Wiszowatego oparte na argumentach, których użył w dyskusji z Leibnizem. Warto zauważyć pogląd antytrynitarza, który wyjawiał *expressis verbis* w *O religii zgodnej z rozumem*. Wyraził wówczas pogląd, który znajduje również wyraz w jego wcześniejszym dziele oraz w omawianej tu korespondencji, że istnieją pewne wynikające z rozumu ogólne aksjomaty, pojęcia, które stanowią idee i są one powszechnie i ogólnie prawdziwe. Jednym z takich aksjomatów, który Wiszowaty często wykorzystuje w dyskusji, a który wymienia jako pierwszy w spisie aksjomatów, zaprezentowanym w *Religio rationalis*, jest stwierdzenie, że *Sądy sprzeczne nie mogą jednocześnie być prawdziwe. Czyli: Co zawiera w sobie sprzeczność, to jest absolutnie nie możliwe, nawet dla największej powagi*.

Poglądy Wiszowatego zawierają elementy wspólne m.in. z argumentacją przedstawioną przez Adama Gosławskiego, w tekście będącym jego odpowiedzią na atak Jakuba Martiniego, żyjącego w latach 1510–1649, zawarty w dziele *De tribus Elohim – O trzech osobach Boga*. Dzieło Martiniego składało się z trzech ksiąg, trzecia księga była krytyką poglądów Gosławskiego. Podobnie jak w dyskusji pomiędzy Wiszowatym a Leibnizem w sporze Gosławskiego z Martinim zachowane są pewne cechy charakterystyczne *ars disputandi*. Dzieło Martiniego zostało wydane w Wirtenberdze w 1619 r., wszystkie trzy księgi. Martini ostrze swojej krytyki wymierzył w traktat Gosławskiego, skierowany przeciwko Keckermanowi, a dokładnie w trzecią część traktatu, którą autor poświęcił rozważaniom, jak należy rozumieć termin „osoby”, istotny w teologii i filozofii. W odpowiedzi Gosławski przygotował kolejne dzieło, wydane w 1620 r. w Rakowie, zatytułowane: *Rozprawa o osobie. Odpowiada się w niej na te argumenty, przy pomocy, których Jakub Martini ... w II księdze dzieła „O trzech osobach Boga” usiłuje zaprzeczać temu, co wywodzi autor traktatu przeciw Keckermannowi w części III swego traktatu, tj. zarówno na temat osoby rozumianej ogólnie, jak i definicji osoby Bożej, która to definicja, jak się zwykle mniema, została przekazana przez Justyna*¹². Gosławski w odpowiedzi udzielonej

¹² A. Gosławski, *Rozprawa o osobie. Odpowiada się w niej na te argumenty, przy pomocy, których Jakub Martini ... w II księdze dzieła „O trzech osobach Boga” usiłuje zaprzeczać temu, co wywodzi autor traktatu przeciw Keckermannowi w części III swego traktatu, tj. zarówno na temat osoby rozumianej ogólnie, jak i definicji osoby Bożej, która to definicja, jak się zwykle mniema, została przekazana przez Justyna* (łac. Adami Goslavi a Bebelno Disputatio De Persona. In qua Jacobo Martini, Profesori Witembergensi, ea in libro secundo de tribus Elohim refellere enitenti, quae ab auctore contra Bartholomeaum Keckermannum, parte tertia disputata sunt, tum de ratione, personae in genere sumptae, tum de definitione Divinae personae, a Justino, ut

Martiniemu, w I części (zawierającej 15 rozdziałów) snuje rozważania na temat osoby pojmowanej ogólnie, natomiast w części II (krótszej, 9 rozdziałów) zastanawia się nad odniesieniem pojęcia osoby pojmowanej ogólnie do Boga, czy pojęcie osoby należy i trzeba stosować do osoby Bożej? Celem autora jest wykazanie, że z definicji osoby rozumianej ogólnie, która winna być stosowana również do osoby boskiej, wynika niezbicie, że dogmat Trójcy Świętej o Bogu posiadającym jedną istotę, ale w trzech osobach, zostaje obalony i nie może być utrzymany. Zdaniem Gosławskiego, przeciwnicy poglądów antytrynitarzy, są przewrotni i stosują pewną manipulację. Stwierdza, że poprzednio przyjmowano powszechnie, że osoba jest jednostkową substancją rozumną. Następnie zanegowano pogląd, w imię którego osoba stanowi jednostkową substancję rozumną i zastąpiono substancję – samoistnieniem (*subsistentia*). Zdaniem Gosławskiego unikają w ten sposób Charybdy, ale wpadają na Scyllę, ponieważ nie unikając niedogodności, których chcą uniknąć, mają inne liczne wątpliwości, nie podważając opinii adwersarzy, tzn. przeciwników dogmatu o Trójcy Świętej. Gosławski stwierdza: *Ci bowiem, którzy twierdzą, że osoba nie jest substancją, ale samoistnieniem (subsistentia), winni zwrócić uwagę na to, że równie niemożliwą jest rzeczą, by numerycznie jedna istota posiadała wiele samoistnień, jak to, by jedna numerycznie istota mogła istnieć jako wiele istniejących osób. Jedna bowiem rzecz posiada tylko jedną formę: otóż samoistnienie udoskonalające istotę jest formą i uzupełnieniem substancji*. Martini rozróżniał pojęcie osoby oraz jednostki. Jednak nawet, jak stwierdza, gdyby przyznał, że istota jednostkowa i osobowa różnią się między sobą, to jednak nawet w tym wypadku należy stwierdzić, że są do tego stopnia pokrewne sobie i ze sobą powiązane, że jedna należy do pojęcia drugiej, a nawet, można stwierdzić, że jednostkowa istota obdarzona rozumem stanowi osobę. Gosławski przyznaje rację twierdzeniu, jakoby Bóg był osobą, a zatem jego zdaniem ma cechy osoby: *substancję, jednostkowość, rozum i nieudzielność*. W twierdzeniu tym jest zgodny także z Martinim, swoim filozoficznym oponentem. Nie zgadza się natomiast ze stwierdzeniem, jakoby istniała różnica między osobą stworzoną a nie stworzoną. Pojęcia indywidualna substancja, istota rozumowa, autor uważa za zamienne. Zdaniem Gosławskiego do cech jednostkowej istoty należą jednostkowość, ale i odrębność, w związku z tym jednostkowa istota, osoba, także Bóg, nie może być *communicabilis*. Jeżeli przyjmujemy zatem założenie, zgodnie z którym Bóg ma cechy osoby, to w związku z tym, dogmat tryosobowego Boga zostaje obalony. Bóg jako osoba, a zatem jednostkowa osoba, jest zdaniem antytrynitarzy niepodzielny, *incommunicabilis*, ma racjonalną naturę – *rationalis naturae*, oraz jest indywidualną substancją *individua substantia*. W celu wyjaśnienia swojego stanowiska Gosławski doprecyzowuje pojęcia indywidualność i jednostkowość. Stwierdza, że substancja Boga nie może być wspólna trzem osobom skoro Bóg ma osobową naturę. Gdyby bowiem dogmat Trójcy Świętej mógł zostać przyjęty, Bóg nie spełniał by cechy odnoszącej się do terminu osoby tzn. *incommunicabilis*, byłby zatem *communicabilis*, a więc nie miałby natury osobowej. Jednak wszyscy, antytrynitarze i ich opozycja, zgadzali się co do faktu osobowej natury Boga. Gosławski

stwierdzał, że każda osoba domaga się odrębnej istoty jako *individua substantia*. Analiza terminu osoby oraz odniesienie tego zagadnienia do właściwości Boga pozwoliło Gosławskiemu, jak mniemał, obalić dogmat o Bogu jednym w istocie, ale w trzech osobach.

5. ARGUMENTACJA ANDRZEJA WISZOWATEGO PRZECIWKO DOGMATOWI TRÓJCY ŚWIĘTEJ PRZEDŁOŻONA GOTTFRIEDOWI WILHELMOWI LEIBNIZOWI

W liście do Barona Boineburga¹³ z października 1665 r. pada 7 argumentów, w którym Wiszowaty podważa dogmat tryosobowego Boga, zarzuca wyznawcom poglądu jakoby jeden Bóg był zarówno Bogiem Ojcem, Synem Bożym oraz Duchem Świętym, że w Piśmie Świętym nie znajduje się potwierdzenie takiego sposobu myślenia i że jest to konstrukcja późniejsza, pogląd późniejszy, niesłuszny, niespójny logicznie, który należy odrzucić. Socynianie uważali także, że niesłuszne jest twierdzenie jakoby Duch Święty był osobą: *Po pierwsze wykazaliśmy poprzednio niezbitcie – pisze Wiszowaty, że jedna i jedyna osoba Boga nie dopuszcza w żadnym razie wielości osób i dalej Duch Św. nie jest osobą, chyba, że zechcemy umieszczać osobę w osobie, lecz bez prawa odwracania (albowiem Bóg nie jest w duchu swoim) co jest rzeczą zupełnie niemożliwą*. Twierdzono, że duch jest w Bogu, podobnie jak dusza jest w człowieku, Paweł stwierdził, że nikt nie wie, co jest w Bogu, tylko duch¹⁴. Jezus Chrystus, zdaniem Wiszowatego, nie jest najwyższym Bogiem, ale jest mu najbliższy i mu podporządkowany. Zatem adoracja Chrystusa nie może być adoracją najwyższą, lecz jest adoracją najbliższą adoracji najwyższej i jest jej podporządkowana. Sylogizm Wiszowatego, stanowiący argument pierwszy, jest następujący: *Jeden najwyższy Bóg jest Ojcem*, z którego wszystko jest. Syn Boży Jezus Chrystus nie jest Ojcem, z którego wszystko jest. Więc Syn Boży Jezus Chrystus nie jest jednym najwyższym Bogiem. Przesłankę większą wywodzi Wiszowaty ze słów Apostoła, znajdujących się w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym stwierdza, że Bóg jest przyczyną wszystkiego. Bóg jest Ojcem, z którego wszystko jest. Stanowi pierwszą osobę, jest więc źródłem, przyczyną i pierwszą zasadą, z której wszystko się wywodzi. (*Od tych rzeczy postępuje się do poznania pierwszej przyczyny, czyli istoty najdoskonalszej, najpotężniejszej, najmądrzej, wszystko to porządkującej i regulującej, to jest Boga, z Religio rationalis.*) Zdaniem Wiszowatego, Apostoł miałby najlepszą przyczynę, żeby ogłosić prawdę o Trójcy Świętej, jednak nie robi tego. Następnie Apostoł odróżnia Jezusa Chrystusa od Ojca, z którego wszystko jest, stosując określenie: *Jedyny Pan, przez którego wszystko jest*, twierdzenie to stanowi przesłankę mniejszą w sylogizmie Wiszowatego. Chrystus nie jest najwyższym Panem, gdyż nim jest tylko Bóg Ojciec, z którego wszystko jest. Bóg uczynił Jezusa

¹³ A. Wiszowaty, List do Barona Boineburga w październiku 1665, *Obiekcje dotyczące Trójcy św., Objectiones quaedam contra Trinitatem*, w: S. Huber, dz.cyt., 70–75 (łac. 85–90).

¹⁴ Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960: Doktryna religijna – 1) Jezus miał tylko jedną naturę, 200; 2) Duch Święty jest osobą, 201.

Panem, a także Chrystusem, namaszczonego Boga. Szczególnym argumentem dowodu, że Jezus nie jest najwyższym Bogiem jest to, że działa przez niego najwyższy Bóg, czyniąc go swoją drugą i pośrednią przyczyną. Bóg najwyższy jest pierwszą przyczyną i przez Niego wszystko jest.

Kolejny sylogizm Wiszowatego brzmi następująco: *Kto nie znał dnia sądu, ten nie jest najwyższym Bogiem. Syn nie znał dnia sądu. Więc Syn nie jest najwyższym Bogiem*. Przesłanka większa polega na tym, że wszechwiedza jest cechą najwyższego Boga. Zatem ten, który nie znał dnia sądu nie był wszechwiedzący, a zatem nie można twierdzić, że jest najwyższym Bogiem, inaczej występowałaby w tych założeniach wewnętrzna sprzeczność. Przesłanka mniejsza Wiszowatego, opiera się na słowach samego Jezusa Chrystusa, który stwierdził: *Nikt nie zna dnia ani godziny*¹⁵ oraz *Nikt nie zna dnia i godziny, ani aniołowie, którzy są w niebie, ani Syn, lecz tylko Ojciec*¹⁶. Zdaniem antytrynitarza słowa te są powodem irytacji zwolenników poglądu o jedności substancjalnej. Przytaczając słowa zwolenników dogmatu, Wiszowaty stwierdza ich niedorzeczność: *Proponują oni między innymi takie odpowiedzi: To, że Syn nie znał [dnia sądu], nie należy interpretować tak, iż rzeczywiście nie znał [dnia sądu], lecz tak, że udawał, iż nie znał, że nie chciał im go objawić; że uczynił tak abyśmy nie znali [dnia sądu], że w tym momencie jeszcze nie znał dnia sądu*. Socynianin określa taką interpretację, zaproponowaną przez Ojców Kościoła, jako dość niedorzeczne przekręcenie. Zwolennicy jednak tego poglądu dokonują kolejnego rozróżnienia, stwierdzając, że Jezus Chrystus posiada dwie natury, że jest jednocześnie człowiekiem i najwyższym Bogiem, a zatem jako człowiek nie znał dnia sądu, natomiast jako Bóg znał. Tego poglądu Wiszowaty nie przyjmuje, twierdząc, że jest absurdalny, ponieważ zakłada, że podmiot jest jednocześnie najwyższym Bogiem i człowiekiem, a zatem wynikałoby z tego, że najwyższy Bóg jest człowiekiem, co niewątpliwie stanowi wewnętrzną sprzeczność. *Bóg i człowiek są pojęciami niezgodnymi i jako takie nie mogą zostać orzeczone w sposób właściwy ani o czymś trzecim, ani też o sobie wzajemnie*. Zdaniem antytrynitarza muszą to przyznać wszyscy, jeżeli nie zamraczają sobie sami rozumu, tak jak żelazo nie jest drewnem, dusza ciałem, tak też Bóg najwyższy nie jest człowiekiem. Jeżeli natomiast przyjmie się założenie, że najwyższy Bóg jest człowiekiem, czyli przyjmie się też, że największy Bóg nie jest największym Bogiem, to musi to powodować zarzut wewnętrznej sprzeczności takiego wnioskowania. Zdaniem trynitariuszy Syn Boży nie stworzył świata i nie jest współistotny Ojcu, natomiast współudział w stworzeniu świata przysługuje Mu, ich zdaniem, na mocy zmyślonej wspólnej cechy z najwyższym Bogiem. Jeżeli natura Syna jest połączona hipostatycznie¹⁷ z osobą boską, to czy w ten sposób osoba boska nie przekazała jej wiedzy o tajemnicy¹⁸? Czy jeżeli tajemnica dnia sądu była znana osobie Syna,

¹⁵ Mt 24, 36.

¹⁶ Mk 13, 32.

¹⁷ Hipostaza – jest to w filozofii uprzedmiotowienie pojęć – abstrakcji, polega na błędnym uznawaniu, że pojęcia ogólne (tzw. powszechniki, uniwersalia) mają swe odpowiedniki w rzeczywistości przedmiotowej, tzn., że istnieją realne przedmioty ogólne – człowiek w ogóle, zwierzę w ogóle.

¹⁸ Unia hipostatyczna, inaczej unia osobowa, oznacza związek boskiej i ludzkiej natury Jezusa

to jak można powiedzieć, że Syn jej nie znał, przecież osoba ta miała być Synem Bożym. Zdaniem Wiszowatego, wynika z tego: *Ktokolwiek znał dzień sądu ten jest Ojcem Jezusa Chrystusa. Syn, również jeżeli jest rozumiany jako Bóg, nie jest Ojcem Jezusa Chrystusa. Więc Syn również, jeżeli jest rozumiany jako Bóg, nie znał dnia sądu.* W tym argumencie przesłanka większa wynika ze słów samego Jezusa Chrystusa, że tylko Ojciec Chrystusa zna dzień sądu. Zatem ktokolwiek zna dzień sądu jest Ojcem Chrystusa. Syn Boży zaprzeczył także, że posiada wszechwiedzę oraz zaprzeczył, że ma taką wszechwładzę, żeby mógł wszystko uczynić z siebie samego. Syn nie ma wszystkiego z siebie samego, lecz otrzymał wszystko od Boga Ojca.

Argument trzeci opiera się na stwierdzeniu, że byt numerycznie jeden, jednostkowy, nie może być orzeczony o wielu. Jest z definicji jednostkowy, zatem może przysługiwać tylko jednostce. W tym wypadku nie byłby jednostkowy lecz ogólny. Zatem byłby nie *incommunicabilis* lecz *communicabilis*. Natomiast *communicabilis* nie jest cechą osoby. Z założenia, że Bóg najwyższy jest bytem numerycznie jednym i jednostkowym, wynika, że nie może zostać orzeczony o wielu. Trynitariusze również nie twierdzą, że Bóg nie jest bytem najbardziej jednostkowym oraz jednym pod względem liczby. Orzekają go jednak o trzech osobach, które, będąc oddzielną substancją, niezależnie od innych są najwyższym Bogiem. Wiszowaty twierdzi, że gdzie byłoby 3×1 , jest trzech Bogów. Trynitarze twierdzą, że Bóg, choć jest jeden pod względem substancji, nie jest jeden pod względem osób. (Aksjomaty Wiszowatego w *Religio rationalis*: *Trzy razy jedno jest trzech, a nie jedno właściwie. I trzy razy jeden jest trzech, a nie jeden. Gdzie jest trzy, a prócz tego jedno, tam jest właściwie cztery.*)

W argumencie czwartym antytrynitarz dowodzi sprzeczności twierdzenia jakoby Jezus Chrystus mógł być najwyższym niepodzielnym Bogiem. Z przyjęcia założenia jakoby Jezus Chrystus był najwyższym niepodzielnym Bogiem, wynikałoby bowiem zdaniem Wiszowatego, że Syn Boży Jezus Chrystus jest Ojcem Syna Bożego. Wynika z tego sprzeczność i niedorzeczność. Zatem któraś z przesłanek musi być fałszywa, zgodnie z założeniem, że przesłanka większa jest wyznawana przez wszystkich chrześcijan, przesłanka mniejsza jest fałszywa. (*Najwyższy, jedyny, niepodzielny Bóg jest Ojcem Syna Bożego Pana Jezusa Chrystusa. Najwyższy, jedyny, niepodzielny Bóg jest Synem Bożym Panem Jezusem Chrystusem..., Więc Syn Boży Pan Jezus Chrystus jest Ojcem Syna Bożego Pana Jezusa Chrystusa.*). Znajduje tu zastosowanie aksjomat głoszący, że jednością jest to co jest w sobie niepodzielne. Zatem, to, co nazywa się jednością, a co w tym samym czasie nie istnieje odrębnie jednorazowo ani jednocześnie jako odrębne, nie może być określane jako coś jednostkowego, stanowi bowiem wielość.

Następnie Wiszowaty przytacza, już wspomniane rozróżnienie, że jeżeli Syn Boży jest Synem Bożym, nie jest sam swoją przyczyną, ale jest drugą osobą, a zatem nie jest najwyższym Bogiem. Wiszowaty zakłada, że Syn Boży może być z siebie samego albo z innego, jeżeli jest z innego, nie jest najwyższym Bogiem. Nie jest

Chrystusa po Wcieleniu. Uznany za dogmat na soborze Chalcedońskim w 451 r. Zgodnie z tym Jezus będąc jedną osobą ma dwie natury i dwie wole. Zjednoczenie dokonało się bez zmiany natur *immutabiliter*, bez zmieszania *inconfuse*, bez rozdzielenia *indivise*, bez rozłączenia *inseparabiliter*.

sam swoją zasadą, ale wynika z jakiejś nadrzędnej wobec siebie zasady¹⁹. Jeżeli wynika z nadrzędnej zasady, nie jest najwyższym Bogiem, jeżeli natomiast nie wynika z nadrzędnej zasady nie jest Synem Bożym. Wspomina kolejno to, o czym mówił już cytowany Gowsławski: *Co przenikliwsi usiłują uniknąć tego dylematu uciekając się do następującego rozróżnienia. Twierdzą, że Syn Boży, pod względem substancji o ile jest Bogiem, jest z siebie samego, a nie z innego; zaś pod względem osoby, o ile jest Synem, nie jest z siebie lecz z innego. Rozróżnienie to nie usuwa trudności.* W tym przypadku mowa jest o Synu Bożym, nie o istocie boskiej, co do której zakładają, że jest wspólna Ojcu i Synowi. Istota boska nie może być natomiast Synem, ponieważ należy zanegować to, że mogła zostać kiedykolwiek stworzona. Wynika dla Wiszowatego z tego tylko tyle, że Syn Boży, o ile jest Synem Bożym, jest drugą Osobą, a zatem nie jest najwyższym Bogiem. Ponieważ wieczne jest to, co istniało od wieków i trwa niezmiennie i nie rodzi się. Z tego zatem wynika, że najwyższym Bogiem jest ten, kto stosownie do swojej boskiej natury nie rodzi się – jest to jeden z aksjomatów stwierdzanych przez Wiszowatego w *Religio rationalis*.

Kolejne zastrzeżenie Wiszowatego, prezentowane w liście do barona Johann Christian von Boineburg, dotyczy przedwiecznej natury Boga Najwyższego i kontrowersji związanych z powołaniem do istnienia Jezusa Chrystusa, czy zatem jako Syn Boży, substancjalny Bóg najwyższy mógłby zostać kiedykolwiek stworzony. Wiszowaty dostrzega sprzeczności wynikające z przyjęcia założenia o przedwiecznym stworzeniu Syna Bożego pod względem boskości. Po pierwsze, wydaje się absurdalne stwierdzenie, żeby ten, który pod względem boskości został stworzony, był najwyższym Bogiem. (*Osoba, która pochodzi od innej nie jest najwyższym Bogiem*) Ponieważ jak mniema Wiszowaty, najwyższa substancja nie zostaje stworzona. Jeżeli chodzi o proces tworzenia, musi się on wiązać w optyce antytrynitarza, z wytworzeniem przez jakąś inną istotę. Proces stworzenia, musi mieć jakąś pierwszą zasadę, z której nowa istota bierze swój początek. Jeżeli została stworzona, to oznacza, że jest zależna od kogoś innego niż jest sama, zależna od tego, od którego ma swoje istnienie. Są to cechy, które nie przysługują odwiecznemu, najwyższemu Bogu. Ponieważ nikt inny nie może być wcześniejszy od Boga Stwórcy. Stwarzający Ojciec ma pierwszeństwo przed stwarzanym Synem. Sądy te, zdaniem autora, są ważne nie tylko w sprawach ludzkich, ale odnoszą się także do boskiej istoty. Ogólną prawdziwość tych twierdzeń przyznawali także zwolennicy tezy o wspólnej substancji. Wynikające z tego wątpliwości polegają na fakcie, że stwarzający i stwarzany nie mogą być tym samym. *Kiedy mówi się, że Bóg stwarza Boga, czyli że Bóg*

¹⁹ KKK 466: Herezja nestoriańska widziała w Chrystusie osobę ludzką połączoną z Osobą Boską Syna Bożego. Przecistawiając się tej herezji, św. Cyryl Aleksandryjski i trzeci sobór powszechny w Efezie w 431 r. wyznali, że „Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną z ciałem ożywianym duszą rozumną, stało się człowiekiem” (Sobór Efeski: DS 250). Człowieczeństwo Chrystusa nie ma innego podmiotu niż Boska Osoba Syna Bożego, który przyjął je i uczynił swoim od chwili swego poczęcia. Na tej podstawie Sobór Efeski ogłosił w 431 r., iż Maryja stała się prawdziwie Matką Bożą przez ludzkie poczęcie Syna Bożego w swoim łonie: „(Nazywa się Ją Matką Bożą) nie dlatego, że Słowo Boże wzięło od Niej swoją Boską naturę, ale dlatego że narodziło się z Niej święte ciało obdarzone duszą rozumną, z którym Słowo zjednoczone hipostatycznie narodziło się, jak się mówi, według ciała” (Sobór Efeski: DS 251). http://www.teologia.pl/m_k/kkk1m03.htm

jest z Boga, wówczas Bóg albo stwarza tego samego numerycznie Boga, *którym jest sam, albo innego*. Wiszowaty stwierdza, że wynikać z tego musi, że stwarza Boga innego. Stwierdzenie, że Bóg stwarza innego Boga, musi oznaczać, że Bóg nie jest numerycznie jeden. Aby uniknąć tego dylematu, trzynitariusze, zwolennicy dogmatu Trójcy Świętej, dodają założenie, że tylko Osoba zostaje stworzona. Antytrynitarze nie dostrzegają w tym jednak rozwiązania dylematu, ponieważ czy Osoba Boska, która zostaje stworzona nie jest już Bogiem? Trzecią wątpliwością wymienianą przez Wiszowatego, w argumencie szóstym listu, jest namysł nad tym, czy jeśli Jezus Chrystus był stwarzany – *generabatur* – odwiecznie z istoty Boga, to czy został już stworzony, czy może jest nadal stwarzany: *albo przestał już być stwarzany, albo nie przestał*. Jeżeli Syn Boży przestał już być stwarzany, wynikałoby z tego, że stwarzanie miało również swój początek, a zatem nie było bezczasowe, zatem nie może być on przedwieczny, co się bowiem nigdy nie zaczęło, nie może się również skończyć. Jeżeli natomiast Jezus nie przestał być stwarzany, o ile jest Bogiem, będzie stwarzany na wieki wieków. Z tym sądem zgadzają się także trzynitariusze. Zdaniem Wiszowatego, jest to absurd, ponieważ Bogu nie przysługuje wieczne stawanie się, ten kto jest nieustannie rodzony, nie został bowiem jeszcze zrodzony w sensie doskonałym i absolutnym.

Ostatni argument *opponens*, zatem Wiszowatego, w prowadzonej korespondencji, dotyczy Wcielenia. Nasz autor stwierdza: *Boskość, która jest w Bogu Ojcu, nie zstąpiła z nieba i nie jest wcielona. Boskość, która jest w Bogu Synu, zstąpiła z nieba i jest wcielona. Więc Boskość, która jest w Bogu Synu, nie jest Boskością, która jest w Bogu ojcu*. Przeciwnie jest w tych zdaniach to, że Bóg oraz jego Boskość nie może być jednocześnie wcielona i nie wcielona. Zdanie *Cały jeden najwyższy Bóg jest wcielony oraz cały jeden najwyższy Bóg nie jest wcielony* jest wewnętrznie sprzeczne. Teza ta, zdaniem Wiszowatego, sama siebie wyklucza. Jeżeli założymy, że cały najwyższy Bóg oraz cała Trójca jest wcielona, to dojdziemy do absurdu głoszącego, że nie tylko Syn Boży, ale i Bóg Ojciec oraz Duch Święty są wcieleni oraz urodzeni przez Marię Dziewicę. Zdaniem Wiszowatego, niektórzy tak twierdzą, przyjmując za prawdziwy pogląd, że te osoby są jednym i nie podzielnym Bogiem. Wtedy nie tylko druga osoba jest wcielona – Jezus – ale także z nią substancja boska, ponieważ tej nie można oddzielić od Osoby boskiej. Jeżeli okaże się, że wcielona jest nie cała Trójca, ale druga osoba, to niepodzielny Bóg okazałby się w jakiś sposób podzielony, oddzielony od samego siebie. Nie byłby wówczas całkowicie jeden i niezłożony – *najprostszy, simplicissimus*.

6. ZAKOŃCZENIE

W artykule zostały przeanalizowane argumenty użyte przez Wiszowatego w dyskusji z Leibnizem w latach 1665–1669. Antytrynitarz stwierdza, że jeżeli komuś uda się rozwiązać te węzły, będzie mógł uznać, że poglądy adwersarza – *respondens* – nie są absurdalne. Dyskusja oraz sama postać Andrzeja Wiszowatego zyskała sławę dzięki temu, iż prowadzona była z bardzo znanym XVII-wiecznym

filozofem Leibnizem. Steffena Huber wyraził opinię, iż Leibniz doceniał argumentację Wiszowatego²⁰. Dostrzegał w nich wyzwanie na miarę swego potencjału twórczego i intelektualnego. Wyraził m.in. uznanie dla *Religio rationalis*, nie znając prawdopodobnie danych personalnych autora. Zdaniem Zbigniewa Ogonowskiego Leibniz wyolbrzymiał znaczenie filozoficznej doktryny socynian. Podobnie w krytyce niskiego poziomu argumentacji, zwolennika socynianizmu, Daniela Zwickera, autora krótkiego traktatu, którego celem miało być udowodnienie wewnętrznej sprzeczności dogmatu Trójcy Świętej, Leibniz zachował się w niezwykle dla siebie, emocjonalny sposób, stwierdzając, że zna wielu subtelnych oraz skromnych socynian. Możemy przypuszczać, iż miał wówczas na myśli Andrzeja Wiszowatego. Zaprezentowana wymiana poglądów daje możliwość obserwacji przesłanek filozoficznych, które nakazują Wiszowatemu odrzucenie dogmatu Trójcy Świętej. Dyskusja, z której argumenty antytrynitarza zostały przytoczone, odbiła się sporym echem w środowisku europejskich teologów i filozofów, przede wszystkim za sprawą sławy, jaką cieszył się Leibniz kilkadziesiąt lat później. Dyskusja stała się znana w Niemczech za sprawą Lessinga, który był wydawcą oraz komentatorem sporu o Tróję Świętą, a także zwolennikiem tolerancji, pisarzem niemieckiego oświecenia. Lessing pochwalał Leibniza za podjęcie polemiki z Wiszowatym, natomiast poglądy socyniańskie uważał za szkodliwe, twierdził, że Wiszowaty jest twórcą straszliwych sylogizmów (*der treffliche Wissowatius*). Zainteresowanie Lessinga zaowocowało kolejnym odkryciem dysputy prowadzonej w XVII w., tym razem przez Wilhelma Diltheya²¹, filozofa sztuki rozumienia, hermeneutyki. Z argumentami Wiszowatego nie zgadzał się nikt spoza wspólnoty ariańskiej. Dzisiaj wydają się interesujące ze względu na swoją konstrukcję logiczną.

BIBLIOGRAFIA

- Gosławski A., *Rozprawa o osobie. Odpowiada się w niej na te argumenty, przy pomocy, których Jakub Martini ... w II księdze dzieła „O trzech osobach Boga” usiłuje zaprzeczać temu, co wywodzi autor traktatu przeciw Keckermannowi w części III swego traktatu, tj. zarówno na temat osoby rozumianej ogólnie, jak i definicji osoby Bożej, która to definicja, jak się zwykle mniema, została przekazana przez Justyna (łac. Adami Goslavi a Bebelno Disputatio De Persona. In qua Jacobo Martini, Profesori Witembergensi, ea in libro secundo de tribus Elohim refellere enitenti, quae ab auctore contra Bartholomeaum Keckermannum, parte tertia disputata sunt, tum de ratione, personae in genere sumptae, tum de definitione Divinae personae, a Justino, ut vulgo crediur, tradita, respondetur)*, w: Z. Ogonowski, *Myśl ariańska w Polsce XVII w. Antologia tekstów*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991.
- Huber S., *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Tróję św.*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2005.
- Ogonowski Z., *Socynianizm polski*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1960.
- Ogonowski Z., *Leibniz i socynianie*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 26 (1981), 105–124.
- Ogonowski Z., *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra 2015.

²⁰ Dz.cyt., S. Huber, *Logika i wiara, Szacunek okazany Wiszowatemu przez Leibniza*, 49–50.

²¹ Kilka uwag o recepcji i wydaniach. w: S. Huber, 13–16.

700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 1–2, wybrał, oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa: PWN 1979.

Wilbur E.M., *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Harvard 1947.

Wisnowaty A., *O religii zgodnej z rozumem czyli Traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych* (łac. *Andree Wissowati religio rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus*), tłum. E. Jędrkiewicz, wstęp i przypisy Z. Ogonowski, Polska Akademia Nauk, Warszawa: PWN 1960.

IN THE PROCESS OF DETERMINING WHAT IS THE REVEALED TRUTH...

SOCINIANS AGAINST THE DOGMA OF THE HOLY TRINITY

Summary

In this article we will analyze Andreas Wissowatius's arguments which were presented in the discussion between two eminent thinkers: the Polish Socinian and Gottfried Wilhelm Leibniz, a German philosopher of the Enlightenment, in the late seventeenth century. This exchange of views makes it possible to observe the philosophical premises that led Andreas Wissowatius to reject the dogma of the Holy Trinity. The discussion, from which the Antitrinitarians arguments were quoted, became very well known among European theologians and philosophers, mainly due to the reputation which was decades later enjoyed by Leibniz. The discussion became known in Germany thanks to Lessing who was an editor and commentator of the dispute about the Holy Trinity as well as an advocate of tolerance, and a German writer of the Enlightenment.

Key words: Socinians, Polish Brethren philosophy, the dogma of the Holy Trinity, Andreas Wissowatius, Gottfried Wilhelm Leibniz

KS. MAREK STĘPNIAK¹

Szkoła Wyższa Ekonomii i Zarządzania, Łódź
Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

DUSZPASTERSTWO I NOWA EWANGELIZACJA JAKO DWA KIERUNKI MISJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE PERSPEKTYWA TEOLOGICZNO-SOCJOLOGICZNA

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, ewangelizacja, nowa ewangelizacja, komunikacja, zrzeszenia, parafia

1. Wprowadzenie. 2. *Metanoia* celem ewangelizacji. 3. Struktury duszpasterskie w służbie ewangelizacji. 4. Znaczenie komunikacji i łączności w posłudze Kościoła. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Refleksja, jaką podejmuje Kościół, wypełniając misję posłannictwa zbawczego, obejmuje również właściwe odczytanie „znaków czasu”, czyli zrozumienie uwarunkowań społeczno-kulturowych, prawidłowe odczytanie duchowych potrzeb wiernych, którzy aktywnie do Ludu Bożego przynależą, ale także troskę o tych, którzy żyją na peryferiach wspólnoty wierzących. W ostatnim czasie pojawiło się wiele diagnoz o charakterze pastoralnym i socjologicznym dotyczących stanu religijności polskich katolików, uwzględniających współczesne nauczanie Kościoła, a zarazem społeczny kontekst². Interesującym, choć niestety szerzej nieznanym, głosem polskiego Kościoła są pastoralne dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego z lat

¹ Wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, katolickiej nauki społecznej w WSD Ojców Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, dziekan Wydziału Społeczno-Ekonomicznego Szkoły Wyższej Ekonomii i Zarządzania w Łodzi Proboszcz parafii Świętej Rodziny w Rokicinach (archidiecezja łódzka). e-mail: stepniak@onet.eu

² Por. *Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, Radom 2011. Z literatury z zakresu socjologii religii warto wskazać najnowsze publikacje ks. prof. J. Mariańskiego: *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2014; *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014; *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

1991–1999³, zawierające, mimo upływu ponad 15 lat od ich ogłoszenia, ciągle interesującą analizę uwarunkowań społeczno-politycznych i gospodarczych, w jakich Kościół wypełnia swoją misję zbawczą, syntetyczny wykład nauczania katolickiego oraz propozycje kierunków rozwoju duszpasterstwa.

Aby ze zrozumieniem mówić o duszpasterstwie i nowej ewangelizacji, trzeba dokonać interpretacji pojęcia „ewangelizacja”, postawić pytanie o jej uwarunkowania oraz określić relację duszpasterstwa i nowej ewangelizacji w perspektywie polskiej rzeczywistości religijno-społecznej. Ze względu na złożoną strukturę aktywności duszpasterskiej takie analizy wydają się celowe. Dlatego refleksja niniejsza w pierwszej i drugiej części artykułu zostanie oparta, zgodnie z metodą teologii pastoralnej, na analizie wybranych dokumentów Kościoła, w trzeciej zaś podjęta będzie próba spojrzenia na duszpasterstwo i nową ewangelizację w świetle socjologicznej teorii komunikacji i łączności w grupie społecznej.

1. METANOIA CELEM EWANGELIZACJI

Przez pojęcie duszpasterstwa rozumieć należy „zorganizowaną działalność zbawczą Kościoła urzeczywistniająca w służbie człowieka zbawcze dzieło Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską i świadectwo życia chrześcijańskiego”⁴. Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* (dalej RM) określił duszpasterstwo jako działalność prowadzoną we wspólnotach chrześcijańskich, „które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem dawanym Ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej”. Nowa ewangelizacja zaś jest skierowana do ochrzczonych, którzy utracili „żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii”⁵. Takie doprecyzowanie pojęć wydaje się konieczne. Uściślenia wymaga również pojęcie *ewangelizacja*, sformułowane przez Pawła VI w Adhortacji apostolskiej *Evangeliis nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Ewangelizacja to niesienie „Dobrej Nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”. Ten ogólnie określony cel został poddany szczegółowej analizie z pasterską wnikliwością i proroczą wręcz trafnością: „wszakże nie powstanie nowa ludzkość, jeśli wpierv nie powstaną nowi ludzie, odnowieni przez chrzest i życie według Ewangelii”. Co zatem jest niezbędnie konieczne do powstania „nowej ludzkości”, którą tworzyć będą „nowi ludzie”? Co stanowi istotę owej nowości? Jakie zadania stoją przed Kościołem? Na powyższe pytania znajdujemy prostą odpowiedź: „celem ewangelizacji jest wewnętrzna przemiana”. Kościół wówczas wypełnia skutecznie misję głoszenia Ewangelii, „kiedy boską mocą tej Nowiny, którą głosi, stara

³ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań: Pallottinum 2001.

⁴ Por. R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin: TN KUL 2006, 201.

⁵ RM, 33.

się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają”⁶. Przemiana duchowa, określana terminem *metanoia*, stanowi zatem pierwszy cel ewangelizacji.

Takie ujęcie celu ewangelizacji wyjaśnia w pewnym stopniu niepowodzenie wielu duszpasterskich inicjatyw (np. katecheza, przygotowanie do I Komunii świętej czy sakramentu bierzmowania), czy też fakt, że wielu chrześcijan żyje tak, jakby Boga nie było. Pojawiają się jednak inne pytania: dlaczego nie nastąpiła przemiana sumień „boską mocą Dobrej Nowiny”? Czy dlatego, że Ewangelia była głoszona mało skutecznie? Czy przeszkodą okazały się ludzkie słabości, problemy codziennego życia? Czy wpływ Ewangelii został znacząco osłabiony przez propagowane treści antyewangelicznych, jakie niesie współczesna kultura? Te pytania wyznaczają kierunki refleksji zarówno nad ewangelizacyjną misją Kościoła i jej skutecznością, ale także nad przemianami, jakie zachodzą w mentalności współczesnych chrześcijan pod wpływem laickiej kultury masowej.

2. STRUKTURY DUSZPASTERSKIE W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI

„Wiara jest aktem osoby i zarazem wspólnoty: jest darem Boga, a żyje się nim w wielkiej wspólnocie Kościoła i musi on być przekazywany światu”⁷. Przekazywanie wiary jest realizacją misji Chrystusa, jaką wyznaczył Apostołom, a przez nich całej wspólnocie Ludu Bożego. Przestrzenią dawania świadectwa wierze jest życie społeczne, rodzinne, działalność polityczna i gospodarcza. Głoszeniu Słowa Bożego i sprawowaniu sakramentów zawsze towarzyszy moc Ducha Świętego, a Kościół do wypełniania swojej zbawczej misji potrzebuje skutecznych narzędzi. Szczęśliwie Kościół w Polsce dysponuje rozbudowanym strukturami. Parafie, sieć świątyń, wystarczająca liczba duszpasterzy, umożliwiają normalną pracę duszpasterską. Ruchy i organizacje katolickie ożywiają duszpasterstwo parafialne. Znaczącą rolę spełnia posługa głoszenia Słowa Bożego podczas liturgii, katechezy oraz dzięki katolickim środkom komunikowania się.

Strukturą duszpasterską o szczególnym znaczeniu w Kościele polskim pozostaje ciągle parafia jako uprzywilejowane miejsce ewangelizacji. Jak twierdzi J. Mariański: „parafie stanowią kościelną i rodzinną wspólnotę. Wierni przeżywają Kościół nie *in abstracto*, ale konkretnie, we wspólnotach parafialnych”⁸. Nic nie wskazuje na to, aby trzeba było podejmować, przynajmniej w najbliższym czasie, działania reformujące sieć parafialną na wzór francuski, austriacki czy niemiecki, tworzyć okręgi duszpasterskie z powodu braku kapłanów, czy też braku wiernych. Parafia sprawia, że Kościół jest blisko człowieka: kapłanowi daje możliwość bezpośredniego kontaktu z wiernymi, a katolikom możliwość praktykowania i umacniania wiary

⁶ Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 18.

⁷ Nota Kongregacji Nauki Wiary, *Wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*, Tarnów 2012, 41.

⁸ Por. *Praktyki religijne w Polsce...*, dz.cyt., 217–218.

w lokalnej wspólnotcie⁹. Świątynia parafialna odgrywa znaczącą rolę jako ośrodek życia duchowego i społecznego, w świadomości wiernych jest przestrzenią sakralną, miejscem spotkania z Bogiem w codzienności i ważnych chwilach życia. Taki obraz parafii został również przywołany w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* (dalej EG). Parafia stanowi „wspólnotę wspólnot, sanktuarium, gdzie spragnieni przychodzą i piją, aby dalej kroczyć drogą, jest centrum stałego misyjnego posyłania”¹⁰. Problemem otwartym jest jednak łączność wiernych ze wspólnotą parafialną. Owszem, w ujęciu teologicznym Kościołem lokalnym pozostaje diecezja, ale pierwszym miejscem doświadczenia Kościoła jako wspólnoty z Bogiem i ludźmi jest właśnie parafia. Trafnie ujął to Jan Paweł II, dostrzegając w parafii „niejako ostateczne umiejscowienie Kościoła”¹¹. Dlatego należy dowartościować parafię jako pierwszą wspólnotę wiary oraz jako przestrzeń, w której chrześcijanie dzielą się świadectwem wiary. Pomniejszanie misji parafii, przejmowanie jej zadań przez wyspecjalizowane agendy, sprowadzanie wyłącznie do roli instytucji świadczącej posługi religijne czy dobroczynne, zaciera jej obraz jako wspólnoty wiary, nadziei i miłości. Struktury parafialne powstały na określonym etapie dziejów w celu prowadzenia misji ewangelizacyjnej, budowania wspólnoty wierzących oraz zapewnienia im możliwości wiernym aktywnego udziału w życiu Kościoła. Współcześnie, w sytuacji narastającego pluralizmu społeczno-kulturowego, o obrazie Kościoła, duchowieństwa, katechezy, pracy duszpasterskiej decyduje w znaczącym stopniu spotkanie w Kościele w wymiarze parafii. Poświadczają tę tezę badania nad religijnością Polaków, którzy przede wszystkim deklarują swój związek z Kościołem powszechnym oraz właśnie z parafią¹². Dlatego koniecznym warunkiem nowej ewangelizacji jest odnowa i ożywienie parafii, to właśnie w parafii są formowani liderzy, zdolni zaangażować się w to dzieło. Postulat ten obejmuje całość działalności duszpasterskiej w parafii: głoszenie Słowa Bożego (funkcja prorocka), sprawowanie sakramentów świętych (funkcja kapłańska) oraz kierowanie parafią (funkcja pasterska). Działania na rzecz odnowy parafii powinny obejmować zarówno jej wymiar wspólnotowy, jak i instytucjonalny. Stawanie się coraz bardziej wspólnotą, „domem otwartym, gościnnym”¹³, w którym każdy może zaczerpnąć duchowych sił i umocnić się w wierze, a jednocześnie sprawne działanie parafii jako instytucji w wymiarze charytatywnym, wychowawczym, formacyjnym, są nierozłączne. Celem parafii jest prowadzenie parafian do spotkania z Bogiem, działalność formacyjna, odnowienie i pogłębienie ducha modlitwy przy aktywnym zaangażowaniu rodzin i małych wspólnot¹⁴.

⁹ *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, 13.

¹⁰ EG, 28.

¹¹ Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 26 (dalej ChL).

¹² Badania z 2012 r. wykazały, że 43,2% dorosłych Polaków odczuwa więź z własną parafią, 31,9% odczuwa więź, ale tylko w pewnym stopniu, 24,3% nie odczuwa więzi, a 6% nie udzieliło odpowiedzi. Por. J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce...*, dz.cyt., 220–221.

¹³ ChL, 26.

¹⁴ Por. B. Wolański, *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej parafii*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robak SAC, Sandomierz 2011, 249 n.

Rozwój zrzesseń w Kościele katolickim w Polsce jest darem Ducha Świętego i owocem soborowej odnowy. Zrzeszenia łączą wiernych i czynią ich świadectwo bardziej czytelne, a działalność na rzecz nowej ewangelizacji skuteczniejszą¹⁵. Katolicy świeccy, korzystając z prawa wynikającego z sakramentu chrztu świętego, tworząc zrzeszenia, uczestniczą w życiu Kościoła i dają wyraz kościelnej komunii¹⁶. Wielość zrzesseń, ich zróżnicowana struktura, programy, formy działalności tworzą swoisty pluralizm form aktywności polskich katolików i proponują ofertę dostosowaną do oczekiwań i duchowych potrzeb poszczególnych osób. Ponadto większość zrzesseń ma osobowość prawną, która czyni je równouprawnionym podmiotem w stosunku do państwa i jego instytucji. Także prawo Unii Europejskiej, zgodnie z tzw. klauzulą kościelną i traktatem lizbońskim, gwarantuje poszanowanie osobowości prawnej uzyskanej na terenie państw członkowskich¹⁷. Mając osobowość prawną, zrzeszenia mogą pozyskiwać fundusze, prowadzić działalność edukacyjną, wydawniczą, charytatywną, są to praktyczne formy realizacji duszpasterstwa społecznego, a także wyrażać swoje stanowisko wobec istotnych problemów społecznych.

Podstawy teologiczne i gwarancje prawne tworzą ramy działalności zrzesseń katolickich, zapewniają zatem autonomię i możliwość szerokich działań. W rzeczywistości Kościoła polskiego w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia. Brak szerszego zainteresowania katolików świeckich działalnością zrzesseń jest zapewne konsekwencją „luki pokoleniowej” z okresu realnego socjalizmu, kiedy niemalże każda forma działalności duszpasterskiej była lub mogła być przedmiotem inwigilacji. Nie można również nie dostrzegać przemian, jakie zachodzą w życiu religijnym, w warunkach życia i pracy polskich katolików. Wydaje się jednak, że istotnym powodem niskiego poziomu rozwoju zrzesseń jest tzw. indywidualizm religijny, przejawiający się w braku wewnętrznego zapotrzebowania na wspólnotowe przeżywanie wiary i pogłębianą systematycznie formację religijną¹⁸. Taka postawa wynika z pewnej koncepcji Kościoła i miejsca osoby w Kościele. Jak pokazują badania socjologiczne, Kościół dla znacznej części polskich katolików jest przede wszystkim instytucją, nie zaś wspólnotą Ludu Bożego¹⁹. Należy stwierdzić, że formacja duchowa,

¹⁵ Por. B. Drożdż, *Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistniania się Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t.1, Lublin 2000, 160n.

¹⁶ Por. W. Śmigiel, *Zrzeszenia religijne laikatu podmiotem ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce...*, dz.cyt., 231n.

¹⁷ Por. H. Juros, „Klauzula kościelna” w *Traktacie Amsterdamskim*, w: tenże, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s.163 n.

¹⁸ Jak słusznie zauważa Marianański: „jednostka w ramach swoich indywidualnych wyborów i decyzji chce określać, w co ma wierzyć, w jakim zakresie i przez jaki czas. Jej tożsamość religijna nie może być efektem oddziaływań zbiorowych przekonań czy uznawanych obyczajów i zwyczajów, lecz własnych inicjatyw wynikających z przemyśleń i refleksji bądź dostosowania się do osobistych kryteriów użyteczności, na miarę aktualnych potrzeb jednostki”. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010, 179–180.

¹⁹ Zob. M. Sroczynska, *Obraz Kościoła i jego miejsca w życiu społeczno-politycznym, Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź: WAŁ 2002, 107–108. Według badań dla 47,1% badanych Kościół jest wspólnotą wiernych. Tak uważa 50,0% kobiet, 52,5% osób do 25 roku życia, 57,3% małżonków, osób z wyższym wykształceniem, 53,4% inteligencji i urzędników. Świętość

jaką proponują zrzeczenia, bardzo wyraźnie prezentuje model wspólnoty Kościoła, a osoby, które odbyły taką formację, częściej postrzegają wspólnotowy wymiar życia Kościoła niż inni katolicy.

3. ZNACZENIE KOMUNIKACJI I ŁĄCZNOŚCI W POSŁUDZE KOŚCIOŁA

Wspólnoty, które tworzą Kościół jako Lud Boży, stanowią osoby, które łączy „jeden Pan, jedna wiara i jeden chrzest”. Każda wspólnota: parafia, rodzina, grupa duszpasterska, stowarzyszenie itp. może być traktowana jako grupa społeczna, w której poszczególne osoby spełniają określone zadania, zajmują pozycje społeczne, odgrywają role, wynikające z misji, posługi, powołania czy zajmowanego miejsca w grupie. Różnorodność osób, powołań charyzmatów z perspektywy teologicznej stanowi o złożoności wspólnoty Ludu Bożego, a różnorodność ról, pozycji, funkcji z perspektywy socjologicznej pozwala interpretować zjawiska religijne jako fakty społeczne. Takie ujęcie nie pomniejsza nadprzyrodzonego charakteru Kościoła, ale uwzględnia i dowartościowuje jego wymiar doczesny i społeczny. „Wiara religijna kształtuje się w wyniku uczestniczenia i komunikowania się we wspólnocie osób, zwłaszcza wierzących”²⁰. Doświadczenie duszpasterskie potwierdzają badania socjologiczne, wskazujące na przemiany i modyfikacje wiary religijnej oraz możliwości jej kształtowania poprzez procesy socjalizacyjno-wychowawcze. Osoby wierzące nadają różne znaczenia wartościom i normom religijnym, uczestniczą w życiu religijnym z różnym zaangażowaniem, a każdy wierzący do pewnego stopnia buduje własną hierarchię ważności celów, dążeń, odczuć i społecznych kontekstów.

Z socjologicznego punktu widzenia elementami struktury grupy społecznej są wspólne wartości, wewnętrzna organizacja grupy, więź społeczna oraz komunikacja i łączność w grupie. Te dwa ostatnie elementy mają istotne znaczenie w funkcjonowaniu grupy oraz jej wewnętrznej integracji i rozwoju²¹. Komunikacja polega na przekazywaniu informacji pomiędzy uczestnikami życia społecznego za pomocą języka, znaków i symboli. Zapewnia również relacje między pozycjami – stanowiskami, jakie zajmują w grupie poszczególne osoby. Tak rozumiana komunikacja w grupie stanowi formę komunikacji społecznej, definiowanej w socjologii i psychologii jako „proces przekazywania z centrum, określanego jako źródło, treści zawartych w symbolicznej postaci znaków skierowanych do odbiorców posiadających zdolność jej przyjęcia. Jest więc zdolnością wyrażania myśli i przekazywania ich innym, a zarazem sposobem przekazywania doświadczenia zbiorowego”²².

Komunikacja w grupie, jaką stanowi wspólnota religijna, to przede wszystkim głoszenie Ewangelii i upowszechnianie nauczania Kościoła. Ujmując to socjolo-

instytucji Kościoła i jego wymiar hierarchiczny podkreśla 21,6%, rolę instytucji strzegącej wiary i obyczajów – 17,4% zaś ogólnościową organizację posiadającą cele świeckie 7,9%.

²⁰ Por. J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków...*, dz.cyt. 28–29.

²¹ Por. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, 97–105.

²² A. Baczyński, *Komunikacja społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 545.

gicznie, chodzi o przekaz wartości, odnoszących się do celów ludzkich działań, oraz przekaz norm wyznaczających dobór środków, sposobów i metod, które kształtują ludzkie działania²³. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na znaki i symbole chrześcijańskie powszechnie zrozumiałe i funkcjonujące w przestrzeni publicznej oraz na język komunikowania oraz przekazywane treści. W działalności duszpasterskiej, ukierunkowanej na pogłębienie wiary, podstawowe pojęcia i sformułowania są powszechnie zrozumiałe, przynajmniej znaczącej części wiernych. Należy jednak zauważyć, że pewne grupy praktykujących nie zdobyły wystarczającej znajomości podstawowych prawd wiary, przykazań Bożych i kościelnych, a także pojęć używanych w języku religijnym, lub też nadają im wyłącznie świeckie znaczenie. Powyższa sytuacja zaznacza się szczególnie wyraziście w duszpasterstwie parafialnym, zwyczajnym, w którym uczestniczą wierni reprezentujący różny poziom religijny, intelektualny i kulturowy. Komunikowanie treści ma swoje odniesienie do różnych form nauczania. Oficjalne dokumenty Magisterium, ze względu na ich znaczenie dla Kościoła powszechnego, są redagowane w precyzyjnym języku teologicznym i zawierają liczne odniesienia do wcześniejszych dokumentów soborowych i papieskich. Inne zasady, na które wskazuje papież Franciszek, odnoszą się do homilii²⁴, jeszcze inne zapewne do oficjalnych komunikatów i listów pasterskich, które, przynajmniej w Polsce, pozostają nadal częstym i uprzywilejowanym środkiem komunikowania się pasterzy z Ludem Bożym. W odniesieniu do wszelkich form komunikowania się we wspólnotach kościelnych istotne znaczenie ma jednak, jak się wydaje, skuteczność przekazu treści, umacniających wiarę i tożsamość chrześcijańską.

Skuteczność komunikacji w grupie zależy od łączności, czyli sposobów przekazywania informacji przez sieć stanowisk i pozycji społecznych. Wyróżnia się formalny system łączności w grupie, obejmujący przepływ informacji poprzez stanowiska, pozycje społeczne oraz instytucje grupowe, dokonujący się według określanych zasad, norm, prawa. System taki we wspólnotach kościelnych obejmuje nauczanie papieża, soborów, synodów, biskupów, w kontekście parafialnym zaś proboszcza i duszpasterzy. Istnieje również, nie mniej ważny, nieformalny system łączności, nieregulowany przepisami, dokonujący się samorzutnie, oparty na wzajemnym zaufaniu i lojalności między osobami wykonującymi różne role społeczne. Ten rodzaj łączności występuje niewątpliwie w różnych grupach duszpasterskich, opartych na wzajemnym zaufaniu, życzliwości, wspólnej trosce o duchową formację. Istotną rolę spełniają tu liderzy wspólnot, animatorzy, duchowi przewodnicy, cieszący się zaufaniem zarówno odpowiedzialnych za duszpasterstwo, jak i osób tworzących daną grupę. Można zatem stwierdzić, że o ile formalny system łączności zapewnia przekaz wiedzy religijnej i treści umacniających wiarę, o tyle system nieformalny pomaga osobiście przyjąć, czyli zinternalizować, prawdy wiary i chrześcijańskie zasady moralne.

Komunikacja i łączność w grupie spełniają dwie istotne funkcje. Pierwsza z nich, określana jako informacyjno-organizatorska, polega na przekazywaniu infor-

²³ Por. J. Mariański, *Sens życia...*, dz.cyt., 119.

²⁴ Por. EG, 135–138.

macji między stanowiskami w grupie „z góry na dół” w postaci programów, poleceń, zarządzeń, zapytań, oraz „z dołu do góry” w postaci sprawozdań, odpowiedzi, meldunków. Funkcja ta umożliwia inicjowanie, organizowanie, wykonywanie odpowiednich działań przez grupę jako całość lub jej poszczególne instytucje grupowe, podejmowanie decyzji, sprawdzanie skuteczności działania, likwidowanie zagrożeń. Ma ona ważne zastosowanie także w odniesieniu do wspólnot kościelnych. Przekaz informacji, dotyczących duszpasterstwa i nowej ewangelizacji, treści i form, inicjatyw, działań dokonuje się „z góry na dół” między Stolicą Apostolską, Kościołami lokalnymi, diecezjami, parafiami, stowarzyszeniami, rodzinami. Odpowiedzią płynąca z „dołu do góry” są podejmowane inicjatywy duszpasterskie w parafiach i diecezjach, uwzględniające lokalne uwarunkowania i możliwości, opisywane w formie sprawozdań duszpasterskich. Działania te angażują duchownych i świeckich, rodziny, zrzeszenia katolickie, diecezje i parafie, niekiedy całe lokalne społeczności.

Druga funkcja jest określana jako motywacyjno-inspirująca. Jej celem jest wytworzenie atmosfery zaangażowania i wspólnoty wśród członków grupy. Liczne badania nad grupami społecznymi pokazały, że pełna i obiektywna informacja, jaką otrzymują członkowie grupy, odgrywa rolę mobilizującą, wzmaga aktywność i zaangażowanie, brak zaś informacji, ukrywanie wiadomości, niejasny przekaz powoduje utratę zaufania członków do kierownictwa grupy, bierność, poczucie pomniejszania ich roli i godności. Uwzględnienie tej funkcji w grupie religijnej ma również swoje istotne znaczenie zarówno w odniesieniu do duszpasterzy, jak i do wiernych świeckich. Jednym z warunków istnienia parafii jako wspólnoty jest wspólnota kapłańska, wyrażająca się we współodpowiedzialności za posługę duszpasterską. Kapłan współodpowiedzialny to ten, który jest poinformowany, czynnie zaangażowany oraz odpowiedzialny za powierzone mu działania. Również „budzenie olbrzyma” – katolickiego laikatu, czyli uaktywnienie świeckich, wymaga zaufania i docenienia ich roli w Kościele. Konieczne jest uświadomienie świeckich w odniesieniu do ich praw i obowiązków, wynikających z sakramentu chrztu i bierzmowania oraz wypełnianego powołania czy zawodu. Należy również umożliwić świeckim wypełnianie ich odpowiedzialności za Kościół poprzez zaangażowanie w konkretnej wspólnocie. Nauczanie o misji świeckich bez tworzenia możliwości działania, choćby w ramach Akcji Katolickiej, rad parafialnych duszpasterskich i ekonomicznych, czy innych grup duszpasterskich nie zmieni wiele w ich aktywności i odpowiedzialności za Kościół²⁵.

Aby komunikacja i łączność w grupie społecznej mogła zaistnieć, muszą występować trzy istotne elementy: nadawca, który jest źródłem informacji, kanały informacji (media, drogi) oraz odbiorcy informacji. Wskazuje się w tym zakresie na trzy istotne postulaty, godne poznania i analizy z perspektywy duszpasterskiej. Pierwszy postulat mówi, że nadawane informacje powinny być ważne i znaczące dla odbiorców, między nowością informacji a szansami jej przyjęcia przez odbiorcę

²⁵ Por. M. Fiałkowski, *Uwarunkowania społeczno-kulturowe duszpasterskiej pracy Kościoła w Polsce na początku XXI wieku*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Być solą ziemi. Kościół domem i szkołą Komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na latach 2010–2013, rok 2012–2013*, Poznań 2012, 230 n.

istnieje bowiem korelacja pozytywna. Pojawia się pytanie: jak głosić prawdy wiary, aby były one odbierane jako ważne i znaczące? Wydaje się, że pierwszym warunkiem spełnienia tego postulatu jest uwzględnienie duchowych potrzeb i przeżywanych problemów tych, którym głosi się Ewangelię. Słowo Boże, głoszone w homiliach, podczas katechezy, prowadzonej według dostosowanych do wieku i poziomu uczniów programów, czy też w katolickich środkach przekazu powinno trafiać do umysłów wiernych, skłaniać do refleksji i oceny otaczającej rzeczywistości w świetle wiary. W ten sposób spełniany zostanie podstawowy element nowej ewangelizacji, polegający na poszukiwaniu nowych form głoszenia tej samej Ewangelii.

Drugi postulat stwierdza, że informacja powinna być dostosowana do potrzeb i zainteresowań odbiorcy. Ze względu na wielość odbiorców oraz zróżnicowanie grupy jest to warunek niełatwy do spełnienia w wymiarze parafii, różne informacje są bowiem ważne i aktualne dla różnych osób. Konieczne jest wytworzenie zainteresowania odbiorów informacjami, jakie mogą być przekazywane. To odbiorcy dokonują selekcji informacji, przyjmują ważne i dostosowane do sfery ich zainteresowań, poglądów czy życiowej sytuacji. Ten mechanizm dobrze znany nauczycielom i pedagogom jest również oczywisty dla duszpasterzy. Dlatego oprócz tzw. duszpasterstwa zwyczajnego, prowadzonego w parafiach i ukierunkowanego na przeciętnego parafianina, konieczny i pożyteczny w nowej ewangelizacji jest rozwój działań ukierunkowanych na poszczególne grupy wiernych, skupiające osoby o zbliżonych zainteresowaniach, podobnym wykształceniu, wieku, należących do tej samej grupy zawodowej. Przekaz wiary we wspólnocie parafialnej powinien być uzupełniony o formację w małych wspólnotach działających w parafii oraz w stowarzyszeniach katolickich.

Postulat trzeci dotyczy odbiorcy przyjmującego informację. Odbiorca powinien aktywnie uczestniczyć w odbiorze informacji, treści nie mogą być przekazywane jednostronnie (pytania, wyjaśniania, dyskusja, wątpliwości). Postulat ten jest uzasadniony psychologicznie, ponieważ aktywny udział czyni z odbiorcy podmiot, ale i praktycznie, zapobiega bowiem zniekształceniu informacji²⁶. Warto w tej perspektywie zatrzymać się nad możliwościami ożywienia niedzielnej liturgii poprzez aktywne zaangażowanie wiernych. Rozszerzenie posług liturgicznej służby ołtarza, udział scholi, zaangażowanie dzieci, młodzieży, rodzin, przedstawicieli grup parafialnych w modlitwę powszechną czy w przygotowanie procesji z darami czyni udział wiernych bardziej aktywnymi, sama zaś liturgia staje się bardziej czytelna, angażująca i ubogacająca duchową formację świeckich i duchownych. Inną formą realizacji tego postulatu jest aktywność członków poszczególnych wspólnot parafialnych zarówno tradycyjnych, jak i nowych. Bezpośrednie relacje z innymi, wspólne apostolskie inicjatywy, zadania podejmowane na rzecz wspólnoty parafialnej aktywizują i czynią ich odpowiedzialnymi za Kościół lokalny. Świadczą o tym zarówno spotkania formacyjne, odbywane w ciągu roku, jak również przeżywane rekolekcje dla różnych grup wiernych. Znaczącą kwestią pozostaje formacja świeckich liderów. Są oni aktywnymi podmiotami odbierającymi treści religijne,

²⁶ Por. M.M. Przybysz, *Public relations w dawaniu świadectwa wierze*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Być solą ziemi...*, dz.cyt., 357.

a następnie aktywnie przekazują je innym, dając świadectwo wiary i zaangażowania w życie Kościoła. Właśnie świadectwo katolików świeckich jest konieczne zarówno dla duszpasterstwa, jak i nowej ewangelizacji, czyni bowiem wiarygodne nauczanie Kościoła, szczególnie w dziedzinie życia małżeńskiego, rodzinnego, politycznego czy gospodarczego.

4. ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania, odnoszące się do duszpasterstwa i nowej ewangelizacji w kontekście pewnych uwarunkowań społecznych, nie wyczerpują zapewne tej szerokiej problematyki. Dwa podstawowe kierunki misji Kościoła: duszpasterstwo i nowa ewangelizacja nie są ze sobą sprzeczne. Choć zwracają się ku różnym adresatom, zmierzają do tego samego celu, jakim jest ewangelizacja. Warunkiem skuteczności nowej ewangelizacji jest dobrze zorganizowane duszpasterstwo prowadzone we wspólnotach parafialnych. Błędem byłoby ukierunkowanie się wyłącznie na nową ewangelizację poprzez poszukiwanie nowych metod i nowych środków, czasem dość atrakcyjnych, nośnych medialnie, a zaniedbywanie podstawowych czynności duszpasterskich. To w parafiach dokonuje się bowiem pierwszy przekaz wiary i formacja tych, którzy będą zdolni do zaangażowania się w dzieło nowej ewangelizacji. Dlatego troską i refleksją należy objąć polskie duszpasterstwo parafialne tak, aby jak najdoskonalej służyło pogłębieniu wiary tych, którzy tworzą parafialne wspólnoty. One stanowią bowiem żywy Kościół, który z zapałem podejmie dzieło głoszenia Ewangelii tym, „którzy utracili żywy sens wiary lub już nie uważają się za uczniów Chrystusa”²⁷. Nie wyklucza to oczywiście innych inicjatyw, ale powodzenie każdego przedsięwzięcia na rzecz nowej ewangelizacji będzie tym skuteczniejsze im bardziej aktywne duszpastersko będą parafialne wspólnoty.

BIBLIOGRAFIA

- Baczyński A., *Komunikacja społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, 545–559.
- Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robak SAC, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2011.
- Kamiński R., Przygoda W., *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin: TN KUL 2006, 838–847.
- Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Być solą ziemi. Kościół domem i szkoła Komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na latach 2010–2013, rok 2012–2013*, Poznań: Święty Wojciech, 2012.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.
- Mariański J., *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2014.
- Mariański J., *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.

²⁷ Por. RM, 33.

Mariański J., *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin: TN KUL, 1993.

MINISTRY AND NEW EVANGELIZATION AS TWO DIRECTIONS OF THE POLISH CATHOLIC CHURCH THEOLOGICAL AND SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

The reflection about ministry and new evangelization requires first of all the definition of the word „evangelization” and posing a question about its circumstances as well as defining the relationship between new evangelization and ministry in the perspective of the Polish social and religious reality. Due to the complex structure of ministry activity of the Polish Church such precise definitions seem to be necessary. Two basic direction of the Church’s mission – ministry and evangelization – are not contradictory. Although they are accomplished differently and are addressed to various recipients they are directed to the same goal of evangelization. The effectiveness condition of a new evangelization is a well organized ministry in parishes. The first and second part of this article is based, according to pastoral theology methodology, on the analysis of selected Church documents and sociological and ministry observations. The third part is the attempt to present the role of communication for the purposes of ministry and new evangelization in light of sociological theory.

Key words: ministry, evangelization, new evangelization, communication, associations, parish

KS. JAN WOLSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

TOLERANCJA A WSPÓŁCZESNY PLURALIZM KULTUROWY

Słowa kluczowe: miłość, wolność, pluralizm, tolerancja, prawda

1. Wstęp. 2. Potrzeba tolerancji uzasadniana historycznymi uwarunkowaniami. 3. Różne pojęcia tolerancji. 4. Kształtowanie postawy tolerancji. 5. Konkluzje

1. WSTĘP

Już starożytni Ateńczycy, tworząc demokrację, kierowali się wyrozumiałością w życiu prywatnym przy jednoczesnym poszanowaniu praw w życiu publicznym. Także i dzisiaj każda społeczność kieruje się określonymi zasadami i regułami. Tworzy też własne, które stają się podstawą jej funkcjonowania. W każdej społeczności wyodrębnić można takie pierwszo- lub drugoplanowe zasady. Te pierwsze, często nazywane naczelnymi – jak np. sprawiedliwość, wolność, solidarność – cenione były, jak się wydaje przez większość narodów czy grup społecznych na przestrzeni dziejów. We współczesnej demokratycznej społeczności, coraz bardziej kulturowo zróżnicowanej, znamienne jest jednak to, że coraz większego znaczenia i wartości nabiera zasada tolerancji¹. Można nawet stwierdzić, że we „współczesnym folklorze politycznym tolerancja zyskała rangę bliską świętości”².

Historia minionych wieków jest świadectwem, że poszczególni ludzie, a także całe społeczności, zadawali sobie śmierć w imię przeciwnych idei. Także i z tego względu w ostatnich latach zjawisko tolerancji stało się przedmiotem wzmożonego zainteresowania, a jeszcze częściej wartością, na którą człowiek powołuje się, uzasadniając własne poglądy, postawy i działanie. Tolerancja jest punktem odniesienia i wartościowania – rozstrzygania, co słuszne, a co nieuzasadnione. Wyraźnie dają dzisiaj o sobie znać koncepcje postmodernistyczne, zgodnie z którymi nie tylko należy zaakceptować różnorodność w dziedzinie światopoglądów, ale wszystkie należy uznać za równoprawne. Ci, którzy twierdzą inaczej, spotykają się z zarzutem nietolerancji.

¹ Zob. J. Dobbernack, T. Modood, *Tolerance, Pluralism and Cultural Diversity in Europe. Theoretical Perspective and Contemporary Developments*, San Domenico di Fiesole (Italia) 2012, 5–10; L. Borelli, *Tolleranza. Sfida per il terzo millennio*, Rivista di Teologia Morale 119 (1998), 443–447.

² R. Legutko, *O tolerancji*, Znak 45 (1993), nr 457 (6), 16.

Człowiek boi się zniewolenia, gdyż w głębi swej natury jest istotą wolną. W ideę bycia wolnym wpisuje się również zasada tolerancji. Wolność człowieka, z racji tego, kim on jest, powinna odnosić się do takich wartości, które są jej wyznacznikami.

W niniejszym opracowaniu pragniemy dokonać analizy m.in. niezwykle ważnego aspektu, jak zasada tolerancji funkcjonuje we współczesnym kulturowo zróżnicowanym społeczeństwie. Życie społeczne bez tolerancji wydaje się niemożliwe, a przynajmniej niewyobrażalnie trudne. Zasada ta umożliwia koegzystencję osób, grup społecznych lub wyznaniowych często o bardzo zróżnicowanych poglądach, zwyczajach i wierzeniach. Zasada tolerancji umożliwia koegzystencję różnych opcji politycznych, a także tych, którzy ideowo popierają ich „wizje”.

Dlatego wielu uznaje, że właśnie tolerancja zajmuje poczesne miejsce wśród podstawowych praw człowieka³. Pluralizm oznacza różnorodność i zróżnicowanie. Dotyczy m.in. różnorodności religii i wyznań, a także przyjmowanego świata wartości występujących w życiu indywidualnym, politycznym i społecznym. Współistnienie w demokracji pluralistycznej różnych grup i sił w niej działających musi opierać się na określonych fundamentach. Niejednokrotnie koegzystencja taka budowana jest na zasadzie społecznego *consensusu*⁴. Zasada tolerancji, jak się okazuje, również i tutaj ma ogromne znaczenie – co tym bardziej nakłania do przeprowadzenia należytej refleksji.

2. POTRZEBA TOLERANCJI UZASADNIANA HISTORYCZNYMI UWARUNKOWANIAM

Na przestrzeni wieków tematyka tolerancji była ściśle związane z wolnością religijną. Wynikało to ze wzajemnych relacji i zobowiązań wobec władzy świeckiej, a także z faktu przyjęcia wiary⁵. Przez całe stulecia wielkim problem pozostawał stosunek do innowierców. Święty Tomasz wskazywał np., że innowierców trzeba „naprowadzać do wiary, ale nie siłą, lecz przekonaniem”⁶.

³ Por. J. Wichrowicz, *Tolerancja*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, 373.

⁴ Por. O. Höffe, *Pluralizm i tolerancja*, Znak 44 (1992), nr 443 (4), 54–55.

⁵ Starożytnym przykładem jest m.in. Sokrates, który w 399 r. p.n.e. został skazany na śmierć za demoralizowanie ówczesnej młodzieży i za bezbożność z powodu wprowadzanie nowych bogów do tradycyjnego panteonu, zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, 60; S. Mosso, *Tolleranza e pluralismo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Milano 1990, 1372.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, (II–II, 10, 12), opr. F.W. Bednarski, Warszawa 2006, 406.

„Heretycy popełniają grzech, którym zasługują sobie nie tylko na to karą kłątwy, czyli wyłączenia z Kościoła, lecz także na karę śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która stanowi o (nadprzyrodzonym) życiu duszy, niż np. fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. [...] Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błędzących; stosownie do nauki Apostoła (II Tm 2,24) nie potępia się ich od razu, lecz dopiero po pierwszym i drugim upomnieniu; po tym zaś skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych, Kościół karą kłątwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci”, tamże, (II–II, 11, 3), 406–407.

Problemy wzajemnych relacji w kontekście narastających sporów na tle religijnym pomiędzy protestantami i katolikami, szczególnie pod koniec XVI w., praktycznie wymusiły pojawienie się zasad tolerancji. Konieczne stało się również rozróżnienie, co należy do kompetencji władzy państwowej, a co do kościelnej. Istotne było uzasadnianie tolerancji – ustalenie, czy należy odnosić ją do wolności przynależnej człowiekowi, czy widzieć ją w powiązaniu z przykazaniem miłości bliźniego, czy wreszcie z wolnością sumienia.

Współcześnie problem relacji między różnymi religiami i wyznaniem w znaczącej mierze został rozwiązany, choć i dzisiaj nie brakuje krwawych konfliktów o takim właśnie podłożu. Miniony XX w. na tle innych stuleci jawi się jako wyjątkowo okrutny. Dotyczy to także prześladowań religijnych i ideologicznych. Nietolerancji doświadczyło wielu, nie tylko w czasie wojny i rewolucji, ale również w czasie „pokoju”. Więzienia, obozy i łagry były miejscami osadzenia także i tych, których wiary i poglądów nie tolerowano. „Świat jest ciągle bardzo niespokojny, pełen napięć z powodu konfliktów narodowościowych, kulturowych, religijnych, politycznych, obyczajowych. Każdy bowiem przejaw nietolerancji to nic innego jak jakaś forma zniewalania drugich za poglądy czy orientacje, u podłoża których jest wolność”⁷.

Cechą charakterystyczną współczesnego świata jest zjawisko wzajemnego zbliżania się do siebie dawniej odległych grup i społeczeństw. Proces globalizacji staje się faktem. Może on jednak rodzić konflikty i to z wielu powodów, np. niepodległościowych, różnic ideologicznych, etnicznych, religijnych, czy wreszcie sporów terytorialnych. Fakt wzajemnego zbliżania się ludzi i narodów jest niezaprzeczalny. Następuje jednak zderzenie kultur i wartości. Coraz częściej zawierane są np. małżeństwa mieszane, których funkcjonowanie staje się możliwe m.in. dzięki zasadzie tolerancji. Inne ważne cechy współczesności to: zróżnicowanie światopoglądowe, zdobycze wiedzy oraz możliwości technologii zaawansowanej. Przykładem jest choćby inżynieria genetyczna⁸. Jej wykorzystanie budzi często wiele kontrowersji. Ale i w tym przypadku często przywoływana jest zasada tolerancji, która miałaby uzasadniać rozmaite sposoby wykorzystywania najnowszych zdobyczy nauki i techniki. Problematyka tolerancji nabiera zatem dzisiaj jeszcze szerszego i nowego wymiaru w coraz bardziej różnicującym się choćby pod względem etnicznym społeczeństwie.

3. RÓŻNE POJĘCIA TOLERANCJI

Termin tolerancja wywodzi się z języka łacińskiego *tolerantia* i oznacza wyrozumiałość, pobłażanie i okazywanie cierpliwości⁹. Oznacza „traktowanie na równi z innymi osób, których poglądów, wierzeń religijnych i zachowań nie uważa się za prawdziwe i właściwe”¹⁰.

⁷ A. Siemianowski, *Tolerancja*, W drodze nr 5, 1992, 4.

⁸ Por. S. Mosso, dz.cyt., 1372.

⁹ Por. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, 763.

¹⁰ J. Wichrowicz, art.cyt., 372.

Chociaż termin *tolerancja* pojawił się dopiero pod koniec XVI w., to do języka potocznego został wprowadzony o wiele później. Sama jednak idea i jej praktykowanie występowało o wiele wcześniej.

Współcześnie mamy do czynienia z rozmaitymi znaczeniami tego terminu. Najczęściej można spotkać podział na tolerancję negatywną i pozytywną¹¹. Takie dwudzielne rozróżnienie może też przybrać inną formę – tolerancji „bez klauzuli”, zwanej także czystą lub całkowitą, oraz tolerancji „z klauzulą”. Pierwsza oznacza takie rozumienie, które nie wprowadza „w swój obręb żadnych klauzul, żadnych zastrzeżeń dotyczących zakresu stosowalności tolerancji”. „Definicje «bez klauzuli» są reprezentowane np. przez takie, jak te: «tolerancja jest to równouprawnienie wszystkich wyznań lub – szerzej – wszystkich przekonań». Albo: «tolerancja jest to unikanie jakiegokolwiek ingerencji w stosunku do jakichkolwiek, prywatnie lub publicznie, głoszonych poglądów»”¹².

Druga definicja, „z klauzulą”, rozumiana jest jako „zasada domagająca się, aby dobrowolnie, z własnego przekonania, bez względu na posiadaną siłę – nie zwalczać odmiennych, a nawet sprzecznych z własnymi wierzeń, poglądów i działań, jeśli nie ma po temu dostatecznie ważnych racji”¹³. Stwierdzenie: „ważnych racji” w powyższym definiowaniu jest jednak ogólnikowe. I z pewnością może budzić wątpliwości i zastrzeżenia, kiedy te racje są ważne, a kiedy nie są dostateczne. W rozumieniu tolerancji istotne są jej racje – to, czym jest motywowana. „Sugeruje to, że aby dojść do jakiegoś ładu pojęciowego i możliwie jasnego określenia tolerancji, należałoby wyjść poza tolerancję i zacząć analizować to, co pierwsze i podstawowe w życiu – wartości”¹⁴.

Współczesne pojęcie tolerancji uległo dość istotnemu przeobrażeniu. Dawniej rozumiano je jako postawę tolerowania czegoś, „co jest obce prawdzie czy słuszości, na co jednak się przyzwala z tych czy innych względów, najczęściej pragmatycznych”¹⁵. Takie rozumienie jest obecne również i dzisiaj, ale stawia się zarzut, że stronie tolerującej przypisuje się nieomyślność i wyłączność na posiadanie prawdy. Dlatego przeciwnicy takiego rozumienia tolerancji uznają, że nie jest ono właściwe.

Tolerancji nie można utożsamiać z indyferentyzmem, który oznacza bądź obojętność w odniesieniu do wyznawanych lub głoszonych przez kogoś poglądów, bądź też uznawanie, że wszystkie światopoglądy czy wierzenia są równouprawnione i równowartościowe¹⁶. Tolerancję należy też odróżniać od kompromisu, który oznacza pewnego rodzaju ustępstwo w odniesieniu do własnych poglądów, prawd wiary lub zasad etycznych¹⁷. „W tolerancji bowiem wyraźnie odrzuca się błąd i nie wyrzeka się żadnej prawdy. Niemniej jednak błędzącym lub inaczej myślącym okazuje się szacunek, przez dialog usiłuje się ukazać drogę pełnego dobra i całej prawdy”¹⁸.

¹¹ Zob. np. art. R. Legutko, art.cyt.

¹² M. Fritzhand, *O tolerancji*, Studia Filozoficzne nr 1, 1981, 25.

¹³ Tamże, 26.

¹⁴ A. Siemianowski, art.cyt., 5.

¹⁵ M. Fritzhand, art.cyt., 25.

¹⁶ Por. J. Wichrowicz, dz.cyt., 372.

¹⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 6, Warszawa 1990, 204.

¹⁸ J. Wichrowicz, dz.cyt., 373.

Należy wskazać na różny przedmiot tolerancji. Najczęściej mamy do czynienia z tzw. tolerancją światopoglądową. W jej ramach uznaje się, że wierzącym i wspólnotom, które przez nich są tworzone, należy się m.in. prawne zagwarantowanie swobody myśli, wolność sumienia i wyznania. A zatem prawo do swobodnego wypełniania praktyk religijnych zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Wierzący mają zatem prawo do budowania miejsc kultu, przekazywania wyznawanych prawd wiary, organizowania stowarzyszeń i powoływania odpowiednich instytucji¹⁹. W ramach tolerancji światopoglądowej uznaje się prawo do światopoglądu ateistycznego, a jednocześnie przyjmuje zasadę, że nikogo nie można przymuszać do wyznawania określonej wiary.

Jedną z koncepcji tolerancji, obecną szczególnie w średniowieczu, było praktyczne przyzwoleństwo na stosowanie tej zasady, rozumiane jako wyrażanie zgody na mniejsze zło w celu uniknięcia czegoś znacznie gorszego. Podstawowe twierdzenie pozostawało jednak niezmiennie – a mianowicie, że „tylko prawda posiada prawo do istnienia, podczas gdy błąd tego prawa nie ma, wobec czego może być jedynie tolerowany”²⁰.

W epoce nowożytnej, wraz z dokonującym się rozdziałem Kościoła i państwa, którego szczególnym wyrazem jest Rewolucja Francuska, pojawiła się nowa koncepcja tolerancji. *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. głosiła: „Nikt nie może być niepokojony za swoje przekonania nawet religijne, o ile manifestowanie ich nie zakłóca prawnie ustalonego porządku publicznego” (art. 10). To nowe rozumienie tolerancji zostało w pewien sposób powtórzone w *Powszechnej deklaracji praw człowieka* uchwalonej przez ONZ w 1948 r. Artykuł 18 tejże Deklaracji głosi: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”. W dokumencie powyższym tolerancja jawi się jako wartość sama w sobie. Jej zasady nie są wynikiem jedynie pragmatyzmu lub przejawem pobłażliwości wobec osób o innych poglądach czy wiary²¹.

Jak łatwo zauważyć, koncepcja tolerancji ulega nieustannej ewolucji. Coraz częściej pojmuje się ją jako konieczną zasadę czy podstawową wartość koegzystencji ludzi w społeczeństwie. Rodzi się jednak pytanie o fundament tolerancji. Ewolucja tej idei idzie w kierunku nie tyle motywów pragmatycznych, ile racji wpływających z zasad sprawiedliwości i miłości. Jest to istotna zmiana prowadząca także do obiektywizacji tolerancji. Z jednej strony mamy do czynienia z poszanowaniem godności człowieka, który jest podmiotem poszukującym prawdy, z drugiej zaś – z prawdą poznawaną przez umysł człowieka i potwierdzoną przez jego sumienie. „Stąd tolerancja jest właśnie bezpośrednią konsekwencją obiektywności prawdy takiej, jaka

¹⁹ Zob. *Powszechna deklaracja praw człowieka*, (Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych – 10 grudnia 1948), art. 18; Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 1–15; J. Wichrowicz, dz.cyt., 373.

²⁰ Zob. E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji*, Znak 45 (1993), nr 457 (6), 11.

²¹ Por. tamże, 12.

objawia się poczuciu prawdy danego człowieka. Jest ona równocześnie szacunkiem dla osoby ludzkiej. Nie można zatem czynić rozróżnienia między wartością osoby ludzkiej, którą należy szanować, a jej osobistymi przekonaniem (konkretnie błędnymi), które rzekomo nie zasługują na szacunek i mogą być jedynie tolerowane z wyższych względów. Albowiem człowiek jest osobą właśnie w swoich osobistych przekonaniach”²². Dlatego tolerancja jawi się jako wyraz szacunku do osoby, do jej przekonań, a także prawa do ich wyrażania.

Należy jednak podkreślić, że współcześnie idea tolerancji, która rozwijała się wraz z wolnością religijną, zwłaszcza w demokratycznych i pluralistycznych, mocno zlaicyzowanych społecznościach Europy, odnosi się nie tyle do koegzystencji poszczególnych religii i wyznań, ile raczej do akceptacji wobec światopoglądów i zachowań jakichś grup żyjących w danym społeczeństwie. Chodzi więc o zasady poszanowania i legitymizacji osób i grup o odmiennych poglądach, orientacjach i zachowaniach²³.

3. GRANICE TOLERANCJI

Tolerancja jest słowem nadużywany – nie dostrzega się, że rozumiane przez to pojęcie zjawisko ma granice²⁴. Jeśli za właściwą uznamy tolerancję z klauzulą, to jednocześnie należałoby wskazać, jakie wartości te granice wyznaczają. Rozpowszechniony jest jednak i taki pogląd, zgodnie z którym „niemal wszystkie zachowania ludzkie są dopuszczalne, o ile tylko towarzyszy im tolerancja; nietolerancji zaś [...] winniśmy się bać bardziej niż innych tradycyjnych wad i grzechów”²⁵. Dla zwolenników tolerancji bez klauzuli czy ograniczeń problem wydaje się zatem mniej zawiły, ich zdaniem bowiem takie granice z definicji nie istnieją.

Analiza zagadnienia granic tolerancji ogniskuje się przede wszystkim w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: czy zło i błąd mają prawo do istnienia w społeczności, tak jak dobro i prawda. E. Schillebeeckx uznaje, że takie postawienie problemu jest pewnym nieporozumieniem, ponieważ „z prawdy i błędu czyni się podmioty prawa, przy czym ta pierwsza miałaby posiadać wszelkie prawa, ten drugi – żadnych. Otóż tylko osoba jest podmiotem prawa. A osoba ma prawo uznawać za prawdę to, co w całej uczciwości jawi się jako prawda (nawet jeżeli obiektywnie stanowi to błąd)”²⁶.

Trzeba zauważyć, iż tolerancja nie stanowi wartości nadrzędnej, nie jest też celem samym w sobie, ale zasadą, która wypływa z wolności i godności człowieka. I właśnie te wartości wyznaczają jej nienaruszalne granice. Dlatego osoba, która trwa w błędzie lub niewiedzy, także ma prawa. Każdy więc, korzystając z prawa wolności, kieruje się w życiu takimi zasadami, które wypływają z jego osobistych przekonań. Tolerancja nie zamyka jednak drogi do przekonywania kogoś, kto trwa

²² Tamże, 13.

²³ Por. O. Höffe, art.cyt., 60.

²⁴ Por. Z. Sareło, *Granice tolerancji*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, 247; A. Siemianowski, art.cyt., 5–8.

²⁵ R. Legutko, art.cyt., 16.

²⁶ E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji*, Znak 45 (1993), nr 457 (6), 13.

w błędzie. To właśnie szacunek dla prawdy i jej umiłowanie mobilizują człowieka, aby godziwymi metodami w wyniku dialogu i przekonywania, a także świadectwem własnego życia sprowadził błądzącego z niewłaściwej drogi.

Co stanowi granicę tolerancji głoszonych przez kogoś poglądów, a co jest granicą w tolerowaniu zachowań i postaw moralnych? Nie jest brakiem tolerancji wykazywanie niespójności i błędów dostrzeżonych w czyichś poglądach. Tolerancja bowiem nie jest „równoznaczna z rezygnacją z prawa do poznawania prawdy i jej upowszechniania”, a „kategoria prawdy wyznacza granicę tolerancji w zakresie posiadania poglądów”²⁷. Oznacza to uznawanie prawa do własnego punktu widzenia, nie oznacza jednak, że takie poglądy są „nietykalne” i że nie mogą stać się przedmiotem oceny ze strony innych ludzi.

Prawo do własnych przekonań nie upoważnia jednak danej osoby czy grupy do nieskrępowanego ich rozpowszechniania. Mogą one bowiem zawierać np. elementy naruszające mir społeczny, gdyby wzywały do postaw eksterminacji lub nienawiści wobec innych. I właśnie w takich przypadkach uwidocznia się szczególnie istotna funkcja władzy państwowej, która ma obowiązek czuwania, aby upowszechniane idee nie godziły w dobro jednostki czy społeczeństwa²⁸. A zatem, nietykalność praw drugiego człowieka stanowi wyraźną granicę zasady tolerancji w propagowaniu własnych poglądów.

W odniesieniu do jednostki lub grupy społecznej, których działanie uznaje się za niewłaściwe, nie jest brakiem tolerancji publiczne piętnowanie takich zachowań i postaw ludzi²⁹. Spór w tym przedmiocie sprowadza się w zasadzie do odpowiedzi na pytanie, czy istnieją obiektywne, uniwersalne wartości etyczno-moralne, według których można odróżnić działanie dobre od złego. Wśród uczestników wspomnianego sporu liczni są i tacy, którzy wszelkiego rodzaju uzasadnienia postaw etycznych opartych na wartościach obiektywnych uznają za brak tolerancji i twierdzą, że wszystkie poglądy są równoprawne. Tak oto „zwolennicy rezygnacji z poszukiwania uniwersalnych zasad moralnych usiłują narzucić własne stanowisko jako jedynie słuszne. Popadają przy tym sami w pułapkę nietolerancji. Odmawiają oni bowiem prawa innym ludziom do posiadania i głoszenia przekonań o istnieniu obiektywnego porządku moralnego”³⁰.

²⁷ Z. Sareło, dz.cyt., 248–249.

²⁸ Encyklika papieża Leona XIII, napisana w 1888 r., analizuje m.in. zagadnienie prawdziwej i błędnej tolerancji. Papież przywołuje sentencję Doktora Anielskiego (zob. Święty Tomasz, *Summa theologiae*, I q 19 a 9 ad 3) i stwierdza, że Bóg nie chce zła moralnego, ale jedynie go dopuszcza. Papież analogicznie myśl tę przenosi do zagadnień współżycia w społeczności i stwierdza: „wyznać trzeba, że im się więcej złego w państwie koniecznie tolerować musi, tym więcej oddala się tego rodzaju państwo od doskonałości: i że tolerowanie złych spraw, należąc do przepisów politycznej roztropności, winno być ściśle określone owymi granicami, jakich się sama przyczyna, to jest dobro publiczne, domaga. Z czego wynika, że jeżeliby tolerancja publicznemu dobru szkodzić miała i na państwo większe zła sprowadzała, nie wolno jej zastosowywać, gdyż w takich okolicznościach brak jej warunku dobra”, Leon XIII, Encyklika *Libertas (O wolności człowieka)*, nr 34, (zob. także nr 42), w: http://www.non-possumus.pl/encykliki/Leon_XIII/libertas/II.php.

²⁹ Zob. Z. Sareło, dz.cyt., 249.

³⁰ Tamże, 250.

Nader żywa jest dzisiaj postmodernistyczna koncepcja tolerancji, która sugeruje konieczność zniesienia kryterium prawdy i porzucenie tradycyjnych kryteriów oceny działania człowieka opartych na metafizyce czy epistemologii – gdyż te ostatnie uważane są za przejaw nietolerancji. Każdy bowiem zna „swoją” prawdę, a wszystkie są równoważne. W takim rozumieniu wszystko jest względne, a co za tym idzie – nie można wskazać na granice tolerancji.

W określaniu granicy tolerancji ludzkich zachowań istotna jest zasada nienaruszalności praw człowieka. Państwo ma obowiązek stania na straży poszanowania tych praw, także pod karnymi sankcjami dla tych, którzy je łamią. Zapobieganie aktom, które godzą w dobro lub prawa innych ludzi, nie jest brakiem tolerancji, ale słusznym i usprawiedliwionym działaniem. Przykładem jest tu choćby rozpowszechnianie pornografii wśród nieletnich. Zachowanie dorosłego, który sam na własny użytek korzysta z pornografii, bywa tolerowane (choć ocena moralna czynu jest jednoznaczna), ale nie może być już tolerowane rozpowszechnianie pornografii wśród dorastających – a to ze względu na destrukcyjne skutki takiego działania. Podobnie nieobyczajne czyny przeciwko porządkowi publicznemu będą zachowaniem godnym napiętnowania – jako działania sprzeczne z dobrem społecznym. Przeciwdziałanie w takim wypadku nie jest nietolerancją, ponieważ tolerancja nie może usprawiedliwiać czynów godzących w dobro człowieka lub wspólnoty. Dlatego też konieczne jest tworzenie prawa cywilnego, które powinno stać na straży społecznego porządku. Musi ono „zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie pewnych podstawowych praw, które należą do natury osoby i które musi uznać i chronić każde prawo stanowione”³¹. Jednakże, gdy mowa np. o przerywaniu ciąży lub eutanazji, prawna tolerancja nie może „w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności”³².

Wyznaczenie szczegółowych granic tolerancji w odniesieniu do działań moralnych nie jest łatwe, kwestii tej nie da się definitywnie raz na zawsze rozstrzygnąć. Duże znaczenie ma choćby wpływ kulturowo-cywilizacyjny, rodzący wciąż nowe problemy, których rozwiązania szukać należy na drodze społecznego dialogu i moralno-etycznej dyskusji³³. Współcześnie ujawniają się stanowiska kategorycznie domagające się uznania np. prawa do aborcji, eutanazji, zalegalizowania związków homoseksualnych. Głosy w tych sprawach uzasadniane są zazwyczaj koniecznością tolerancji. Wszelkie natomiast działania przeciwko zalegalizowaniu takiego stanu rzeczy traktowane są jako karygodny przejaw nietolerancji. „Szerzy się na nowo nietolerancja – to całkiem wyraźnie. Istnieją ustalone normy myślenia, które mają być narzucone wszystkim. Są one głoszone w formie tzw. negatywnej tolerancji. Dobrym przykładem jest twierdzenie, że z powodu negatywnej tolerancji nie może być znaku krzyża w budynkach publicznych. W gruncie rzeczy przeżywamy w ten sposób zniesienie tolerancji, gdyż to oznacza, że religia, że wiara chrześcijańska

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 71.

³² Tamże.

³³ Por. Z. Sareło, dz.cyt., 252.

nie może wyrażać się w sposób widzialny”³⁴, a każdy, kto domaga się obecności religijnego znaku w miejscu publicznym, jawił się jako człowiek nietolerancyjny, a zatem godny słusznej „krytyki”.

W społeczeństwie dochodzi często do sytuacji, w której działanie jednych bywa wymierzone przeciw dobru innych – danej społeczności lub jednostki. Przykładem może być choćby jakaś sekta, która niszczy zdrowe zasady życia rodzinnego lub społecznego, burząc ich naturalne i zdrowe relacje. Sygnałów na temat destrukcyjnych działań niektórych sekt religijnych jest coraz więcej³⁵. Ich psychomanipulacyjna działalność bywa w rzeczywistości wymierzona przeciw dobru społeczeństwa i rodziny. Zgodnie z *Powszechną deklaracją praw człowieka*³⁶: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”. Tenże jednak postulat nie usprawiedliwia takich działań, które są wykroczeniem przeciw obowiązującemu prawu karnemu, które zabrania np. stosowania przemocy wobec innych osób lub uprzedmiotowienia ich, manipulowania nimi.

Tolerancja ma zatem granice, czyli nie jest nieograniczona. Jeśli „tolerancja opiera się na szacunku dla wolności sumienia ludzkiego i stąd czerpie swój walor etyczny, to wynika z tego, że tolerancja będzie również chronić tę wolność przeciwko niesprawiedliwym i gwałtownym atakom. Dlatego tolerancja może prawomocnie przekształcić się w sprzeciw”³⁷. Skrajne przypadki, np. rasistowskie, nacjonalistyczne czy faszystowskie ideologie wzywające do eksterminacji jakiejś grupy społecznej, usprawiedliwiają godziwe przeciwstawianie się im, także poprzez wprowadzanie zakazu propagowania takiej ideologii³⁸.

Coraz wyraźniej obecne są w dzisiejszym życiu społecznym pewne grupy zespolone przez jakieś wartości lub idee natury etnicznej czy wyznaniowej, ale zarazem złożone np. z przedstawicieli mniejszości seksualnej. Grupy te są zazwyczaj bardzo wyczulone na najmniejsze choćby ślady krytyki formułowanej pod ich adresem. Reagują w sposób natychmiastowy i z wielkim oburzeniem, przypisując adwersarzom fobię, a zatem pewien stan nienormalności, zaburzenia psychicznego opisywanego przez medycynę. Często usłyszeć można np. zarzuty o homofobię czy ksenofobię. Nawet przy założeniu, że mniejszościom seksualnym należą się takie same prawa, jak innym członkom danej społeczności, można przyjąć, że nie przez wszystkich

³⁴ Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011, 63.

³⁵ Potwierdzeniem tego faktu jest choćby istnienie w polskim parlamencie sejmowej Komisji ds. Sekt Religijnych. W wielu krajach powoływane są różnego rodzaju organy i to często na szczeblu ministerialnym, mające na celu nie tylko monitorowanie takich wspólnot, ale i w razie konieczności podejmowanie prawnych kroków wymierzonych przeciw ich destruktywnym działaniom.

³⁶ Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych, Paryż 1948, art. 18.

³⁷ E. Schillebeeckx, art.cyt., 14.

³⁸ Czasami w języku potocznym używa się określenia: „zero tolerancji”, np. w odniesieniu do pijanych kierowców czy do przemocy w szkole. Wskazuje się zatem, że są pewne zachowania w społeczności, które nie mogą być tolerowane. Granicą jest bowiem dobro i bezpieczeństwo innych wpływające z podstawowych praw człowieka.

określone zachowania przedstawicieli mniejszości seksualnych muszą być uznawane za właściwe i niepodlegające ocenie czy krytyce. Prawem każdego człowieka jest wolność do wyrażania własnych opinii, a zatem także opinii dotyczących wspomnianej mniejszości. Nie jest oznaką braku tolerancji weryfikowanie i poddawanie ocenie prawdziwości poglądów innych, nawet jeśli towarzyszy temu publiczne wyrażanie sprzeciwu i uznawanie danych poglądów za fałszywe, przy założeniu, że krytyka dotyczy głoszonych poglądów, a nie jest atakiem na ich głosicieli³⁹.

Zasada tolerancji nie jest jakimś abstrakcyjnym zagadnieniem. Współcześnie stykamy się z wieloma przypadkami szczególnie skomplikowanych konfliktów społecznych. Śledząc je, zauważamy, jak nieodzwonne jest określanie granic tolerancji – by ta właśnie zasada nie stała się przyczyną niesprawiedliwości. Coraz częściej można jednak dostrzec pewien „terror tolerancji”, oczywiście tej niewłaściwie rozumianej. Przykładem jest choćby domaganie się od Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu orzeczenia o zakazie wieszania krzyży w szkołach państwowych. Pierwotnie orzeczono, że wieszanie krzyży w szkołach stanowi naruszenie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem oraz narusza wolność religijną uczniów. Zmiana tego orzeczenia nastąpiła w marcu 2011 r.⁴⁰. Okazuje się w praktyce, że często ci, którzy domagają się tolerancji dla własnych poglądów, są bezwarunkowo nietolerancyjni wobec inaczej myślących. Przykładem jest także przypadek zielonoświątkowego pastora Ake Greena skazanego w 2004 r. przez szwedzki sąd rejonowy w Kalmarze na miesiąc więzienia za krytykę homoseksualizmu. Zarzucono mu **nawoływanie do nienawiści przeciwko przedstawicielom innej orientacji seksualnej. W kazaniu duchowny głosił, że homoseksualizm jest dewiacją. Powoływał się przy tym na przesłanie biblijne w tym względzie. Okazuje się zatem, że nawet cytowanie Biblii może być „niebezpieczne” i grozić wyrokiem sądu.**

4. KSZTAŁTOWANIE POSTAWY TOLERANCJI

Chrześcijanina powinna cechować tolerancja. Nie chodzi zatem o jakieś pojedyncze akty i jednorazowe działanie, ale o trwałą i uformowaną postawę. Takiej postawy wierzący uczy się od Boga, który, będąc wszechmogącym, a zatem mogąc skutecznie przeciwdziałać złu, dopuszcza jednak jego istnienie i to w wielorakiej formie⁴¹. Bóg bowiem sprawia, że „słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). Jeszcze wyraźniej myśl tę wypowiada Chrystus w przypowieści o chwaście (zob. Mt 13, 24–30),

³⁹ Por. Z. Sareło, dz.cyt., 248.

⁴⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 3 listopada 2009 r. w sprawie *Soile Tuulikki Lautsi przeciw Włochom* (nr 30814/06). Zmiana tego orzeczenia nastąpiła przez Wielką Izbę tego Trybunału 18 marca 2011 r. Stwierdza się w nim, że wieszanie krzyży w szkołach państwowych nie stanowi naruszenia prawa do wolności, a obecność symboli religijnych w klasach nie stanowi indoktrynacji.

⁴¹ Por. A. Bonora, *Male/dolore*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 874.

uczając cierpliwego współżycia aż do końca świata tych, którzy nazwani zostali pszenicą, z tymi, którzy są żli, a których symbolizują chwasty. Podobnie cierpliwego znoszenia siebie nawzajem w miłości uczy św. Paweł (zob. Ef 4, 2–6).

Bóg ani bezpośrednio, ani pośrednio nie jest przyczyną sprawczą zła moralnego. Nie stworzył go, ale kiedy się ono pojawiło w Jego stworzonym świecie, przeciwstawia się mu⁴². „Dopuszcza je jednak, szanując wolność swego stworzenia, i w sposób tajemniczy potrafi wyprowadzić z niego dobro”⁴³. Nie zawsze człowiek, który błądzi, kieruje się złą wolą. Bardzo często zachodzi trudność bądź niemożność w dojściu do poznania pełnej prawdy. Często człowiek może być o czymś „święcie” przekonany, i choć stanowi to pewność moralną, nie jest to jednak równoznaczne z obiektywnym stanem rzeczy. Pragnąc prawdy i dążąc do jej poznania, człowiek nie zawsze ją osiąga. Godność osoby ludzkiej domaga się, aby szanowano jego wolność, także tę w dochodzeniu do prawdy. Konsekwentnie idzie za tym również zasada poszanowania jego przekonań. Człowiek boi się różnego zniewolenia, ale sam bywa często przyczyną zniewalania innych. Słuszne wydaje się twierdzenie, że „ludzie prawi są tolerancyjni, gdyż kochają wolność, a źli nie znoszą się wzajemnie, gdyż lubują się w zniewalaniu innych”⁴⁴.

Tolerancji nie można jednak odrywać od prawdy. Dlatego należy wskazać na istniejące ściśle wzajemne powiązanie, pewnego rodzaju tryptyk wartości: osoba, prawda i tolerancja. Wprawdzie w historii myśli ludzkiej pojawił się także sceptycyzm, kwestionujący możliwość poznania prawdy obiektywnej, niemniej jego idee nie mogą stanowić podstawy do negowania refleksji, że to właśnie człowiek jest bytem, który wciąż dąży do prawdy i jej poszukuje. To poszukiwanie jest nie tylko indywidualnym wysiłkiem osoby, ale dokonuje się we współdziałaniu z innymi.

Tolerancja jako postawa człowieka nie może jednak oznaczać indyferentyzmu czy irenizmu. Każdy człowiek ma nie tylko prawo, ale i obowiązek słusznymi metodami bronić swoich praw i własnych przekonań⁴⁵. Jeśli człowiek jest szczerze przekonany o prawdziwości swego światopoglądu czy wiary, czymś naturalnym staje się pragnienie przekonywania o tym innych. Niesienie orędzia chrześcijańskiego wśród ludzi, którzy takiej wiary jeszcze nie przyjęli lub są wyznawcami innych religii, nie jest zatem nietolerancją w odniesieniu do ich przekonań i wierzeń, które należy szanować. Głoszenie poznanej przez siebie prawdy stanowi wyraz autentycznego zaangażowania człowieka wierzącego – winno być jednak prowadzone za pomocą godziwych metod, bez narzucania tej prawdy siłą, poprzez dialog, a nade wszystko świadectwo dawane słowem i własnym życiem.

⁴² Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1982, 208.

⁴³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, art. 311.

⁴⁴ A. Siemianowski, art.cyt., 3.

⁴⁵ Por. E. Schillebeeckx, art.cyt., 14.

5. KONKLUZJE

Ukazany na wstępie problem, dotyczący tolerancji we współczesnym kulturowym pluralizmie, okazuje się zagadnieniem dużej wagi. Dowodzi tego polemika tocząca się wokół powyższego zagadnienia. Sedno dyskusji polega m.in. także na postawieniu pytania, czy tolerancja ma granice? Dla jednych jest to oczywiste, a dla innych pozbawione sensu.

Co jest tolerancją, a co nią nie jest okazuje się pytaniem trudnym, zwłaszcza że współcześnie coraz częściej stykamy się ze zjawiskiem eliminowania tolerancji. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI, pisząc: „Prawdziwym zagrożeniem, przed jakim stoimy, jest usuwanie tolerancji w imię tolerancji. Powstaje takie niebezpieczeństwo, bo rozum – tak zwany zachodni rozum – uważa, że oto teraz rozpoznał rzeczywiście to, co słuszne, i w związku z tym rości sobie prawo do totalnego obowiązywania, ale roszczenie to jest przecież przeciwne wolności [...] Nikt nie jest zmuszony być chrześcijaninem. Ale też nie wolno nikogo zmuszać, aby żył «nową religią», jedyną zdolną do nadawania norm i jedyną obowiązującą całą ludzkość”⁴⁶. Wypowiedź Papieża wskazuje, że nikt nie może przymuszać innych do przyjmowania owej „nowej religii”, która pozbawia chrześcijan chociażby prawa do wyrażania w sposób publiczny własnej wiary.

Zakreślenie granic tolerancji jest konieczne. I jeśli ma ona oznaczać szacunek dla wolności i sumienia człowieka, musi tej właśnie wartości bronić, gdy dochodzi do niesprawiedliwych działań i aktów przeciw sumieniu. W takich przypadkach uzasadnione, a czasem wręcz konieczne jest wyrażanie sprzeciwu. W ekstremalnych sytuacjach może to nawet usprawiedliwiać użycie siły, np. w celu zaprowadzenia porządku społecznego.

Życie w demokratycznych społecznościach bez zasad tolerancji wydaje się niemożliwe. Niemniej zasada tolerancji nie może stanowić jedynej i wyłącznej reguły życia w danej społeczności. Nie może też stanowić jedyne miernika moralności i zasad etycznych, choć słuszne jest twierdzenie, że tolerancja jest istotnym problemem i dla społeczności, i dla Kościoła⁴⁷.

Współcześnie ogromnym wyzwaniem dla demokracji są coraz bardziej dające o sobie znać fundamentalizmy i to w różnych postaciach⁴⁸. Coraz częściej mamy do czynienia z domaganiem się tolerancji zarówno przez jednostki, jak i grupy, które kierują się egoistycznymi motywami i interesami. Niejednokrotnie ujawniają się również dążenia zapanowania nad innymi. Potrzebę tolerancji uświadamiają nam zwłaszcza takie zjawiska, jak antypatia, albo nawet wrogość wobec przedstawicieli innych religii, kultur czy narodowości. Nietolerancja w takich przypadkach oznacza brak należnego szacunku wobec drugiego człowieka. Należy zauważyć, że te po wielokroć opisywane w różnych środkach przekazu postawy i zachowania stanowią złamanie podstawowych zasad sprawiedliwości wobec innych – jako że

⁴⁶ Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011, 63–64.

⁴⁷ Por. J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, 1.

⁴⁸ Por. A. Skowronek, *Fundamentalizm wyzwaniem dla tolerancji*, *Więź* nr 7 (453), 1996, 37–51.

każdy człowiek ma prawo do godności. „Nie godzi się bowiem drugiego człowieka tylko z tej racji, że jest on inny, znieważać i eliminować z «przestrzeni» współżycia»⁴⁹.

Zasady tolerancji nie można więc rozpatrywać w oderwaniu od ludzkiej godności, wolności, a także i innych wartości, które służą rozwojowi człowieka. Słuszne zatem wydaje się spostrzeżenie, że dzisiaj „zamiast «listu o tolerancji» trzeba by pisać zupełnie nowy traktat o wartościach i o drogach naszej wolności»⁵⁰. Duch tolerancji jest przymiotem człowieka dojrzałego, sprawiedliwego i roztropnego, nie ulegającego fanatyzmowi. Człowiek taki daleki jest od wysuwania jakichkolwiek oskarżeń, które sprzeciwiałyby się zasadzie sprawiedliwości, będącej podstawą tolerancji. Przykazanie miłości bliźniego i szacunek wynikający z tego, kim jest człowiek nakazują, aby w bliźnim szanować człowieczeństwo i jego prawo do wolności, nawet kosztem osobistego cierpienia i ponoszenia ofiary. Chrześcijanin jest bowiem wezwany nie tylko do czynienia dobra, ale też i do cierpliwego znoszenia zła (zob. Mt 13, 24–30).

BIBLIOGRAFIA

- Bonora A., *Male/dolore*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Milano: Cinisello Balsamo 1989, 870–887.
- Borelli L., *Tolleranza. Sfida per il terzo millennio*, Rivista di Teologia Morale 119 (1998), 443–447.
- Dobbernack J., Modood T., *Tolerance, Pluralism and Cultural Diversity in Europe. Theoretical Perspective and Contemporary Developments*, San Domenico di Fiesole (Italia) 2012.
- Fritzhand M., *O tolerancji*, Studia Filozoficzne nr 1, 1981, 23–34.
- Glombik K., *Tolerancja jako postawa moralna*, Studia Oecumenica 13 (2013), 113–126.
- Gul-Rechlewicz V., *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych: przypadek Holandii*, Drohiczyński Przegląd Naukowy 2 (2010), 65–78.
- Höffe O., *Pluralizm i tolerancja*, Znak 44 (1992), nr 443 (4), 54–66.
- Lanzillo M.L., *Tolleranza*, Bologna 2001.
- Lazari-Pawłowska I., *Trzy pojęcia tolerancji*, Studia Filozoficzne nr 8, 1984, 105–118.
- Legutko R., *O tolerancji*, Znak 45 (1993), nr 457 (6), 16–36.
- Locke J., *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- Mosso S., *Tolleranza e pluralismo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Milano 1990, 1372–1383.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, (Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, 10 XII 1948).
- Sareło Z., *Granice tolerancji*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2005, 247–252.
- Schillebeeckx E., *Teologiczne podstawy tolerancji*, Znak 45 (1993), nr 457 (6), 10–15.
- Siemianowski A., *Tolerancja*, W drodze 5 (1992), 3–14.
- Skowronek A., *Fundamentalizm wyzwaniem dla tolerancji*, Więzy nr 7 (453), 1996, 37–51.
- Wichrowicz J., *Tolerancja*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań: KSW 1982, 372–373.

⁴⁹ A. Siemianowski, art.cyt., 4.

⁵⁰ Tamże, 5.

TOLERANCE AND CONTEMPORARY CULTURAL PLURALISM

Summary

Every society is directed by certain rules and regulations which form the basis of its activity. For modern communities the tolerance principle is acquiring ever greater meaning and importance. This work examines what tolerance is and how it is historically conditioned. Moreover, it reflects on the question of its limits. A spirit of tolerance is an attribute of mature, just and prudent men. A Christian learns this attitude from God. Christ points out the need for this kind of attitude in the parable of weeds.

Key words: charity, freedom, pluralism, tolerance, truth

Kirche, Hg. Ch. Albrecht, Tübingen 2011 [wyd. Mohr Siebeck, seria UTB 3435, Evangelische Theologie], ss. 242.

Okolicznością skłaniającą do sięgnięcia do tej publikacji jest zbliżające się 500-lecie Reformacji, skłaniające katolika do pytania o przedmiot Jubileuszu, czy też świętowania, w dalszej zaś mierze do pytania o przyszłość ekumenii? Jako że w Polsce ewangelicy stanowią mniejszość (ok. 70 tys. luteran), stąd wspomniana rocznica wydaje się raczej impulsem do bliższego zapoznania z Kościołem ewangelickim i jego eklezjologią. Lektura publikacji przez katolika może skłaniać do krytycznego prównywania z własną eklezjologią, ale może też przynieść impulsy odświeżenia, poszerzenia, a może i korekty własnego rozumienia Kościoła.

Publikacja wydana jest w renomowanej serii naukowej UTB i jak – zapowiada jej redaktor Christian Albrecht (ur. 1961), profesor ewangelicko-teologicznego fakultetu Uniwersytetu w Monachium – prezentuje ona eklezjologię ewangelicką w podstawowych aspektach: biblijnym, historycznym, systematycznym, socjologicznym, teologii praktycznej (2). Szkoda, że dla integralności ujęcia nie uwzględniono aspektu psychologicznego, wpływu mediów czy roli liturgii (kultu). Do każdego tekstu jest dołączona literatura przedmiotu, a na końcu publikacji – krótka prezentacja autorów.

Pierwszy tekst *Lud Boży w Starym Testamencie* [Chr. Levin, *Das Gottesvolk in Alten Testament*, s. 7–35] ma zapoznać z prehistorią Kościoła obecną w Starym Testamencie. Autor jednak ogranicza się do okresu zinstytucjonalizowanej religii Izraela czasów drugiej świątyni (520–20 r.). Swoisty punkt odniesienia przyszłego Kościoła stanowią takie paralele, jak wewnętrzna jedność i pluralizm ówczesnej wspólnoty religijnej, jej oddzielenie i jednoczesna otwartość w zewnętrznych relacjach, przekonanie o konieczności do zbawienia, relacje między idealną postacią i realnym obrazem czy odniesienia między jednostką i wspólnotą (3). Sposób prezentacji powyższych zagadnień zdominowany jest nastawieniem historyczno-społecznym, widocznym m.in. w omówieniu uformowania się poczucia tożsamości, wspólnoty i jedności dzięki królestwu, krystalizowaniu się monoteizmu i kultu Jahwe czy historycznie wykazanego teologicznego oddziaływania Północnego Królestwa Izraela na Królestwo Judy (a nie odwrotnie).

Ważkim spostrzeżeniem jest podniesienie wiążącego charakteru wspólnoty jako społecznej postaci religii, czego wyrazem jest przekraczanie więzów etnicznych jako kryterium przynależności oraz idące z nią w parze wyłonienie się wspólnoty (gr. *synagoge*) i kultycznego zgromadzenia (gr. *ekklesia*) jako struktury organizacyjnej. Dostrzeżenie formowania się tożsamości religijnej (i państwowej) na mocy mechanizmu wstecznej projekcji (*Rückprojektion*), obecne m.in. w idei ludu Bożego złożonego z dwunastu pokoleń i prowadzonego przez Mojżesza, Jozuego i Sędziów, pozwala krytycznie zestawiać dzieje Izraela ze świecką historią. Zastąpienie pośrednictwem uczestników brakującego króla, w jego reprezentacji lud wobec Jahwe, prowadzi do wykształcenia się nowej wspólnej tożsamości (*corporate identity*) kultycznego zgromadzenia. Zwracanie się Boga do Izraela jako swojego poddanego (*Vasall*) wraz z używaniem formuły „Ty” [*jesteś moim sługą Izraelu*] wyraża świadomość przynależności do Boga (19). Istotny moment krystalizowania się tożsamości Izraela stanowi pochodzenie (tożsamość genealogiczna), jej nowy wyznacznik, wyłoniony w reakcji na potrzeby diaspory, zwłaszcza w powiązaniu z posłuszeństwem Torze jako wyrazie woli Boga oraz prawie przymierza (22) – odtąd przestaje

decydować miejsce zamieszkiwania (np. Babilon). Uniwersalizm wezwania do praktyki przykazania miłości skłania do przekraczania granic własnego ludu (24). Historyczna relacja Izraela do ludów „zdo-bywanego” Kanaanu, w rzeczywistości pozbawiona biblijnego antagonizmu religijno- i społeczno-kulturowo integrującym monoteizmem, stanowi dla Kościoła model jego relacji do świata zewnętrznego (16–17). Wreszcie zróżnicowanie i wielość grup w obrębie judaizmu, obejmujące również wierzenia i kult, wskazuje na uniwersalizm Jahwe oraz płynność granic oddzielających od pogan. Ponadto modelowy staje się uprzywilejowany teologicznie status ubogich, którzy jako sprawiedliwi i pobożni są szczególnie bliscy Bogu. Jakkolwiek zatem prezentacja tytułowego zagadnienia została ograniczona chronologicznie oraz perspektywicznie, to poczynione uwagi są cenne w ekklezjologicznej apilkacji dziejów Izraela.

Następny tekst w tomiku *Początki chrześcijańskiego Kościoła według Nowego Testamentu* [J. Schröter, *Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament*, s. 37– 80] wprowadza czytelnika najpierw w kluczowy grecki termin *ekklesia*, będący własnym, wczesnochrześcijańskim samookreśleniem wierzących w Chrystusa, a oznaczającym eschatyczne zgromadzenie w Jego imię wezwanych przez Niego. Z racji wiary w Jezusa oraz wyboru przez Boga *ekklesia*, wyraża on nową tożsamość wykrystalizowaną z odniesienia do judaizmu oraz do pogan i do państwa, co stanowiło także istotny czynnik powstania Kościoła. Stosowanie tego terminu do domu jako miejsca zgromadzeń czy miejscowych wspólnot, świadomych bycia częścią wszystkich wierzących, mówi o konkretności rzeczywistości Kościoła.

Wiodące ekklezjologiczne idee Ewangelii, jak działalność Jezusa wraz z powołaniem i ustanowieniem Dwunastu jako wspólnoty naśladowania czy etos ucznia wskazują na osobową ciągłość wspólnoty przed- i powielkanocnej. Wielkanocnym początkiem Kościoła jest nade wszystko posłanie Ducha, idące w parze z objawieniami Zmartwychwstałego, który potwierdza i wyjaśnia związek wydarzeń sprzed i po Wielkanocy. Ekklezjologia św. Pawła obejmuje, formułowane z poziomu indywidualnej relacji do zakładanych wspólnot, zarówno teologiczne pouczenia, jak i praktyczne zalecenia. Kluczowe idee ekklezjologiczne to jedność wierzących w Chrystusie, przynależność do Ciała Chrystusa czy znoszenie podziałów we wspólnotach likwidujące potencjał konfliktu. Nową egzystencję w Chrystusie zapoczątkowuje chrzest, a uobecniająca Chrystusa Eucharystia jest wyrazem i narzędziem jedności wspólnoty. Nowy status ochrzczonych wyraża miano wspólnoty świętych, tzn. są oni nową świątynią, zostali napelnieni Duchem Świętym i powinni prowadzić odpowiednie do tego życie. Strukturę wspólnoty tworzą urzędy apostoła, proroka i nauczyciela, a na dalszym miejscu także biskupa (*episkope*) i diakona. Listy deuteropaulińskie (Kol i Ef) wprowadzają szerszą perspektywę powszechnego panowania uwielbionego Chrystusa i związane z nim pojednanie i uniwersalny pokój oraz ukazują Jego nadrzędną funkcję jako Głowy Ciała [Kościoła], ponadto pojawia się obraz Kościoła – oblubienicy Chrystusa. Zorientowane na relację Pawła i obu uczniów listy pasterskie preferują ideę domu Bożego jako organizacyjnego modelu wspólnoty z potrójną strukturą urzędu, liczne zaś wypowiedzi pareneetyczne potwierdzają kierowanie wspólnotą zgodnie z tradycją Pawłową.

Podwójne dzieło Łukasza cechuje perspektywa historiozbowcza: wypełnienie obietnic i planu Boga oraz odbudowa domu Dawida niosą także włączenie pogan do Kościoła, który w miarę postępów misjonarskich rozkwita i rozwija się. Ewangelia Mateusza, interpretująca posłanie Jezusa w perspektywie Pism i Jego autorytet, ustanawiająca miarą w rozumieniu Prawa, zawiera także perspektywę etyczno-misjonarską. Naśladowcy Jezusa orientują się na Jego osobę, nie zaś na odróżnienie od judaizmu. Nowa wspólnota transformuje misję Jezusa do Izraela w misję do narodów, a miarą jej etyki staje się wypełnianie nauki Jezusa, m.in. przyjęcie przebaczenia i jego odwzajemnianie oraz Kazanie na górze jako kwintesencja. Relacja Kościoła i Izraela nie jest relacją zastępstwa (Kościół to nowy Izrael), lecz wypełnienia: Izrael zachowuje wybranie, a usamodzielnienie się Kościoła nie niweczy ich teologicznych powiązań. Odniesienie Kościoła do Imperium Rzymskiego (państwa), jakkolwiek z perspektywy wiary stanowiącego obczyznę, obejmuje okazywanie (choć nie absolutnie) posłuszeństwa, a w dalszej mierze także zniesienie dotychczasowych podziałów społecznych. Nowość wspólnoty założonej przez Jezusa przejawia się nie tylko w postaci nowej społecznej i religijnej relacji do judaizmu i pogan, ale także nowych określeń wspólnoty, jej rytuałów, etosu i struktury organizacyjnej. Droga od działalności Jezusa do wyłonienia się Kościoła prowadzi zarówno przez kontynuację odniesienia do czynów Jezusa, jak i nowość w rozwoju struktur oraz wielości form wyrazu.

Powyższy tekst cechuje konsekwentny charakter relacjonowania tekstu biblijnego i powściągliwość w konkluzjach, co zapewne wynika z zachowywania metodologicznej odrębności relacjonowania od dogmatycznego wnioskowania, choć nie do końca, co widać w interpretacji Mateuszowego tekstu prymacjalnego (s. 69). Osoba i działalność Jezusa, stanowiące rdzeń Ewangelii, a zwłaszcza wydarzenia wielkanocne, wskazane są jako centralne wydarzenia eklezjotwórcze. Akcenty stawiane przez autora dotyczą raczej społecznego niż teologicznego wymiaru Kościoła, m.in. misja do pogan oraz zniesienie wielorakich podziałów (52) czy odniesienie do państwa wraz z krystalizowaniem się nowego porządku społecznego. Podkreślenia wymaga uwzględnienie relacji Kościół–Izrael, także w jej Janowej (polemicznej) specyfice (72). Podkreślić wypada odniesienia do najstarszej literatury wczesnochrześcijańskiej, podawanych wraz ze wskazówkami bibliograficznymi (np. 78). Nieco zaskakuje omówienie związku Jezusa z Kościołem dopiero na końcu tekstu (po omówieniu relacji z Izraelem, odniesienia do Imperium Rzymskiego i struktur nowych wspólnot) i to w bardzo ograniczonym zakresie (77). Pomocne w lekturze są podsumowania poszczególnych jednostek z ogólniejszymi konkluzjami.

Kolejna odsłona Kościoła poświęcona jest jego historii *Historia Kościoła* [P. Gemeinhardt, *Kirchengeschichte*, s. 81–130]. Część pierwsza przedstawia okres do edyktu Teodozjusza, ustanawiającego chrześcijaństwo religią państwową (82–89), i rozpoczyna się wyodrębnieniem Kościoła z Izraela wraz ze specyfikacją tej odrębności. Okresy prześladowań przeplatane z okresami pokoju były okazją do formułowania tej tożsamości w wypowiedziach teologicznych, w postaci wspólnoty zbawienia, Ciała Chrystusa czy społeczności świętych (*communio sanctorum*), jak i na płaszczyźnie społecznej, wyrażającej się w stanowieniu struktur i hierarchii oraz roszczeniach do autorytetu i władzy. Spory teologiczne i idące z nimi w parze herezje prowadzą nie tylko do rozstrzygnięć dogmatycznych, ale również formułowania stosunku do odstępców czy nowych dróg uświęcenia (anachoretyzm, cenobityzm). Uznanie w cesarstwie życiowego środowiska chrześcijan niesie włączanie się duchowieństwa w sferę zadań społeczno-politycznych.

Kolejny etap, jakim jest średniowiecze, naznaczony jest procesami regionalizacji i centralizacji (89–96). Uniwersalizujący się Kościół zaczyna pełnić także funkcje polityczne, co sprzyja wzrostowi znaczenia kanonistyki nad teologią i generuje wewnętrzne spory o wpływy i władzę (m.in. cesaropapizm, inwestytura, koncyliaryzm), niezamierzenie prowadząc do wyodrębniania się Kościołów lokalnych na Zachodzie Europy. Eklezjologicznym echem tych zmian jest zwrot ku tradycji ojców oraz powstawanie oddolnych grup reformatorskich, jak katarzy czy ruchy ubogich. Etap Reformacji (97–112) koncentruje się na omówieniu myśli eklezjologicznej „ojców założycieli” M. Lutra i Ph. Melanchtona, H. Zwinglego i J. Calvina oraz – jakby dla równowagi – kluczowe momenty eklezjologii rzymskokatolickiej od Soboru Trydenckiego przez konflikt z gallikanizmem i febronianizmem, naukę *Pastor Aeternus* (1870) i *Mystici Corporis* (1943) do *Lumen gentium*.

Ostatnią część, przedstawiającą Kościół, chrześcijaństwo i społeczeństwo w Niemczech ostatnich dwóch wieków (112–122), rozpoczyna informacja o wprowadzaniu na zdominowanych ewangelicko obszarach paralelnych struktur katolickich. Wewnątrz Kościoła ewangelickiego budzą się dążenia uniatyckie, tworzone są organizacje jednoczące środowiska i związki dobroczynne, podejmowana jest też kwestia luteranńskiej tożsamości. Praktyczny rozdział Kościoła od państwa w Republice Weimarskiej wymusza znaczne zmiany w dotychczasowym sposobie kierowania, otwierające drogę do Kościoła ludu (*Volkskirche*). Okres narodowego socjalizmu budzi nie tylko nadzieję na odzyskanie dominującej roli ewangelicyzmu, ale i stawia wobec pytań o moralną ocenę działalności państwa. Ustanowienie po wojnie – opartej na wspólnym wyznaniu wiary – federacji *Ewangelickiego Kościoła w Niemczech* (EKD) ugruntowało synodalne struktury i pozwoliło rozwiązać kwestię dopuszczalności do Wieczery Pańskiej członków innych Kościołów.

Podsumowując ten tekst, trudno powiedzieć, w jakim stopniu zrealizowana została deklaracja koncentracji myśli na wiodących ideach (*Leitbilder*) Kościoła i ich przełożeniu w historii (81). Na pewno dostrzegalna jest nowość Reformacji, tkwiąca nie tyle w krytyce Kościoła jako takiego, ile w relatywizacji tradycyjnych instytucji, jak papieństwo czy w różnicowaniu stanu duchownego i świeckich oraz ujmowaniu Kościoła jako zgromadzenia wiernych (82). Można mieć zastrzeżenia do ograniczenia omówienia fazy Reformacji do eklezjologii M. Lutra, Ph. Melanchtona, H. Zwinglego i J. Calvina (97–109). Mankamentem wydaje się również nieuwzględnienie dziejów Kościoła na Wschodzie czy

oddziaływania soborów. Za M. Lutrem autor powtarza opinię o teoretycznej i realnej omylności Kościoła oraz papieżu (98), co jednak pozostawione bez dodatkowych wyjaśnień stanowi co najmniej uproszczenie, zwłaszcza że wcześniej pojawia się pozytywna wypowiedź o możliwości akceptacji nauki o prymacie (92).

Kolejną odsłonę ekklezjologii stanowi ujęcie systematyczne *Kościół jako „instytucja wolności”* [M. Laube, *Die Kirche als „Institution der Freiheit”*, s. 131–170]. Tekst rozpoczyna zarysowanie tradycyjnej ekklezjologii protestanckiej (131–139), zainicjowanej sporem M. Lutra z papieżem odnośnie do pojęcia i reformy Kościoła, który swoje przełożenie otrzymał także w sferze teologicznej. Tradycyjne określenie Kościoła według M. Lutra (*Konfesja Augsburska*, 1530) staje się punktem wyjścia do omówienia przedmiotu ekklezjologii, jej zadań i sposobu realizacji w kontekście wymogów funkcjonowania w nowoczesnym społeczeństwie oraz własnych, immanentnych metodologicznych i historycznych ograniczeń (133n).

Następna część (139–146) zarysowuje korzenie ekklezjologii M. Lutra: nowe ujęcie wiary z jej nadrzędnością wobec Kościoła oraz więź ze słowem Bożym. Recepcja i rozwinięcie tej myśli w pismach reformatorów i staroprotestanckiej teologii (Melanchton, ekklezjologia XVII i XVIII w.) niesie coraz szersze uwzględnianie społecznego wymiaru Kościoła kosztem teologicznego, skutkującego przyjęciem rozróżnienia Kościoła widzialnego i niewidzialnego jako kryterium odtworzenia relacji w Kościele (145).

Trzecia, najobszerniejsza część tekstu (146–163), omawia współczesne przekształcenia ekklezjalne i ekklezjologiczne. Napięcia między teologicznym rozumieniem i historyczną rzeczywistością Kościoła ilustrują stanowiska I. Kanta (rezygnacja z paradygmatu substancjalistyczno-realnego odmawiająca Kościołowi nadprzyrodzonego wymiaru), F. Schleiermachera (odwrót od słowa Bożego ku subiektywnej pobożności, bazujący na Kościele jako społecznej wspólnotie komunikacyjnej) czy K. Bartha (pozytywna waloryzacja historycznego wymiaru Kościoła jako osadzonego na gruncie rozwoju Bożego Objawienia oraz permanentnie się wydarzającego). Ujęcia te wiodą do rozstępowania się Kościoła (oficjalna kościelność) i chrześcijaństwa (prywatna chrześcijańskość, „pobożność”) i w konsekwencji do niewystarczalności tradycyjnego pojęcia Kościoła (*wspólnota świętych*, *Ciało Chrystusa*) do adekwatnego ujęcia nowej w sytuacji społecznej XVIII w. Próby wyjścia naprzeciw tym wezwaniom polegają na odróżnieniu oficjalnej i prywatnej religii (J.A. Semler) czy redukcji destrukcyjnego konfliktu Kościoła z indywidualną pobożnością (religią) w przekształceniu Kościoła jako szkoły chrześcijaństwa w instytucję wolności (E. Troeltsch). Pluralizacja, indywidualizacja czy prywatyzacja nowoczesnego społeczeństwa pozwalają Kościołowi z jednej strony uwalniać się od strukturalnych związków z państwem, z drugiej zaś wymuszają na nim zaangażowanie do pozyskania obecności i wpływu w społeczeństwie czy zabezpieczenia ekonomicznego. Nowa orientacja (XIX w.) wyraża się zarówno w zwróceniu w stronę funkcjonalizacji moralnej (J.A. Salomo, I. Kant), w samodzielności Kościoła wobec państwa (F. Schleiermacher), jak i w spełnieniu misji Kościoła w podjęciu przez państwo funkcji moralnej (G.W.H. Hegel, R. Rothe). Równolegle jednak obecny jest sprzeciw wobec patologii nowoczesności i liberalnemu, wobec synodalno-demokratycznych elementów w ujmowaniu Kościoła (tradycyjny luteranizm), który wieńczy zwrot ku nadprzyrodzonej genezie Kościoła i jego hierarchicznego ustroju (E. Luthard). Teologia dialektyczna (D. Bonhoeffer) wskazuje środki zaradcze podniesienia rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty, a nie społeczności (*Gemeinschaft – Gesellschaft*) oraz jako kontynuacji osobowej obecności Chrystusa, w dalszej mierze także w nowym zaangażowaniu się, czyli w radykalniejszym oddzielaniu dogmatycznego pojęcia Kościoła od jego normatywnego ideału społecznego. Coraz liczniejsze wystąpienia z Kościoła w drugiej poł. XX w. oraz rozwijające się badania nad społecznymi aspektami przynależności do Kościoła wyłoniły debatę nad legitymizacją Kościoła ludu (*Völkiskirche*) jako wolnego od teologicznego balastu, czyli Kościoła indywidualnej pobożności i prywatnego chrześcijaństwa (T. Rendtorff). Dla ekklezjologii oznacza to reorientację ku nadrzędności wolności wraz z – jako nieuchronną jej konsekwencją – kościelną niejednoznacznością i jako kryterium społeczno-politycznego zaangażowania (162n).

Zwieńczeniem tekstu są wyzwania stojące przed ekklezjologią, jak: relatywizacja ekklezjologicznych wypowiedzi, z racji ich społecznych uwarunkowań, przestroga przed zaradzaniem deficytom pojęciowym przez tworzenie normatywnych obrazów Kościoła przeciwnych realnej wizji Kościoła,

postulat teologicznego ujmowania Kościoła, które uwzględni jego społeczne uwarunkowania oraz postulat powrotu do tradycyjnego *communio sanctorum* jako przeciwwagi hierarchiczno-instytucjonalnych przeciążeń. Dostrzeżenie historycznych, kulturowych i językowych uwikłań wypowiedzi eklezjologii winno prowadzić do szerszego uwzględniania społecznego (praktycznego) wymiaru Kościoła wraz z wypracowaniem kompetentnych narzędzi teologicznych w jego uchwyceniu (165) oraz przykładania większej wagi do organizacyjnego wymiaru Kościoła (166) i wypracowania adekwatnych postaci jego obecności w pluralistycznym państwie (167).

Zreferowany wyżej tekst traktuje kwestię eklezjologii jako ogniskową istotniejszego problemu, a mianowicie rdzenia Reformacji (132). Podczas lektury może zaskakiwać waga przykładana do kulturowego i społecznego wymiaru Kościoła oraz stawianie dogmatycznego pojęcia Kościoła w opozycji do jego empiryczno-socjologicznego rozumienia (138), co skutkuje relatywizacją wymiaru teologicznego (s. 133. 140). Trudno oprzeć się myśli, że autor prezentuje nie tyle podejście oddolne, tj. analizę społeczno-egzystencjalną sytuacji Kościoła w spojrzeniu na nią z perspektywy teologicznej, ile stoi na stanowisku zminimalizowanej teologizacji Kościoła jako społecznej organizacji (134. 143n. 147), np. „pełzające przedogmatyzowanie Kościoła”, „teologiczne odciążenie Kościoła” (134. 151; 163) czy „samoodróżnienie między poleceniem głoszenia [Ewangelii] a jego zawartością” (143). Autor bowiem przyjmuje za punkt wyjścia eklezjologii nie tyle dane teologiczne, ile pragmatyczną konfrontację z realiami historyczno-społecznymi (164). Ta ranga przykładana do sfery historyczno-kulturowej przejawia się także w wielorakich uwagach metodologicznych (133. 135n. 157) oraz sposobie prezentacji historii myśli eklezjologicznej (139nn). Bez wątpienia istnieje głębokie zarówno historycznie, jak i teologicznie uwarunkowane powiązania Kościoła ze społeczeństwem na poziomie strukturalnym czy funkcjonalnym, m.in. funkcje integracyjna, legitymizacyjna, objaśniająca [znaczenie nowoczesności] czy normatywna (136nn. 145. 147). Bez wątpienia nie wolno zapoznawać odróżniania Kościoła od Chrystusa (134. 139) oraz wielkości wolności chrześcijańskiej (134). Czy jednak rzeczywistość Kościoła – bardziej niż gwarantem jej zachowania i rozwoju – stanowi dla niej raczej zagrożenie, np. ograniczając rozwój indywidualnej pobożności (137)? Chyba że wyrazem wolności chrześcijańskiej byłoby wyzwolenie subiektywnej pobożności spod przewodnictwa kościelnej instytucji (151). Jest to zagadnienie znaczące, gdyż autor widzi przyszłość Kościoła [niebędącego przecież podmiotem wykreowanej przez siebie rzeczywistości] w jego posłudze na rzecz chrześcijańskiej wolności wiernych, którzy – paradoksalnie! – obywają się bez jego nauki, autorytetu czy zgromadzeń. Więcej nawet, widzi w niej też kryterium i granicę polityczno-socjalnego zaangażowania Kościoła (162).

W tekście nie brakuje spekulatywnych, subtelnych analiz, odwołujących się do myśli idealistyczno-liberalnej filozoficznej, symboliczne zaś są odniesienia do Pisma Świętego, do osoby Ducha Świętego czy Ojców Kościoła, których można by się spodziewać stosownie do sugestii redaktora wyrażonej w tytule tej części: systematyczna teologia (131). Prezentacja części rozchodzenia się Kościoła i chrześcijaństwa stanowi – z perspektywy metodologicznej – mieszanekę wypowiedzi z zakresu dogmatyki, teologii pastoralnej, historii Kościoła i socjologii religii (151nn). Nieproporcjonalny zakres poświęcono analizie ewolucji i relacji Kościoła i państwa (159–160). O ile pozytywne odniesienie M. Lutra do znamion Kościoła, idzie w parze z radykalnym odróżnieniem i nadrzędnością słowa Bożego w stosunku do Kościoła, o tyle w tak ogólnym ujęciu pokrywa się z eklezjologia katolicką, podobnie jak służebna rola Kościoła w głoszeniu słowa Bożego (141), to pozostaje do wyjaśnienia, na ile powoływanie się na myśl M. Lutra powinno krytycznie uwzględniać zarówno kontekst i sposób jej sformułowania, stosownie zresztą do sugestii autora (należy sięgać do problemu, a nie do formuł, s. 135). Uaktualnienia i weryfikacji wymaga też przedstawienie eklezjologii katolickiej, czy to w przypadku zakwestionowania roszczenia Kościoła katolickiego do posiadania zbawczego znaczenia, czy jego aktualnego samorozumienia (133. 136. 140. 168), czy też rozróżnienia miejsca zbawienia i roszczenia bycia sprawcą zbawienia. Warto nadmienić, że polskiemu czytelnikowi jest raczej obce teologiczne (nie kulturowe) odróżnienie Kościoła i chrześcijaństwa (137n), Kościoła i religii (E. Troeltsch, 137) czy też kuratela państwa nad Kościołem (137). Generalnie powyższa lektura pozwala na bliższe zapoznanie ze społeczną specyfiką Kościoła ewangelickiego i uświadamia permanentną konieczność wypracowania aktualnego, bardziej prakseologicznej relacji Kościoła do świata.

Kolejny tekst tomiku *Socjologia religii* [M. Wohlrab-Sahr, *Religionssoziologie*, s. 171–195] podejmuje socjologiczny wymiar Kościoła, a więc jego aspekt wspólnotowy, religijny (rytualistyczny) i instytucjonalny (organizacyjny). Jako pierwsze omówione zostało zagadnienie transformacji wspólnot religijnych w organizacje kościelne, czyli proces rutynizacji charyzmatu (M. Weber) wraz z nieuchronnie towarzyszącymi instytucjonalizacji religii tzw. pięcioma dylematami (współzależnościami społecznymi) Th.F. O'Dea, uzupełnionymi przez M. Yingera. Druga część zarysowuje systematykę społecznych organizacji religijnych i światopoglądowych, wprowadza kategorię organizacji jako kryterium porównawcze instytucji religijnych i świeckich oraz omawia typologię postaci religijnych E. Troeltscha (Kościół, sekta, mistyka), uzupełnioną o amerykańską kategorię denominacji. Zwieńczeniem tekstu jest prezentacja powiązań organizacji religijnych z kontekstem społecznym, a więc jego wpływ na ich samookreślenie, kwestia konkurencyjnych lojalności, możliwość aplikacji kościelnego typu organizacyjnego do religii niechrześcijańskich, fundamentalna relacja do państwa oraz następstwa procesu migracji.

Powyższy tekst poszerza spektrum sposobów obecności i urzeczywistniania się Kościoła o element społecznego postrzegania, a w nawiązaniu do wcześniejszego opracowania M. Laube podaje podstawy empiryczne procesów społecznych. Poznanie i zrozumienie dynamizmów i mechanizmów kształtujących rozwój społeczny religii pomaga projektować funkcjonowanie i działania Kościołów, ale też zmniejsza stres związany z pytaniem o przyszłość, zwłaszcza przy porównywaniu z innymi Kościołami.

Ostatni tekst publikacji *Późny czas Kościoła ludu* [K. Fechtner, *Späte Zeit die Volkskirche*, s. 197–218] przedstawia Kościół z perspektywy teologii praktycznej. Przywołując dokument *Kościół wolności. [Perspektywy dla ewangelickiego Kościoła w XXI w. Studium robocze Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD), Hanower 2006]* zostaje podkreślone, że tradycyjne odniesienie Kościoła do swoich zadań może być o tyle punktem odniesienia nowych wyzwań, o ile miałoby znaczenie dla przyszłości. Dokument ten (zresztą nie bez sprzeciwów) rozważa Kościół z perspektywy społeczno-ekonomicznej, a mianowicie jako zarządzającą przedsiębiorczą organizację (*wirtschaftende, unternehmerische Organisation*, s. 200n), kwantyfikowaną według efektywności, a optymalizowaną przez zarządzanie jakością pod kątem celów (200). Prowadzi do określenia działań kościelnych jako kluczowych ofert (*Kernangebot*), a jego reforma ma polegać na odnowie wewnętrznych procesów decyzyjnych i struktur pracy (200). Tenże Kościół można też ujmować jako zrzeszenie (*Verband*) osób z potrzebami religijnymi (201) albo jako wspólnotę zaangażowanych. Socjologiczna analiza nie wyczerpuje jednak teorii Kościoła, lecz jest włączana w jego teologiczne samorozumienie. W ewangelickiej perspektywie Kościół jest zobowiązany do służenia chrześcijańskiej wolności oraz i przekazywania Ewangelii i ukierunkowany jest na wiarę, jako „oczywistość serca”, a w konsekwencji jako wolnej wypowiedzi jednostki, która jednak potrzebuje (*implicit*) Kościoła w jego instytucjonalnym wymiarze (201n).

W sytuacji późnej nowoczesności Kościół ewangelicki określa siebie mianem *Kościół ludu* (*Volkskirche*), które oznacza zarówno strukturę organizacyjną chrześcijaństwa po uwolnieniu się od zależności od państwa (aspekt strukturalny), jak i pluralność form przeżywania wiary i indywidualnych odniesień do Kościoła (ujęcie praktyczne) czy aktywny udział „oficjalnego” Kościoła w kształtowaniu nowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, wyrastający z teologicznej za nie odpowiedzialności (pojęcie koncepcyjne). Kluczowe jest uznanie kościelnego pluralizmu i religijnej subiektywności wiernych oraz potrzeba ponadparafialnych form pastoralnych.

Powyższe nastawienie prowadzi do zmiany tradycyjnego stosunku do wspólnoty lokalnej i jej roli, mimo bogactwa jej znaczeń, jak: terytorialnie określona społeczna postać Kościoła, podmiot kościelnej działalności, społeczne zaangażowanie, zgromadzenie modlitwne. Dotychczasowa więź z Kościołem i przeżywanie wiary, osadzone we wspólnotowości zamieszkania i tradycji, wymagają nie tylko adekwatniejszych form pobożności i działalności kościelnej w sferze wspólnotowej, jak i funkcjonalnej, ale uwzględnienia także innych okoliczności, jak aktualna faza życiowa, styl życia czy środowisko. Dwa nastawienia naznaczają praktyczno-teologiczne teorie Kościoła: uspołecznienie (*vergesellschaftete*) i upodmiotowienie kościelności stosownie do społecznych typów chrześcijaństwa (teoria zróżnicowania typów chrześcijaństwa E. Troeltscha) oraz rozwiązywanie – za pomocą praktyki koncyliarnej – konfliktu między społecznym, zobowiązującym poszukiwaniem prawdy, a formo-

waniem sumienia jednostki, odpowiadającym ujmowaniu Kościoła, jako komunikującego Ewangelię (teoria konfliktu kościelnej działalności E. Langa).

W powyższym tekście czytelnik odnajdzie wiele celnych spostrzeżeń diagnozujących nowy kontekst społeczny działalności Kościoła, które pomagają uchwycić inność społeczeństwa „późnej nowoczesności”, poczynione jednak konkluzje są raczej wskazówkami kierunku uprawiania teologii, praktycznym na tamtym obszarze kulturowym – sformułowane są na bardzo ogólnym poziomie conceptualizacji i bez konkretnych, praktycznych odniesień pastoralnych. Przyjęta perspektywa społeczno-kulturowa stawia na dalszym planie aspekty i uwarunkowania *stricto* teologiczne.

Ostatni, odredaktorski i podsumowujący tekst *Tożsamość i realność Kościoła jako temat teologii* [Ch. Albrecht, *Identität und Realität der Kirche als Thema der Theologie*, s. 219–227] przedstawia pokrótce przesłania poszczególnych tekstów, które aspektowo odnosiły się do kwestii relacji między Kościołem realnym, widzialnym, doświadczalnym, empirycznym a Kościołem „idealnym” teologicznie, niewidzialnym, będącym przedmiotem wiary, duchowym. Kluczowym wnioskiem jest wskazanie potrzeby integralnego ujmowania relacji i napięć w Kościele jako przekraczających specyfikę dogmatyki, tzn. uwzględnienia indywidualnych, subiektywnych doświadczeń wiernych oraz inności społeczeństwa późnej nowoczesności. Podkreślić trzeba postulat metodologicznego opisu ujęć historyczno-socjologicznych i teologicznych oraz rozwijania myślenia historycznego oraz potrzebę analizy roszczenia normatywności ze strony świadectw biblijnych i wyznań wiary.

Odnosząc się do całości publikacji jako reprezentacji ewangelickiej eklezjologii, trzeba podkreślić wagę przykładaną do uwzględniania zmian społeczno-kulturowych i kontekstu historycznego, m.in. priorytet indywidualnej wolności, wpływ filozofii idealistyczno-liberalnej, dystans do szerszej tradycji teologicznej, pluralizm teologiczny, subiektywizm pobożności i nastawienia do „oficjalnego” Kościoła. Równolegle obecne są głosy potwierdzające potrzebę stałej, instytucjonalnej obecności Kościoła (religii) w życiu publicznym i jego wielorakiego zaangażowania. Konfrontacja z tym nastawieniem i jego konsekwencjami może obudzić w polskim eklezjologu większe zrozumienie nieporównywalnie szybszej niż dotąd ewolucji środowiska kulturowego adresatów, ich nowego nastawienia, potrzeb i możliwości, może też skłonić do doceniania i pogłębiania tradycyjnych idei i praktyk lokalnego Kościoła, wraz z poszerzaniem o nowe, adekwatniejsze formy przeżywania wiary.

Kończąc lekturę, czytelnik może zadać pytanie: czy rzeczywiście zrozumienie Kościoła jako takiego, bazujące bardziej na analizie sytuacji społecznej aniżeli na źródłach teologicznych, zwłaszcza na słowie Bożym, może być rzeczywiście teologicznie nowe i adekwatne? Odpowiedź w postaci prostej komparatystyki eklezjologii katolickiej z (teologią) ewangelicką, która skutkowałaby sceptyczną oceną nie dostrzegłaby innej wrażliwości i priorytetów w Kościele ewangelickim, zwłaszcza że nie ma tam jakiegos nadrzędnego organu „czuwającego” nad ortodoksyjnością wypowiedzi teologów, a pluralizm teologiczny postrzegany jest jako standard i atut. Niemniej spotkanie z innym ujęciem nie musi być czasem straconym.

ks. Grzegorz Dziewulski

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności, red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski, Wrocław–Katowice: Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna 2014.

Książka o polskim ewangelikalizmie i wyzwaniach współczesności to zbiór esejów, prezentujących wyniki przemyśleń oraz praktycznych doświadczeń naukowców, pastorów i działaczy związanych z dynamicznym nurtem chrześcijaństwa ewangelikalnego w Polsce.

Tom został podzielony na pięć części. W pierwszej z nich: *Charakterystyka polskiego ewangelikalizmu* – autorzy starają się przybliżyć definicję oraz pochodzenie ewangelikalizmu, szczególnie w polskim ujęciu, a także opisać jego główne cechy.

Część druga: *Ewangelikalizm – przekonania i praktyki* zawiera sześć artykułów. Pierwsze dwa dotyczą stosunku chrześcijan ewangelikalnych do Starego Testamentu oraz do doktryny Kościoła Rzymskokatolickiego. Autor kolejnego opisuje sposób, w jaki Kościoły ewangelikalne mogą lepiej komunikować swoje przesłanie zarówno wewnątrz swoich wspólnot, jak i wobec swego otoczenia. Następny artykuł zawiera opis duchowego modelu przywództwa w Kościele. Ostatnie dwa artykuły w tej części zajmują się kwestiami finansowymi, związanymi z funkcjonowaniem zborów i proponują rozwiązania dotyczące wsparcia pastorów oraz ustalania budżetu we wspólnocie.

Ewangelikalizm a inne nurty myślowe to tytuł części trzeciej, prezentującej cztery artykuły odnoszące się do zetknięcia ewangelikalizmu z wyzwaniami pochodzącymi z zewnątrz. Sekularyzacja i postmodernizm to dwa prądy myślowe, które rzucają poważne wyzwania ewangelikalnej wierze. Teksty poświęcone tym zagadnieniom starają się wskazać możliwe rozwiązania wobec wspomnianych problemów. Autorzy dwóch pozostałych artykułów prezentują perspektywy ewangelikalne w zderzeniu z innymi religiami, w tym z nurtami dalekowschodnimi.

Pierwszy artykuł z części czwartej, noszącej tytuł: *Ewangelikalizm wobec problemów etyki*, zachęca do formułowania etyki ewangelikalnej na podstawie zasad biblijnych, biorąc pod uwagę wpisane w naszą rzeczywistość kulturową inne wpływy. Kolejne cztery artykuły w tej sekcji dotyczą istotnych i szeroko dyskutowanych dzisiaj kwestii etycznych, takich jak: zapłodnienie *in vitro*, aborcja i eutanzja, homoseksualizm oraz rozwód i powtórne małżeństwo. Są to próby zasygnalizowania, jak chrześcijanie ewangelikalni mogą radzić sobie z tymi wyzwaniami, dotykającymi także w jakiejś mierze ich wspólnoty.

W ostatniej części, zatytułowanej: *Ewangelikalizm a misja Kościoła*, czytelnik odnajdzie pięć artykułów zajmujących się stosunkiem chrześcijan ewangelikalnych do otaczającego ich świata i sposobu życia w nim. Omawiają one takie zagadnienia, jak: misja Kościoła we współczesnym świecie, wykonywanie pracy zawodowej jako swojego powołania oraz zaangażowanie chrześcijan w działania charytatywne i inicjatywy społeczne. Jeden z nich prezentuje swoistą perspektywę pedagogiczną w wypełnianiu nakazu misyjnego Jezusa (Wielkiego Posłannictwa) w ponowoczesnym świecie. Autor ostatniego artykułu stara się odpowiedzieć na pytanie, jak Kościoły ewangelikalne mogą radzić sobie z nieustającymi zmianami wpisanymi w obecne czasy.

Pojęcie ewangelicki w języku polskim stosuje się tradycyjnie do Kościołów wywodzących się z Reformacji XVI w., a w sensie formalnym terminem tym określa się Kościoły wyrosłe z nauczania wielkich reformatorów tego właśnie okresu – Marcina Lutra, Jana Kalwina, Uldrycha Zwingliego czy później Jana i Karola Wesleyów. Stąd też mówimy dziś o Kościele Ewangelicko-Augsburskim, Ewangelicko-Reformowanym czy Ewangelicko-Metodystycznym.

Pojęcie ewangeliczny ma szerszy zakres znaczeniowy. W sensie podstawowym terminowi ewangeliczność przypisuje się zgodność z wartościami ewangelicznymi, to jest nauką i duchowością prezentowaną przez Ewangelię kanoniczną, a szerzej przez Nowy Testament i całe Pismo Święte. W tym znaczeniu termin ewangeliczny nie jest ograniczony do określonej proweniencji teologicznej, ale niejednokrotnie stosowany do opisanie nurtów eklesjalnych i teologicznych w obrębie różnych tradycji chrześcijańskich, które stawiają sobie za cel odzwierciedlenie ewangelicznych prawd i wartości. Nie

dziwi zatem opisywanie za pomocą terminu ewangeliczny np. duchowości zakonów żebraczych, podkreślających wartość ubóstwa wynikającą z nauczania Chrystusa.

Ponadto pojęcie ewangeliczny stosuje się zwyczajowo na określenie wspólnot, kościołów i organizacji wyrosłych w późniejszej tradycji reformacyjnej, z nurtów anabaptystycznych, pietystycznych, purytańskich czy pentekostalnych. Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Wolnych Chrześcijan, Kościół Chrystusowy, Menonici, Kościół Ewangeliczny, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościół Zielonoświątkowy i inne tego typu wspólnoty tradycyjnie włączane są do kościołów ewangelicznych. Mianem tym określane są również organizacje kościelne i parakościelne, zrzeszające wspólnoty identyfikujące się z ewangelicznym nurtem chrześcijaństwa.

Ewangelikalizm jest jednym z najszybciej rozwijających się nurtów chrześcijaństwa we współczesnym świecie, szczególnie w Ameryce Północnej oraz krajach Trzeciego Świata. Według opinii Światowego Aliansu Ewangelikalnego na świecie żyje obecnie ponad 600 milionów ewangelikalnych chrześcijan.

Chrześcijanie ewangelikalni coraz częściej w ramach m.in. własnych denominacji oraz interkonfesyjnych, krajowych i międzynarodowych aliansów angażują się w kwestie ekumeniczne, społeczne, polityczne czy kulturowe. Symptomatyczne są publikacje takich dokumentów, jak *Evangelicals and Catholics together*, sygnowanych przez ważnych reprezentantów amerykańskich chrześcijan ewangelikalnych oraz katolików, w tym Charlesa Colsona oraz Richarda Johna Neuhasa.

Ewangelikalizm odgrywa twórczą rolę w polskim chrześcijaństwie. Wychował on wybitne grono swoich badaczy takich jak: T.J. Zieliński, Z. Pasek, A. Siemieniowski, M. Patalon, N. Modnicka, T. Dębowski. Są to naukowcy, którzy w swoich publikacjach fachowo analizują naturę ewangelikalizmu polskiego i zachodniego, ujmując problemy z różnych perspektyw.

Można żywić nadzieję, że 23 artykuły, zawarte w recenzowanym tomie, okażą się przydatnym narzędziem ekumenicznym służącym duchownym i wiernym różnych wyznań chrześcijańskich w zmaganiach z wyzwaniami wewnątrz i na zewnątrz ich wspólnot. Solidnie opracowana książka jest przydatnym kompendium wiedzy, zbiorem przybliżającym dokonania polskiego ewangelikalizmu każdemu zainteresowanemu czytelnikowi. Warto zobaczyć, w jaki sposób autorzy związani z polskim ewangelikalizmem i różnymi instytucjami naukowymi wypowiadają się w sprawach istotnych we współczesnym chrześcijaństwie.

ks. Andrzej Piotr Perzyński

Wydział Teologiczny, UKSW Warszawa

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DODRUKU W KWARTALNIKU ŁST

I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ,w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ,red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ,tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.