

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 45

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 25

2013

t. 45

**Pomorskie
Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne**

Universitas Gedanensis, t. 45

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Jan Grzanka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krause, Ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Spychała,
Katarzyna Wodniak, Władysław Zajewski

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wersja papierowa „Universitas Gedanensis” jest wersją pierwotną
czasopisma

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Ul. Lenziona 8/1a
80-264 Gdańsk
Tel. redakcji: +48 608 358 244

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów
Ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Ewa Olszówka, <i>Rozważania o związkach cywilizacji i pracy ludzkiej w twórczości Feliksa Koniecznego i Stanisława Brzozowskiego</i>	8
Karolina Fornal, <i>„Dobry jest ten, kto dobry jest dla innego” – dyspozycja pomnażania dobra w aksjologii Józefa Tischnera</i>	21
Szymon Dąbrowski, <i>Pedagogika spotkania alternatywnym modelem współczesnej edukacji</i>	37
Ewa Szumilewicz, <i>Edukacyjne gry i programy on-line w indywidualnym nauczaniu – perspektywa filozoficzna</i>	51
Dobrochna Bach-Golecka, <i>Prawo do życia w okresie prenatalnym. Próba refleksji</i>	61
Izabela Widawska, <i>Biblijno-teologiczne przesłanie lectio divina</i>	73
Marian Pułtowski, <i>Czy religie niechrześcijańskie są objawione przez Boga? Refleksja teologiczna Josepha Ratzingera nad rzeczywistością objawienia w kontekście dialogu międzyreligijnego</i>	93
Erzsébet Tóth, <i>Daleka droga od tradycyjnych kodeksów korwinińskich do cyfrowych</i>	113
Agnieszka Witczak, <i>Enoch Hützing - kaznodzieja gdański</i>	135
Jerzy Konieczny, <i>Kulturotwórcza działalność Adama Lwa Sołtana. (Karta z dziejów Waplewa)</i>	155

Recenzje

Tomasz Jelonek, <i>Kultura grecka a Nowy Testament</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012, ss. 176. <i>Rec. Dariusz Sychala</i>	175
<i>Rozum i wiara: intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego</i> , pod red. Marka Rembierza i Stanisława Cadera, Wydawnictwa Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, ss. 208. <i>Rec. Stefan Konstańczak</i> ..	183
Janusz Mariański, <i>Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 438. <i>Rec. Dagmara Aleksandra Jarosz</i>	189
Sławomir Kościelak, <i>Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012, ss. 54 il. 21. <i>Rec. Zdzisław Kropidłowski</i>	195

Contents

Ewa Olszówka, <i>Reflections on the relationship between civilization and human work in the works of Felix Koneczny and Stanislaw Brzozowski</i>	19
Karolina Fornal, <i>“That man is good who is good to another” – The disposal of multiply good in Józef Tischner’s axiology</i>	35
Szymon Dąbrowski, <i>Pedagogy of meeting alternative model of contemporary education</i> ...	47
Ewa Szumilewicz, <i>Educational games and online programs in individual teaching – a philosophical perspective</i>	59
Dobrochna Bach-Golecka, <i>Reflections upon the right to life in the prenatal phase</i>	72
Izabela Widawska, <i>Biblical and theological teaching of lectio divina</i>	90
Marian Pułtowski, <i>Are Non-Christian Religions God Revealed? Joseph’s Ratzinger’s Theological Reflection on the Reality of Revelation in the Context of Inter-Religious Dialogue</i>	110
Erzsébet Tóth, <i>A long way from traditional Corvinian codices to digitized ones</i>	132
Agnieszka Witczak, <i>Enoch Hützing - Gdańsk preacher</i>	152
Jerzy Koneczny, <i>Kulturschaffende Aktivitäten von Adam Lew Soltan Ein Blatt aus der Geschichte von Waplewo</i>).....	170

Ewa Olszówka (Słupsk)

Rozważania o związkach cywilizacji i pracy ludzkiej w twórczości Feliksa Konecznego i Stanisława Brzozowskiego

Abstrakt: W swoim artykule autorka porównuje poglądy dwóch wybitnych polskich filozofów pierwszej połowy XX wieku: Feliksa Konecznego i Stanisława Brzozowskiego, dotyczące relacji pomiędzy społeczną rangą pracy a typem cywilizacji. Podjęte rozważania eksponują także historyczne i filozoficzne wpływy wykonywanej pracy na kształt ludzkiej cywilizacji oraz rozwój kultury i sztuki. Obaj filozofowie tworzyli miejsce w Europie w okresie burzliwych przemian społeczno-politycznych, uważnie obserwując ich przebieg. Sądziła przy tym, że cywilizacja europejska jest zagrożona, dostrzegali bowiem liczne objawy tego kryzysu.

Słowa kluczowe: Stanisław Brzozowski, Felix Koneczny, cywilizacja, społeczeństwo, praca, prawo

1. Wstęp

W poniższym artykule zamierzam przedstawić poglądy na pracę ludzką i kształt cywilizacji dwóch wybitnych filozofów żyjących i działających w pierwszej połowie XX wieku: Feliksa Konecznego (1862-1942) i Stanisława Brzozowskiego (1878-1911). W tym samym czasie opublikowali dzieła historyczne i filozoficzne poświęcone rozwojowi cywilizacji ludzkiej, dziejom kultury i sztuki. Podstawowe prace Feliksa Konecznego: „O wielości cywilizacji”, „Rozwój moralności” powstają w latach trzydziestych i czterdziestych. Historiozof w tym okresie odchodził od tematyki czysto historycznej na rzecz nauki o cywilizacjach i zagadnień historyczno-religijnych. Publikacje, które charakteryzowały Brzozowskiego jako filozofa i krytyka cywilizacji powstały w latach 1907-1911. Należą do nich zwłaszcza: „Kultura i życie”, „Legenda Młodej Polski”, „Idee” oraz wydane już pośmiertnie „Głosy wśród nocy”. „Idee” są niewątpliwie najbardziej reprezentacyjną książką Brzozowskiego. Autor zawarł w niej szkice przedstawiające ewolucję własnej drogi myślowej i rezultaty, do których go doprowadziła.

Obaj myśliciele tworzyli w czasie zachodzących w Europie zmian społeczno-politycznych, obaj uważnie obserwowali otaczającą ich rzeczywistość. Uważali, że Europie grozi zagłada i obaj dostrzegali drogi wyjścia z kryzysu. Dla Konecznego kluczowym pojęciem był jednak termin – cywilizacja, a dla Brzozowskiego – praca.

2. Praca

Obaj filozofowie odmiennie pojmowali słowo praca. Dla Brzozowskiego było to pojęcie centralne, natomiast dla Konecznego element rozważań w generaliach etyk.

2.1. Sens ludzkiej pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego

W pracach wielu polskich historyków filozofii twórczość Brzozowskiego zarysowuje się jako niesystematyczna a czasem nawet niekonsekwentna, spór wokół jego osoby prawdopodobnie będzie tak długo trwał, jak długo jego prace będą stanowiły przedmiot zainteresowań badawczych¹. Lekturę pism filozofa utrudnia fakt niekonwencjonalnego rozumienia filozofii. i wielce krytyczny stosunek do jej przedstawicieli.

Andrzej Walicki pisał – próżno szukać u Brzozowskiego wszechstronnych i zobiektywizowanych sprawozdań z cudzych koncepcji, często znajdziemy u niego oryginalne, choć nieraz jednostronne ich interpretacje, zaskakującą trafność nieoczekiwanych zestawień i przeciwstawień, często nader kontrowersyjnych, ale zawsze uzasadnionych na gruncie jego własnej myśli². Filozofowi zarzuca się także zbytnią pochopność w przyswajaniu i łączeniu ze sobą różnorodnych i wzajemnie wykluczających się poglądów. Istotnie, był człowiekiem o niesamowitej wprost chłonności intelektualnej, jak pisał o nim Paweł Trzebuchowski, uchodził za najbardziej czytanego człowieka w Polsce. Wszechstronność zainteresowań obejmowała dziedziny ekonomiczne, literaturę po historię sztuki. Największym jednak jego osiągnięciem jest autorska koncepcja filozofii pracy, która stanowi istotę całego dorobku naukowego filozofa.

Brzozowski określał pracę jako materialną wytwórczość. Punktem wyjścia jego rozważań był pierwotny stan człowieka, który wykorzystywał przyrodę znajdując w niej i pożytkując ją do własnego przeżycia. To, co

¹ P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1971, s. 5.

² A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 180-181.

znalazł i wykorzystał, determinowało jego egzystencję. W marcu 1906 r. pisał do swej przyjaciółki Salomei Perlmutter: „Przyroda (pojmuję ją jako środowisko niezależne od woli człowieka) ignoruje wszelkie jego chęci i ich wzniosłość, szlachetność itd., zna właściwie tylko jedną moc – siłę mięśni bezpośrednią lub też uzbrojoną we wszelkie instrumenty, maszyny, jakie człowiek wytworzyć może (...). Stąd nieuchronny wniosek – siła fizyczna przeciwstawiona przez ludzkość przyrodzie jest podstawą wszelkich ideałów (...). Praca sprawia, że ideał staje się faktem”³. Tezy zawarte w liście były sygnałem, że autor *Idei* zaczął formułować poglądy filozoficzne, które nazwał filozofią pracy. Założenia filozofii pracy zaczął prezentować w szkicach z 1906 r. „Drogi i zadania nowoczesnej filozofii, światopogląd pracy i swobody”, w pełni ukształtowane poglądy zawarł w „Prolegomenach filozofii pracy” z 1909 r.

Przyroda, natura w ogóle, stanowi dzieło ludzkie, poprzez to, że jest odkrywana przez człowieka, interpretowana i opanowywana. Natura umiejscowiona jest w dziejach, choć może być od nich wcześniejsza. Realna i poznawalna jest jednak tylko ta, z którą w kontakcie pozostaje człowiek⁴. Człowiek, zdaniem Brzozowskiego, może przetwarzać przyrodę tylko za pomocą siły fizycznej. „Praca jest wysiłkiem fizycznym przekształcającym pewną część rzeczywistości w sposób odpowiadający naszej woli. Wysiłek umysłowy może stać się pracą jedynie poprzez swój związek z pracą fizyczną i wpływ swój na nią⁵. To konsekwentne sprowadzanie wszelkiego rodzaju pracy do czynności fizycznych i umiejscowienie jej w kontekście walki człowieka z przyrodą prowadzi do przekreślenia jej związku z procesem zaspokajania potrzeb. Filozof nie zaprzecza, że praca dostarcza dobra niezbędne do utrzymania się przy życiu, ale nie ten aspekt stanowi o jej doniosłości. Zaspokajanie potrzeb autor „*Legendy Młodej Polski*”, traktuje jako uboczny i niekonieczny aspekt ludzkiej twórczości. „*Inaczej zresztą być nie może; swoistość człowieka wyznaczona jest bowiem wedle Brzozowskiego nie przez jego związek z przyrodą, ale przez zachodzące między nimi przeciwieństwo, które jest następstwem duchowego i twórczego charakteru ludzkiego istnienia (...)* Jako istota duchowa człowiek realizuje swoje człowieczeństwo wtedy, gdy podporządkowuje sobie przyrodę, nie zaś wtedy, gdy jej ulega; inaczej mówiąc praca jest

³ S. Brzozowski, *Listy*, opr. M. Sroka, Kraków 1970, s. 167.

⁴ P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, s. 120.

⁵ S. Brzozowski, *Współczesna krytyka literacka*, [w:] tenże, *Współczesna powieść i krytyka. Artykuły literackie*, Warszawa 1936, s. 122.

*jednostronnym oddziaływaniem człowieka na przyrodę, nie zaś wymiana materii pomiędzy nimi*⁶.

Brzozowski wyszedł z następującego założenia: jeżeli o wartości ideałów decyduje stopień opanowania sił przyrody, czyli praca fizyczna, to wiedza o człowieku nie wypływa z badania przyrody, ale z nauki o skuteczności jej opanowania, czyli jej tworzenia. Człowiek stwarza świat, a nie go zastaje, nie żyje w zgodzie z przyrodą, ale wbrew niej. Zgodność z prawami przyrody charakteryzuje świat zwierzęcy, przeciwstawianie się prawom przyrody – świat człowieka⁷. Podkreślał zatem odmiennność świata ludzkiego od świata pozaludzkiego. Ten pozaludzki świat to według Brzozowskiego „przyroda nie uczłowieczona przez żadne pojęcia”⁸.

Z perspektywy Brzozowskiego przyroda jawi się jako:

1. Coś pozaludzkiego, obcego, jako nieokielznany jeszcze żywioł.
2. Jako twór naszej aktywności, który jest też przedmiotem naszego poznania.

Pisząc więc, że „nie przyroda jest więc pierwotna wobec historii, ale na odwrót”⁹ rozpatrywał ją przez pryzmat drugiego wariantu. Przyroda jest odkrywana przez człowieka, interpretowana i opanowywana, tkwi w dziejach, choć może być od nich wcześniejsza. Ponadto, jak pisze P. Trzebuchowski, problem poprzedzania i następowania przynależy do kategorii czasu odkrytego przez człowieka. „*Wszystkie światy – czym jest, czym może być on dla nas jak tylko żywiołem, medium, w którym możliwa jest ta rzecz cudowna, nieskończenie nieprawdopodobna – życie nasze(...) z żywiołu tego wyrasta ono i w nim utrzymuje się. Wszystkie światy jest współmierny z naszą pracą, jest to najgłębsze nasze określenie filozoficzne, ale pamiętajmy, że mamy prawo tu sądzić, że jest on współmierny z naszymi wzruszeniami estetycznymi, religijnymi, że mogą one w nim mieć miejsce*”¹⁰. Zdaniem autora „Idei” świat istnieje niezależnie do człowieka, a jednocześnie świat, w którym żyjemy jest czymś ludzkim. Podkreślał, że wszędzie i zawsze mamy do czynienia z działaniem własnym, pracą. Prawda, dobro, piękno są dla nas nie rzeczami, lecz zadaniami nad dopełnieniem których mamy pracować¹¹. Praca jest tą rzeczywistością,

⁶ K. Pomian, *Wartości i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, pod red. A. Wąlickiego, R. Zimanda, Kraków 1972, s. 80.

⁷ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1979, s. 70.

⁸ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 136.

⁹ *Tamże*, s. 14.

¹⁰ *Tamże*, s. 285.

¹¹ S. Brzozowski, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2008, s. 4.

której wizję ciągle przepowiadali filozofowie, ale którzy jednocześnie nie mogli odkryć tej banalnej prawdy, że myśl ludzka ma jakiegokolwiek znaczenie tylko o tyle, o ile wpływa na wydajność pracy¹².

Filozofia pracy, polegająca na uznaniu człowieka za byt zewnętrzny wobec przyrody wprowadziła nowe rozumienie stosunku człowieka do świata. Nic zatem dziwnego, że poglądy Brzozowskiego jeszcze za jego życia spotykały się z krytyką i sprzeciwami. Filozof musiał nieraz je interpretować. W liście do K. Irzykowskiego z 1907 r. pisał: „*w przedostatnim swoim liście poruszył Pan zagadnienie, które w tym czasie właśnie do żywego mię piecze. Mówi Pan, że pojęcie pracy u mnie ma charakter „pracy fizycznej” Oczywiście tak. Tylko fizyczne praca stanowi ostateczną podstawę bytową ludzkości. Jest to nazbyt proste, aby trzeba było dowodzić. (...) musimy przecież pamiętać, że praca jest tylko podstawą ludzkości, nie ludzkością samą. Że nie wyłącza ona życia, lecz je umożliwia. (...) Muszę powiedzieć, że summa summarum w ostatecznym wyniku nie może utrzymać się żadna właściwość ludzka, sprzeciwiająca się pracy, uniemożliwiająca ją. Praca reprezentuje element konieczności*”¹³.

Brzozowski zmarł w wieku 33 lat, czyli w wieku, gdy inni zaczynają dopiero myśleć samodzielnie, a stąd jego dzieło zostało niedokończone.

2.2. Praca u Konecznego

Dla odmiany Feliks Koneczny nie traktował pojęcia praca nadrzędnie, rozpatrywał je poprzez generalia etyk. Opracowując teorię „nauka o cywilizacjach” Koneczny zastanawiał się, czy istnieją jakieś wspólne wartości, które miałyby odzwierciedlenie w większości systemów etycznych. Doszedł wówczas do wniosku, że istnieją „ pewne normy umysłowe, (...) pewne pojęcia abstrakcyjne, które znajdujemy w każdej cywilizacji, tylko że z pojęcia wspólnego wysnuwa każda inne wnioski. Czyli innymi słowy: wspólną zasadę stosuje każda cywilizacja odmiennie”¹⁴. Wedle niektórych historyków filozofii polskiej „generalia etyk” historiozof wprowadził po to, aby dzięki nim dokonać szczegółowego opisu cywilizacji światowych, a także porównać poziom cywilizacyjnego rozwoju jednostek i społeczeństw¹⁵. Do tych generalii zaliczył: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy.

¹² S. Brzozowski, *Idee*, s. 11

¹³ S. Brzozowski, *Listy*, Kraków 1970, s. 303.

¹⁴ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Mysł Narodowa” 1936, nr 24, s.2.

¹⁵ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 17.

„Jeżeli się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki wszędzie i gdziekolwiek”¹⁶.

Generalia etyk występują od początków istnienia społeczeństw zorganizowanych i towarzyszą wszystkim działaniom człowieka o charakterze moralnym. Skonstruowane przez Konecznego pojęcia posłużyły mu do opisu zachowań moralnych zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw oraz do ich oceny¹⁷.

Praca była wymieniana przez filozofa na siódmym miejscu wśród generaliów. Była dla niego jednym z podstawowych warunków właściwego i godnego ukształtowania życia społecznego. W kręgu cywilizacji łacińskiej, jak pisał, jest ona „*zawsze, niezależnie od jej historycznego kształtu i fizycznego charakteru, przede wszystkim trudem konkretnego człowieka, działaniem osoby ludzkiej, która zmierza do podporządkowania sobie i twórczego przekształcenia świata, współtworzenia jego wielorakich dóbr*”¹⁸. Podkreślał, że praca ludzka jest warunkiem doskonalenia się osoby ludzkiej, „*tylko pracą bez przerw osiągnąć można cele znaczniejsze, poważniejsze*”. Musi ona być ciągła, systematyczna i celowa, wszelka bowiem opieszałość oraz nieuporządkowane i chaotyczne działanie degradują człowieka moralnie, co powoduje, że musi on pracę nad kształtowaniem swojego kręgosłupa moralnego zaczynać od początku¹⁹. Dlatego zdecydowanie przeciwstawiał się poglądom twierdzącym, iż uwłaczająca godności ludzkiej jest praca typowo fizyczna, sugerując, że „*według doktryny katolickiej wszelka czynność ludzka może być uświęcona*”²⁰.

Koneczny jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt, iż w cywilizacjach, w których istnieje pogarda dla pracy fizycznej, ludność stoi na niskim poziomie moralnego rozwoju. Uwidacznia się to szczególnie wśród społeczeństw żyjących na etapie etyk naturalnych, gardzących pracą fizyczną, do których zaliczał cywilizacje: chińską, bramińską, arabską i turańską. Cywilizacje te posługują się zasadą, że lenistwo jest najbardziej pożądanym trybem życia codziennego. W cywilizacji bizantyjskiej praca fizyczna traktowana jest jako kara za grzechy doczesne człowieka, z kolei w cywilizacji żydowskiej zauważa się niechęć do czynności rzemieślniczych czy rolniczych prefe-

¹⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 64.

¹⁷ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, s. 112.

¹⁸ *Tamże*, s. 133.

¹⁹ F. Koneczny, *Warunki powodzenia*, „Niedziela” 1947, nr 51, s.411-412.

²⁰ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 61.

rując zajęcia związane z handlem. Zatem dla Konecznego praca to tylko niewielka część obszernej kategorii jaką jest cywilizacja.

3. Cywilizacja

3.1. Cywilizacja u Konecznego

Współczesne definiuje się cywilizację jako poziom rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym, charakteryzujący się pokreślonym poziomem kultury materialnej, stopniem opanowania środowiska naturalnego, nagromadzeniem instytucji społecznych. Stanowi ona przez to najwyższy poziom organizacji społeczeństw, z którymi jednostki identyfikują się. W skład tak rozumianej cywilizacji wchodzi mniejsze jednostki np. narody, wspólnoty pierwotne czy inne zbiorowości²¹.

Pojęcie cywilizacji stanowiło nadrzędne kryterium w filozofii Konecznego. Filozof ten jest bowiem twórcą teorii zwanej „nauką o cywilizacji”, której punktem wyjścia uczynił jednostkowe fakty, celem zaś prawa dziejowe. *„Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne; a zarazem suma tego wszystkiego, czem się taki odłam różni od innych (...) Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”*²². Cywilizacja obejmuje ważne dziedziny życia społecznego: rodzinę, prawo, moralność, gospodarkę, komunikację, naukę, oświatę, sztukę. Odchodząc od modelu cywilizacji kładącej nacisk na aspekty materialne i techniczne uczony doszedł do wniosku, iż „różniczkowanie cywilizacji, wielość ich i wielorakość staną się zrozumiałymi dopiero wtedy, gdy zaczniemy badać stosunek człowieka do człowieka, a nie do pokarmu i nie do sposobu zdobywania go, nie do przyrody, przestrzeni ani nawet do komunikacji – lecz stosunki pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach”²³.

Nauka o cywilizacji stanowi, jego zdaniem, najwyższy szczebel nauki historycznej. W swych rozważaniach podkreśla, że dzięki jej rozwojowi możliwe będzie wytłumaczenie procesów dziejowych historii powszechnej w kontekście walk pomiędzy cywilizacjami. W przeciwieństwie do tradycyjnie rozumianych procesów dziejowych zakładających liniowy charakter rozwoju społeczeństw, Koneczny dowodził, że historia ludzkości obejmuje

²¹ *Encyklopedia PWN*, Warszawa 1995, s. 817.

²² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

²³ *Tamże*, s. 94.

odmienne cywilizacje o różnym czasie trwania. Stanowią one układ związanych ze sobą elementów składowych:

- Metoda opanowania czasu (pomiar czasu, kalendarz, epoka, historyzm),
- Prawo rodowe i trójprawo (prawo rodzinne, majątkowe i spadkowe),
- Pięć kategorii bytowania ludzkiego (quincunx człowieczeństwa) – dobro, prawda, piękno, zdrowie i dobrobyt,
- Stosunek wzajemny cywilizacji i religii.

Cywilizacja określa stosunek społeczeństwa do pięciu kategorii pięciomianu bytu, które Koneczny nazwał quincunxem. Termin ten oznacza „pięć uncji”, czyli tłumacząc dosłownie pięć dwunastych całości. Inspiracją do zastosowania takiego nazewnictwa mogło być dzieło Stanisława Orzechowskiego „Quincunx to jest wzór korony polskiej na cynku wystawiony”²⁴.

Ilość metod ustroju życia zbiorowego jest nieograniczona, ponieważ gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe istnieje jakaś cywilizacja. Filozof wyróżniał jednak tylko siedem historycznych (dużych) cywilizacji:

- Chińska z ustrojem rodowym, w sprawach społecznych autonomiczna, bez etyki,
- Arabska z ustrojem rodowym, nie znająca historycyzmu, poligamiczna, w życiu publicznym despotyczna, lecz poddająca władcę zwierzchnictwu Koranu,
- Turańska głowa państwa stanowi jedyne źródło praw, bez etyczna w życiu publicznym, z obozową organizacją w życiu publicznym – ludy – pułki, społeczeństwa brak,
- Żydowska człowiek podlega tylko takiemu prawu publicznemu, które ma wyłącznie religijny charakter,
- Bramańska sakralna z ustrojem rodowym kastowym, w sprawach państwowych despotyczna, bez etyki,
- Bizantyjska z emancypacją rodziny, monogamiczna, podporządkowuje społeczeństwo biurokracji, w przeciwieństwie do poprzednich posiada odrębne prawo publiczne, w życiu publicznym bez etyki, wszechmocna państwowość jako jedyne źródło praw jest często personifikowana w osobie władcy,
- Łacińska supremacja sił duchowych nad materialnymi, czyli oparcie państwa na społeczeństwie a prawa na etyce, emancypacja rodziny posiada historyzm i poczucie narodowe, rozdział kościoła od państwa.

²⁴ J. Skocznyński, *Koneczny: Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003, s. 58.

W historii było wiele mniejszych cywilizacji, które albo zaginęły, albo są niewielkie, zanikające. Dlatego też cywilizacja nie jest ideałem lecz raczej zasadą harmonizującą wszelkie przejawy bytu społecznego. Każda cywilizacja jest swoistym systemem zamkniętym, z którego nie da się wydzielić żadnego elementu, dającego zastąpić się przez obcy element wzięty z innej cywilizacji²⁵. Metoda ustroju życia zbiorowego przekonuje ludzi do proponowanego przez siebie modelu życia. Cywilizację przyjmuje się dobrowolnie, drogą naturalną, albo też nie przyjmuje się zgoła. Nie da się szerzyć cywilizacji nakazami i zakazami²⁶.

Każda cywilizacja dąży do ekspansji, gdziekolwiek spotkają się ze sobą dwie cywilizacje muszą ze sobą walczyć. Synteza możliwą jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, lecz między cywilizacjami żadną miarą: *Nie ma syntez, są tylko trujące mieszanki – jak bowiem można zaopatrywać się różnie na dobro i zło, na piękność i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i kościoła*²⁷.

Koneczny twierdził, iż jeżeli życie zbiorowe ma być trwałe i skuteczne, musi zachodzić współmierność struktury zrzeszenia, to znaczy, że pomyślność zrzeszenia jest tym większa, im bardziej członkowie tegoż trzymają się jednakowej metody w urządzaniu życia²⁸. Cywilizacja upada, gdy zabraknie w niej takiej współmierności. Nie ma większego absurdu, twierdził historyzof, jak doktryna o upadaniu cywilizacji na skutek starości. Nigdy żadna cywilizacja nie musi zamierać ani umierać na uwiad starczy, lecz w każdej chwili może się zatruć pomieszczeniem cywilizacyjnym. Z wielkim naciskiem podkreślał, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby. Możliwe są tylko mechaniczne mieszanki, ale wtedy zwycięża ta niższym poziomie²⁹, gdyż wygrywa konkurencja stawiając niższe wymagania. Opracowując swoją teorię historiozoficzną, dokonał też szczegółowych analiz kilku cywilizacji, mających największe w czasach mu współczesnych znaczenie i wpływ. Czynił to, jak sam pisał, *ze względów praktycznych, bo każdy Europejczyk, szczególnie zaś Polak, ma z nimi kontakt, stąd też ich poznanie i opisanie wydawało mu się jak najbardziej uzasadnione*³⁰.

²⁵ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, t. II, s. 233.

²⁶ Z. Miedziński, *Nauka o cywilizacji*, op. cit., cz. I, s. 10.

²⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 158.

²⁸ *Tamże*, s. 148.

²⁹ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, t. II, op. cit., s. 235.

³⁰ R. Polak, *Cywilizacja*, op. cit., s. 36-37.

Nie oceniał także jednakowo wszystkich cywilizacji. Z siedmiu typów przez niego wymienianych, sześć ma charakter gromadnościowy – nie uwzględniający indywidualnej godności człowieka, a tylko jedna cywilizacja łacińska ma charakter personalistyczny – w pełni szanuje godność osobową człowieka. Konieczny to popularyzator wielkości i nadrzędności cywilizacji łacińskiej, która ukształtowała się w średniowieczu w zachodniej Europie na bazie tradycji prawa rzymskiego, „filozofii greckiej i religii chrześcijańskiej. Na tle innych cywilizacji wyróżnia się istnieniem poczucia narodowego i autonomią jednostki względem społeczeństwa, z zachowaniem osobistej odpowiedzialności. Profesor twierdzi, że mówienie o jednej cywilizacji europejskiej jest czystym nonsensem, gdyż w Europie są zasadniczo cztery cywilizacje: łacińska, bizantyjska, turańska i żydowska³¹. Cywilizacje te występują i ścierają się także na terenie Polski. Współczesna Europa, według jego opinii, choruje na pomieszczenie cywilizacji. Pisał: „Jakżeś bowiem można zaopatrywać się dwojako, trojako (a w Polsce nawet czworako) na dobro i zło, na piękno i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła; jakżeś można mieć równocześnie czworaką etykę, czworaką pedagogię?”³².

Dostrzega zagrożenia i pesymistyczne prognozy co do przyszłości Starego Kontynentu, sądzi jednak, że kryzys można przezwyciężyć, jeśli Europa zachowa swą tożsamość jako cywilizacja łacińska. Utrzymanie tożsamości europejskiej wymaga od naszego kraju „dążenia do tego, by w Europie środkowej zapanowała wyłącznie cywilizacja łacińska (...) obranie tego celu jest jedynym sposobem, żeby Polska nie stała się pozycją bierną w grze sił dziejowych, lecz żeby Polak sam robił historię, żeby z charakteru polskiego wykrzesać walory polityczne³³. Europejczykiem bowiem nie jest się z racji przynależności do jakiejś rasy, ani z powodu wyznania, przynależności do kultury, lecz z przynależności do cywilizacji.

3.2. Cywilizacja u Brzozowskiego

W twórczości Stanisława Brzozowskiego cywilizacja nie jest traktowana jako istotna kategoria filozoficzna. Pewne wzmianki dotyczące tworzenia się Europy jako formacji cywilizacyjnej zawarł w „Ideach”. Podkreśla, że proces integrowania Starego Kontynentu narastał jak gdyby spontanicznie

³¹ F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, Poznań 1921, s. 593.

³² F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, Londyn 1973, s. 403.

³³ *Tamże*, s. 614.

i nieświadomie. To było słabością tej cywilizacji *nie było wolą Europy stwarzać wolę: wolę bezwzględnej swobody, samowiednego tworzenia człowieka przez człowieka. Dziś jednak ta niezmiernie istniejąca i nie możemy tego zmienić; nie było planem dziejów, byśmy mogli dzieje planować, dziś jednak możemy myśleć o dziejach jako o własnym naszym samowiednym dziele, lub musielibyśmy nie myśleć o ogóle*³⁴.

Brak świadomości woli, brak planu w rozwoju cywilizacji europejskiej był, jak podkreśla P. Trzebuchowski, zdaniem Brzozowskiego, rezultatem nieświadomości sensu pracy ludzkiej. *Istota czynu ludzkiego była wielką niewiadomą dla najbardziej dynamicznych narodów świata. Na tym tle rodziły się tragedie dziejów Europy, kryzysy, katastrofy i zahamowania kulturalne, socjalne, ekonomiczne*³⁵.

4. Zakończenie

W swoim artykule chciałam przedstawić, poprzez analizę kategorii – praca i cywilizacja, sylwetki dwóch filozofów działających na początku XX wieku. Każdy z nich był przekonany o słuszności swych koncepcji. Obaj byli świadomi nadchodzącego kryzysu i posiadali własne teorie wyjścia z przełomu. Brzozowski uzależniał los narodu i jego kultury od przyjęcia moralnego ideału pracy. „Pracy” kierowanej do polskiego proletariatu, na który spadał obowiązek wytrwania przy „filozofii pracy”. Jeśli Polacy sami nie będą w sobie pielęgnować moralnej idei narodu pracującego, twierdził, to kultura polska przepadnie bez śladu. Autor „Idei” wielokrotnie podkreślał ścisły związek proletariatu z losami życia narodowego. Uważał, że miejsce rodaków jest tylko na ziemiach polskich, *myśl o tym, że są Polakami, ma sprawić, aby stali się łatwiej, pełniej i prędzej ludźmi*³⁶.

U schyłku życia, mimo wcześniejszej krytyki, światopoglądu religijnego, w religii dostrzegł jednak możliwość jednoczenia ludzi. Kościół dla tego filozofa, jak pisał W. Mackiewicz, *pozwala łączyć przekonania i dążenia jednostek w ogólnoludzki system – system wiary, jednocześnie zachowując niezależność jednostek wobec zewnętrznych, przytłaczających spraw życia społecznego*³⁷. Jako twórca określonej ideologii moralnej nie wierzył bowiem w skuteczność doktryn

³⁴ S. Brzozowski, *Anti-Engels*, [w:] S. Brzozowski, *Idee*, s. 344.

³⁵ P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1971, s. 122.

³⁶ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 500.

³⁷ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1979, s. 120.

i programów, które nie potrafiły rozwiązać problemów moralnych. Celem ostatecznym człowieka powinno być życie w ramach moralnego ładu.

Koneczny z kolei dostrzegł zagrożenia i przedstawiał pesymistyczne prognozy, co do przyszłości Starego Kontynentu. Sądził jednak że kryzys da się przezwyciężyć, jeśli Europa zachowa swą tożsamość jako cywilizacja łacińska. Warunkiem istnienia cywilizacji łacińskiej jest powrót do etyki katolickiej domagającej się przestrzegania zasad moralnych w życiu prywatnym i publicznym. *Stoczmy się na poziomy społeczności Azji centralnej, pisał „Cywilizacji żydowskiej”, jeżeli się spóźnimy z budową państwa cywilizacji łacińskiej, państwa obywatelskiego, opartego na aposterioryzmie, historyzmie, personalizmie i autonomicznych organizmach. W takim państwie cywilizacje obce stracą wpływy i znaczenie*³⁸. Utrzymanie tożsamości europejskiej wymaga od naszego kraju *dążenia do tego, by w Europie środkowej zapanowała wyłącznie cywilizacja łacińska (...)* obranie tego celu jest jedynym sposobem, *żeby historia nie robiła się około Polski bez względu na jej interesy, żeby Polska nie stała się pozycją bierną w grze sił dziejowych, lecz żeby Polak sam robił historię, żeby z charakteru polskiego wykrzesać walory polityczne*³⁹. Europejczykiem bowiem nie jest się z racji przynależności do jakiejś rasy, ani z powodu wyznania czy przynależności do określonej kultury, ale z przynależności do cywilizacji. Dlatego też podstawą wychowania, w warunkach europejskich, musi być uznanie za swoje dziedzictwa cywilizacji łacińskiej. Historia integracji europejskiej najlepiej potwierdza trafność tego stanowiska.

³⁸ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, op. cit., s. 284.

³⁹ F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, op. cit., s. 614.

Reflections on the relationship between civilization and human work in the works of Felix Koneczny and Stanislaw Brzozowski

Summary

In this article I would like to present profiles of two prominent philosophers who live in the first half of the twentieth century: Felix Koneczny and Stanislaw Brzozowski. At the same time posted a historical and philosophical work on the development of human civilization, history of art and culture. Scientists created a place in Europe during the socio-political change, both carefully watching surrounding them. They believed that Europe is in peril, and they saw the crisis. For Koneczny key concept was the word - civilization, for Brzozowski - work.

Key words: Stanislaw Brzozowski, Felix Koneczny, civilization, society, work, law

Bibliografia

- S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910.
S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973.
S. Brzozowski, *Listy*, opr. M. Sroka, Kraków 1970.
S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka. Artykuły literackie*, Warszawa 1936.
S. Brzozowski, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2008.
Encyklopedia PWN, Warszawa 1995.
F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, Londyn 1973.
F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974.
F. Koneczny, *Harmider etyk*, „*Myśl Narodowa*” 1936, nr 24.
F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981.
F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, Poznań 1921.
F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982.
F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997.
F. Koneczny, *Warunki powodzenia*, „*Niedziela*” 1947, nr 51.
W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1979.
Z. Miedziński, *Nauka o cywilizacji Feliksa Konecznego*, „*Odpowiedzialność i Czyn*” 1990, nr 2.
R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001.
J. Skoczyński, *Koneczny: Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.

P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1971.

A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977.

Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego, pod red. A. Walickiego, R. Zimanda, Kraków 1972.

Ewa Olszówka, pracuje w Centrum Edukacji i Pracy Młodzieży OHP w Słupsku. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozofii Feliksa Konecznego w Instytucie filozofii Uniwersytetu Zielonogórskim. Autorka kilku prac o filozofii Feliksa Konecznego. Publikowała [m.in.](#) w czasopismach „Studia z Filozofii Polskiej”, „Słupskie Studia Filozoficzne”, „Lumen Poloniae”.

Karolina Fornal (Szczeciensek)

„Dobry jest ten, kto dobry jest dla innego” – dyspozycja pomnażania dobra w aksjologii Józefa Tischnera

Abstrakt: W artykule Józef Tischner jest prezentowany jako filozof Dobra. Dlaczego w taki sposób? Bo on sam nazywał siebie w ten sposób. Dobro było dla niego główną ideą, specyficznym rdzeniem jego dociekań filozoficznych. Jego przekonanie o primacie dobra przed istnieniem dało początek nowej filozofii - agatologii. Dobro jest przed istnieniem, bo dobro warunkuje istnienie, przywołuje wszystko do życia – przede wszystkim wartości. Wszystko co istnieje posiada wartość, ale tylko człowiek może nadać wartościom nowy wymiar, dzięki czemu możemy spostrzec, że jest nosicielem Dobra. Tischner twierdził, że aksjologia rozpoczyna się od relacji pomiędzy dwojgiem ludzi, którzy się spotkali. To jest magiczny i podniosły moment - moment wyboru tego, które wartości należy realizować w pierwszej kolejności. Ten wybór jest troską o innego, co stanowi jego problem (cierpienie). Innym stwarza możliwość przywołania dobra, bo rodzi się człowiek w swej dobroci. Tym samym krakowski filozof twierdził, że „ten człowiek jest dobry, który jest dobry dla drugiego”.

Słowa kluczowe: Józef Tischner, dobro, aksjologia, inny, wartości, relacja.

We współczesnej myśli filozoficznej ciągle przejawia się tendencja podążania ku platońskiej trójjedni: prawdy, dobra i piękna. Także dla Józefa Tischnera piękno i prawda zależały od dobra, dlatego stało się ono fundamentem całej jego filozofii, którą sam określał mianem filozofii dobra. „Dobry jest ten, kto dobry jest dla innego”¹ - w tych słowach ukryta jest najdramatyczniejsza, acz zarazem podstawowa prawda ludzkiego istnienia – człowiek jest istotą dialogiczną, i może mieć udział w dobru o tyle, o ile będzie dążył do relacji z drugim. Tischnerowski „Rzeczywisty dramat dobra rozgrywa się w przestrzeni międzyosobowej”² oznacza to, iż specyfiką

¹ J. Tischner *Filozofia Współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 380.

² A. Bobko *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków-Rzeszów 2007, s. 320.

dobra jest wydarzenie się pomiędzy osobami. Nie oznacza to jednak, że ono zawsze się dzieje. Przestrzeń międzypersonalna jest miejscem, w którym dochodzi do różnych interakcji, także tych o zabarwieniu negatywnym – do interakcji złych. Miejsce to można sobie wyobrazić na podobieństwo pola magnetycznego, raz przyciągającego, a raz odpychającego, co zależy od wartości umieszczanego w nim ładunku. Podobnie przestrzeń spotkania jest przestrzenią, która łączy lub oddziela, zbliża lub oddala, w zależności od ładunków (pozytywny, negatywny) wartości ujawniających się w jej obrębie. Pojęcie dramatu wprowadza w tę przestrzeń dozę niepewności, tragiczności, nieprzewidywalności. Dobro dzieje się pomiędzy ludźmi, zaś towarzyszący temu dramat wskazuje na jego kruchość. Miejscem dobra jest relacja, ta chwila spotkania, w której pytający oczekuje na odpowiedź. Tischner za Levinasem wskazuje, że to stanięcie twarzą w twarz warunkuje możliwość wydarzenia się dobra, gdyż „Twarz innego jest śladem ludzkiej biedy”³. Bieda jest wezwaniem i wyzwaniem dla stojącego wobec niej człowieka. Bieda to niepełność, brak, zagrożenie. Kiedy twarz człowieka jest obrazem biedy, wtedy jego wartość jako osoby jest także zagrożona. Zagrożone jest człowieczeństwo. Ta bieda, kojarzona bezsprzecznie z czymś negatywnym, ułomnym, czymś nie posiadającym prawa do rzeczywistego istnienia, uzyskuje inny wymiar, kiedy spojrzy się na nią poprzez Levinasowski pryzmat twarzy jako śladu Boga, „Twarz Innego jest śladem Boga. Przyjmować Innego znaczy zbliżać się ku Bogu”⁴. Zatem stoimy teraz wobec dwóch perspektyw tego samego zagadnienia. Człowiek będący w biedzie jest równocześnie boskim wezwaniem do relacji. Patrząc na twarz Innego, jako na ślad Boga, człowiek nie byłby w stanie nie odpowiedzieć. Teoria Levinasa zakłada tym samym naturalny obowiązek wychodzenia ku relacji oraz stałą gotowość na odpowiedzialność za drugiego. Wskutek czego twarz jawi się jako przejaw absolutu.

Napotkana bieda przywołuje do ratunku. Przywołuje przez rozbudzenie w człowieku różnych odczuć. Te natomiast są wyrazem aksjologicznej hierarchiczności. Napotkana bieda oczekuje na decyzję, „stawia człowieka w obliczu wyboru. Wybór ma zawsze na oku człowieka, któremu albo się *pozwala być*, albo *być nie pozwala* (niech ginie). To wszystko przeżywa człowiek emocjonalnie, w napięciu, często w połodze uczuć. Człowiek znalazła się w *sytuacji granicznej* i oto *ociera się* o granice swego człowieczeń-

³ J. Tischner *Filozofia Współczesna*, s. 425.

⁴ Tamże, s. 410.

stwa⁵. Spotkanie innego to spotkanie z nim jako wartością. Wartość ta jest zagrożona, a jej los zależy od wyboru, jakiego dokona ten, na którego drodze staje. W spotkaniu dwa dobra stają naprzeciw siebie, jedno pyta, drugie dokonuje wyboru: pozwolić mu być czy nie pozwolić. Pozwolenie na bycie jest uznaniem napotkanego za dobro, za wartość. To nadanie mu tego samego statusu bytowego, istnienia na tej samej płaszczyźnie. Pozwolić być to godzić się na obecność drugiego człowieka we wspólnej przestrzeni aksjologicznej. Jeżeli uznają drugiego za równego sobie uznaje również jego doświadczenia, jego poglądy, jego zachowania. Drugi staje się źródłem, z którego wypływa nowa wiedza. Spotkanie ubogaca obydwie strony uczestniczące w nim. Otwarcie się jednego człowieka powoduje otwarcie się drugiego, a dokonuje się to we wspólnym horyzoncie, jakim jest „pozwolić drugiemu być”. Skoro pozwalam być oznacza to, że obecność drugiego jest dla mnie dobrem. Dzięki niemu buduje moje człowieczeństwo, bo „wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze”⁶. Zatem droga do relacji rozpoczyna się wraz z uświadomieniem sobie aksjologicznej natury Ja, a dzieje się to poprzez doświadczanie przez człowieka świata otaczającego go. Doświadczanie to jest już także relacją, w której ja osobowe zauważa inne byty. Otwiera się hierarchiczna przestrzeń wartości, gdzie każdy byt ma swoje miejsce. Człowiek doświadczając inności bytów uświadamia sobie swoją własną inność. Zauważa w sobie wartość inna pośród wszystkich istniejących. Postrzegając siebie za wartość, człowiek postrzega swoje własne istnienie jako dobre. Jeżeli jego istnienie jest dobrem, to i każde istnienie musi być dobre. Interakcje między człowiekiem a światem konstytuują jego zdolność do podjęcia dialogu z drugim.

Spotkanie innego jest jednak innym poziomem doświadczania aksjologicznego. Wołający domaga się odpowiedzi, reakcji, pomocy, już, teraz. Jego wartość domaga się odpowiedzi oraz stanięcia twarzą w twarz ze złem, jakie do biedy doprowadza. Odpowiedź na wezwanie jest potwierdzeniem wartości człowieka, jest uznaniem jego jako dobra. Odpowiadający solidaryzuje się z wzywającym w jego dobru, pozwalając być staję się towarzyszem aksjologicznej wędrówki, w której oboje podążają za realizowaniem swojego człowieczeństwa. Zło przestaje zagrażać. Solidaryzacja zwalcza zło,

⁵ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W Drodze, Poznań 1982r., s. 95.

⁶ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 112.

tworzy więzy, przełamuje alienację. Jest ona charakterystycznym byciem dla i wobec. Według komentatorów krakowskiego filozofa „W spotkaniu człowiek jest *wobec*, które to słowo odsłania najgłębszy sens rzeczywistości między ludzką. To *wobec*, odnosząc się do terażniejszości jako pozornie zdominowanej przez podmiotowość człowieka, odsłania mu Innego w jego nowym wymiarze: Inny okazuje się Drugim. By jednak spotkanie mogło się urzeczywistnić, wymaga od spotykających uznania dobra, jakie z sobą niesie – dobra odsłaniającego, dającego do myślenia”⁷. Bycie wobec jest agatologiczną płaszczyzną spotkania. Dostrzegane w drugim wartości wskazują na jego ludzki agatologiczny potencjał, który powinien być stale realizowany, doskonałony, mnożony. Konfrontacja dwóch różnych zbiorów dóbr (wartości) prowadzi do współprzyswajania wartości dotychczas nierealizowanych przez spotykające się osoby. Spotkanie umożliwia zatem rewizję osobistego zasobu przyswojonych wartości oraz wymianę aksjologicznych „pakietów”. Wskutek czego przestrzeń agatologiczna powiększa swój zakres, wzbogaca się. Wciąż uaktualniany proces solidaryzacji egotycznej pozwala człowiekowi na doświadczenie wielu wartości. Wiedza ta jest nie tyle pożądana, co pożyteczna. Wszechobecna hierarchia wymaga ciągłego odnajdowania się na nowo w zaistniałych warunkach egzystencjalnych. Znajomość wartości to najlepszy drogowskaz dla kierowania aktami wyboru. Wcześniej przeżyte i przyswojone wartości kojarzą się człowiekowi z konkretnym skutkiem i odczuciem, toteż pomagają w doborze kolejno urzeczywistnianych wartości, biorąc pod wzgląd dobro, jakiemu się przysłużą.

Akt solidaryzacji jest pierwszym z aktów umożliwiających człowiekowi pomnażanie dobra. Wychodząc z tytułowego punktu wyjścia wskazującego, że bycie dobrym to sytuacji bycia dobrym dla innego, solidaryzacja staje się przede wszystkim narzędziem pomagającym w odnalezieniu wspólnej płaszczyzny porozumienia i zrozumienia dla spotykających się osób. Tu ważną rolę, podobnie jak u Schelera, odgrywa swego rodzaju wczucie, przez Tischnera określane mianem substytucji, jako postawieniu się w miejscu Innego *za* niego. W *Sporze o istnienie człowieka* filozof precyzyjnie wyjaśniał czym jest substytucja „Zbliżenie nie polega na skróceniu dystansu w międzyludzkiej przestrzeni. Zbliżenie zakłada możliwość substytucji – przeżywania tego, co inny przeżywa, jakbym ja sam to przeżywał. Substytucja to – zamiana miejsc. Ja staję *na twoim miejscu*, aby *nieść twój ciężar*.

⁷ W. Glinkowski *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 230–231.

Substytucja warunkuje już samą możliwość *obiektywnego*, czyli *wspólnego*, poznania rzeczy. Aby poznać to, co *obiektywnie* jest, muszę porzucić własny punkt widzenia na daną rzecz, postawić siebie na twoim miejscu i skłonić cię, abys i ty uczynił to samo. Tego rodzaju zamiana miejsc pociąga za sobą konieczność dokonania szczególnej operacji na przeżywanym Ja – operacji, którą można nazwać desolidaryzacją⁸. Józef Tischner przedstawił interesującą propozycję rozumienia pojęcia zbliżenia. Nie jest nim, jak sam pisał przy tej okazji, skrócenie dystansu, ale akt substytucji, swego rodzaju wczucia. Przełamanie dystansu nie jest zatem adekwatne ze zbliżeniem, nie jest wystarczającym działaniem, które mogłoby zbliżyć do siebie dwoje ludzi. Bliskość wiąże się z oswojeniem, zaufaniem, z powierzeniem siebie. Fizyczne przełamanie dystansu nie stwarza warunków powierzenia siebie drugiemu. Niejednokrotnie to właśnie nagła fizyczna bliskość może być postrzegana jako wtargnięcie w osobistą przestrzeń. Wtargnięcie nie gwarantuje żadnego oswojenia, żadnej relacji, wręcz przeciwnie – prowadzi do zamknięcia się na dialog. Zbliżenie jest możliwe zdaniem krakowskiego filozofa, jedynie na drodze *stanięcia na twoim miejscu*. Nie jest to zadanie łatwe, gdyż wiąże się z desolidaryzacją, a więc z odswojeniem wcześniej przyswojonych wartości na rzecz przyswojenia tych, z którymi utożsamia się napotkany Inny. Jest to akt dwubiegunowy, z jednej strony zbliżenie narzuca zubożenie o wcześniej przyswojone wartości, wstawiając w ich miejsce nowe, nieznane wartości reprezentowane przez drugiego – ten biegun niejako wypełnia aksjologiczny wymiar bytowania o nowe jakości. W tym wymiarze substytucja jest aktem obustronnie budującym człowieczeństwo spotykających się osób.

Jak można zauważyć zbliżenie dokonuje się na zasadzie wymiany, ktoś coś oddaje, z czegoś rezygnuje, ale dzięki temu i tak coś zyskuje. W akcie substytucji bilans zysków znacznie przewyższa bilans strat. Tu *gra* toczy się nie tylko o istnienie drugiego, ale także o moje własne istnienie. Wartość osoby staje się o tyle bliższa i większa, o ile jest się w stanie ją uznać na aksjologicznym gruncie, na jakim się egzystuje. Postawienie siebie na miejscu Innego jest próbą odnalezienia sensu w zupełnie odmiennej sytuacji życiowej. Sam akt tego *wczucia* zakłada, że takowy sens istnieje. Analiza spostrzeżeń Tischnera pozwala stwierdzić tedy, że istnieją różne aksjologiczne sensory, w których dobro objawia się. Człowiek dzięki substytucji ma możliwość uczestniczenia w wielu takich sensach, pomnażając tym swoje

⁸ J. Tischner *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 290.

uczestnictwo w dobru. Substytucja wprowadza w agatologiczny horyzont współlistnienia, gdzie dokonują się akty solidaryzacji egotycznej. Przystawianie i odswajanie wartości to nieustanny ruch podążający za prawdą. Proces solidaryzacji „znajduje swe ostateczne umotywowanie w doznaniu typu aksjologicznego, jakim jest świadomość zagrożenia przez fałsz”⁹. Na podstawie tego stwierdzenia możemy mniemać, iż głównym motywem motywującym do decyzji *postawienia się na czymś miejscu*, jest uświadomienie sobie możliwej obecności fałszu. Jeżeli drugi jest w biedzie i wzywa znaczy to, że jakaś prawda została zachwiana, czyli że wartości, na których się opiera są zagrożone przez fałsz. W takim przypadku substytucja nabiera innego charakteru – jej zadaniem jest kontrola zagrożonych zasobów aksjologicznych drugiego. Następująca w wyniku rewizji desolidaryzacja lub solidaryzacja, to odrzucenie lub uznanie wartości należących do tego zbioru. Aby prawda mogła być uratowana niezbędne jest uznanie drugiego, a z nim wszystkich wartości, z którymi się identyfikuje. Prawda potrzebuje stałego uznania i potwierdzenia, aby mogła być prawdą, dlatego inny wzywa do relacji, aby potwierdzać swoją autentyczność oraz wartość.

Jeżeli napotkany pozwala drugiemu być, w tej samej chwili otwiera się na niego i rozpoczyna się między nimi dialog. Dialog w samej swej istocie jest wychodzeniem *ku*. Nie byłoby dialogu bez drugiej osoby. Rozmowa jest czystą aktywnością, „podczas prawdziwej rozmowy coś się dzieje”¹⁰. Prawdziwa rozmowa może mieć miejsce dopiero w wyniku *stanięcia na twoim miejscu*. Substytucjonalna zamiana miejsc otwiera przestrzeń wielopoziomowego dialogu. Wzucie odśłania przed człowiekiem obecność fałszu. Rozpoznanie nieprawdy pozwala odróżnić fałsz (zło) od prawdy (dobro), tym samym na poszukiwanie sposobów jej uniknięcia. Dopiero w tym wymiarze możliwe jest prawdziwe działanie na rzecz dobra. Człowiek wkracza w horyzont możliwych działań, gdzie „możliwości układają się w hierarchię”¹¹. Zastana sytuacja zagrożenia prawdy otwiera człowieka na nowe możliwości czynów, wprowadza go na nowy poziom aksjologiczny, w którym dokonuje rewizji wartości w celu eliminacji fałszu. Dotychczasowa hierarchia zostaje zmodyfikowana. W jej przestrzeni nieustannie dochodzi do odswajania i przyswajania wartości. Jest to przestrzeń, z której wypływają wszystkie aktywności człowieka. Z jej wnętrza pochodzi impuls

⁹ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 320.

¹⁰ J. Tischner *Filozofia współczesna*, s. 444.

¹¹ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, s. 357.

wyboru, a następnie czynu. Człowiek postrzega siebie jako możliwość czynu, w *Fenomenologii świadomości egotycznej* czytamy „W kontekście czynności aktualnie spełnianej i czynności danych mi aktualnie jako możliwe ja sam uświadamiam sobie samego siebie jako jakąś możliwość, czyli jako tego, kto to lub owo może”¹². Autor tych słów uwypuklał fakt, że wszystko, co człowiek może, jest zabarwione aksjologicznie. Jeżeli zauważam fałsz, jeżeli czuję, że moja autentyczność jest zagrożona, rozeznaję możliwości tych czynów, które pomogą mi potwierdzić prawdę. Jeżeli zaś prawda ta okaże się prawdą zniekształconą mogę podążyć za tymi możliwościami, które dopomogą ją uzupełnić, odbudować, zrewitalizować. Tischner twierdził zatem, że w zasięgu natury ludzkiej egzystencji zawiera się tedy największa siła – siła czynu, działania, przekształcania. Siła ta jest drugim po substytucji ogniwem na drodze do pomnażania dobra.

Zgoda na dialog, gotowość na spotkanie, jest jednocześnie określeniem własnej gotowości do poszukiwania prawdy i potwierdzania jej, niezależnie od tego, o którą prawdę (czyj autentyzm) chodzi. Najważniejszym aspektem tegoż poszukiwania jest stawanie się sobą. W tej kwestii Józef Tischner ma podobne stanowisko zarówno z Heideggerem („Dasein określa samo siebie jako byt [Seiendes] poprzez możliwość, która jest i którą jakoś w swym bytowaniu rozumie” – *Bycie i czas*.] oraz Sartrem („Możliwym jest to, czego brakuje bytowaniu – dla – siebie, do tego, by być sobą” – *Byt i nicność*]. Spektrum możliwych działań jest spektrum możliwości stania się sobą. Możliwe jest to, co do bycia sobą prowadzi. W dialogu możliwość stania się sobą jest najbardziej wykonalne. To inny jest ze względu na mnie, a ja ze względu na niego. Spotkanie się dwóch odrębnych przestrzeni aksjologicznych pozwala na stworzenie wspólnej płaszczyzny porozumienia, osadzonej na pragnieniu dobra obopólnego, ze szczególnym uwzględnieniem pierwszeństwa dobra innego nad moje własne. Bycie sobą wymaga przełamania egoizmu i przyjęcia odpowiedzialności za biedę bliźniego. Zdaniem krakowskiego filozofa „Osoba, udzielając odpowiedzi na propozycje aksjologiczne, nie tylko realizuje łańcuch czynności, które tym propozycjom służą, ale dokonują także urzeczywistnienia samej siebie jako osoby, bytującej na jednym z poziomów aksjologicznych jej środowiska”¹³. Spotkanie tworzy właśnie taki horyzont propozycji aksjologicznych. W tym horyzoncie człowiek, do którego pada pytanie, może odnaleźć adekwatną odpowiedź. Propozycje

¹² Tamże, s. 356.

¹³ Tamże, s. 364.

aksjologiczne wypływają od drugiego, zawierają się one w jego pytaniu. Zapytany decydując się na danie odpowiedzi przyjmuje do świadomości te propozycje, następnie wybiera spośród nich kierunek swojej odpowiedzi, dając tym samym wyraz własnych preferencji aksjologicznych. W jednej chwili zostają spełnione dwa akty: akt uznania drugiego oraz akt urzeczywistnienia siebie jako osoby. Jak zauważał sam autor, wybór odpowiedzi (propozycji aksjologicznej) przyczynia się do realizacji czynów, poprzez które dana wartość urzeczywistnia się.

Przyjąć więc należy, że w relacjach międzyludzkich jedynie odpowiadająca na wezwanie substytucja daje początek pomnażaniu dobra. Wejście na drogę substytucji jest wejściem na drogę dramatu, „Droga dramatu biegnie od pragnienia – pragnienia bycia - dla - innego – do ofiary za - innego. Jej warunkiem jest zdolność substytucji”¹⁴. Tischnerowskie rozumienie drogi dramatu nabiera właściwego znaczenia w perspektywie bycia-dla-siebie jako negocjowania siebie, gdyż „Bycie - dla - siebie jest tym, co musi być negowane”¹⁵. Ludzki dramat zaczyna się wraz ze spotkaniem. Człowiek stając naprzeciw innemu, podobnego ale różnego, musi zdobyć się na negocjowanie samego siebie. Oznacza to, że musi rozbudzić w sobie zdolność zauważania fałszu w swojej aksjologicznej przestrzeni, a w następstwie tego – być zdolnym do podjęcia aktu desolidaryzacji, która choć wprowadza lęk, jest konieczna. Negowanie siebie staje się swoistym przekraczaniem osobistych preferencji aksjologicznych poprzez substytucję oraz solidaryzacje z wartościami reprezentowanymi przez innego. Pragnienie bycia - dla w sposób naturalny prowadzi do przekraczania siebie, dzięki czemu autentyczność innego może być uznana. Wołanie, które wyznacza do substytucji otwiera przed człowiekiem jego własne wnętrze, jego głębię, naprowadza na nowe wymiary ludzkich możliwości. Odsłonięte w ten sposób nowe horyzonty możliwych czynów stwarzają nowe możliwości realizacji siebie jako osoby. Człowiek staje się osobą wybierając bycie - dla - innego, a nawet ofiarę za-innego. Gotowość na tego typu poświęcenie wiąże się z postrzeganiem innego jako wartości, poprzez którą ja sam staję się wartością, zatem musi się to odbywać w agatologicznym horyzoncie. Tischner wyjaśniał to następująco: „Jest to obszar, który rozciąga się całkowicie poza „byciem i niebyciem” - w którym to, co jest, może nie być tym, czym jest, a to, co nie jest, może być tym, czym nie jest” Dopiero na poziomie Dobra jesteśmy jeden-dla-

¹⁴ J. Tischner *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 299.

¹⁵ Tamże, s. 299.

-drugiego, jeden-za drugiego, jeden-zamiast-drugiego.”¹⁶. Przestrzeń dobra jest dobrodziejstwem, które umożliwia niewyobrażalne dotąd dla człowieka rzeczy: ma moc zmiany ontologicznego statusu wartości, nadawać istnienie temu, co wartością nie było i odwrotnie. Pragnienie bycia dla drugiego pozwala stać się częścią horyzontu Dobra, a także współtwórcą wartości.

Jako współtwórca wartości człowiek staje się również współnadawcą sensu. Zagadnienie sensu Józef Tischner rozpatrywał w odniesieniu do Heideggerowskiego pojęcia Dasein. W *Mysleniu wobec wartości* stwierdził: „Dasein pyta, bo w swym rdzeniu jest troską. A być troską znaczy: Dasein w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie. Każde pytanie jest więc wyrazem troski, każda odpowiedź jest próbą jej ukojenia. Dasein jest także rozumieniem. Widzenie otaczającego świata jest jednocześnie współwidzeniem siebie, ale i na odwrót: widzenie siebie jest jednocześnie współwidzeniem świata. Nie ma poznania świata w izolacji od jakiegoś współwidzenia siebie w nim. Heidegger powie: rozumienie jest sposobem bytowania Dasein w świecie. Pierwszy szkic rozumienia bytu nadaje sens”¹⁷. Sensowne jest to, co człowiek obejmuje swoim rozumieniem. Według poglądów Heideggera rozumienie jest efektem zapytywań, jakie Dasein kieruje ku wszystkiemu, co go otacza. Zapytania owe pochodzą z samego rdzenia Dasein, z troski o własne bycie. Rozumienie jawi się zatem, jako odnajdowanie odpowiedzi na sensowność własnego istnienia w otaczającym świecie. Skoro Dasein chodzi o własne bycie to też rozumienie oraz sensowność muszą podlegać trosce o to własne bycie. Pojęcia te nabierają znaczenia w odniesieniu do sposobu bytowania Dasein, do jego miejsca w doświadczanej rzeczywistości. Świat i człowiek współtworzą się. Poznanie jest możliwe tylko w relacji do świata. Rozumienie otaczających człowieka bytów, a także rozumienie, następują w wyniku odniesienia jakiegoś nowego bytu, elementu świata, do świata już znanego Dasein, „Pragnie ono zrozumieć znaczenie jakiegoś tekstu, który oto wtargnął w jego świat. Zrozumieć, to znaczy odnieść do tego, co już rozumiałe, co jasne samo przez się (...) tekst jest odczytywany z punktu widzenia podstawowej możliwości Dasein: bycia autentycznym lub niebycia autentycznym. Inaczej: z punktu widzenia zadania tworzenia własnej egzystencji, o którą – zanim dotarł do nas tekst – już jakoś troszczyliśmy się, i którą jakoś *rozumieliśmy*, rozumiejąc jednocześnie świat naszego

¹⁶ Tamże, s. 296-299.

¹⁷ J. Tischner *Myslenie wobec wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 114.

codziennego otoczenia”¹⁸. Pojawiająca się w horyzoncie egzystencji Dasein nowa niezrozumiała treść niesie z sobą nowe, nieznanne doświadczenia. Postawa Dasein jest jednak pozytywna, gdyż pragnie ono poznać to nowe, a poznając określić swój do niego stosunek. Konfrontuje zatem to, co nowe z tym, co już znane, rozumiane, przyswojone. Stosunek ten natomiast jest wyrazem autentyczności bądź nieautentyczności Dasein, inaczej mówiąc, każda nowa treść, z jaką się ono styka, określa jednocześnie jego prawdę bycia. To, co nowe może albo przyczynić się do autentyczności Dasein, albo przyczynić się do jego nieautentyczności, nowe daje nowe możliwości bycia w prawdzie i bycia w nieprawdzie. Nowe możliwości zaś wiążą się z nowymi wyborami. Rozumienie tego, co nowe powstaje w kontekście tego, co już znane. Wraz z postępującym poznaniem nowa treść uzyskuje swój sens i dopasowana zostaje do treści już rozumianych. Zatem możemy powiedzieć, że podług rozważań Heideggera nadawanie sensu to nic innego jak rozumienie danej treści.

Heideggerowski pogląd skłania do zestawienia go z tischnerowską idea wzywania drugiego do relacji, do odpowiedzi na pytanie, które w rzeczy samej jest wezwaniem do substytucji oraz realizacji wartości. Niemiecki filozof mówił o specyficznej konfrontacji nowej treści wchodzącej w relację z treściami już przyswojonymi przez Dasein. U Tischnera natomiast rolę owych treści odgrywają wartości. Transformując spostrzeżenia Heideggera i uzupełniając je słowami krakowskiego filozofa odkryjemy niewątpliwe podobieństwo. Zdaniem Tischnera spotkanie jest skutkiem wzywania, które przyjmuje formę pytania kierowanego przez tego, kto jest w biedzie. Pytanie wyłania się z głębi dramatu, a „dramat jestestwa jest dramatem autentyczności”¹⁹. Oznacza to, że spotkanie dwóch osób o różnych preferencjach aksjologicznych, różnych przeżyciach i doświadczeniach, jest koniecznym warunkiem w pozyskiwaniu własnej autentyczności. Autentyczność ta objawia się w postawie „bytowania ku wartościom”. Heidegger mówi o trosce, jako o nadrzędnym elemencie ontologicznej natury Dasein. To troska jakoby nakazuje mu w każdym momencie kierować wszystkie swoje działania w taki sposób, aby na pierwszym planie było zawsze jego bycie. W byciu tym chodzi o wybór bycia dla siebie, które to bycie jest zarówno jego autentycznością. Dla Tischnera miejsce troski zajmuje świat wartości, gdzie dochodzi do spotkania, oraz gdzie „ja i on stajemy naprzeciw siebie

¹⁸ Tamże, s. 115.

¹⁹ Z. Dymarski *Dwugłos o zlu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 47.

oświetleni blaskami rozmaitych wartości, które wytyczają nam ścieżki ku sobie i od siebie”²⁰. Fakt spotkania jest fundamentalny, bo „wartości etyczne pojawiają się w naszym życiu wtedy, gdy w polu naszej świadomości staje jakaś osoba, najczęściej osoba drugiego człowieka”²¹. Pytanie zadane spotkanemu człowiekowi jest pytaniem, które ma potwierdzić nie tylko autentyczność i wartość pytającego, ale także i pytanego. Zatem w spotkaniu nie chodzi tylko o moje własne bycie. Właściwie sytuacja jest odwrotną do heideggerowskiej. Tu chodzi w pierwszej kolejności o bycie Innego, zaś poprzez to pierwszeństwo realizuje się również prawda mojego własnego bycia. Tak jak Dasein dopasowuje nową nieznaną treść do treści znanych i przyswojonych, tak ja aksjologiczne w zależności od preferencji desolidaryzuje się lub solidaryzuje w akcie substytucji z wartościami, z którymi się identyfikuje. Wspólnym zaś celem obydwu filozofów jest autentyczność bycia.

W refleksji Tischnera podstawą urzeczywistniania wartości i pomnażania dobra jest dokonywanie wyborów. W szczególności tyczy się to decyzji stanięcia na miejscu innego, bo przyjmuje ona kształt ofiary „decyzja moralna idzie w parze z ofiarą, z niepewnością, bo straty są jaskrawe, a zyski niewidzialne”²². Ludzka zdolność pomnażania dobra (wartości) zależy zatem wpieryw od utraty jakiejś części samego siebie, swojego ja. Każda decyzja przynosi z sobą świadomość tej utraty. Jednakże takich aktów wymaga podążanie za własną autentycznością. Aksjologiczny horyzont jest przestrzenią współlistnienia z innymi ludźmi, moralne wybory dotyczą tych relacji. Rezygnacja z siebie jest zatem rezygnacją na rzecz drugiego, którego spotykam we wspólnym aksjologicznym horyzoncie. To obecność drugiego wymaga ustępstw bez względu na skutki, „Chodzi o to, by dążąc do ukształtowania własnego człowieczeństwa, odnaleźć właściwe dla siebie miejsce wśród ludzi i właściwy sposób odnoszenia się do ludzi. To nie wartości, nie normy, nie przykazania są *pierwsze*, ale obecność drugiego człowieka (...) wartości są dlatego wartościami, że są czymś *dla* osoby ludzkiej i *ze względu* na osobę”²³. Człowieczeństwo człowieka formuje się w kontakcie z drugim, w dialogu. Horyzont aksjologiczny objawia przed człowiekiem przestrzeń wyższą – przestrzeń agatologiczną. To w wyniku obecności drugiego obok mnie wyrasta agatologiczny horyzont działania

²⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei* w Wobec wartości, W drodze, Poznań 1982r., s. 51.

²¹ Tamże, s. 52.

²² Tamże, s. 93.

²³ Tamże, s. 86-87.

i doświadczania. W nim po drabinie hierarchii wartości porusza się człowiek. Dobro może się wydarzyć jedynie w relacji, bo w swej naturze podąża za *byciem dla* i *ze względu na*, toteż egzystencjalny status wartości jest od niego zależny. Można powiedzieć, że dobro dopuszcza człowieka do doświadczania wartości, prowadzi go po aksjologicznej drabinie. Elementarną wartością jest obecność drugiego, gdyż to ona otwiera wrota do obydwu światów – aksjologicznego i agatologicznego. Uczestnictwo w tych światach umożliwia uczestnictwo w tworzeniu wartości, te z kolei - w pomnażaniu dobra. Odnaleźć sobie miejsce pośród ludzi, mówił Tischner, to nic innego jak odnalezienie się pośród wielości wartości, to umiejętność poruszania się pomiędzy wartościami jeszcze nieoswojonymi, nieznanymi, aczkolwiek będącymi częścią ja aksjologicznego innych osób. Współistnienie na płaszczyźnie wartości domaga się od człowieka pewnej odpowiedzialnej elastyczności, dzięki której akty solidaryzacji i desolidaryzacji przyjmują postać naturalnych interakcji międzyludzkich. Przeżywanie i przyswajanie nowych wartości owocuje rozbudową aksjologicznego horyzontu, fakt ten natomiast obfituje w podwoje nowych możliwości działania na rzecz dobra.

Taki poszerzający się horyzont aksjologiczny przybiera kształt ludzkiej twarzy – twarzy innego. Tischnerowska filozofia dobra jest silnie inspirowana, a nawet wręcz przeniknięta levinasowską filozofią twarzy (a właściwie epifanii twarzy). Krakowski filozof mówił za Levinasem „Twarz bowiem jest nam dana właśnie w epifanii – objawieniu czy ujawnieniu. W epifanii inny okazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i zniszczony, nakazujący i zobowiązujący. Nie znaczy to, że w ten sposób poznajemy z innego coś, co daje się wyrazić w sądzie. Epifania twarzy nie przynosi żadnej wiedzy w potocznym sensie tego słowa. Tym, co przynosi, jest inny – inny jako taki, czyli jako prawdomówny. Dlatego jest on naszym nauczycielem, naszym mistrzem. Tischner twierdził przy tym: *W objawieniu twarzy zawarte jest pewne przykazanie, jakby mówił do mnie nauczyciel*. Nie dość tego: twarz objawia się w ten sposób, że wybiera. Epifania twarzy nie jest objawieniem wszystkiego wszystkim, lecz objawieniem prawdomównego wybranemu. Co mówi prawdomówny wybranemu? Mówi: *nie zabijesz mnie*”²⁴. Zauważamy tu coś istotnego - inny jest utożsamiany z nauczycielem, mistrzem. Tak jak nauczyciel czy mistrz wybiera sobie wychowanków, uczniów, którym powierza swoje zaufanie, wiedzę i nadzieję, tak inny poprzez to, że wybiera, komu objawi swoją twarz, powierza tej osobie nadzieję i zaufa-

²⁴ J. Tischner *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 22.

nie, ale przede wszystkim otwiera wrota nowej, nieznannej dotąd wiedzy. Napotkany inny przynosi swoją obecnością wiedzę o dobru, wprowadza wybranego w przestrzeń możliwości urzeczywistniania dobra. Przejście ta to nic innego, jak miejsce realizacji wartości, których wektor wychodzi od fundamentalnego *nie zabijaj*. W tych słowach także ukryta jest prawda o człowieku, o jego ziemskim życiu w biedzie, w którym jedynie wołanie o ratunek stwarza warunki ku temu, aby dobro mogło zaistnieć. Napotkany nauczyciel wiedzie po ścieżkach prawdy, jak doświadczony życiem mędrzec. Jego twarz wyraża historię osobistych przeżyć i to one wzywają do uszanowania wzrosłych i zakorzenionych w nim wartości – z wartością życia na czele. Jeżeli istnieje dobro, to jest ono w ludzkiej twarzy, na której radość i ból odcisnęły swoje piętno. Ta twarz jest obrazem prawdy, swoistym odzwierciedleniem ludzkiego losu, ludzkiej niedoskonałości przypieczętowanej skazą. Jednakże, jak słusznie zauważają komentatorzy, „Obecność skazy w świecie, wymusza każdorazowe dowodzenie dobra”²⁵. Dlatego inny woła i objawia wybranemu swoje prawdziwe oblicze, twarz ze skazą. Paradoksalnie skaza jest tym, co łączy ludzi, gdyż nie ma na świecie osoby bez skazy. Prawda ta bije z ludzkiego oblicza, a jej siła rości prawo do życia. Spotkanie innego, to lekcja z mistrzem, a w szczególności nieoceniony trening umiejętności substytucji i solidaryzacji. Skaza to w pewnym sensie coś niedoskonałego na czymś doskonałym i całościowym, to coś, co przełamuje pierwotną „idealną” całość czegoś. Mówiąc tischnerowskim językiem – skaza jest tym, co zagraża zarówno człowiekowi, jak i dobru, jest pewnym zgrzytem, wadą, dysproporcją. Jednakże istotą istnienia skazy jest wskazywanie na siebie jako niepełność – ona sama swoją obecnością wskazuje na jakiś brak, jakiś fałsz. Ta jej podstawowa własność jest przyczynkiem do otwarcia na dialog i pomoc drugiemu w jego biedzie, której ona jest widocznym przejawem. Obecna w świecie skaza nawołuje do usprawiedliwiania oraz potwierdzania wartości, jaką jest człowiek. W filozofii Levinasa rozmowa jest narzędziem umożliwiającym akt usprawiedliwienia, gdyż do jej istoty należy „apologia, przez którą Ja jednocześnie afirmuje siebie i skłania się przed transcendencją”²⁶, zaś jako cel rozmowy filozof uznaje dobroć. Powyższa konstatacja pozwala wyodrębnić obecność kilku istotnych faz usprawiedliwienia: dystans (pomiędzy dwoma spoty-

²⁵ A. Kubiak *Wprowadzenie do etyki dramatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 106.

²⁶ E. Levinas *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, PWN, Warszawa 1998, s.27

kającymi się innościami w rozmowie), afirmację, transcendencję, oraz cel trzech pierwszych – dobro. Kolejność etapów jest równie ważna, dystans pozwala na zauważenie innego (innej wolności, odrębności), zaś pierwszy komunikat wysyła sama twarz człowieka, jego swoiste oblicze. Moment rozmowy jest momentem dojścia do głosu napotkanej twarzy. Zgoda na mowę drugiego jest jednoczesnym afirmowaniem siebie i uznaniem wartości innego. Celem spotkania w rozmowie jest dobro, dobrem zaś – człowiek. Zatem celem rozmowy jest relacja Ja – Ty nastawiona na obustronne uznanie. Podobnie jest u Tischnera, gdzie logika dialogu rozpoczyna się od wezwania. Co zatem wzywa drugiego? To samo dobro go woła, „Wołanie dobroci ludzkiej o ratunek jest sposobem istnienia człowieka na tym świecie. Wołanie także, gdy się je tylko słyszy, zobowiązuje”²⁷. Dobro jest nicią przewodnią każdego dialogu, jednocześnie jest jego podstawowym celem. Kiedy wzywany odpowiada na wezwanie oznacza to, iż godzi się na wynikające z niego zobowiązanie, a tym samym na ratowanie zagrożonego dobra. Jednakże słowa *Wołanie dobroci ludzkiej o ratunek jest sposobem istnienia człowieka na tym świecie*, kryją w sobie samą esencję tischnerowskiej filozofii człowieka – sposobem istnienia człowieka jest ciągle wołanie o pomoc, o ratunek dla dobra, jaki jest on sam. Bowiem tylko człowiek może zobowiązać drugiego człowieka do potwierdzenia jego wartości (jego dobra). Dialektyka, tak naturalna dla całego świata ożywionego, jest również zakorzeniona w istocie dialogu. Dialektyka współdziała z solidaryzacją, wpływa na to, jakie wartości będą realizowane. To dzięki niej dobro może objawić się, a człowiek istnieć. *Wołanie dobroci ludzkiej o ratunek jest sposobem istnienia człowieka na tym świecie* – bo jego życie to nieustanna obecność przeciwności, którym musi stawiać czoła. Bycie dobrym dla innego jest umiejętnym poruszaniem się pośród tych przeciwności i równie umiejętnym wyborem oraz przyswajaniem wartości. W spotkaniu człowiek otwiera wrota etyki, za którymi dobro bije światłem z ludzkich twarzy. Jediną receptą na bycie dobrym jest potwierdzanie wartości drugiego, bo właśnie ten akt jest miarą ludzkiej dobroci.

²⁷ J. Tischner *Myslenie wobec wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 387.

**“That man is good who is good to another” –
The disposal of multiply good in Józef Tischner’s
axiology**

Summary: The text presents Józef Tischner as a philosopher of Good. Why? Because he called himself that way. The good was a central idea, a specific core of his philosophical research. His conviction about priority of good before existence had gave the beginning of a new philosophy – agatology. The good is before existence because the good gives an existence, it calls everything to life – especially worths. The surrounded world has got a value but only a man can bring to life new worths, so we can see that he is a messenger of the good. Tischner said that axiology starts on relation between two people, who met. That is the magical and lofty moment – the moment of choosing which values should be realize first. This choose concern the another, who called in his trouble (distress). Another’s calling gives the possibility to born good, and born a man in his goodness. That’s way the cracovian philosopher used to say *That man is good who is good to another*.

Key words: Jozef Tischner, good, axiology, the other, values, relation.

Bibliografia

- Bobko Aleksander, *Myslenie wobec zla. Polityczny i religijny wymiar myslenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków-Rzeszów 2007.
- Dymarski Zbyszek, *Dwuglos o zlu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Glinkowski Witold, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Kubiak Adam, *Wprowadzenie do etyki dramatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
- Levinas Emanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, PWN, Warszawa 1998.
- Tischner Józef, *Filozofia Współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
- Tischner Józef, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, „W Drodze”, 1982.
- Tischner Józef, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000.
- Tischner Józef, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011.

Tischner Józef, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.

Tischner Józef, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011.

Tischner Józef, *Myslenie wobec wartości*, Znak, Kraków 1993.

Tischner Józef, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006.

Karolina Fornal - przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą filozofii ks. Józefa Tischnera. Pracuje w szczecińskiej filii Społecznej Akademii Nauk z Łodzi. Jest autorką kilkunastu publikacji poświęconych filozofii Józefa Tischnera oraz współczesnej filozofii. Publikowała m.in. w „Archeusie”, „Studia z Filozofii Polskiej”, „Słupskie Studia Filozoficzne”, a także w „Ruchu Filozoficznym”.

Szymon Dąbrowski (Gdańsk)

Pedagogika spotkania alternatywnym modelem współczesnej edukacji

Abstrakt: Poniższy tekst jest próbą poszukiwania alternatywnego modelu edukacji na gruncie pedagogiki dialogu i pedagogiki spotkania. Jest to alternatywa względem modelu neoliberalnego, który dominuje dziś w polskiej edukacji. Badania tu obecne dotyczą w pierwszym rzędzie edukacji filozoficznej jak również edukacji powszechnej. Prezentowany tu pomysł wsparcia współczesnej edukacji na kategorii spotkania jest projektem esencjalnym, nie utopijnym. Ma on na celu krytyczną analizę tendencji masowej i ilościowo rozumianej współczesnej szkoły. Jako alternatywa pojawia się pomysł oparcia procesu wychowania i kształcenia na relacjach bezpośrednich, gdzie spotkanie między nauczycielem i uczniem odbywa się na gruncie dialogu i partnerstwa.

Słowa kluczowe: Pedagogika spotkania, inkontrologia, pedagogika dialogu, filozofia dialogu, filozofia spotkania, współczesne modele edukacji.

1. Kontekst dydaktyki

Poszukiwanie nowych metod i narzędzi edukacyjnych w dydaktyce ogólnej i dydaktykach przedmiotowych jest dziś działaniem stałym i dynamicznym. Jednakże wydaje się, że prace w tych dziedzinach zamykają się tylko w obrębie określonych dydaktycznych paradygmatów¹, przez co nie mają wymiaru badań interdyscyplinarnych i zewnętrznie krytycznych². W literaturze przedmiotu obserwuje się pewnego rodzaju impas,

¹ Za Dorotą Klus-Stańską można wymienić pięć dominujących paradygmatów w polskiej dydaktyce, które jednak nie wchodzą ze sobą w krytyczną polemikę, zamykając się wewnątrz własnych aksjomatów i założeń. Są to paradygmaty: funkcjonalistyczno-behaviorystyczny, humanistyczno-adaptacyjny, konstruktywistyczno-psychologiczny, konstruktywistyczno-społeczny i krytyczno-emancypacyjny. Zob. D. Klus-Stańska, *Polska rzeczywistość dydaktyczna- paradygmatyczny taniec św. Wita*, [w:] *Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. L. Hurlo, D. Klus-Stańska, M. Łojko, s. 62-73.

² Jest tu mowa o projektach tworzenia badań w wymiarze międzyparadygmatycznym, np. model przekładów paradygmatycznych. Zob. T. Szkudlarek, *Obiektywizm i subiektywizm pedagogiczny a całościowe myślenie o wychowaniu*, [w:] *Pytanie – dialog - wychowanie*, red. J.

który zdaniem Doroty Klus-Stańskiej wynika ze znieruchomienia polskiej dydaktyki, która posługuje się od lat tymi samymi kategoriami i modelami interpretacji rzeczywistości. Odczuwalny jest brak reinterpretacji sytuacji społeczno-kulturowej po zmianie ustrojowej, która wpłynęła zarówno na kształt, ale także na potrzeby edukacyjne człowieka w XXI wieku. Zdaniem autorki, jest dziś nieobecny, realny spór metadydaktyczny między przedstawicielami różnych paradygmatów, przede wszystkim z uwagi na to, że są one przyjmowane i transponowane na grunt dydaktyczny bezrefleksyjnie bądź nieświadomie. Z drugiej strony, problemem jest również samo rozumienie pojęcia paradygmatu Thomasa S. Kuhna, które to ujmowane jest wyłącznie, jako płaszczyznę zamkniętą, nieprzystawalną, jak i zewnętrznie nieweryfikowalną³. W tej perspektywie ujawnią się dwie znaczące potrzeby w zakresie współczesnej teorii dydaktyki:

- pierwsza to potrzeba świadomego budowania różnorodnych modeli edukacyjnych, wyrastających na zasadniczo odmiennych założeniach metodologicznych i praktycznych, a które dzięki analizie komparatystycznej odsłaniają coraz to głębsze perspektywy rozumienia tego samego zjawiska;
- druga z kolei to potrzeba stworzenia miarodajnych narzędzi wzajemnego przekładu wyników badań prowadzonych na odmiennych założeniach i celach.

Zdaniem Joanny Rutkowiak analiza konfrontacyjna źródłowych założeń jest już dziś obecna w dydaktyce, jednakże staje się sporym metodologicznym wyzwaniem i jednocześnie realną empiryczną koniecznością. Niesie za sobą trudność transponowania języka i wydobycia współmierności metodycznej, ale także odsłania założenia i elementy jawnie ugruntowane ideologicznie. Projekt tak rozumianej - otwartej dydaktyki, jawi się jako proces samoświadomej i nieustannie weryfikującej się procedury rozu-

Rutkowiak, Warszawa 1992, s.76; J. Rutkowiak, *Wielość paradygmatów dydaktyki a wspólny mianownik rzeczywistości życia. Ku pytaniom o przekłady międzyparadygmatyczne*, [w:] *Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. L. Hurło, D. Klus-Stańska, M. Łojko, s. 27-39.

³ Szczegółową analizę kategorii paradygmatu Thomasa S. Kuhna na gruncie dydaktyki przeprowadza D. Klus-Stańska, z jednej strony wskazując na różnorodną interpretację samego pojęcia na gruncie filozofii nauki, z drugiej zaś wykazuje daleko idące konsekwencje dla dydaktyki ogólnej w stosowaniu hermetycznie rozumianego pojęcia paradygmatu. Zob. D. Klus-Stańska, *Paradygmaty współczesnej dydaktyki- poszukiwanie kwiatu paproci czy szansa na tożsamość teoretyczno-metodologiczną?* [w:] *Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. L. Hurło, D. Klus-Stańska, M. Łojko, s.11-23.

mienia relacji uczenia się i nauczania we współczesnym społeczeństwie⁴. Należałoby w tym miejscu zapytać, gdzie znajduje się dydaktyka filozofii, w jakim jest stanie oraz na jakich teoretycznych fundamentach jest budowana?⁵

2. Zmiany MEN

Sytuacja przeprowadzanych aktualnie reform MEN zarówno w odniesieniu do całego procesu kształcenia w Polsce, jak również względem nauczania filozofii, niesie za sobą wiele niepokojów i kontrowersji. Koncentrując się na dydaktyce filozoficznej należałoby zwrócić uwagę na następujące pytania problemowe:

- po pierwsze, jak przeprowadzana reforma wpłynie na realną obecność przedmiotu filozofii w szkołach ponadgimnazjalnych;
- po drugie, jakie nastąpią zmiany w formie i treściach podstawy programowej w zakresie przedmiotu filozofii;
- po trzecie, jak zmieni się egzamin maturalny w zakresie przedmiotu filozofii;
- po czwarte, jaki cel i funkcję przedmiot filozofii po zmianach ministerialnych, będzie posiadał w polskiej edukacji;
- po piąte, czy przedmiot filozofii posiada wystarczające narzędzia dydaktyczne, w tym szczególnie modele edukacyjne, aby odpowiedzieć nie tylko na zadania związane z aktualną reformą oświaty, ale przede wszystkim, aby odpowiedzieć na edukacyjne potrzeby społeczeństwa polskiego w XXI wieku?

Wszystkie powyższe pytania - problemy, są nader istotne w aktualnej sytuacji polskiego szkolnictwa, jednak kwestia ostatnia jest kluczowa dla niniejszego tekstu.

3. Modele edukacyjne

Współcześnie dynamiczne zmiany kulturo-społeczne wywierają bardzo intensywny wpływ na kształt edukacji w wymiarze treści nauczania, ale

⁴ J. Rutkowiak, *Wielość paradygmatów dydaktyki...*, s. 27-39.

⁵ Są to pytania, które zakresowo wykraczają poza temat poniższego tekstu, jednakże częściowych odpowiedzi należy poszukiwać m. in. w pracach: *Pokochać mądrość. Zarys dydaktyki filozofii i etyki*, red. M. Bała, J. Jezierska, S. Zalewska, Warszawa 2009; J. Plikowski, *Filozofia w szkole*, Warszawa 2009; P. Jaroszyński, *Filozofia i edukacja. Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2005; *Dydaktyka filozofii u progu XXI wieku. Problemy ogólne i perspektywy*, red. E. Piotrowska, J. Wiśniewski, Poznań 2002.

także sposobów i modeli przekazu owej treści. Wydaje się, że w przestrzeni metodycznej w dydaktyce ogólnej, jak i dydaktykach przedmiotowych bardzo intensywnie poszukiwane są modele kształcenia bezpośrednio odpowiadające zarówno potrzebą indywidualnym, jak i społecznym w społeczeństwie pluralistycznym. Współczesne koncepcje pedagogiczne, szczególnie projekty alternatywne, stają się dziś ważnym punktem odniesienia zarówno w wymiarze treści przekazu, jak i sposobie ich transponowania. W tym kontekście metody i treści nauczania muszą nie tylko włączać elementy i tendencje humanistyczne, antyautorytarne czy emancypacyjne we własną strukturę, ale przede wszystkim są zobowiązane stawiać wolność i niezależność człowieka na szczycie promowanej hierarchii wartości⁶.

W tym też względzie postulaty wynikające z alternatywnych pedagogicznych teorii mogą być nie tylko spójne, ale także odnawiające i otwierające edukację filozoficzną w jej formie i treści przekazu na rozumienie współczesnych potrzeb społecznych. Świadomość licznych uwarunkowań, np. psychologicznych, środowiskowych, genderowych, itd., a także silne tendencje przeciwdziałania ich negatywnym konsekwencjom, muszą dziś uzupełniać treściami filozoficznymi⁷. Edukacja filozoficzna otwarta na dyskurs w przestrzeni wszelkich dominacji i nierówności np. politycznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej, ujawniając sytuację uciśnionych⁸ spełnia nie tylko współczesne, społeczne oczekiwania, ale również bezpośrednio nawiązuje do modeli działania spotykanych u klasyków filozofii⁹. Otwartość współczesnego modelu jest tu rozumiana jako nieustanne poszukiwanie różnych perspektyw rozumienia rzeczywistości, zwłaszcza łączenie analiz filozofii z pedagogiką, psychologią, socjologią, literaturą, itd¹⁰.

Silne tendencje antyautorytarne i emancypacyjne we współczesnej teorii edukacyjnej, krytyczne wobec tak wielu elementów tradycyjnych i klasycznych ujęć, na nowo stawiają jedno fundamentalne, pedagogiczne pytanie: *na jakich pozytywnych treściach i metodach budować współczesny model*

⁶ U. Morszczyńska, *Normy w pedagogice. Aksjologiczne i metodologiczne wyznaczniki statusu zdań o powinnościach*, Kraków 2009, s. 355-378.

⁷ Zob. M. Czerpaniak-Walczak, *Między dostosowaniem a zmianą. Elementy emancypacyjnej teorii edukacji*. Szczecin 1995.

⁸ Jest to kategoria pochodząca z pedagogiki emancypacyjnej Paulo Freiera. Zob. P. Freire, *Pedagogy of Oppressed*, London 1972.

⁹ Jest tu mowa np. o postaci Sokratesa jako osoby odsłaniającej ukryte relacje dominacji w sferze elit polityczno-społecznych starożytnych Aten.

¹⁰ Zob. L. Strumska-Cylwik, *Pomiędzy otwartością i zamknięciem*, Kraków 2005, s. 58-60.

edukacji lub innymi słowy, co winno dziś wyznaczać i tworzyć relacje nauczyciel-uczeń? Wydaje się, że są to pytania tak samo istotne w wymiarze dydaktyki ogólnej, jak i filozoficznej, gdzie ta druga na pierwszy rzut oka nie powinna mieć trudności z formułowaniem różnorodnych metod nauczania, gdyż integralnie są one zawarte w treściach filozoficznych, np. metoda egzystencjalna, fenomenologiczna, hermeneutyczna, itd. W rzeczywistości sprawa wygląda znacznie poważniej, gdyż wyłączenie z treści filozoficznych konkretnej metody i praktyczne jej zastosowanie w formie modelu edukacyjnego, jest sprawą niebywale trudną. Czy jednak niemożliwą, zobaczmy.

4. Pedagogika spotkania

Przykładem ciekawej teorii interdyscyplinarnej jest projekt pedagogii spotkania¹¹, nazywanej również inkontrolnią pedagogiczną, która łączy wymiar filozofii i pedagogiki, podnosząc jednocześnie postulaty antyautoritaryności i emancypacji społecznej. Pedagogika spotkania jak sama nazwa wskazuje, jest analizą i opisem potencjału kategorii spotkania i dialogu w szeroko rozumianej przestrzeni edukacyjnej. Pomysł ten wynika z interdyscyplinarnych badań z zakresu filozofii i teorii wychowania, gdzie posiada dwa zasadniczo różne źródła. Pierwszym, najczęściej spotykanym jest filozofia dialogu i w jej ramach analiza kategorii dialogu i spotkania, drugim zaś, filozofia kultury, a szczególnie teoria spotkań, rozumiana jako narzędzie interpretacji dynamizmu kultury¹².

Filozofii dialogu, zwłaszcza Martina Bubera i Emmanuela Levinasa, wychodzi z założenia, iż struktura ontologii i egzystencji człowieka bezpośrednio zapośrednicza, w kategorii dialogu i spotkania z drugim, innym

¹¹ Można odnaleźć źródła, w których pedagogika spotkania należy do pedagogiki dialogu, bądź wprost jest z nią utożsamiana, jednakże wydaje się, że istnieje między tymi projektami zasadnicza różnica. Pierwszy opiera się na filozofii kultury, analizując potencjał kategorii spotkania w wymiarze edukacyjnym, obejmuje całe spektrum istnienia rzeczywistości, w tym ludzi, przedmioty, zjawiska, itd. Drugi z kolei, źródłowo czerpie z filozofii dialogu i najczęściej ogranicza się w badaniach do sfery międzyludzkiej. Istnieją również różnice w wymiarze metodologicznym. Zob. *Pedagogika dialogu. Dialog w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Warszawa 2009; *Pedagogika dialogu. Doświadczenie dialogu w rzeczywistości XXI wieku*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Warszawa 2010.

¹² Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981; B. Nawroczyński, *O wychowaniu i wychowanku*, Warszawa 1968; U. Ostrowska, *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*, Kraków 2002; J. Rutkowiak, *Pytanie, dialog, wychowanie*, Warszawa 1992; A. Nowicki, *Spotkanie w rzeczach*, Warszawa 1991.

człowiekiem¹³. Egzystencja danej jednostki zmienia się w przestrzeni spotkania z innym człowiekiem, np. z rodzicem, wychowawcą, przyjacielem, gdyż dokonuje się zbliżenie, dotknięcie nowych przestrzeni aksjologicznych. Jest to jednak możliwe tylko w autentycznym byciu naprzeciw siebie, czyli w uznaniu dwóch stron spotkania, jako partnerów, dzięki którym możliwy jest wzajemny rozwój – nieosiągalny w pojedynkę. Zbliżenie aksjologiczne uczestników spotkania, to odkrycie przed sobą tego, co ważne, odsłonięcie delikatnej strony własnego Ja, ukazanie własnej hierarchii wartości¹⁴. Spotkanie z innym jako wydarzenie, fenomen, zjawisko, niesie za sobą nieprzewidywalne i nieodwracalne skutki. Mianowicie, dokonuje się zmiana na poziomie egzystencjalnym, która prowadzi do zmian, ontologicznej struktury rozumienia Ja. Jest tu mowa, przede wszystkim o modyfikacji w człowieku, nie tylko jego działania i struktury aksjologicznej w wymiarze doświadczeń codziennych, ale także zmian wartości, wpływających na rozumienie siebie w przestrzeni pytań granicznych, pytań o istotę, naturę, przyczynę życia ludzkiego¹⁵.

Na gruncie filozofii kultury w drugiej połowie XX wieku Andrzej Nowicki, sformułował teorię spotkań, lub inaczej inkontrolologię filozoficzną¹⁶, która pierwotnie odnosiła się do całokształtu badań kategorii spotkania w dziejach kultury nowożytnej. W kolejnych dekadach kategoria inkontrolologii w zakresie filozofii kultury zaczęło przynależać przede wszystkim autorowi pojęcia. Nowicki w swoim projekcie uznawał, iż człowiek poprzez własne wytwory ucłowiecza świat, tzn. przekazuje całego siebie, w tym co tworzy, równoległe zmieniając otaczającą rzeczywistość i samego sie-

¹³ Dokonane tu uproszczenie i unifikacja filozofii dialogu między M. Buberem a E. Levinasem jest spowodowana potrzebą tylko fragmentarycznej analizy, niezbędnej do wyjaśnienia samego pojęcia filozofii dialogu obecnego na gruncie pedagogiki.

¹⁴ Zob. J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, [w:] „Analecta Cracoviensa”, Kraków 1980, T.XII; J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; U. Ostrowska, *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*, Kraków 2002.

¹⁵ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992; E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; Tenże, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006; Tenże, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

¹⁶ Pojęcie *inkontrolologia* zostało sformułowane przez Andrzeja Nowickiego w 1973 roku i pochodzi od łacińskiego terminu *incontra*, z którego pochodzą włoskie-*incontro*, francuskie-*rencontre*, hiszpańskie-*encuentro*, portugalskie-*encontro*, angielskie-*encounture* (oznaczające bycie naprzeciw, spotkanie). Termin ten pierwotnie oznaczał wszelką teorię spotkań, następnie został przypisany do autorskiej koncepcji inkontrolologii filozoficznej na gruncie filozofii kultury A. Nowickiego. A. Nowicki, *Zadania i metody inkontrolologii*, [w:] „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, Lublin 1976, nr1, s.13.

bie. Zmiana ta pierwotnie warunkowana jest strukturą materialną – stąd tytuł pracy *Spotkanie w rzeczach*¹⁷ – gdzie człowiek spotyka się ze światem zawsze poprzez rzeczy, przedmioty, ciała, itd. Zdaniem autora, również kontakt i relacje między ludźmi odbywają się nie tyle za pośrednictwem ciała, gestów, języka, ale właśnie dzięki nim i nimi są warunkowane. Nie ma spotkania, gdzie nie ma fizycznego, materialnego uczestnika. Wytwory kultury, literatury, sztuki, nauki, itd. będące częścią człowieka, mają również jego budowę, gdzie strukturalnie posiadają pewną otwartość, czyli miejsce na którym możliwe jest spotkanie osób, np. poprzez interpretację tekstu, analizę dzieła sztuki czy pracę nad projektem naukowym. Ontologia działania człowieka w tym przypadku ma strukturę dialektyczną, gdzie każdy wytwór tworzy miejsca, na których mogą pojawić się nowe, będące przyczyną kolejnych. Człowiek warunkuje i jest warunkowany przez swoje twórcze działanie, które z jednej strony nadaje sens jego życiu, ale z drugiej otwiera go, na poszukiwanie zewnętrznego sensu, obecnego w spotkaniu z kolejną rzeczą innego człowieka¹⁸.

Pojęcie inkontrologii będące autorskim pomysłem A. Nowickiego na gruncie filozofii kultury, z czasem zaczęło funkcjonować jako narzędzie i metoda badawcza w przestrzeni innych nauk. Dziedzina ta, rozumiana jako najogólniejsza teorii spotkań, stała się przydatną perspektywą opisu i analizy zjawisk społecznych, politycznych czy edukacyjnych. Na polskim gruncie pedagogicznym prekursorem inkontrologii była Jadwiga Bińczycka¹⁹, która już w latach siedemdziesiątych XX wieku zwracała uwagę, iż kategoria spotkania rozumiana jako specyficzna forma międzyludzkiego dialogu, może prowadzić do partnerstwa wychowawczego. Z kolei relacja partnerstwa między wychowawcą i wychowankiem, tworzy bezpośrednią więź, która działa nie w sposób wertykalny (hierarchii i władzy), lecz horyzontalny (uznania i równości), na stałe zmieniając obu uczestników spotkania. Taki rodzaj działania wychowawczego, wg autorki mógłby stać się realną alternatywą wobec stagnacji pedagogicznej tamtego czasu²⁰.

Warto również w tym miejscu przywołać argumentację filozofów personalistycznych, która poszerzyła badania inkontrologii na gruncie pedagogiki, dzięki czemu pojęcie dialogu i spotkania zyskało jeszcze głę-

¹⁷ A. Nowicki, *Spotkanie w rzeczach*, Warszawa 1991.

¹⁸ Tamże, s.126-141.

¹⁹ J. Bińczycka, *Kształtowanie karności uczniów*, Warszawa 1976.

²⁰ J. Bińczycka, *Między swobodą a przemocą w wychowaniu*, Kraków 1997.

sze znaczenie. Spotkanie jest tu rozumiane jako wydarzenie wyjątkowe, wyłącznie ludzkie, bezpośrednio wynikające i związane z człowieczeństwem i osobowym traktowaniem bytu ludzkiego. Owa wyjątkowość polega na niepowtarzalności i indywidualności każdego człowieka, przez co, samo spotkanie, również staje się zawsze zjawiskiem jednostkowym, niepowtarzalnym i indywidualnym²¹. Tak rozumiane pojęcie spotkania bardzo szybko znalazło swoje miejsce w analizie pedagogicznej. Jasnym stało się, iż edukacja oparta na powyższym sposobie przekazu treści (nie tylko wartości, ale również wszelkich treści edukacyjnych) będzie modelem skutecznym i trwałym. Pojawił się jednak kontekst praktyczny, który ukazał co najmniej kilka znaczących ograniczeń, a nawet sprzeczności wobec klasycznie uprawianej edukacji.

Największa część ograniczeń wynika przede wszystkim z personalnego i indywidualnego charakteru spotkania, trudnego do ujęcia w schematy modelu edukacyjnego. Po pierwsze, metoda ta jest niemożliwa do całkowitego sformalizowania, przez co nie spełnia podstawowych kryteriów tzw. obiektywistycznej dydaktyki czy metodologii edukacyjnej²². Następnie opiera się na indywidualnym charakterze uczestników spotkania, gdzie w sytuacji szkolnej to nauczyciel jest odpowiedzialny za przygotowanie nie tylko własnej osoby, ale również uczniów do autentycznego spotkania. Co więcej, wychowawca jest w tej sytuacji postawiony przed wyborem działania, które co prawda może być skuteczne, ale niesie ze sobą sporo niewiadomych. Podstawowym, jest kłopot w osiągnięciu wyznaczonego edukacyjnego celu, a dokładniej nie możliwość całkowitego zaplanowania rezultatów owego spotkania. Z tym również, wiąże się kolejna trudność - w sensie psychologicznym - mianowicie, sam wychowawca buduje dla siebie sytuację, w której będzie musiał nie tylko autentycznie stawiać pytania, ale również autentycznie na nie odpowiadać²³. W sytuacji, gdzie

²¹ Zob. J. Tarnowski, *O użyteczności niektórych kategorii personalistycznych dla pedagogiki*, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2; Tenże, *Na czym polega dialog?* „Edukacja i Dialog” 1990, nr 3; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.

²² Jest tu mowa przede wszystkim o standaryzacji i obiektywizacji dydaktycznej. Zob. U. Ostrowska, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków 2000; K. Ablewicz, *Hermeneutyčno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*, Kraków 1994; J. Gnitecki, *Elementy metodologii badań w pedagogice hermeneutycznej*, Zielona Góra 1996; J. Lysek, *O podstawach kreowania racjonalności hermeneutycznej w pedagogice*, Katowice 1998.

²³ Zob. M.K. Kraszewski, *Relacje interpersonalne w ujęciu Martina Bubera. Przesłanie dla współczesnej pedagogiki*, [w:] *Pedagogika dialogu. Dialog w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Warszawa 2009, s. 77-84.

edukacja szkolna oparta jest na kontroli i sile, jako ważnych elementach kształcenia, metoda świadomie rezygnująca z owych narzędzi, może budzić lęk, a nawet sprzeciw²⁴.

5. Potrzeba zmian

Wracając do głównego tematu referatu, rodzi się kolejne pytanie, mianowicie: *czy pedagogika spotkania jako model edukacyjny, może być pomocnym narzędziem w edukacji filozoficznej?* W tym też względzie, wydaje się, że inkontrologia pedagogiczna dla rozwoju metodyki i dydaktyki filozoficznej może być zarówno źródłem, jak i sposobem ukazania wewnętrznej relacyjności takich pojęć jak: kultura, sztuka, tekst literacki, tekst filozoficzny, a jej odbiorca-interpretator. Źródłowe badania pojęcia spotkania można bezpośrednio odnosić do biografii słynnych filozofów, ukazując w tym przede wszystkim wzór i archetyp spotkania ucznia z nauczycielem, z mistrzem, z przyjacielem, które to stały się momentami zmieniającymi nie tylko życie owych osób, ale również bieg historycznych wydarzeń²⁵.

W edukacji filozoficznej kategoria spotkania może być wykorzystana co najmniej w trzech przestrzeniach. Pierwszą jest wymiar metafizyki, czyli relacyjność człowieka z kategorią szeroko rozumianej transcencji, np. Absolutu, Świata, Materii, Życia, itd., gdzie pojawiają się pytania o sens, cel i przyczynę egzystencji. Drugą jest wymiar antropologiczny, czyli relacyjność człowieka z człowiekiem, np. dziecka z rodzicem, ucznia z nauczycielem, gdzie następuje wymiana aksjologicznych treści, która może stać się momentem przełomowym w danej biografii. Trzecią psychologiczną przestrzenią jest relacyjność wewnętrzna, relacyjność Ja-Ja, czyli autentyczne i refleksyjne spotkanie z samym sobą, które pociąga za sobą uświadomienie i uwewnętrznienie personalnej zmiany wartości²⁶.

Na lekcji filozofii na poziomie szkolnym model nauczania oparty na spotkaniu międzyludzkim na partnerskich warunkach w horyzoncie wolności, jest projektem ambitnym i niezmiernie trudnym do realizacji. Jak się jednak wydaje, będący konieczną alternatywą, wobec aktualnie obowiąz-

²⁴ Zob. A. Nowicki, *Nauczyciel*, Lublin 1981; U. Ostrowska, *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*, Kraków 2002; B. Nawroczyński, *O wychowaniu i wychowankach*, Warszawa 1968.

²⁵ Jest tu mowa o wybranej cząstkowej analizie biograficznej klasyków filozofii, gdzie ukazana zostaje dynamiczna i twórcza relacja nauczyciela i ucznia: np. Sokrates-Platon, Platon-Arystoteles, Albert Wielki-Tomasz z Akwinu, itd.

²⁶ Zob. J. Rutkowiak, *Pytanie, dialog, wychowanie*, Warszawa 1992.

zujących - najczęściej tradycyjnych - modeli edukacji szkolnej w Polsce. Ukazanie potencjału spotkania jako dialogu w przestrzeni nieautorytarnej, uznającej wolność człowieka, jako fakt, a nie przywilej, mogłoby stać się początkiem reinterpretacji i odnowy dominacyjnych relacji nauczyciel-uczeń. Chciałoby się powiedzieć, że cała edukacja w XXI wieku potrzebuje współczesnych, nowatorskich, alternatywnych wychowawców, odpowiadających na dzisiejsze potrzeby ucznia. *Czy jednak potrzeby młodzieży są dziś inne niż w przeszłości? Z pewnością świat zewnętrzny zmienił się nie do poznania, rewolucje kulturowe, medialne, komunikacyjne, technologiczne, itd., ale czy potrzeby wewnętrznie źródłowe również? Może wychowawca – i to nie tylko dziś – to nie tylko kompetencja przedmiotowa, świadomość metodyczna czy nawet wewnętrzna refleksyjność²⁷, ale właśnie zdolność do spotkania się z uczniem jako indywidualną osobą. To umiejętność „bycia z”, a nie „bycie ponad”, to chęć stawania się przyJAcielem. Duże słowa, ale czy zupełnie nierealne? Mówiąc tu o spotkaniu nauczyciela i ucznia jest mowa o wymiarze bardzo źródłowym, o bazie antropologiczno-aksjologicznej na której wtórnice dokonuje się transmisja treści nauczania, gdzie stosowane są takie, czy inne metody nauczania, a nawet gdzie istnieje konkretny paradygmat dydaktyczny. Inkontrolologia pedagogiczna odsłania pierwotną płaszczyznę w procesie edukacji, która bez względu na stopień świadomości uczestników, bezpośrednio wpływa na sposób rozumienia przez nauczycieli i uczniów swojego miejsca w całym procesie kształcenia.*

W dzisiejszej pedagogice, jak i dydaktyce często podejmowana jest analiza kryzysu autorytetu i roli nauczyciela w życiu młodego człowieka. W optyce inkontrolologicznej odsłania się inne pytanie: *na ile nauczyciel i uczeń mają dziś odwagę na wzajemne spotkanie? Czy dzisiejsza szkoła jest przestrzenią spotkania, czy może raczej wzajemnego mijania się lub jawnej, bądź ukrytej walki? W powadze stawianego pytania – niestety – zawarta jest jednoczesne częściowa odpowiedź na temat aktualnego stanu autorytetu nauczyciela. Wydaje się, że my nauczyciele mamy zaległą pracę domową do odrobienia.*

²⁷ W tym kontekście są to warunki konieczne, ale z pewnością niewystarczające w byciu jednocześnie nauczycielem filozofii i wychowawcą.

Pedagogy of meeting alternative model of contemporary education

Summary

This text is an attempt to search for an alternative model of education on the basis pedagogy of dialogue and pedagogy of meeting. It is alternative to the neoliberal model that prevails today in the Polish education. Studies present here primarily concern philosophical education and general education. Presented here the support of the idea of modern education in the category of the meeting is an essential project, but not utopian. The aim of this project is a critically analyze of the trend of mass and quantitatively understood modern school. As an alternative become an idea of support the process of education and training by the direct relationships, where a meeting between the teacher and the student is happening on the ground of dialogue and partnership.

Key words: Pedagogy of meeting, incontrolology, pedagogy of dialogue, philosophy of dialogue, philosophy of dialogue, contemporary models of education.

Bibliografia

- Ablewicz K., *Hermeneutyčno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*, Kraków 1994.
- Adorno T., *Wychowanie po Oświęcimiu*, „Znak” 1978, nr 285.
- Autorytety polskie*, red. B. Gołębiowski, Łomża 2002.
- Buber M., *Filozofia dialogu*, Kraków 1991.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Chałas K., *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, Lublin-Kielce 2003, t.1.
- Czerpaniak-Walczak M., *Między dostosowaniem a zmianą. Elementy emancypacyjnej teorii edukacji*, Szczecin 1995.
- Dzudzikowa M., *Nauczyciel-Uczeń. Między przemocą a dialogiem: obszary napięć i typy interakcji*, Kraków 1996.
- Edukacja w wolności*, red. B. Śliwerski, Kraków 1991.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Plich, Warszawa 2003.
- Gnitecki J., *Elementy metodologii badań w pedagogice hermeneutycznej*, Zielona Góra 1996.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
- Jazukiewicz I., *Autorytet nauczyciela*, Kraków 1999.
- Kojs W., *Szkice o wychowaniu*, Katowice 1994.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981.
- Kwiciński Z., *Odpowiedzialność jako składnik kompetencji pedagogicznych*, „Teraźniejszość. Człowiek. Edukacja” 1998, nr1.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998.
- Levinas E., *Ślad innego*, Kraków 1987.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006.
- Łysek J., *O podstawach kreowania racjonalności hermeneutycznej w pedagogice*, Katowice 1998.
- Marcińczyk B., *Autorytet osobowy: geneza i funkcje regulacyjne*, Katowice 1991.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.
- Morszczyńska U., *Normy w pedagogice. Aksjologiczne i metodologiczne wyznaczniki statusu zdań o powinnościach*, Kraków 2009.
- Nawroczyński B., *O wychowaniu i wychowanku*, Warszawa 1968.
- Niell A.S., *Summerhill*, Katowice 1991.
- Niell A.S., *Nowa Summerhill*, Poznań 1994.
- Nieobecne dyskursy*, red. Z. Kwiciński, Toruń 1997.
- Nowicki A., *Nauczyciel*, Lublin 1981.
- Nowicki A., *Spotkanie w rzeczach*, warszawa 1991.

- Nowicki A., *Zadania i metody inkontrologii*, [w:] „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, Lublin 1976, nr1.
- Okoń W., *Dziesięć szkół alternatywnych*, Warszawa 1997.
- Ostrowska, U., *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*, Kraków 2002.
- Ostrowska U., *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków 2000.
- Pedagogika subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji*, red. B. Śliwerski, Gdańsk 2010, t.4.
- Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Kraków 1995.
- Rutkowiak J., *Pytanie, dialog, wychowanie*, Warszawa 1992;
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998.
- Śliwerski B., *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenia, Klasyfikacje, badania*, Kraków 2009.
- Tarnowski J., *O użyteczności niektórych kategorii personalistycznych dla pedagogiki*, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2.
- Tarnowski J., *Na czym polega dialog?* „Edukacja i Dialog” 1990, nr 3.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- Tischner J., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensa”, Kraków 1980, T.XII.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1990.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1994.
- Strumska-Cylwik L., *Pomiędzy otwartością i zamknięciem*, Kraków 2005.
- Śliwerski B., *Wyspy oporu edukacyjnego*, Kraków 1992.

Szymon Dąbrowski w bieżącym roku uzyskał tytuł Doktora Nauk Społecznych na kierunku pedagogika, specjalność Filozofia Wychowania, Dydaktyka, Pedagogika Społeczna na Uniwersytecie Gdańskim. Rozprawę doktorską pt. *Pedagogika religii Józefa Tischnera. Poszukiwanie nowego modelu edukacji religijnej*, napisał pod opieką prof. Mirosława Patalona.

Ewa Szumilewicz (Gdańsk)

Edukacyjne gry i programy on-line w indywidualnym nauczaniu – perspektywa filozoficzna

Abstrakt: Filozofia jest sztuką zadawania pytań. Filozofia to ciekawość świata i procesów w nim zachodzących. Filozofia to dopiero po wtóra dziedzina nauki, która poszukuje odpowiedzi na najbardziej nurtujące nas wątpliwości. Filozofia stawia fundamentalne pytania, na które nauki ścisłe znajdują odpowiedzi, prawa i reguły. Ten artykuł jest autorską próbą naszkicowania jak lekcja filozofii może wyglądać przy użyciu materiałów IT w indywidualnym nauczaniu. Artykuł przedstawia teoretyczne podstawy dla tezy, że nie ma limitu wieku, poniżej którego filozofia może być wprowadzona do procesu uczenia się.

Słowa kluczowe: filozofia, nauczanie indywidualne, Piaget, ciekawość, edukacja, materiały IT

Filozofia to sztuka zadawania pytań. Filozofia to ciekawość świata oraz procesów w nim zachodzących. Filozofia to dopiero po wtóra dziedzina nauki, która poszukuje odpowiedzi na najbardziej nurtujące nas wątpliwości. Filozofia stawia fundamentalne pytania, na które nauki ścisłe znajdują odpowiedzi, prawa i reguły.

Badania naukowe min. profesor Ghilsaine **Dehaene-Lambertz**¹ dowodzą, iż dwumiesięczne niemowlęta rozróżniają prawidłowe wyniki prostych działań matematycznych², półroczne dzieci posiadają szeroko rozwiniętą inteligencję społeczną a noworodki potrafią rozróżniać proste struktury, które powtarzają się w otaczającym je świecie. Sześciomiesięczne niemowlęta potrafią rozpoznawać podstawowe struktury matematyczne;

¹ Dehaene-Lambertz G. *Common Neural Basis for Phoneme Processing in Infants and Adults* Journal of Cognitive Neuroscience, 2004, s.1375-1387

² Zob.: www.pnas.org/cgi/content/abstract/100/20/11812

dodawać i odejmować.³ Autorka przypuszcza, iż nie istnieje dolna granica, poniżej której można wprowadzać elementy filozofii do procesu nauczania.

Barry Curtis – profesor filozofii w University of Hawaii w Hilo – stworzył programem edukacyjny „Filozofia dla Dzieci”⁴ Prowadząc od 1936 roku zajęcia z filozofii z dziećmi zauważył on, iż jego uczniowie w porównaniu do rówieśników, którzy nie uczęszczali na zajęcia z filozofii opanowali umiejętności takie jak: skupienie uwagi, okazywanie szacunku dla procesu dociekania, wychwytywanie głównych idei tekstu, głębsze rozumienie zagadnień filozoficznych, indywidualne udzielanie odpowiedzi, formułowanie oryginalnych odpowiedzi, podawanie uzasadnień, udzielanie odpowiedzi na poziomie ogólnym, wycucie tego, co filozoficzne, trzymanie się tematu, zajmowanie własnego stanowiska, krytycyzm poznawczy, obrona własnego stanowiska, stosunek do krytyki, nawiązywanie do myśli innych osób, zwracanie się bezpośrednio do innych dzieci oraz trwanie autonomicznej dyskusji.

Teoria rozwoju poznawczego Jeana Piageta⁵ sugeruje, że dzieci nie są zdolne do filozoficznego myślenia przed ukończeniem jedenastego roku życia. Dzieje się tak – argumentuje Piaget – gdyż, dzieci nie są zdolne do “myślenia o myśleniu”. Innymi słowy nie są zdolne do meta-myślenia, które charakteryzuje filozoficzne myślenie. Piaget poważnie nie docenia poznawczych zdolności dzieci. Filozof Gareth Matthew⁶ argumentuje szczegółowo, że Piaget zawiódł, gdyż nie dostrzegł potencjału filozoficznego, jaki tkwi w dzieciach.

³ www.livescience.com/health/060808_math_infants.html - 42k

⁴ Curtis B. *Wittgenstein and Philosophy for Children*, Thinking tom 5, nr 4, 1985 s.10-19.

Porównaj także z publikacjami innych filozofów nt. P4C:

Guin P. *Reflections on Karl Popper and Philosophy for Children*, Critical and Creative Thinking, tom 1, nr 2, 1993

Lipman M. *Philosophy for Children's Debt to Dewey* Critical and Creative Thinking, tom 12, nr 1, 2004

Yeup Kim J.: *The Dao of Philosophy for Children*, Thinking, tom 17, nr 1-2, 2004

Lipman M. Bynam T. *Metaphilosophy* tom 7, nr 1, 1976 – wydanie specjalne poświęcone P4C

Matthews G. *Dialogues with Children*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Pritchard M. *Philosophical Adventures with Children* Boston: University Press of America, 1985

⁵ Por. Piaget J. *The Child's Conception of The World*. Littlefield: Adams & CO. 1960

⁶ Por. Matthews, Gareth B. *Philosophy and the Young Child*, Cambridge: Harvard University Press, 1980

Jednym z zarzutów Piageta dotyczącym nieumiejętności filozofowania u dzieci jest argument braku systematycznej aktywności badawczej⁷. Jest to bolesny zarzut, gdyż filozof nie może się obyć bez aktywności badawczej. Piaget bronił swojego stanowiska przytaczając badania G. Melli-Dworestki. Naukowiec ów stosował figury niejednoznaczne, w których można było zobaczyć albo twarz albo nożyczki. Niemniej dzieci odpowiadały „Jest to pan, któremu rzucono w twarz nożyczki”. Na tej podstawie Piaget wysunął wniosek, że owe dziecięce odpowiedzi wyrażają niedostatek systematycznej aktywności badawczej.

Autorka wyraża przeciwny pogląd. Umiejętność, jaką posiadały dzieci – do dostrzegania dwóch obiektów jednocześnie – to cecha immanentna każdemu człowiekowi. W procesie kształcenia i socjalizacji owa cecha może zostać wyparta, poprzez mechanizmy poznawcze, które opanowuje się w wieku. Autorka przypuszcza, że umiejętność dostrzegania wielu aspektów równocześnie może być pomocna zarówno w dyskursie filozoficznym jak i malarstwie czy rysunku. Zapewne dlatego twórczość dziecięca zachwyca swoją oryginalnością i świeżością. Na poparcie swojej hipotezy przedstawiam badania Christy Marschuetz z Yale University, których wyniki sugerują, iż wraz z wiekiem mózg staje się coraz mniej plastyczny, co w konsekwencji prowadzi do zmniejszonej zdolności do dostrzegania i porównywania dwóch przedmiotów jednocześnie⁸.

Filozofia jako nauka myślenia powinna być przedmiotem, który od najwcześniejszych lat objęty jest programem nauki⁹. Filozofia to filar, spoiwo łączące wszystkie nauki. Podstawy filozofii umożliwiają wieloaspektowy pogląd na całokształt procesów zachodzących zarówno we wszechświecie, jak i w nas samych. Filozofia to nie *pan* bądź *nożyczki*, ale *pan, któremu rzucono nożyczki na twarz*. Autorka uważa, że elementy filozofii mogą być również wprowadzane w zakresie innych przedmiotów takich jak glottodydaktyka.

Dydaktyka nauczania języka obcego nie istnieje w oderwaniu od teorii psychologicznych, pedagogicznych, filozoficznych. Glottodydaktyka, bez względu na dobór metody, oparta jest przede wszystkim na komunikacji, rozmowie. Relacja nauczyciel–uczeń to intymna relacja w której nauczyciel z racji bycia nauczycielem pełni rolę przewodnika a uczeń z samej racji

⁷ Zob.: Piaget J., Inhelder B. *Psychologia dziecka* Wydawnictwo Siedmiogród, Warszawa 1996 s.34

⁸ <http://opa.yale.edu/news/article.aspx?id=1811>, 9.I. 2009

⁹ Zob.: Singer F. *The dynamic infrastructure of mind—A hypothesis and some of its applications* New Ideas in Psychology, tom 27, nr 1 2009 s. 48-74

bycia uczniem traci barierę ochronną ról społecznych nabytych w procesie socjalizacji. Zatem relacja uczeń - nauczyciel to sprzyjające podłoże do wprowadzania interdyscyplinarnych czynników tj. elementy filozofii. *Philosophia* to umiłowanie mądrości. Filozofia w swej istocie to zatem sztuka bycia mądrym, sztuka zadawania pytań.

Jerome Bruner stwierdził, iż dobre nauczanie jest raczej sztuką dawania słusznych pytań niż słusznych odpowiedzi¹⁰. Joseph Albers uważa, że nauczyciel to ten który potrafi zadawać wartościowe pytania¹¹. Pamiętając, że filozof to człowiek rozważający egzystencjalnie doniosłe problemy, pytania z konieczności nasuwa się wniosek, że dobry nauczyciel powinien posiadać namysł filozoficzny.

Szeroki dostęp do internetu umożliwi ciekawy i oryginalny sposób wprowadzania elementów filozofii podczas zajęć językowych¹². Wykorzystując popularną stronę internetową www.youtube.com można przeprowadzić zajęcia z zakresu astronomii, fizyki czy filozofii nauki. Wpisując w wyszukiwarce proste hasła takie jak „black hole”¹³, „time”¹⁴, „string theory”, „Einstein”¹⁵, „What happens if Sun ceases to exist”¹⁶, „the biggest star”¹⁷ odnajdujemy ciekawe filmy, które mogą stać się dla ucznia inspiracją do pogłębionego myślenia.

Strona internetowa www.fablevision.com¹⁸ dostarcza prostych i ciekawych historyjek filozoficznych, które mogą stać się początkiem dyskusji etycznej na fundamentalne pytania takie jak: „co to jest miłość?”, „co to jest tolerancja?”, „co to jest dobro?”. Krótkie opowiadani z owej internetowej biblioteki można legalnie ściągnąć na twardy dysk komputera w formie programu z rozszerzeniem .exe i również dołączyć jako część zadania domowego ucznia. Owe ilustrowane bajki można wykorzystać jako

¹⁰ Bruner J. *On Knowing: Essays for the Left Hand*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966. s.157

¹¹ „Good teaching is more a giving of right questions rather than a giving of right answers.” J. Albers *Interaction of Color* AAUP University Press Book 2007, s.71

¹² Por.: Logozzo F. *Class invariants as abstract interpretation of trace semantics* Computer Languages, Systems and Structures, tom 35, nr 2, 2009, s. 100-142

¹³ <http://www.youtube.com/watch?v=VvhimW97Kj4&feature=Playlist&p=1F4870B15F30F7F8&playnext=1&index=1,5.I.2009> <http://www.youtube.com/watch?v=xVgPplOgB1g>

¹⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=V7vpw4AH8QQ>

¹⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=wteiuxyqtoM>

¹⁶ http://www.youtube.com/watch?v=T884m5_QzWM

¹⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=bov9M2gEgcE>

¹⁸ <http://www.fablevision.com/place/library/index.html>

ćwiczenia wymowy (uczeń dostaje zadanie, aby powtarzać za narratorem a następnie nagrywać samodzielnie czytaną przez siebie bajkę), czytania bądź treningu pamięci (można zadać uczniowi, aby nauczył się bajki na pamięć).

Strona internetowa www.nasakids.com¹⁹ to połączenie nauki języka angielskiego z eksploracją kosmosu, wszechświata i praw jakie zachodzą w przestrzeni. Nauczyciel wybiera jeden z pięciu etapów trudności, a następnie ćwiczenie. Najprostsze ćwiczenia to nauka czytania prostych słówek. Uczeń jest w statku kosmicznym i musi przyporządkować słowu *feet* odpowiednio słowo *noga* bądź *księżyc*. Na następnym etapie uczeń czyta i słucha opisu planety wraz z warunkami, jaki na niej panują i ma za zadania stwierdzić która to planeta.

Na stronie www.kidsastronomy.com²⁰ uczeń odkrywa jak działa statek kosmiczny, ogląda prawdziwe zdjęcia gwiazd, planet i galaktyk. Jednym z ulubionych ćwiczeń autorki jest gra planszowa *into the black hole*, którą można wydrukować. Jest to podróż statkiem do wnętrza do czarnej dziury przez tunele czasoprzestrzenne, stacje kosmiczne i białe dziury.

Na stronie www.pbs.org/wgbh/nova/elegant/program.html²¹ znajduje się trzygodzinny film, podzielony na trzy części, z których każda podzielona jest na osiem rozdziałów. Film powstał na bazie książki wybitnego fizyka profesora Briana Greena „Piękno wszechświata”. Film w przystępny sposób wyjaśnia jakie zmiany nastąpiły w fizyce począwszy od klasycznych teorii takich jak mechanika kwantowa czy ogólna teoria względności, a kończąc na współczesnej teorii superstrun.

Na stronie www.dsc.discovery.com/convergence/2057/game/game.html²² znajduje się interaktywna gra, którą stworzył jeden z czołowych fizyków profesor Michio Kaku wraz z discovery channel. Jest rok 2057 i graczowi skradziono chip – identyfikator. Nie ma on tożsamości: dla społeczeństwa i dla systemu de facto nie istnieje. Prawdopodobnie został on sklonowany. Aby uratować siebie i świat musi odnaleźć złodzieja. Gracz porusza się po interaktywnym świecie z roku 2057 i każda decyzja, którą podejmie ma wpływ na dalszy przebieg gry. Interaktywna gra jest częścią większego projektu: współpracy profesora Michio Kaku z BBC – naukowej dyskusji i filmu popularno - naukowego dotyczących wpływu nauki

¹⁹ <http://www.nasa.gov/audience/forkids/kidsclub/flash/index.html>

²⁰ <http://www.kidsastronomy.com/fun/index.htm>

²¹ <http://www.pbs.org/wgbh/nova/elegant/program.html>

²² www.dsc.discovery.com/convergence/2057/game/game.html

na dalsze losy Ziemi, zarówno w dziedzinie nauk ścisłych, jak i polityki, medycyny, środowiska.

Strona www.portables2.ngfl.gov.uk/pmpercival/philosophy/page2.html²³ to wirtualny projekt bezludnej wyspy filozoficznej, na której wyrzeźbieni zostają uczniowie. Mogą oni następnie samodzielnie stworzyć, prawa, reguły i system jakim będzie się owa wyspa rządzić. Uczeń wciela się w rolę transcendentального stwórcy i podmiotu odpowiedzialnego za wygląd wyspy i kształt przemian jakie na wyspie zachodzą.

Strony internetowe, które zostały omówione w artykule to jedynie początek inspirującej drogi filozoficznej, jaką może obrać nauczyciel, jeśli chce wzbogacić swoje zajęcia o elementy filozofii. Jeśli nauczyciel jest głęboko przekonany, że każdy uczeń posiada ogromny potencjał twórczy i intelektualny, to nie sposób ominąć w procesie kształcenia zagadnień filozoficznych.

Nauczyciel, który się nie posiada pasji naukowej, nie może oczekiwać autonomii uczniowskiej w procesie poznania. Nauczyciel, który nie ma silnego charakteru i zacięcia w poszukiwaniu prawdy, nie może oczekiwać siły od swoich uczniów. Nauczyciel swoim życiem i postawą buduje uczniów. Jakość życia nauczyciela jest częścią jego profesjonalnego wyposażenia²⁴.

Filozofia jest dyscypliną akademicką głównie ze względu na to, że filozofowie zarabiają w ten sposób na życie. Bardziej godnymi filozofii są debaty i rozprawy filozoficzne publikowane w uznanych periodykach naukowych²⁵. Współcześnie status filozofii stosowanej jest niski. W ostatnich kilku dziesięcioleciach dokonały się cywilizacyjne przemiany zarówno w świadomości społecznej jak również w perspektywie naukowo-technologicznej. Pojawiły się nowe prądy filozoficzne, jak choćby bioetyka czy etyka komputeryzacji. Otwiera to nowe możliwości kompilacji dziedzin pokrewnych i tworzenie zespołów interdyscyplinarnych wprowadzając filozofię w rzeczywistość XXI wieku.

Ostatnie 50 lat przemian cywilizacyjnych było najszybsze w dziejach ludzkości. Obecnie widzimy komputeryzację i rodzącą się społeczność opartą na wiedzy. To wiedza jest produktem przyszłości, który ma największe szanse rozwoju i ewolucji. Aby w pełni przygotować się do funkcjonowania w teraźniejszym i przyszłym świecie musimy wrócić do dziecięcego

²³ www.portables2.ngfl.gov.uk/pmpercival/philosophy/page2.html

²⁴ Thompkins A. *The philosophy of teaching* Bibliolife: Charleston, S.C., 2008, s.11

²⁵ Cahn M. S. 2004 *Teaching introductory philosophy* American Philosophical Association on Teaching Philosophy, 2004, s.15.

zachwytu nad prawdą, do umiłowania poznania, do zadawania pytań, do filozofii w jej najczystszej postaci.

Przykładowe zadanie domowe, uwzględniające elementy filozofii w oparciu o narzędzia IT.



Michael and his brother Ralph

YOUR HOMEWORK:

1. Watch: chapter four <http://www.pbs.org/wgbh/nova/elegant/program.html>
2. www.ivosoftware.com/ check the pronunciation of your new words INTERESTING. USUALLY. HOTEL. VEGETABLE. APPLE. LONDON. I found them. with some others at a pub not far from the hotel.
3. Your story: Galaxy Hopping – find your own end
4. Your song: starry night - do your dictation, record yourself <http://www.youtube.com/watch?v=E5-kMXwkmPk&feature=related>
5. PREPARE a project: My vision of year 2057
Visit the site: <http://dsc.discovery.com/convergence/2057/tour/tour.html>
6. Choose the best Van Gogh's picture
7. Watch the short [science daily videos](#) and read the article about black holes http://www.sciencedaily.com/videos/2006/0910-black_holes_light_up.htm

Starry, starry night

Starry, starry night.

Paint your palette _____ and grey,
 Look out on a summer's day,
 With eyes that know the _____ in my soul.
 Shadows on the hills,
 Sketch the _____ and the daffodils,
 Catch the breeze and the winter chills,
 In _____ on the snowy linen land.

Now I _____ what you tried to say to me,
 How you suffered for your sanity,
 How you tried to set them free.

They would not _____, they did not know how.
Perhaps they'll listen now.

Starry, starry night.

Flaming _____ that brightly blaze,

Swirling clouds in violet haze,

Reflect in Vincent's _____ of china blue.

Colors changing hue, _____ field of amber grain,

Weathered faces lined in pain,

Are soothed beneath the artist's loving hand.

Educational games and online programs in individual teaching – a philosophical perspective

Summary

Philosophy is the art of asking questions. Philosophy is a curiosity about the world and the processes therein. Philosophy is only after the second branch of science that seeks answers to the most nagging doubts. Philosophy is raising fundamental questions to which answers are science, law, and rules. This article is the author's attempt to outline how the philosophy lesson might look like using IT materials in individual teaching. The article outlines the theoretical foundation for the thesis that there is no age limit below which philosophy can be introduced to the learning process.

Key words: philosophy, individual teaching, Piaget, curiosity, education, IT materials

Bibliografia

- Albers J. *Interaction of Color* AAUP University Press Book, 2007
- Bruner J. *On Knowing: Essays for the Left Hand* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1966.
- Cahn M. S. 2004 *Teaching introductory philosophy* American Philosophical Association on Teaching Philosophy, 2004
- David A. Sousa *How the Brain learns to read*. California: Corwin Press, 2004
- Dehaene-Lambertz G. *Common Neural Basis for Phoneme Processing in Infants and Adults* Journal of Cognitive Neuroscience, 2004
- Gardner H. *The Unschooled Mind: How Children Think and How Schools Should Teach*. London: Fontana Press, 1993
- Gardner H. *Inteligencje Wielorakie Teoria w Praktyce* Media Rodzina, 1993
- Kaku M. *Hiper Hiperprzeźrzeń. Wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar* Prószyński i S-ka 2005
- Kaku M. *Wszechświaty równoległe. Powstanie Wszechświata, wyższe wymiary i przyszłość kosmosu* Prószyński i S-ka 2006
- Logozzo F. *Class invariants as abstract interpretation of trace semantics* Computer Languages, Systems and Structures, tom 35, nr 2, 2009
- Phillips C. *Socrates Cafe* Christopher Philips, 2001
- Singer F. *The dynamic infrastructure of mind—A hypothesis and some of its applications* New Ideas in Psychology, tom 27, nr 1, 2009

-
- Skehan P. *A Cognitive Approach to Language Learning* Oxford University Press, 1998
- Snyder J., Alain C. Picton T. *Effects of Attention on Neuroelectric Correlates of Auditory Stream Segregation* Journal of Cognitive Neuroscience, 2006
- Sousa D. A. *How the Brain learns to read*. USA: Corwin Press, 2004
- Thompkins A. *The philosophy of teaching*. Bibliolife: Charleston, S.C., 2008

Ewa Szumilewicz: Magister nauk filozoficznych. W latach 1998-2012 dyrektor metodyczny i lektor szkoły językowej Language Laboratories. Od 2012 lektor językowy fundacji „Ogniska Nadzieji” oraz asystent reżysera Wiktorii Szymańskiej. Laureatka stypendium naukowego Ministra Edukacji Narodowej. Organizowała liczne konferencje, warsztaty, szkolenia. Członek, współzałożyciel Polskiej Akademii Dzieci.

Dobrochna Bach-Golecka (Warszawa)

Reflections upon the right to life in the prenatal phase

Summary: The aim of this paper is to reflect upon the contemporary understanding of the right to life in the prenatal phase within the legal, sociological and philosophical perspectives. The relevant human rights provisions are analyzed with the goal of establishing whether those norms broaden the scope of protection of the right to life in its prenatal phase. Within a sociological perspective, the notion of solidarity is used as a foundational principle justifying an involvement of a political community in pro-life arrangements and in the development of pro-family policy. Within a philosophical perspective, the notion of caring (love), as distinguished in the philosophy of Harry G. Frankfurt, is used to illustrate the necessity of amicable relationship between the unborn child and other people. As a conclusion the factors conducive to the protection of this right are identified.

Key words: abortion, pro-family policy, right to life, solidarity

The aim of this paper is to reflect upon the contemporary understanding of the right to life in the prenatal phase. This would be done upon several perspectives: legal, sociological and philosophical. Within a legal perspective the relevant human rights provisions would be analyzed with the goal of establishing whether those norms broaden the scope of protection of the right to life in its prenatal phase. Within a sociological perspective, the notion of solidarity would be examined in order to explain the involvement of a community and development of pro-family policy. Within a philosophical perspective, the notion of caring (love) would be used to illustrate the relationship between the unborn child and other people. As a conclusion, the factors challenging the right to life in the prenatal phase as well as those conducive to the protection of this right, would be identified.

There is an urgent need for a greater involvement in the discussion on the legal status and rights of unborn children as this group of children „remains under-theorised and under-studied” (Comock & Montgomery 2011, s. 3). Within this context it may be crucial to analyze the implications

of the recognition of the human rights of the unborn child for modern international human rights law. Restoring legal protection of life in the prenatal phase is particularly important for children at risk of abortion (Steinbock 1992).

Within a legal perspective it is possible to identify two different types of norms concerning the protection of the right to life in prenatal phase: firstly, those included in universal human rights treaties and secondly, the norms directly addressed at children's rights. As far as the former type of norms is concerned, one may state that the right to life is explicitly recognized in virtually all human rights declarations (Schabas 2009, p. 440). Therefore, the United Nations Universal Declaration of Human Rights of 1948 states that: „Everyone has the right to life” (art. 3). The United Nations International Covenant on Civil and Political Rights of 1966 confirms that: „Every human being has the inherent right to life. This right shall be protected by law. No one shall be arbitrarily deprived of his life” (art. 6 § 1). Do those norms protect the right to life in the prenatal phase or are they restricted to postnatal phase?

In this regard it is possible to follow two differentiated lines of interpretation. Firstly, to conclude that the right to life is restricted only to human beings after birth, and secondly that the protection of the right to life is broadened and include human beings also before birth. It seems that the first, „postnatal” line of interpretation is more commonly accepted in the legal doctrine and literature. One may pinpoint that the proposals extending the right to life from the moment of conception were rejected during the negotiation phase concerning the final version of the legal text of the Universal Declaration (Smits 1992, p. 8-16). On the other hand, the finally accepted broad formula of the right to life of „everyone” had been designed in order to contain a possible inclusion of those proposals directed at the protection of life in the prenatal phase. Hence, the argumentations leading to the second „prenatal” line of interpretation may regarded as reasonable and justified (Verdoot 1964, p. 95-100).

As far the latter type of norms is concerned, one may identify human rights treaties directly aimed at protecting children's rights: Declaration of the Rights of the Child of 1959 and the Convention on the Rights of the Child of 1989. Both types of documents include in their respective preambula a statement recognizing the need to provide to the child „special safeguards and care, including appropriate legal protection, before as well

as after birth". This provision as well as a definition of a child from the Convention, stipulating that a child means „every human being below the age of eighteen years unless under the law applicable to the child, majority is attained earlier" are often cited as an exemplification of the legal protection of unborn children (Joseph 2009).

It is not possible to enter into a profound normative analysis of both lines of argumentation, concerning the existence of legal protection (prenatal interpretation) or lack of protection (postnatal interpretation) of the right to life of unborn children. Suffice it to say that the international community constructed the relevant treaty provisions in an open, flexible manner in order to allow various interpretation of the norms, according to the local values, traditions and standards. One may conclude, therefore, that the international human rights law permit a differentiated usage of the provisions stipulating the right to life: within the meaning of protecting the right to existence of unborn children or within the meaning neutral as far as such protection is concerned.

As an exemplary of the application of the provisions concerning the right to life in the prenatal phase in a flexible manner may be used legal provisions concerning abortion in Europe. The analysis of the law regulating the scope and access to medical termination of pregnancy should be performed on various levels, ranging from the perspective of the European Union law until the level of the EU Member States legislation. The competences and responsibilities to regulate abortion lies within the national authorities of the Member States. Therefore, the Member States are entrusted with a power of discretion while shaping their abortion laws in compliance with social convictions prevailing in a given society.

Legal regulations concerning abortion varies widely in all Member States of the European Union still it seems that there are certain common features in their legislation. The contemporary legal regulations are subject to changes, establishing clear time limits for the medical termination of pregnancy, defining the possible grounds for abortion, describing the mechanisms aimed at reflection and counseling, safeguarding the rights of healthcare professions regarding the conscientious objection. One may state that the medical termination of pregnancy is treated as an exceptional norm while the rule recognizing the right to life of unborn children is regarded as a fundamental principle. Domestic regulations permit the execution of abortion solely after complying with several conditions which

are designed to prevent transforming it into a routine and commercialized service. Some requirements aim to ensure the mandatory waiting period to provide necessary advise and counseling in order that the decision to execute an abortion is taken with knowledge of the facts concerning the social arrangements and possibilities for care of the child (Glendon 1987). Therefore, abortion is treated as a means of last resort to individual difficult situations.

Another characteristic feature concerning the European legal arrangements on abortion is to define precise time limits within which the abortion may be performed. Hence, it may be stated that while it may be possible to perform an abortion before reaching the defined point of fetus' development still it is not possible after reaching the borderline moment. The purpose of such legislation is to protect the right to life and allow the birth of viable children able to survive outside the mothers' wombs. Those regulations were the effect of the process of a gradual recognition of the humanity of fetus due to constant medical progress and the visible effects of new ultrasound technology. Hence, termination of pregnancies in later stage, resulting in abortions of viable babies, started to be regarded as a barbarism unworthy of any civilized nation.

As far as the question of conflicting interests in case of abortion is concerned one may distinguish two spheres of rights: those of a pregnant woman and those of a fetus (Wicks 2010). It seems that a public discussion on abortion is too narrowly focused on safeguarding the interests and rights of women to the detriment of the rights of unborn children. Moreover, the contemporary debate is focused on the rights of adult, visible human beings while neglecting the need to respect as persons also those human beings who are minor and hidden in utero (Kaczor 2010). Within this perspective abortion may be regarded as a morally wrong instrument as its essence involved intentionally killing individual human persons.

Within the sociological perspective the right to life in the prenatal phase seems a matter of concern not only upon an individual perspective of the parents and closest relatives but also a society as a whole. The underlying principle may be identified as a principle of solidarity. Within the social sciences solidarity is often regarded as a complex notion; linked to such issues as social justice, democracy, human rights, positive discrimination and race relations, religion and interreligious dialogue, wisdom, compassion and suffering, peace, ecology, education (Bach-Golecka 2009; Sturm 1998). Solidarity is commonly understood as a fundament of the social order

and as a kind of a social bond, uniting individuals (Turner & Rojek 2001). Hence, a social group may be formed only upon an existing community, consensus and a certain degree of organization.

It is possible to distinguish two separate trends in the explanation of the meaning of solidarity as a characteristic social bond. Firstly, within the theory of exchange, solidarity is understood as a phenomenon emerging as a result of many reciprocal contracts among individuals that compete among each other in order to satisfy one's needs. In this context solidarity is linked with the notion of scarcity of resources. Secondly, solidarity may be linked to the sphere of values and culture. Within this latter trend the process of socialization and internalization of norms within the activities of such institutions as family, school or religious communities, is of crucial importance.

Moreover, the meaning of solidarity within the economic and cultural perspective is often complemented with the political sphere analysis; differentiating the micro level (concerning the life of an individual) and macro level (concerning generations or social groups). The contemporary analysis of solidarity is broadened with such issues as the implementation and legitimacy of values, specific behaviour of particular generations or people of the same sex.

The modern philosophical understanding of solidarity may be linked to the reflection on intersubjectivity within the phenomenology movement (Maldonado 1997), with the concept being developed in the works of E. Husserl, E. Stein or J. Patocka. Without solidarity the co-existence of people in a society would have been either impossible or very difficult. Hence, solidarity is based on community, fraternity, reciprocity and the attitude of understanding. Solidarity presupposes the relationships of dependence among individuals. Therefore, each person is seen as a debtor for the benefits gained in the process of upbringing and education, for the cultural and historical heritage and the technological development. This debt is of an incommensurable and inseparable character. Moreover, its consequences are not connected to the necessity of repayment but rather to the recognition of the received benefits and the need for taking actions directed at the accomplishment of common good by the human community.

The principle of solidarity may be termed as the necessary foundation of multifarious social security and social assistance activities of the state. Solidarity in regard to the inter-generational relations is recognized as the norm of inter-generational equity (Donati 2002). This would mean

firstly, that equity should determine the method of the use of resources that are available at a given moment; the shares should be divided among different age groups, according to the principles of justice. Secondly, equity guarantees the rights of the future generations and also the protection of environment in order to strike a fair balance between what is being produced and consumed at present and what is being preserved. Thirdly, equity is a guiding principle on a micro level of families, concerning the necessity to respect the rights and needs on newborns, in the form of preferential tax treatment of families with children.

Therefore, solidarity may be regarded as a principle of managing the public resources, with the aim of the protection of the right to life of unborn generations within the context of pro-family policy. Hence, the existence of the deficit in the public finance may be a sign of the excessive consumption of the present generations which would result in placing the burden of debt repayment on future generations who then would be forced to limit their needs in order to reach the financial balance.

Within the context of legislation on abortion one may state that the relevant provisions do not regulate solely a possibility and conditions necessary to perform a legal termination of pregnancy as they form a part of social policy regulations. Therefore, domestic measures tend to promote a pro-family attitude and provide counseling and practical support to help women where the reason for wanting an abortion is family or financial pressure. Moreover, there are specific regulations concerning certain bureaucratic arrangements needed to be completed before the execution of abortion. Those requirements may be regarded as an administrative part of abortion legislation. In this context one may state such requirements as a mandatory waiting period; spousal (or parental in case of minors) consent; mandatory counseling; specific categories of healthcare workers permitted to perform abortions or certain types of medical facilities where abortions may be executed.

The protection of the right to life in the prenatal phase should include the material support for women and men expecting their offspring. As the political community through the means of pro-family policy helps the existing families and their living members, it seems that the means of help should be extended to support those members of the society that still are to be born. In this way, public policy becomes a truly intra-generational involvement.

Within the philosophical perspective one may use the theory of the contemporary American philosopher, Harry G. Frankfurt, in order to explain the motivation behind individual decisions on the continuation of pregnancy and protection of the right to life in the prenatal phase. The relevant theory developed by H.G. Frankfurt would be his doctrine of free will and philosophy of caring (Frankfurt 2006; Nelkin 2011).

The traditional notion of free will stressed the importance of alternative possibilities in order to imply the agent's moral responsibility. Still, Frankfurt's aim was to provide examples, provocative thought experiments designed to show that even in case of lack of alternative possibilities, the agent may be held responsible for his actions. In the late 1960s, Frankfurt articulated the Principle of Alternative Possibilities (PAP) as follows: „a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise” and designed thought experiments in order to prove that PAP is false: „a person may well be morally responsible for what he has done even though he could not have done otherwise. The principle's plausibility is an illusion, which can be made to vanish by brining the relevant moral phenomena into sharper focus” (Frankfurt 1969; 1971).

In this way Harry Frankfurt shaped the recent debates over freedom and responsibility. His theory gained popularity and responses to it have been made by various philosophers. One may wonder whether this doctrine may be used in order to analyze the phenomenon of abortion and its legitimizing theories. Moreover, one may analyze the debate over Frankfurt's standpoint on PAP within a broader religious perspective. Specifically, such issues could be raised as the nature of relationship between free will and responsibility, the possible impact of external factors upon the free will of a human agent within the concept of God's grace as well as relating free will with the existence of an omnipotent, omniscient, omni-benevolent God in an evil world.

Another example of broadening the scope of application of Frankfurt's philosophy is the concept of “volitional necessity”. The usage of this notion clarifies the structure of argument that invocation of conscience may imply. According to Frankfurt, individual allegiances are subjective in character and varied as volitional necessity may arise from anything that a person cares about. Then one should determine whether the usage of exemptions should stretch beyond the justification based on individual conscience and whether it may be based upon the other, generalized criteria. Within this

context one may pinpoint ideas pertaining to the values of tradition or religion, protection of human rights.

The conceptions of love, wholeheartedness and care designed by Frankfurt should be examined within the broader perspective of theory of personality and theory of moral normativity (Frankfurt 1998). In Frankfurt's theory love is a mode of caring. Caring maintains a life's „thematic unity” over time and influences the constitutive notion of one's identity: „caring :binds us to ourselves”. Moreover, caring has an impact upon the most fundamental question of practical philosophy, namely how to live. According to Frankfurt, practical confidence is more important than the external justification upon the criteria of importance of things one cares about as it is not reasons and proofs but clarity and confidence.

Frankfurt distinguishes particular essential characteristics of love: a) it is directed toward a particular object; b) it involves caring for its objects as an end rather than as a means; c) the lover identifies not only with his desire to promote the interests of the beloved but with those interests themselves; d) it is beyond one's immediate voluntary control. The actions of love, love's necessities originate in the deepest structures of identity of a person: „they are constituted by and embedded in structures of the will through which the specific identity of the individual is most particularly defined”. A specific kind of love is 'self-love': „the dear self”.

The concept of love developed by Frankfurt has been criticized due to certain ambiguity and polysemy of the term. One may pinpoint the idea of the internal valuational unity and the requirement of consistency which are present in Frankfurt's theory. Some authors claim (Marino 2011) that inconsistency stemming *inter alia* from overlapping concerns or multiple life roles must not result in rendering the agent irrational, self-undermining or non-autonomous. Similarly criticized is the account of personal autonomy which was developed by Harry Frankfurt, focusing on providing conditions under which agents can be said to exercise self-control within the hierarchical model (Paphitis 2010).

In this context it would be possible to compare Frankfurt's theory of caring with the Christian understanding of love. In particular, one should examine whether the notion of love developed by Frankfurt may be understood as an attitude of recognition with broader limits of application (Ikäheimo 2012). It seems crucial to determine whether its usage should be restricted to intimate relations (family members, lovers, friends) or whether

it may expand in its applications to the interhuman relations beyond circles of direct acquaintances? If so, then the concept of love includes the ethical component of solidarity, with the application towards local community, civil society, particular groups of people in need or future generations (within the concept of intergenerational solidarity).

In conclusion, it may be stated that the extension of the right to life in order to include life in its prenatal phase is of crucial importance not only on an individual scale, connected to the people directly involved in the process of the emerging new human being, but also on a collective scale of a community. Therefore, it is a matter of interest and responsibility of a political community to protect prenatal life on a twofold basis. Firstly, to confirm their responsibility and involvement through the adoption of a pro-life interpretation of human rights treaties, conducive to protecting life of unborn children and moreover, through the legislative choices concerning the regulation on abortion. It should be stressed that within the decision-making process the political community of a state enjoy a wide margin of appreciation, recognized by international human rights tribunals.

Moral values may perform articulation functions reflecting particular characteristics of a given community. Within this thesis, a society have a right to include valid moral values into legal norms. Nevertheless, the entitlement to protect the moral values and to enforce their correct application and implementation is strictly dependent upon democratic procedures. Within the classical theory, originated in the antiquity, law is treated as one of the instruments aimed not only at the promotion of moral values but also of control whether the citizens act according to them.

The above analysis of legal regulations concerning abortion may lead to several conclusions. Suffice it to mention only one of them, concerning the linkage of the ethical principle of inviolability of human life which is the founding principle of medicine and the legal category of the right to life (Keown 2012). Inviolability of life has long been a foundational principle of the law, still in the contemporary legal discourse it is often misunderstood. Within this context abortion should be regarded as an instrument violating both principles: inviolability of life and protection of the right to life. In particular it is the principle of inviolability of life which is directly opposed to intentionally taking the lives of patients, including those at the beginning of life.

BIBLIOGRAPHY:

- Bach-Golecka D., *O solidarności. Zarys teologii uczestnictwa (On Solidarity. The Outline of the Theology of Participation)*, Kraków: Dante 2009.
- Cornock C., H. Montgomery, „Children’s rights in and out of the womb”, *International Journal of Children’s Rights* 19 (2011), s. 2-31.
- Donati P., „Equità fra le generazioni: una nuova norma sociale”, [in:] E. Malinvaud (ed.), *Intergenerational Solidarity. Proceedings of the Eighth Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 8-13 April 2002*, Vatican City 2002, p. 151-189.
- Frankfurt H., *The reasons of love*, Princeton: Princeton University Press 2006.
- Frankfurt H., *The importance of what we ware about. Philosophical essays*, Cambridge: CUP 1998.
- Frankfurt H., „Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy* 68 (1971), p. 5-20.
- Frankfurt H., „Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *Journal of Philosophy* 66 (1969), p. 829-839.
- Glendon M.A., *Abortion and divorce in Western law: American failures, European challenges*, Harvard: Harvard University Press 1987.
- Ikäheimo H., “Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition”, *Res Publica* 18 (2012), p. 11-24.
- Joseph R., *Human rights and the unborn child*, Leiden-Boston: Martinus Nijhoff 2009.
- Kaczor C., *The ethics of abortion: women’s rights, human life and the question of justice*, London: Routledge 2010.
- Keown J., *Ethics of medicine. Essays on the inviolability of human life*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Maldonado C.E., *Human rights, solidarity and subsidiarity: Essays toward a social ontology*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy 1997.
- Marino P., „Ambivalence, Valuational Inconsistency, and the Divided Self,” *Philosophy and Phenomenological Research* 83 (2011), p. 41-71.
- Nelkin D., *Making sense of freedom and responsibility*, Oxford: OUP 2011.
- Paphitis S.A., „Questions of the self in the personal autonomy debate: some critical remarks on Frankfurt and Watson”, *South African Journal of Philosophy* 29 (2010), p. 117-131.
- Schabas W.A., „The right to life”, [w:] D.P. Forsythe (red.), *Encyclopedia of human rights*, Oxford: Oxford University Press 2009, vol. 3, p. 440-447.
- Smits P.W., *The right to life on the unborn in international documents, decisions and opinions*, Leiden 1992.
- Steinbock B., *Life before birth. The moral and legal status of embryos and fetuses*, Oxford: Oxford University Press 1992.
- Sturm D., *Solidarity and suffering. Toward a politics of relationality*, New York 1998.

Turner B.S., Ch. Rojek, *Society and culture. Principles of scarcity and solidarity*, London-New Dehli 2001.

Verdoot A., *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain-Paris 1964.

Wicks E., *The right to life and conflicting interests*, Oxford: OUP 2010.

Prawo do życia w okresie prenatalnym. Próba refleksji

Abstrakt: Artykuł ma na celu refleksję na temat prawa do życia w okresie prenatalnym poprzez analizę treści obowiązujących międzynarodowych regulacji prawnych dotyczących prawa do życia oraz sposobu ich interpretacji i stosowania. W tym kontekście możliwe jest wskazanie „otwartej” konstrukcji normatywnej, umożliwiającej takie rozumienie prawa do życia, które obejmuje ochroną także życie ludzkie w okresie prenatalnym. Analiza prawna poszerzona jest o rozważania poświęcone zasadzie solidarności, jako podstawie legitymizującej aktywną postawę wspólnoty politycznej odnośnie ochrony życia w fazie prenatalnej oraz uzasadniającej konieczność wdrażania skutecznej polityki prorodzinnej. W końcowej części artykułu przedstawiona jest teoria miłości jako troski (*caring*) autorstwa amerykańskiego myśliciela, Harry G. Frankfurt’a, traktowana jako jedna z możliwych koncepcji wyjaśniających złożoność relacji międzyludzkich.

Słowa kluczowe: aborcja, polityka prorodzinna, prawo do życia, solidarność

Dr Dobrochna Bach-Golecka, Adiunkt w Katedrze Prawa Europejskiego, Instytut Prawa Międzynarodowego
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warszawski
Mail: d.bach-golecka@uw.edu.pl

Izabela Widawska (Gdańsk)

Biblijno-teologiczne przesłanie *lectio divina*

Abstrakt: Tekst przypomina nauczanie Kościoła katolickiego na temat *lectio divina*. Zawiera przypomnienie tradycji tej formy lektury i modlitwy sięgającej Starego Testamentu, nauczania Chrystusa i Apostołów, po nauczanie współczesnego Kościoła. Szczególnie zwrócono w nim uwagę na nauczanie bł. Jana Pawła II i na to co On kierował do Polaków.

Słowa kluczowe: Biblia, *Lectio divina*, nauczanie Kościoła, czytanie Słowa Bożego.

Wstęp

Dla chrześcijan *Biblia* stanowi fundament wiary. To w niej spisane są słowa pod natchnieniem Ducha Świętego, które Bóg objawił o sobie samym. Dlatego ojcowie soboru zaznaczają: „Prawdy przez Boga objawione, zawarte i przedłożone na piśmie w księgach świętych zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20,31; 2Tm 3,16; 2P1,19-21; 3,15n), Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane”(DV11).

W podobnym duchu należy odczytać inny fragment Soborowej Konstytucji *Dei Verbum*, gdzie czytamy: „Tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska musi się karmić Pismem Świętym i nim się kierować. W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”. I dalej: „Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i *trwałym* źródłem życia duchowego” (DV21).

Czytanie Pisma Świętego powinno stać się codziennym spotkaniem z Bogiem, nie tylko na Mszy św., ale także poza nią, np. w zaciszu domowym. Przez słowo, które Bóg kieruje do każdego chrześcijanina, zaprasza go do wspólnoty z Nim. „Jak dzięki częstemu sprawowaniu tajemnicy

Eucharystii wzrasta życie Kościoła - piszą ojcowie Soboru - tak wzmożona cześć dla Bożego słowa, które „trwa na wieki” (Iż 40,8; 1P 1,23-25), przyniesie – jak wolno ufać – życiu duchowemu nowy zapal” (DV26).

W dzisiejszych czasach chrześcijanie coraz częściej sięgają do *Biblii*, a przez to odżywa wartość tej wspaniałej Księgi. Kościół na przestrzeni wieków, wypracował odpowiednią metodę Jej odczytywania, jest nią *Lectio divina*. To łacińskie określenie („Boża lektura”, „Boże czytanie”) oznacza czynność „czytania modlitewnego”. Polega ono na takiej lekturze Pisma Świętego, która ożywia modlitwę i pomaga wejść w misterium Boga, uobecniające się poprzez tekst biblijny. *Lectio divina* różni się od naukowej egzegezy, badań i interpretacji zwróceniem szczególnej uwagi na dialog wiary między czytającym *Biblię*, a Bogiem, tj. na wzajemną wymianę myśli i uczuć, którą kieruje Duch Święty¹.

Bł. Jan Paweł II w swoim nauczaniu zwracał często szczególną uwagę na *Lectio divina*. I tak w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* pisał: „Istotnym elementem formacji duchowej jest połączone z rozmyśleniem i modlitwą czytanie Słowa Bożego (*lectio divina*), słuchanie pokorne i pełne miłości Tego, który mówi. W świetle i w mocy Słowa Bożego można, bowiem odkryć, zrozumieć i pokochać własne powołanie, pójść za Nim i wypełnić swoją misję, dzięki czemu cała egzystencja odnajduje swój jedyny i radykalny sens w tym, że właśnie do niej skierowane jest Słowo Boże powołujące człowieka, a zarazem z niej biorą początek słowa człowieka, który odpowiada Bogu. Zażyłość ze Słowem Bożym może ułatwić proces nawrócenia, nie tylko w tym sensie, że pozwala oderwać się od zła, by przyłączyć się do dobra, lecz również w tym, że wzbudza w sercu myśli Boże, tak, iż wiara, jako odpowiedź na Słowo, staje się nowym kryterium osądu i oceny ludzi i rzeczy, wydarzeń i problemów” (PDV 47).

1.1. Biblia jako źródło *lectio divina*

Praktyka czytania Pisma Świętego, czy to wspólnotowego, czy indywidualnego ma swoje korzenie w Starym Testamencie. Szczegółowy opis możemy znaleźć np. w Księdze Nehemiasza, czy też w Księdze Wyjścia, bądź Powtórzonego Prawa. W Księdze Nehemiasza w rozdziale ósmym czytamy: „Gdy nadszedł siódmy miesiąc – a Izraelici mieszkali już w miastach swoich - wtedy zgromadził się cały lud, jak jeden mąż, na placu

¹ B. Secondin, *Lectio divina*, w: *Encyklopedia Chrześcijańska*, Kielce 2000, pod red. H. Witczyk, s. 398-399.

przed Bramą Wodną. I domagali się od pisarza Ezdrasza, by przyniósł księgę Prawa Mojżeszowego, które Pan nadał Izraelowi. Pierwszego dnia miesiąca siódmego przyniósł kapłan Ezdrasz Prawo przed zgromadzenie, w którym uczestniczyli przede wszystkim mężczyźni, lecz także kobiety oraz wszyscy inni, którzy byli zdolni słuchać. I czytał z tej księgi, zwrócony do placu znajdującego się przed Bramą Wodną, od rana aż do południa przed mężczyznami, kobietami i tymi, którzy rozumieli: a uszy całego ludu były zwrócone ku księdze Prawa. Pisarz Ezdrasz stanął na drewnianym podwyższeniu, które zrobiono w tym celu. Obok niego stanął po prawicy: Mattitiasz, Szema, Anajasz, Uriasz, Chilkiasz i Maasejasz: a po lewicy: Pedajasz, Miszael, Malkiasz, Chaszum, Chaszbadana, Zachariasz i Meszullam. Ezdrasz otworzył księgę na oczach całego ludu- znajdował się, bowiem wyżej niż cały lud: a gdy ją otworzył, cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: <<Amen! Amen!>> Potem oddali pokłon i padli przed Panem na kolana, twarzą ku ziemi. A lewicy: Jozue, Bani, Szerebiasz, Jamin, Akkub, Szabbetaj, Hodiasz, Maasejasz, Kelita, Azariasz, Jozabad, Chanan, Pelajasz objaśniali ludowi Prawo, podczas gdy lud pozostawał na miejscu: Czytano, więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak, że lud rozumiał czytanie. Wtedy Nehemiasz, to jest namiestnik, oraz kapłan - pisarz Ezdrasz, jak i lewicy, którzy pouczali lud, rzekli do całego ludu: <<Ten dzień jest poświęcony Panu, Bogu waszemu. Nie bądźcie smutni i nie płaczcie!>> Cały lud, bowiem płakał, gdy usłyszał te słowa Prawa. I rzekł im Nehemiasz: << Idźcie, spożywajcie potrawy świąteczne pijcie napoje słodkie - poślijcie też porcje temu, który nic gotowego nie ma: albowiem poświęcony jest ten dzień Panu naszemu. A nie bądźcie przygnębieni, gdyż radość w Panu jest waszą ostoją>>. A lewicy uspokajali cały lud wołając: <<Uspokójcie się! Wszak ten dzień jest święty. Nie bądźcie przygnębieni!>>. I cały lud poszedł, by jeść, pić, rozsyłać porcje i wyprawić wielki obchód radosny, gdyż zrozumieli to, co im ogłoszono” (Neh, 8,1-12).

Biblijny autor Księgi Nehemiasza ukazuje przepiękny obraz czytania Pisma Świętego przez wspólnotę, a zwłaszcza Prawa Mojżeszowego. W myśl tego tekstu w siódmym miesiącu odbyło się w stolicy ogólne zebranie Judejczyków. Miejscem spotkania ludności zarówno stolicy, jak i okolic był plac przed Bramą Wodną. Lud zwraca się do Ezdrasza, by odczytał Prawo. Kronikarz wiedział o tym, że Ezdrasz przyniósł ze sobą Prawo, pochodzące od Boga. Ezdrasz spełnia żądanie ludu. Przybył on zresztą do

Jerozolimy w celu odczytania Prawa (por. Ezd 7,25n). Według dawnego zwyczaju, jakiego przestrzegano przy odczytywaniu Prawa (por. Joz 8,35; Pwt 31,12; 2Krl 23,2), w zebraniu biorą udział także niewiasty i dzieci. O udziale ostatnich decydował wiek, w którym dziecko już pojmuje to, co się mu przedstawia (por. Neh 10,29). By lud mógł widzieć, a nawet lepiej słyszeć Ezdrasza, postawiono podwyższenie (migdał). Jest tu pierwszy raz w ST w ogóle mowa o ambonie. Wydaje się, że kronikarz chce przez to podkreślić zarówno wielkość Prawa, jak i ważność chwili. Ponieważ migdał używano także w synagodze dla odczytania lekcji i wygłoszenia kazania, można przypuścić, że w tym wypadku liturgia w synagodze służyła za wzór. Ezdrasz wstąpiwszy na podwyższenie rozwija zwój Prawa. Tą czynnością rozpoczyna on akcję liturgiczną. Lud zauważywszy, że Ezdrasz przystępuje do odczytania Prawa, natychmiast powstaje (por. Neh 9,3), by w ten sposób wyrazić swoją cześć dla słowa Bożego (por. 1Krl 1,28,31) i swoją gotowość spełniania zleceń Bożych (por. Dn 1,4.5.19)².

Zanim Ezdrasz rozpoczął czytanie Prawa, odmówił modlitwę pochwalną. „Niech będzie uwielbiony Jahwe, wielki Bóg”. Aklamację tę potwierdza lud, wołając dwukrotnie „Amen”. Tego rodzaju odpowiedź ludu na modlitwę pochwalną była widocznie już za czasów Nehemiasza (por. Neh 5,13) i kronikarza (por. 1Krl 16,36) formułą liturgiczną. Odpowiedzi towarzyszy podnoszenie rąk. Jest to prastary zwyczaj modlitewny (por. Ezd 9,5), który najprawdopodobniej oznacza wołanie o pomoc do Boga, zwłaszcza w sytuacjach rozpaczliwych. Następnie lud upadł na kolana i chylił się aż do samej ziemi³.

Ten fragment Księgi Nehemiasza wprowadza nas w refleksję o *lectio divina*. Przedstawia, bowiem jedną z dróg, a mianowicie, drogę modlitwy. Pomiędzy Słowem Bożym a modlitwą istnieje ścisły związek. Modlitwa prowadzi do dialogu z Bogiem, pozwala przeżywać człowiekowi przepiękne doświadczenie. *Lectio divina* polega przede wszystkim na czytaniu Pisma Świętego, w świetle Ducha Świętego, w taki sposób, aby przemieniło nasze życie chrześcijańskie. Dla chrześcijanina modlitwa powinna oznaczać rozważne słuchanie, gdyż jest zwróceniem serca otwartego do Boga. Poza modlitwą prośby w jej różnych formach, dostosowanych do pierwotnego ducha nawiązania dialogu z Bogiem opiekunem, i poza dziękczynieniem

² *Pismo Święte Starego Testamentu*, Tom V-2, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza, Wstęp - przekład z oryginału komentarz-ekskursy*, red. S. Each, opr.H. Langkammer, Poznań-Warszawa, wyd. Pallottinum 1971 ,s. 251.

³ *Tamże*, s. 253.

za konkretne dobro, które stało się czymś udziałem, znajduje się modlitwa pochwalna, która szuka Boga, by „cieszyć się Jego obecnością, by opiewać Jego przymioty i dzieła, by Go wysławiać i czcić. Jako dialog i spotkanie modlitwa pochwalna suponuje, że Bóg już uprzedzająco objawił swoją potęgę i opatrność, a człowiek odpowiada, oddając Mu należną cześć⁴. Modlący się wznosi swój umysł ku górze, zapomina na moment o sobie i staje przed Bogiem w postawie adoracji i z pieśnią na ustach. Jest to najbardziej wzniosła i bezinteresowna forma modlitwy. Sprawują ją duchy niebieskie (por. Iz 6,3; Ez 3,12). Ta forma modlitwy jest również spontaniczna. Dokonuje się w przeżyciu *sacrum*, w jego aspektach potęgi i wielkości, fascynującego majestatu, dobroci zbawiającej i pozwalającej zbliżyć się do siebie⁵. Modlitwa jest dialogiem, pewnym zdarzeniem zachodzącym między człowiekiem, który oddaje się modlitwie, i Bogiem. Całe to zdarzenie wypowiada się w słowie i czynie. Czynnościom, gestom, pozycji zewnętrznej ciała towarzyszą słowa, które pełnią funkcję środków ekspresywnych lub stanowią integralne elementy samego wydarzenia. To, co uzewnętrzniają słowa i czynności, jest odbiciem tego, co dzieje się wewnątrz osoby oddanej modlitwie⁶. Najbardziej powszechne pozycje w modlitwie Izraela to przyklęknięcie, padnięcie na twarz lub postawa stojąca. Najbardziej powszechny gest to wzniesienie rąk. Ale gesty i postawy nie muszą być konieczne jednakowe w modlitwie liturgicznej i prywatnej lub spontanicznej. Głęboki skłon do połowy ciała oznacza pozdrowienie (por. Rdz 24,26,48; Wj 4,31;12,27; Lb 22,31; 2Krn 20,18; Neh 8,6). Pełnym aktem tego porządku jest całkowita prostracja, czyli położenie się na ziemi z dotknięciem jej twarzą. Postawę tę wyraża hebrajski rdzeń *szhh* w formie *hisztahawah*, odpowiadający greckiemu słowu *proskynesis*. Wyraża on całkowite oddanie, poddanie się, adorację. Jest to postawa tak często używana, że sam termin *hisztahawah* oznacza bardzo często po prostu „modlić się, prosić lub czcić” (por. Rdz 17,3; 18,2; 22,5; Joz 5,14; Jdt 13,20; 1Sm 1,3,19; 2Sm 12,20; Ez 43,3; Ezd 9,5; Neh 8,6; Jdt 9,1; 1Mch 4,53; Mt 26,39)⁷.

Człowiek Biblii modli się w każdej okoliczności swego życia. Przedstawia Bogu wszystkie sprawy: trudne i łatwe, pomyslnie i niekorzystne, radosne

⁴ J. Gogola, *Modlitwa ludu Bożego Starego Testamentu*, w: *Od Objawienia do zjednoczenia*, wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 41.

⁵ M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1996, s. 84.

⁶ *Tamże*, s.67.

⁷ *Tamże*.

i smutne. Po prostu rozmawia z Bogiem, niekiedy nawet się kłóci, targuje, protestuje, innym znów razem uwielbia i pokornie prosi, wyznaje grzechy, a przede wszystkim głęboko wierzy, że Bóg go nie opuści, co więcej, wysłucha i przyjdzie z pomocą. W tym sensie modlitwa stanowi treść jego życia, które toczyło się „w obliczu Boga”⁸.

Podobnie uczynił Mojżesz wobec Narodu wybranego na górze Synaj. W Księdze Wyjścia czytamy: „Wtedy wziął Księgę Przymierza i czytał ją głośno ludowi. I oświadczyli: <<Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni>> (Wyj 24,7). Mojżesz jest postacią pierwszoplanową w dziejach Izraela. Historyczności tej postaci nie można kwestionować. Wprawdzie nie znajdujemy o nim wyraźniej wzmianki w literaturze pozabiblijnej, w sposób pozytywny nie potwierdziły jego działalności także badania archeologiczne. Jednak przekonanie o jego istnieniu jest tak głęboko zakorzenione w świadomości Hebrajczyków, że bez niego nie można wytłumaczyć i zrozumieć ani początków Narodu wybranego, ani jego przekonań religijnych⁹. Wzmianki o pisarskiej działalności Mojżesza wskazują na to, że niektóre części Wyjścia zostały napisane przez niego. Szczególnie odnosi się to do zbiorów praw, jak Dekalog, Kodeks Przymierza i niektóre przepisy kultu. W takiej, bowiem formie apodyktycznej mogły być podane jedynie przez Mojżesza, który powołany przez Jahwe posiadał ogromny autorytet jako wódz i prawodawca Izraela. Potwierdza to również ujęcie literackie tych fragmentów, wskazujące na koczowniczy tryb życia Izraelitów w momencie ich spisania¹⁰.

W Księdze Wyjścia podkreślona jest idea wybrania Izraela. Jahwe jest panem całego świata, ale naród Izraelski wybrał na szczególną własność (por. 19,3-6), zawarł z nim Przymierze i dał mu całe ustawodawstwo (por. 24,3-8). Z wybraniem wiąże się jednak obowiązki: Izrael winien czcić Boga i służyć Jemu. Stąd konieczność ustanowienia kultu religijnego z bogatym ceremoniałem, świątynią i kapłanami. Stąd też konieczność zachowania przykazań podanych jako istotny element Przymierza¹¹.

Stary Testament zachowuje liczne formuły modlitwy Izraela. Nie mówiąc już o psalmach, które stanowią przepiękny zbiór pieśni i modlitw, wszystkie inne księgi odtwarzają od czasu do czasu formuły modlitwy,

⁸ *Tamże*, s. 319.

⁹ L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, wyd. Pallottinum, Poznań 1990, s. 110.

¹⁰ E. Zawiszeński, *Pięćksiąg i Księgi Historyczne*, wyd. Bernardinum, Pelplin 1996, s. 18.

¹¹ *Tamże*, s.19.

zarówno spontanicznej modlitwy osoby prywatnej, jak i zwykłej modlitwy okolicznościowej lub oficjalnej i kultowej. Większość tych formuł modlitewnych, indywidualnych, wspólnotowych lub narodowych, zakorzeniona jest w historii. Zapewnia im to dynamizm oraz napięcie związane z wydarzeniem historycznym. Modlitwa jest zawsze czymś, co się zdarza i co daje miejsce wydarzeniu. Jest środkiem narracyjnym wpływającym na historię spisaną i na bieg wydarzeń¹².

Księga Wyjścia zwraca też uwagę na bardzo istotny element, jakim jest słuchanie, które jest widoczne w kontekście zawarcia przymierza. „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom” (Wj 19,5-6). Mojżesz słuchał słów Pana, a potem wyjaśniał i przekazywał innym. Słuchanie jest przepięknym wyrazem posłuszeństwa relacji do Boga. Słuchanie, to też droga, na której człowiek przyjmuje objawienie Boże.

Przykładem słuchania połączonego z wizją jest objawienie, jakie otrzymał Mojżesz w płonącym krzewie (por. Wj 3,1-17). Mojżesz widzi znak i słyszy słowo. A sednem tego zdarzenia jest objawienie obecności Boga, któremu nie jest obce cierpienie narodu. Imię Boga „Ja jestem, ten, który jest” staje się formułą objawienia komunikowaną przez słowo, po raz pierwszy tak wyraźnie i bezpośrednio. Bóg objawia siebie poprzez słowo, a człowiek przez słuchanie ma do tego objawienia dostęp¹³.

Z kolei w Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „Czy słyszał jakiś naród głos Boży z ognia, jak ty słyszałeś, i pozostał żywy? Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród spośród innych narodów przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem, dziełami przerażającymi, jak to wszystko, co tobie uczynił Pan, Bóg twój, w Egipcie na twoich oczach? Widziałeś to wszystko, byś poznał, że Pan jest Bogiem, a poza Nim nie ma innego. Z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos, aby cię pouczyć. Na ziemi dał ci zobaczyć swój ogień ogromny i słyszeć swoje słowa spośród ognia. Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą. Na twoich oczach, ze względu na ciebie wydziedziczył obce

¹² M. Gołębiowski, *dz.cyt.*, s. 57.

¹³ A. Kiejza, *Słuchanie w Biblii*, w: *Uważajcie, jak słuchacie. Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, wyd. Verbum, Kielce 2004, s. 37.

narody, większe i silniejsze od ciebie, by cię wprowadzić w posiadanie ich ziemi, jak to jest dzisiaj. Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu, że Pan jest Bogiem, a na niebie wysoko i na ziemi nisko nie ma innego (Pwt 4,33-39). W przytoczonym wyżej fragmencie mowa jest o słuchaniu, o tym, że Bóg pozwoli słyszeć swój głos, aby pouczyć. Lecz wydaje się, że głębszy poziom słuchania wyrażają inne słowa tego tekstu: Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu (por. Pwt 4,39)¹⁴. Rozważanie w swym sercu to kontemplacja, czyli oglądanie wszystkiego i wszystkich oczyma Boga. Jeśli wszystko widzisz i osądzasz oczyma Boga, to zaznasz pokój, a zwłaszcza makrothymia, czyli odczucia (wyłączonego) myślenia o wielkości Boga. Wszystko jest łaską i wszystko dokonuje się w perspektywie objawienia miłości Bożej. Jest to godzina nawiedzenia Słowa, które jest niewyraźne, niewysłowione, dla każdego inne, a jednak dające się doświadczyć¹⁵.

Obok publicznego czytania Prawa z okazji świąt, uroczystości, znany był też i praktykowany w czasach Starego Przymierza zwyczaj prywatnego studiowania Prawa. Na taki przykład możemy już natrafić czytając początek Księgi Jozuego. „Bądź mężny i mocny, ponieważ ty rozdasz temu ludowi w posiadanie ziemię, którą poprzysiągłem dać ich przodkom. Tylko bądź mężny i mocny, przestrzegając wypełniania całego Prawa, które nakazał ci Mojżesz, sługa mój. Nie odstępуй od niego ani w prawo, ani w lewo, aby się okazała twoja roztropność we wszystkich przedsięwzięciach. Niech ta Księga Prawa będzie zawsze na twych ustach; rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy, powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1,6-8). Pan wzywa Jozuego do podążania drogą właściwą, aby mógł wejść do Ziemi Obiecanej. Droga właściwa, to pełnienie Prawa przez całą wędrówkę, a sukces zależał od wierności temu Prawu.

Refleksję na temat *lectio divina* w Starym Testamencie zakończymy słowami Psalmu 119: „Przychodzę o świcie i błagam; pokładam ufność w Twoich słowach. Moje oczy się budzą przed nocnymi strażami, aby rozważać Twą mowę” (Ps 119, 147-148).

Starotestamentalny zwyczaj czytania Pisma świętego, czy wspólnotowego, czy indywidualnego, czy też liturgicznego możemy odnaleźć też na kartach Nowego Testamentu. Praktyka ta była kontynuowana przez Jezusa

¹⁴ Tamże.

¹⁵ E. Bianchi, *Z tradycji mniszkiej (21), Przemodlić Słowo, Wprowadzenie w Lectio divina*, przekład ks. A. Tronina, wyd. Benedyktynów, Kraków 1998, s. 103-104.

Chrystusa, który tak samo jak Mojżesz w Starym Testamencie, tłumaczy Pisma swoim uczniom, by później oni czynili to na wzór Mistrza, aż tak do czasów dzisiejszych. Słowo Boże, które słuchamy podczas Mszy świętej, powinno być w naszym życiu chrześcijańskim budowane na skale, którą żadne wichry i burze nie zburzą, oparte na skale, którą jest Jezus Chrystus. Słowo Jego może być dla nas chrześcijan oparciem¹⁶.

W życiu duchowym, a więc także w praktyce *lectio divina* pragnienie słuchania Go odgrywa ważną rolę. Na początku wzbudźmy szczerze pragnienie ofiarowania chociażby pół godziny wieczorem na lekturę fragmentu niedzielного czytania, które usłyszymy podczas Eucharystii. Ważne jest, aby znaleźć miejsce zaciszne, w którym wyciszymy nasze serce na spotkanie z Panem w Słowie Bożym. Cisza rozwija nasze życie duchowe, otwiera też naszą głębię naszego wnętrza duchowego. Jest przepiękną modlitwą, szukaniem obecności Boga, który przemawia. Ofiarowany czas, cisza prowadzą do bezpośredniego spotkania ze Słowem Bożym. Dobrze jest, kiedy budzimy się rano, przywołać chociażby jedno zdanie z przeczytanego fragmentu wieczorem, aby jeszcze bardziej pogłębić Słowo Boże w ciągu dnia swojej pracy, w szkole, czy na uczelni.

Trwanie w ciszy, jaką winno się zachować, nie jest jedynie trwaniem w ciszy fizycznej lub psychologicznej: jest to cisza <<twojego życia>> w obecności daru, jaki Bóg czyni z samego siebie. Cisza jest, bowiem pierwszym wymiarem słuchania. To właśnie w ciszy doświadczasz Słowa poprzez słuchanie, nacechowane zdolnością czujnego chwytania, co jest pierwszym przejawem zaangażowania się w kompleksowy proces, jakim jest rozmowa z Bogiem (*lectio divina*)¹⁷.

Zanim zaczniemy drogę *lectio divina* należy przyjąć postawę Maryi, czyli zakochać się w Słowie Bożym, bo bez miłości do Słowa Bożego, żadna droga *lectio divina* nie jest możliwa. Bł. Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* zauważa, jak z matczyną troską, poświadczoną podczas wesela w Kanie, Maryja wydaje się nam mówić: „Nie wahajcie się, zaufajcie

¹⁶ Jezus Chrystus w jednej ze swoich przypowieści porównuje Słowo Boże do skały, a człowieka, który słucha słów Jezusa i wypełnia Je do budowniczego, który na tej skale buduje dom. W Ewangelii św. Mateusza czytamy: „Każdego, więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztroptym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały rzeki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony” (Mt 7,24-25).

¹⁷ G. Zevini, PG. Cebra, *Lectio divina na każdy dzień roku. Czas Adwentu*, przekład A. Spurgiasz, redakcja naukowa wydania polskiego ks. H. Witzczyk, wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2007, s. 9.

słowu mojego Syna. On, który mógł przemienić wodę w wino, ma moc uczynić z chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew, ofiarując wierzącym w tej tajemnicy żywą pamiątkę swej Paschy, aby w ten sposób uczynić z siebie „chleb życia”¹⁸.

Maryja zasłuchana w słowo Boże, zgłębiająca je i rozważająca w swoim sercu teksty Starego Testamentu, które zawierają obietnice zbawienia, wpatrywała się w Mesjasza, który miał nadejść. Przepięknym dowodem tego jest hymn *Magnificat*, który stanowi echo rozważań przez Maryję słowa Bożego zawartego w Pismach, a zwłaszcza w Psalmach. W hymnie tym Maryja wychwala Boga za wszystkie dobrodziejstwa: „Wtedy rzekła Maryja: <Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy. Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej. Oto, bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny: a święte jest Jego imię i miłosierdzie Jego z pokoleń na pokolenia dla tych, co się Go boją (Łk 1,46-50).

Źródłem słów tej pięknej pieśni jest medytacja Maryi, nieustanne rozmyślanie Pism, które musiało mieć miejsce jeszcze przed Zwiastowaniem. Maryja żyła słowem Bożym, jako prawowita Izraelitka, czerpiąc z tradycji przekazywanej ustnie, bądź przez Pisma, w których zostało utrwalone. Już od dzieciństwa dusza Maryi przywykła do tego obcowania wewnętrznego z Panem, a treścią jego było objawienie Starego Przymierza i wielki plan zbawienia zapowiedziany w nim ludzkości¹⁹.

Pieśń uwielbienia *Magnificat* jest jedną z najpiękniejszych modlitw Nowego Testamentu, choć jest ona pełna starotestamentalnych zapożyczeń (por. 1Sm 2,1-10; Ps 111,9; 103,17; 89,11; 107,9; Iz 41,8-9). Znamiennym pozostaje również fakt, że tekst ten został włożony w usta Maryi, stworzenia najbardziej godnego wychwalać Boga, jakie przyszło na świat w szczytowym momencie oczekiwania narodu wybranego²⁰. Kantyk ten, przypominający Pieśń Anny – matki proroka Samuela (por. 1Sm 2,1-10), jest wyznaniem wiary w dobroć i miłosierdzie Boga, a także niezwykłym streszczeniem historii zbawienia. *Magnificat* utkany jest ze zdań i słów starotestamentalnych. Głównym motywem wychwalania Boga jest doświadczenie wielkich rzeczy (w.49), które On uczynił. W ST *wielkimi rzeczami* były cudowne interwencje Boga w historii narodu wybranego. Najczęściej określenie to

¹⁸ EdE 54.

¹⁹ J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s.171.

²⁰ G. Zevini, PG. Cabra, *dz. cyt.*, s. 382.

odnoszono do wydarzeń związanych z wyjściem z niewoli egipskiej (por. Pwt 10,21; 11,7; Sd 2,7). Dla Maryi *wielką rzeczą* jest dziewicze poczęcie Syna Bożego. Bóg w ten sposób zrealizował obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu. Maryja wychwala, więc Boga za tę Jego miłość i troskę wobec ludzi. *Magnificat* ukazuje bardzo osobistą relację Maryi do Boga, ale przy pomocy Jej słów nieustannie wyrażają swoje uwielbienie wszyscy wierzący²¹.

Ewangelista Łukasz, kiedy szkicuje postać Jezusa Chrystusa, ukazuje Go jako Nauczyciela. Najbardziej znane miejsca, gdzie Jezus Chrystus się zatrzymuje są synagogi, gdzie w szczególny sposób koncentruje się na czytaniu i wyjaśnianiu słowa Bożego. W Ewangelii św. Łukasza czytamy: „Potem powrócił Jezus w mocy Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy. On zaś nauczał w ich synagogach, wysławiany przez wszystkich. Przyszedł również do Nazaretu, gdzie się wychował. W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi i powstał, aby czytać. Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce gdzie było napisane: Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana. Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione” (Łk 4, 14-20).

Synagoga była miejscem, w którym Jezus mógł przemawiać do całej wspólnoty żydowskiej. Jezus powrócił do swego rodzinnego miasta, choć nie wiedział, jak zostanie tam przyjęty. Nauczał już w innych miejscach i Jego sława rozchodziła się bardzo szybko. W piątkowy wieczór poszedł do synagogi. Z pewnością była tam też rodzina Jezusa, Jego krewni i znajomi. Został wyróżniony przywilejem czytania z księgi proroka Izajasza. Po czytaniu usiadł, jak rabin, aby przedstawić krótkie wyjaśnienie. Wszyscy wpatrywali się w Niego, spodziewając się, że zobaczą coś niezwykłego, coś, co tak nagle i wszędzie rozszłało Jego imię²².

Synagoga jest również miejscem, gdzie studiuje się Torę (pisaną i ustną). Jej dzieje sięgają czasów niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.), kiedy to pomagała Izraelitom zachować ich kult i podtrzymać narodową samoświadomość.

²¹ *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, wyd. Święty Paweł, Lublin 2005, s. 145-146.

²² *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego, Ewangelia, według św. Łukasza*, wyd. Verbinum, Warszawa 2007, s. 31.

domość, bo świątyni jerozolimskiej nie było. Nowy Testament wspomina o licznych synagogach w Palestynie i w samej Jerozolimie; jedna z nich była również na terenie tamtejszego sanktuarium (to tam dwunastoletni Jezus zadziwiał swą mądrością uczonych w Prawie (por. Łk 2, 41–50)²³.

Późnym popołudniem w dniu zmartwychwstania Jezus spotyka dwóch uczniów idących do Emaus, którzy rozmawiali między sobą o wydarzeniach, które były w tym czasie w Jerozolimie. Uczniowie byli smutni, że ich Pana nie ma z nimi. Jezus przysłuchiwał się ich rozmowie, jaką toczyli między sobą, udaje, że nie wie, co się wydarzyło, i zapytuje się ich o przyczynę smutku. Uczniowie opowiadają przechodniowi o tym, że przywódcy żydowscy wydali Jezusa na śmierć, że kobiety, które poszły do grobu rankiem, nie znalazły Jego ciała. Na to On rzekł do nich: <<O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?>> I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego. Tak przybliżyli się do wsi, do której zdążali, a On okazywał, jakoby miał iść dalej. Lecz przymusili Go, mówiąc: <<Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił>>. Wszedł, więc, aby zostać z nimi. Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu. I mówili nawzajem do siebie; <<Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze I Pisma nam wyjaśniał?>> (por. Łk 24, 25 – 32).

Ten moment jest bardzo ważny, ponieważ w całej Ewangelii św. Łukasz starał się powiedzieć, że Jezus od samego początku wypełnił oczekiwania (zawarte w świętych księgach) ludu Bożego (por. Łk 1,1)²⁴.

1.2. Nauczanie Kościoła o *lectio divina*

Nauczanie Kościoła o *lectio divina* w dzisiejszych czasach jest przepięknym światłem. Możemy odkryć to w dokumentach posoborowych, a także w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II i obecnego Papieża Benedykta XVI. Nauczanie Soboru Watykańskiego II odnośnie do *lectio divina* zostało zawarte przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, zatwierdzonej w dniu 18 listopada 1965 roku.

²³ *Synagoga*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa...*, s. 692–693.

²⁴ *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego, Ewangelia, według św. Łukasza...*, s. 167.

Konstytucja podkreśla to, co dla Pisma świętego i Tradycji jest wspólne: że „stanowią one powierzony Kościołowi jeden święty depozyt słowa Bożego”. Wspólny mają początek w Bogu i ten sam cel. Różnica między nimi polega na tym, że dzięki faktowi natchnienia biblijnego Pismo święte po prostu jest słowem Bożym, przekazująca je Tradycja tylko je zawiera. W procesie przekazywania słowa Bożego, trwającym od czasów apostoelskich po dzień dzisiejszy, można zauważyć następującą różnicę między Apostołami a ich następcami – biskupami: słowo Boże głoszone przez Apostołów stanowi Tradycję, a biskupi ją przechowują, rozpowszechniają i wyjaśniają. Autentyczna interpretacja słowa Bożego w obydwu postaciach – ustnej i spisanej – należy wyłącznie do żywego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Następuje przy tym doniosłe dla dialogu ekumenicznego stwierdzenie: „Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane” (KO 10). Magisterium ma, więc względem słowa Bożego trojaki zadanie: słuchać go, strzec i wiernie wyjaśniać, w czym ma zapewnioną stałą pomoc Ducha Świętego. To On nadaje jedność, zwartość i skuteczność działania tym trzem czynnikom zespolonym: Tradycji, Pismu świętemu i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła²⁵. Natomiast w szóstym rozdziale konstytucji, *Dei Verbum*, który nosi nazwę: *O Piśmie świętym w życiu Kościoła* (KO 21 -26), zawarte jest skierowanie do duchowieństwa, a także do osób świeckich, aby oddali się wytrwałej lekturze Pisma Świętego. „Jest, przeto rzeczą konieczną, aby wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi i inni, którzy jako diakoni lub katechiści zgodnie z otrzymaną misją zajmują się posługą słowa, pozostawali w zażyłości z Pismem świętym przez pilne czytanie duchowe oraz staranne studium, aby nikt z nich nie stał się „bezużytecznym głosi-cielem słowa Bożego na zewnątrz, wewnątrz nie będąc jego słuchaczem”, gdy w rzeczywistości powinien z powierzonymi sobie wiernymi dzielić się obfitym skarbem Bożego słowa, zwłaszcza podczas świętej liturgii” (KO 25).

Usilne wezwanie Soboru Watykańskiego II do czytania, studium i medytacji Pisma Świętego jest powrotem do najbardziej autentycznej jego lektury znanej w chrześcijańskiej tradycji jako *lectio divina*²⁶.

Sługa Boży Jan Paweł II w dniu 11 października 1992r. , w trzydziestą rocznicę rozpoczęcia Soboru Powszechnego Watykańskiego II ogłosił

²⁵ A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s.345.

²⁶ J. Kudasiwicz, *Proforytyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 1986, s. 241 -242.

nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*. We wstępie papież pisze: „Czytając *Katechizm Kościoła Katolickiego*, można dostrzec przedziwną jedność Bożego misterium i Bożego zamysłu zbawienia, a także centralne miejsce Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego, który został posłany przez Ojca i za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem w łonie Najświętszej Dziewicy Maryi, by być naszym Zbawicielem. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest zawsze obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w sakramentach; jest źródłem wiary, wzorem chrześcijańskiego postępowania, Nauczycielem naszej modlitwy. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który zatwierdziłem 25 czerwca tego roku i którego publikację zarządzam dziś mocą mojej władzy apostoelskiej, wyklada wiarę Kościoła i naukę katolicką, poświadczoną przez Pismo święte, Tradycję apostoelską i Urząd Nauczycielski Kościoła i w ich świetle rozumiane”²⁷. Czwarta część *Katechizmu Kościoła Katolickiego* poświęcona jest Pismu Świętemu, przy omawianiu modlitwy chrześcijańskiej. Warto zacytować w tym miejscu z niej następujące słowa: „Kościół „usiłnie i szczególnie zachęca wszystkich wiernych, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali <<wniosłego poznania Jezusa Chrystusa>>. Czytaniu Pisma świętego powinna towarzyszyć modlitwa, by nawiązywała się rozmowa między Bogiem a człowiekiem, gdyż do Niego zwracamy się, gdy się modlimy, to Jego słuchamy, gdy czytamy Boskie wypowiedzi” (KKK 2653).

Katechizm, chociaż wiele razy poświęcony jest Pismu Świętemu, to na temat *lectio divina* wspomina tylko dwa razy. Pierwszy raz możemy odnaleźć, kiedy *Katechizm* wspomina o *lectio divina* w związku z Liturgią Godzin. „Hymny i modlitwy wstawiennicze Liturgii Godzin wpisują modlitwę psalmów w czas Kościoła, wyrażając symbolikę pory dnia, okresu liturgicznego czy celebrowanego święta. Ponadto czytanie słowa Bożego w każdej Godzinie (z responsoriami czy troparionami, które po nim następują) a w niektórych Godzinach czytania Ojców Kościoła czy mistrzów życia duchowego, objawiają głębiej sens celebrowanego misterium, pomagają lepiej zrozumieć psalmy i przygotowują do modlitwy wewnętrznej. W ten sposób *lectio divina*, podczas której słowo Boże jest czytane i rozważane, by stało się modlitwą, jest zakorzeniona w celebracji liturgicznej” (KKK 1177).

Drugi raz *Katechizm* wymienia *lectio divina* w związku z omawianiem form modlitwy chrześcijańskiej. W nawiązaniu do rozmyślania, czy też do

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. Pallottinum, Poznań 1994, s. 8.

kontemplacji, możemy znaleźć takie pouczenie: „Rozmyślanie pobudza myśl, wyobraźnię, uczucie, pragnienie. Takie uaktywnienie jest konieczne do pogłębienia pewności wiary, pobudzenia nawrócenia serca i umocnienia woli, by iść za Chrystusem. Modlitwa chrześcijańska chętnie podejmuje rozmyślanie o „misteriach Chrystusa”, na przykład w lectio divina lub różańcu. Ta forma refleksji modlitewnej ma ogromną wartość, jednak modlitwa chrześcijańska powinna zdążać jeszcze dalej do poznania miłości Pana Jezusa, do zjednoczenia z Nim” (KKK 2708).

W 1993 roku w kwietniu z okazji setnej rocznicy ogłoszenia encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę ukazania się encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu*, został ogłoszony dokument Papieskiej Komisji Biblijnej Interpretacja Biblii w Kościele. Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej podaje nowy opis, czym jest *lectio divina*. Znajdujemy w niej takie określenie: „*Lectio divina* jest to indywidualna albo zbiorowa lektura nieco dłuższego fragmentu Pisma Świętego jako Słowa Bożego, odbywająca się wskutek pewnego poruszenia przez Ducha Świętego i przechodząca w medytację, modlitwę i kontemplację” (n.106). W tej definicji *lectio divina* znajdujemy ważne elementy. Po pierwsze jest powiedziane, że jest to lektura, która może być prowadzona na dwa sposoby: indywidualnie lub zbiorowo. Po drugie, że w tej lekturze chodzi o nieco dłuższy fragment Pisma Świętego. Po trzecie, została uwydatniona prawda, że u początku i w czasie trwania *lectio divina* działa łaska (poruszenie) Ducha Świętego, który sprawia, że stopniowo staje się ona: medytacją, modlitwą i kontemplacją²⁸.

W 1996 roku Papież Jan Paweł II napisał książkę w dniu pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich *Dar i tajemnica*. Papież pisze: „Prezbiter musi żyć Słowem”. Równocześnie winien starać się o intelektualne przygotowanie, aby to Słowo dogłębnie poznać i skutecznie je głosić. W naszej epoce, odznaczającej się wysokim stopniem specjalizacji w każdej niemal dziedzinie życia, formacja intelektualna jest szczególnie ważna. Umożliwia ona podejmowanie intensywnego i twórczego dialogu z myślą współczesną. Studia humanistyczne i filozoficzne oraz znajomość teologii pozwalają zdobyć taką formację intelektualną, którą kapłan musi pogłębiać przez całe swoje życie. Jeżeli studium ma być prawdziwie formacyjne, musi mu stale towarzyszyć modlitwa, medytacja i prośba, zwłaszcza o dary Ducha

²⁸ F. Koenig, *Od Mądrości Słowa do miłości Boga*, w: *Uważajcie, jak słuchacie, Teoria i praktyka lectio divina*, pod red. H. Witczaka, Kiece 2004, s. 146 -147.

Świętego: dar mądrości, rozumu, wiedzy, rady, męstwa, pobożności i bojaźni Bożej”²⁹.

Sługa Boży Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski, w Pelplinie 1999 roku, zwrócił uwagę w swojej homilii na księgę Pisma Świętego. Papież zachęcał: „Wchodźcie w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii! Niech nie zabraknie jej w żadnym polskim domu! Czytajcie i medytujcie! Pozwólcie, by Chrystus mówił!”³⁰. Mimo iż, papież w swojej homilii nie mówi wprost o *lectio divina*, to jednak zwraca uwagę na lekturę i medytację Słowa Bożego.

Obecny Papież Benedykt XVI w swojej książce „Eucharystia. Bóg blisko nas” podkreśla, że: „Tylko wtedy, kiedy Słowo żyje w żywej wspólnotcie, jest chronione przed zdegradowaniem go wyłącznie do literatury czy nawet historii. Jedynie wtedy wierność i dynamika mogą się ze sobą łączyć. Tylko wówczas Słowo może się rozwijać, być stale żywe, doświadczane i praktykowane. Jednocześnie może dochować wierności wobec tego, czego sami nie możemy dokonać, a co zostało nam ofiarowane. Słowo Boże przyjmujemy z apostołskiego Kościoła w jego wierze. Trwanie w nauce apostołów – to jest wasza misja, drodzy kandydaci do przyjęcia święceń. Wychodząc od żywego Kościoła, ożywiać Słowo i je przekazywać. Można to czynić, tylko żyjąc razem w Kościele, zmierzając w kierunku jego właściwego centrum, odnajdując w nim orną warstwę swojego życia i z tego miejsca nieustannie głosząc je ludziom”³¹. Papież pisze dalej: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnotcie, w łamaniu chleba i modlitwach”. Kochani młodzi Przyjaciele, przyjmijcie te słowa dzisiejszej liturgii – o to Was proszę – jako motto Waszego kapłańskiego życia. Bądźcie prawdziwie sługami Słowa, żyjcie w nim i według niego, by móc je urzeczywistniać. Bądźcie sługami Eucharystii i ukrytej w niej miłości Pana. W ten sposób staniecie się sługami radości, która do Was powróci. A my wszyscy tu zebrani, którzy możemy nieść ten sakrament z Wami modlimy się teraz za Was z całego serca, by Pan, który Was na to miejsce przyprowadził, przenikał swoim Słowem i miłością, i by ofiarował Wam pełnię Ewangelii i pełnię radości, która od niej pochodzi”³².

²⁹ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, wyd. Św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 89.

³⁰ Jan Paweł II, *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii. Homilia podczas Mszy św. na Biskupiej Górze w Pelplinie*, OsRomPol 8(215) 1999, s.14.

³¹ Benedykt XVI, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, wyd. M. Kraków 2005, s. 143.

³² *Tamże*, s.148.

ZAKOŃCZENIE

Lectio divina w dzisiejszym świecie jest łatwa do praktykowania. Nie potrzeba dużo czasu, tylko kilka minut dziennie na rozważanie. Postawa właściwa codzienności polega na odkryciu jej rzeczywistej wartości i na zrozumieniu jej duchowej głębi. Codziennosc nie jest dla nas zagrożeniem, a codzienne sprawy nie są przeszkodą w nawiązaniu kontaktu z Bogiem, wprost przeciwnie. Codziennosc jest darem od Boga i drogą do naszego uświęcenia. Święty Paweł mówi: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (Tes 4,3). Bóg pragnie, byśmy byli zbawieni i święci. Pomaga nam w tym przez dar modlitwy, przez dar swojego Słowa, przez Eucharystię i inne sakramenty³³.

Aby Słowo w nas żyło i stało się światłem w naszym codziennym życiu, jak i w naszej pracy, nie wystarczy przeczytać, wysłuchać z uwagą homilii niedzielnej, ale wzbudzić w sobie miłość do czytania Pisma Świętego. Dlatego jest nam potrzebne, chociaż pół godziny wieczornej refleksji, np. przy rachunku sumienia. Praktyka wieczornego rachunku sumienia wraz z praktyką *lectio divina* pozwala nam uczniom Chrystusa odkryć, jak z perspektywy dnia odśłania się moc Słowa i jak wypełniło się Ono w naszym życiu. Codzienne czytanie Słowa Bożego pomaga księżom w przygotowaniu homilii, a lektorom w przygotowaniu się do czytania Słowa Bożego na Mszy Świętej. Podsumowując należałoby życzyć, aby ożywianie tej chrześcijańskiej praktyki w dzisiejszym świecie, przyczyniło się do większego rozmiłowania Słowa Bożego w naszym życiu chrześcijańskim.

³³ K. Wons, *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Wyd. Salwator, Kraków 2007, s. 42.

Biblical and theological teaching of *lectio divina*

Summary: To live the Word in us and become a light in our daily lives and in our work, not just read, listen attentively Sunday homily, but inspire a love of reading Scripture. Therefore, we need, although the half hour evening of reflection, such as the examination of conscience. Practice evening examination of conscience and the practice of *lectio divina* enables us to discover the disciples of Christ, as revealed from the perspective of the power of words and how to fulfill it in our lives. To sum would wish to revive this Christian practice in the modern world, has contributed to a greater fall in love the Word of God in our Christian life.

Key words: *Bible*, *Lectio divina*, church teaching about reading the Word of God.

Bibliografia

1. Źródła

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (wyd. V), Poznań 2000.

Dokumenty soborowe:

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum* (1965).

Encykliki:

Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003.

Adhortacje i listy apostolskie:

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska, Pastores dabo vobis*, Rzym 1996.

Inne publikacje papieskie:

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, wyd. Św. Stanisława BM, Kraków 1996.

Benedykt XVI, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, wyd. M. Kraków 2005.

Inne dokumenty

Katechizm Kościoła Katolickiego (wyd. II poprawione), Poznań 2002.

2. Opracowania

Giorgio Zevini – Pier Giordano Cabra, *Lectio divina na każdy dzień roku. Czas Adwentu*, przekład A. Spurgiasz, redakcja naukowa wydania polskiego ks. H. Witczyk, wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2007.

Gogola J., *Modlitwa ludu Bożego Starego Testamentu*, w: *Od objawienia do zjednoczenia*, wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2005.

Gołębiewski M., *Modlitwa w Starym Testamencie*, wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1996.

Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

Kudasiewicz J., *Proforystyka pastoralna. Pismo Święte jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 1986.

Stachowiak L., *Wstęp do Starego Testamentu*, wyd. Pallottinum, Poznań 1990.

Wons K., *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, wyd. Salwator, Kraków 2007.

Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982.

Zawiszewski E., *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*, wyd. Bernardinum, Pelplin 1996.

Mgr Izabela Widawska jest absolwentką Gdańskiego Instytutu Teologicznego Filii Wydziału Teologii KUL w Gdańsku, pracownikiem służby zdrowia, absolwentką kilku studiów podyplomowych m. in. z liturgiki i teologii pastoralnej.

Marian Pułtuski (Gdańsk)

Czy religie niechrześcijańskie są objawione przez Boga? Refleksja teologiczna Josepha Ratzingera nad rzeczywistością objawienia w kontekście dialogu międzyreligijnego

Abstrakt: Uznanie objawienia Bożego na gruncie religii niechrześcijańskich jest dla niektórych zwolenników tzw. „opcji pluralistycznej” argumentem na rzecz uznania ich równorzędności w stosunku do chrześcijaństwa. Teologia Kościoła katolickiego mówi jedynie o elementach objawienia istniejących w innych religiach i przeciwstawia się rozumienia religii niechrześcijańskich jako wyrazu woli Boga. Jednym z teologów, który w znaczący sposób przyczynił się do ukształtowania takiego stanowiska Kościoła jest Joseph Ratzinger. W artykule poddano analizie refleksję na temat objawienia, zawartą w dziełach Ratzingera, jak i wynikające stąd konsekwencje dla statusu religii niechrześcijańskich.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, wiara, dialog międzyreligijny, Joseph Ratzinger.

Ze złożoności i obszerności zagadnienia związanego z terminem „objawienie” wynika konieczność skupienia się jedynie na kilku obszarach tematycznych, które łączą problematykę objawienia z dialogiem międzyreligijnym. Pytania, na które trzeba znaleźć odpowiedź w teologii Josepha Ratzingera, brzmią: czy zajmował się on problematyką objawienia, a jeżeli tak, to czy rozumienie tegoż objawienia pozwala na pozytywne spojrzenie na religie niechrześcijańskie (uznanie elementów objawieniowych w ich obrębie)?

Refleksja nad pojęciem objawienia zajmuje w refleksji autora „Patrząc na Chrystusa” sporo miejsca, począwszy od jego obszernej rozprawy habilitacyjnej poświęconej pojęciu objawienia i historii zbawienia w teologii św. Bonawentury, poprzez różnego rodzaju recenzje, artykuły, hasła w leksykonach i uwagi poczynione przy różnych okazjach¹.

¹ Zob. J. Ratzinger, JRGS, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, t. 2, Freiburg im Breisgau 2009. W tym tomie dzieł zebranych J. Ratzingera znalazł się

Perspektywę interpretacyjną pojęcia objawienia dostarcza sam autor „Wprowadzenia w chrześcijaństwo”. W autobiografii pt. „Moje życie” zwraca uwagę na sposób, w jaki podszedł do analizy myśli św. Bonawentury. Przede wszystkim zauważa, że w czasie, gdy powstawała jego habilitacja, w teologii katolickiej w centrum analiz pojawiła się ponownie idea historii zbawienia². W jej świetle samo objawienie rozumiano już nie tyle w sensie przekazywania prawd Bożych rozumowi³, co w znaczeniu działania Boga poprzez historię i stopniowego ujawniania się prawdy⁴. U św. Bonawentury Ratzinger szukał odpowiednika pojęcia historii zabawienia i jej związku z pojęciem objawienia⁵. Ostatecznie doszedł do wniosku, że u Bonawentury i innych XIII-wiecznych teologów nie występowało pojęcie objawienia, które ograniczałoby się tylko do całości objawionych treści jako obiektywnego wyniku Bożego działania, lecz polegało ono raczej na ukazywaniu się Boga poprzez to działanie⁶. Zauważa także, że w średniowieczu nie do pomyślenia byłoby proste utożsamienie Pisma Świętego z objawieniem, jak to wielokrotnie miało współcześnie miejsce⁷. To ostatnie odzwierciedla się w Piśmie, ale nie jest z nim identyczne. Oznacza to, że objawienie jest większe od samego Pisma⁸. Co więcej, do pojęcia objawienia należy także podmiot, który to objawienie przyjmuje. Nie ma objawienia, jeżeli nie ma kogoś, kto wchodzi w jego posiadanie⁹.

dotychczas niepublikowany fragment pierwotnej wersji rozprawy habilitacyjnej, która, jak powszechnie wiadomo, została skrytykowana przez recenzenta Michaela Schmausa i w tejże wersji odrzucona. Zob. także: J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 1998, s. 79–82; K.R. Mai, *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, Warszawa 2005, s. 86–91., G. Tobin, *Benedykt XVI. Papież nowego tysiąclecia*, Kraków 2005, s. 157–160.

² J Ratzinger, *Moje...*, dz. cyt., s. 80.

³ Por. J. Ratzinger, *Offenbarung...*, dz. cyt., s. 59–60.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Moje...*, dz. cyt., s. 80. Michael Schneider sądzi, że, przynajmniej dla Michaela Schmausa teza ta była tak nowa i rewolucyjna, że jako recenzent postanowił nie przyjąć habilitacji Ratzingera. Por. M. Schneider, *Primat des Logos vor dem Ethos. Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, w: *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, [red.] P. Hofmann, Paderborn 2008, s. 32.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Moje...*, dz. cyt., s. 80.

⁶ Por. tamże, s. 85.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Offenbarung...*, dz. cyt., s. 65–66. Oczywiście współcześnie do czasu, w którym powstawała habilitacja Ratzingera.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Moje...*, dz. cyt., s. 85.

⁹ Por. tamże, s. 85; tenże, *Offenbarung...*, dz. cyt., s. 85–86.

W rozmowie z Peterem Seewaldem autor „Patrząc na Chrystusa” przyznaje także, że jego zysk ze studiów nad myślą św. Bonawentury dotyczył zrozumienia „dziejowości” objawienia, gdzie historyczna ostateczność słowa objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie pozostaje niewyczerpana, a dzięki Duchowi Świętemu w każdej epoce ukazuje wciąż nowe głębie. W myśl tego przekonania można powiedzieć, że Duch Święty „aktualizuje” słowo Chrystusa w każdym czasie i miejscu¹⁰. Trzeba także zwrócić uwagę na stwierdzenie Ratzingera, który sam uznaje lekturę św. Bonawentury za istotną pomoc podczas dyskusji o objawieniu, Piśmie Świętym i Tradycji podczas Soboru Watykańskiego II¹¹.

Nie wdając się w szczegółowe analizy wpływu teologii św. Bonawentury na rozwój refleksji o objawieniu w pismach Josepha Ratzingera, co samo w sobie wymagałoby osobnego miejsca, można spróbować uchwycić istotną myśl dotyczącą objawienia, która pojawia się w tych tekstach autora „Wprowadzenia w chrześcijaństwo”, nie będącą tylko rekonstrukcją ustaleń starożytnych czy średniowiecznych teologów. Należy skupić się tylko na tych wątkach, które mogą pomóc w wyjaśnieniu stosunku objawienia chrześcijańskiego do możliwości zaistnienia tego objawienia w obrębie religii światowych.

Interesujące rozważania znajdują się przede wszystkim w tych publikacjach autora „Formalnych zasad chrześcijaństwa”, które opisują relację zachodzącą między Pismem Świętym a Tradycją na tle ich stosunku do objawienia¹².

Szczególnie wyraźnie Ratzinger ujął ją w pracy „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”. Wskazuje on, że istnienie Tradycji jest wynikiem braku, wspomnianej już wcześniej, tożsamości między Objawieniem a Pismem¹³. Objawienie jest czymś więcej niż Pismo, zawiera w sobie to wszystko, co Bóg dla człowieka uczynił i co do niego powiedział. Dzieje się tak dlatego, iż Pismo informuje o Bożych czynach i słowach, ale się nie

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Salz...*, dz. cyt., s. 66–67.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Moje...*, dz. cyt., s. 85.

¹² Zob. przede wszystkim następujące dzieła (kolejność chronologiczna): J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, s. 38–50; tenże, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, s. 25–69; tenże, *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, Kraków 2008, s. 41–87; tenże, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, s. 35–38; tenże, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Schicht der katholischen Theologie*, Köln und Opladen 1966, s. 7–30.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Ein Versuch...*, dz. cyt., s. 34.

pokrywa z rzeczywistością Objawienia, podobnie jak każda informacja jest czymś mniejszym niż rzeczywistość, do której się odnosi¹⁴.

Joseph Ratzinger zauważa dalej, że samo istnienie Pisma nie powoduje automatycznego pojawienia się objawienia. To ostatnie może zaistnieć dopiero wtedy, gdy w człowieku pojawi się wiara, gdy przez wiarę zaczyna działać w nim wewnętrzna rzeczywistość objawienia¹⁵. Według niego, niewierzący może Pismo Święte czytać i rozumieć, może odkryć nawet myśl autora tekstu biblijnego, ale przez to tylko nie stał się jeszcze uczestnikiem Objawienia. Autor „W drodze do Jezusa Chrystusa” stwierdza: „Objawienia nie można włożyć do kieszeni, tak jak nosi się z sobą książkę. Jest ono żywą rzeczywistością, która potrzebuje żywego człowieka, jako miejsca swej obecności”¹⁶.

Podkreślenie różnicy między znaczeniem Pisma Świętego a Objawieniem prowadzi Ratzingera do kolejnych wniosków. Wskazuje on przede wszystkim na odmienność rozumienia Pisma zachodzącą między Starym a Nowym Przymierzem, co jest wynikiem dwójakiej postaci objawienia w nich obecnego¹⁷. Pisma nowotestamentowe nazywają „Pismem” teksty Starego Testamentu, uważając jednocześnie, że ich najgłębszy sens został ujawniony dzięki Wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Wydarzenie to nie spowodowało ani odrzucenia Pism Starego Testamentu, ani przeciwstawienia im Pism Nowego Testamentu, zostało bowiem odczytane jako właściwy duch interpretacyjny jednego Pisma Starego Testamentu. W Jezusie Chrystusie wypełnia się mesjańskie orędzie Starego Testamentu¹⁸.

Odwolując się do św. Pawła autor „Patrząc na Chrystusa” różnicę między Starym a Nowym Testamentem przedstawia za pomocą przeciwstawienia „pisma” i „ducha”. Pojęcie „ducha” odsyła do takiego rozumienia Pisma, gdzie wychodzi się poza jego znaczenie jedynie literackie („pismo”), w następstwie której, jak pisze Ratzinger „Pismo w coraz większym stopniu

¹⁴ Por. tamże, s. 34.

¹⁵ Por. tamże, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 35; J. Ratzinger, *Problem pojęcia...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Ein Versuch...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁸ Por. tamże, s. 36. Na innym miejscu dwie postaci Objawienia obecne odpowiednio w Starym i Nowym Testamencie Joseph Ratzinger określa za pomoc pojęć „Prawo” i „Ewangelia”. Por. J. Ratzinger, *Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kap. I. Die Offenbarung, zu Kap. II. Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung, zu Kap. VI. Die Heilige Schrift im Leben der Kirche der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, w: LThK, Ergänzungsbd. II. (1967), s. 509.

stawało się Prawem, niedającym człowiekowi życia, lecz go zabijającym”¹⁹, do jego żywego i prawdziwego sensu, będącego skutkiem działania Ducha Pana²⁰. Pismo w tym znaczeniu jest traktowane jako zewnętrzne pouczenie, Duch zaś jest tym, który prowadzi do bezpośredniej obecności Jezusa w człowieku, gdzie Prawo, o którym Stary Testament naucza, zostało przez Niego wypisane w ludzkich sercach²¹.

Powstanie Pism Nowego Testamentu nie spowodowało zmiany interpretacji roli i znaczenia Pisma. Nowy Testament posługuje się dalej nazwą „Pismo” w odniesieniu do ksiąg Starego Testamentu, zmienia jednak zdecydowanie jego charakter. Księgi Starego Testamentu funkcjonują odąd w obszarze żywej rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Jej oddziaływanie powoduje, że same Pisma Nowego Testamentu nie mogą też mieć takiego sensu, jaki św. Paweł przypisywał Pismom Starego Przymierza²². Według Ratzingera Pismo, które ukształtowało się w obrębie Nowego Przymierza, jest „raczej narzędziem otwierania Starego Testamentu, wprowadzenia go w otwarty obszar wydarzenia Chrystusa. Jest jakby zatrzymanym procesem nowej interpretacji Pisma przez odniesienie go do Chrystusa. W każdym razie absolutnie nie rości sobie pretensji do autonomii, nie chce się też zamykać w interpretacji dosłownej.”²³.

Powyższe rozważania prowadzą do centralnego znaczenia, które Joseph Ratzinger przypisuje objawieniu. W ścisłym sensie tego słowa jest nim właśnie Jezus Chrystus. Przyjęcie objawienia w konsekwencji prowadzi więc do wejścia w rzeczywistość Jezusa Chrystusa²⁴. Jak w takim układzie wygląda relacja między Księgami Nowego Testamentu a rzeczywistością Jezusa? Autor „Chrześcijańskiego braterstwa” wskazuje na biblijne rozumienie pojęcia „wiara”, oznaczające takie przyjęcie objawienia, które jest równoznaczne z zamieszkiwaniem Chrystusa, w którym człowiek rzeczywistość Jezusa Chrystusa czyni swoją własną. Pisma poświadczają tę żywą rzeczywistość wiary (ścisły związek z Chrystusem), samo Pismo jednak tą rzeczywistością nie jest²⁵.

¹⁹ J. Ratzinger, *Ein Versuch...*, dz. cyt., s. 38; tenże, *Problem pojęcia...*, dz. cyt., s. 56.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Ein Versuch...*, dz. cyt., s. 37.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, s. 38.

²³ Tamże, s. 38; J. Ratzinger, *Problem pojęcia...*, dz. cyt., s. 56.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Ein Versuch...*, dz. cyt., s. 39.

²⁵ Por. tamże, s. 39–40.

Analizując listy św. Pawła Ratzinger wyróżnia dwa istotne aspekty obecności Chrystusa. Z jednej strony wskazuje na, opisywaną powyżej, relację między pojedynczym człowiekiem a Jezusem, określoną przez pojęcie „wiara”, z drugiej odwołując się do słów św. Pawła o „Ciele Chrystusa”, podkreśla zamierzony przez Chrystusa i jednocześnie niezbywalny wspólnotowy wymiar Jego obecności – Kościół, który reprezentuje obecność Chrystusa na tym świecie, w którym gromadzi On ludzi, jak też czyni ich uczestnikami swej pełnej mocy terażniejszości²⁶.

Następnie Ratzinger poddaje interpretacji pojęcie „Tradycji”. Z jego refleksji istotnych dla naszych rozważań jest kilka uwag. Istnienie Tradycji jest uwarunkowane przez trzy fakty. Po pierwsze, przez fakt większego bogactwa objawienia wobec Pisma, po drugie, przez relację między „pismem” a „duchem”, gdzie wyznanie wiary jest kluczem hermeneutycznym do Pisma (wiara stoi ponad Pismem), po trzecie, z faktu istnienia w Kościele autorytatywnej obecności Ducha Jezusa Chrystusa, w związku z czym Kościół ma autorytatywną władzę interpretowania Chrystusa wczorajszego jako Chrystusa dzisiejszego²⁷. Żyjący Jezus Chrystus działa nieustannie w swym Kościele - Jego Ciele²⁸.

Oczywiście Ratzinger nie neguje znaczenia Pisma. Uznając, że objawienie staje się obecne przez przepowiadanie, które z kolei jest interpretacją, Pismu przyznaje rolę koniecznego kryterium. Tradycja musi być wyjaśnianiem zgodnie z Pismem, musi się Pisma trzymać i być z Nim związana²⁹.

W tym miejscu można już wskazać na możliwości rozumienia objawieniowego statusu religii światowych, które rysują się na podstawie naszkicowanego powyżej pojęcia objawienia prezentowanego we wczesnej twórczości Josepha Ratzingera. Na pierwszy rzut oka, z przedstawionego powyżej schematu relacji między Pismem a objawieniem pojawia się możliwość zaistnienia objawienia poza religią Starego Testamentu i poza chrześcijaństwem. Skoro bowiem Pismo nie jest tożsame z objawieniem, które jest rzeczywistością szerszą wobec Pisma, i skoro Pismo nie jest pełną informacją o tym, co Bóg dokonał w historii ludzkości, to można założyć możliwość działania Boga poza kontekstem Starego i Nowego Przymierza, w innych religiach właśnie. Przy takim rozumieniu istnienie praobjawienia

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 44–45.

²⁸ Por. tamże, s. 40–41.

²⁹ Por. tamże, s. 46–47.

zyskuje rangę prawdopodobieństwa, a także przedstawiciele opcji pluralistycznej, wskazujący na „nadwyżkę” Logosu wobec Jezusa historycznego, mogliby znaleźć uzasadnienie dla swoich tez³⁰.

Sprawa jest niebagatelna. Uznanie działania Objawienia Bożego poza Starym i Nowym Przymierzem jest dla przedstawicieli opcji pluralistycznej argumentem na rzecz uznania istnienia religii światowych *de iure* a nie tylko *de facto*.

Można zauważyć jednak, że podawana przez autora „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” interpretacja objawienia ma sens ściśle eklesjalny, a dopiero wtórnie prowadzi ona do wniosków istotnych dla rozumienia objawienia na gruncie religii świata. Jak zostało pokazane, zależność między Pismem, Tradycją a objawieniem dla Josepha Ratzingera jest nieodłączna od perspektywy chrystologicznej, gdzie objawienie w ścisłym znaczeniu jest tożsame z Jezusem Chrystusem.

W 1967 roku w „Lexikon Theologie und Kirche” ukazał się obszerny komentarz Josepha Ratzingera do wstępu i trzech rozdziałów (pierwszego, drugiego i trzeciego) Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym³¹. Z całości refleksji autora „Formalnych zasad chrześcijaństwa” nad tekstem Konstytucji kilka myśli jest interesujących w omawianym temacie.

Autor „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” wielokrotnie w swoich dziełach odnosił się do ustaleń Soboru (którego sam był czynnym uczestnikiem). Porównanie refleksji Josepha Ratzingera z dokumentem soborowym pozwala postawić tezę, że mamy do czynienia raczej z eksplikacją ustaleń soborowych, twórczym rozwinięciem jego intuicji.

Konstytucja „Dei Verbum” podkreśla również egzystencjalną wartość Bożego objawienia, jako życia człowieka w Bogu i Boga w człowieku, wskazuje na rozumienie objawienia, które nie jest tylko systemem prawd, ale połączeniem Bożych słów i czynów, mówi o „pełni objawienia”, którą jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa³².

³⁰ Skoro ani Pisma Starego Przymierza, ani Pisma Nowego Przymierza nie są w stanie oddać całego bogactwa tego, co Bóg dokonał dla człowieka, to czy, przez analogię, nie można powiedzieć tego samego o relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami?

³¹ Zob. J. Ratzinger, *Einleitung...*, dz. cyt., s. 498–528, 570–581.

³² Por. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje* Poznań 2002, 2–4; A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 341–349.

Zauważmy, że w punkcie trzecim „Dei Verbum”³³ autor „Chrześcijańskiego braterstwa” dostrzega interpretację historii ludzkości jako znajdującej się z jednej strony pod znakiem upadku, z drugiej pod znakiem obietnicy i opieki Bożej³⁴. Zaniepokojenie Ratzingera budzi jednak zbyt soteriologiczny optymizm, który, jego zdaniem, ciąży w tym miejscu nad ustaleniami soborowymi³⁵. Przejawia się on w niedocenieniu wagi całej problematyki grzechu, Prawa, gniewu Bożego, które mieści się w użytym w tym artykule słowie „upadek”. Optymizm ten, będący w znacznej mierze wynikiem oddziaływania „optymistycznego” ducha epoki nastawionej na rozumienie i pojednanie, pomija podstawowy fakt, że Boże zbawienie objawia się jako usprawiedliwienie grzesznika, a Boża łaska przychodzi przez sąd krzyża³⁶.

W punkcie trzecim Ratzinger dostrzega także potwierdzenie przez Sobór tego, że cała historia przed Chrystusem a także poza Izraelem była przygotowaniem do Ewangelii. Historia Izraela była wprawdzie specyficzną

³³ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu...*, dz. cyt., 3. Punkt ten porusza kwestię obecności Boga wśród ludzi nie należących formalnie do Ludu Starego bądź Nowego Przymierza. Przede wszystkim stwierdza on, że Bóg w rzeczach stworzonych daje wieczne świadectwo o Sobie. Przez objawienie Siebie Samego pierwszym rodzicom na początku historii ludzkiej, zamierzał otworzyć drogę życia wiecznego. Po ich upadku dał im obietnicę odkupienia, nieustannie troszczy się o rodzaj ludzki, pragnąc dać życie wieczne wszystkim, którzy poszukują zbawienia przez wytrwałe czynienie dobra. Z drugiej strony, punkt ten mówi o powołaniu narodu izraelskiego, który poprzez Abrahama, Mojżesza i proroków był stopniowo wychowywany, aby uznawać jednego Boga żywego i prawdziwego, oraz w oczekiwaniu na Zbawiciela.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Einleitung...*, dz. cyt., s. 509.

³⁵ Por. tamże, s. 509; A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 117.

³⁶ W punkcie 3 „Dei Verbum” znajduje się odwołanie do słów listu do Rzymian 2,5–6, które dokładnie brzmią: „Na miarę twojej zatwardziałości i niepoprawnego serca gromadzisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga, który każdemu odda według jego uczynków. Tym, którzy wytrwale czyniąc dobro, starają się o życie wieczne, da chwałę, uznanie i nieśmiertelność (Rz 2,5–6)”. W Konstytucji czytamy zaś tylko: „Nieustannie troszczył się o rodzaj ludzki, aby dać życie wieczne wszystkim, którzy przez wytrwałość w czynieniu dobra poszukują zbawienia (por. Rz 2,6n)”. Dla Ratzingera fragment ten, przytaczany jako świadectwo przemawiające za uniwersalnością możliwości zbawienia, jednostronnie podkreślił ten aspekt zapominając, że zdanie to występuje w bogatym kontekście myślowym tego listu, rozciągającym się w wersetach 1,17–3,20. W nim znajdują się wypowiedzi, które są przeciwne do zdania przytaczanego przez Sobór. Autor „Patrzeć na Chrystusa” przytacza dwie wypowiedzi św. Pawła, które to obrazują. Pierwsza znajduje się w wersecie 3,20: „ponieważ z pomocą uczynków nakazywanych przez Prawo nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia przed Bogiem”. Druga w wersecie 3,23: „Wszyscy przecież zgrzeszyli i zostali pozbawieni chwały Boga”. Por. J. Ratzinger, *Einleitung...*, dz. cyt., s. 509.

formą oczekiwania Zbawiciela i wprawiania się w wierze w jednego Boga, niemniej jednak tekst Konstytucji w udany sposób wyraził jedność przedchrześcijańskiej historii i odrębność zadania nałożonego na Izraelitów³⁷. Według autora „Der Gott de Glaubens und der Gott der Philosophen” zdanie, które w szczególności łączy perspektywę działania Boga przed Chrystusem i poza historią Izraela ze specyfiką powołania Żydów, zawarte jest w ostatnim zdaniu tego punktu: „W ten sposób przez wieki przygotowywał drogę Ewangelii”.

W punkcie 6 Ratzinger dostrzega również, że Bóg może być poznany w sposób pewny naturalnym światłem ludzkiego umysłu z rzeczy stworzonych, jak i to, co warto podkreślić, że „dzięki Bożemu objawieniu: »To, co w rzeczach Boskich jest zasadniczo dostępne dla rozumu ludzkiego, także w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego mogą wszyscy poznać szybko, z całą pewnością i bez domieszki błędu«”³⁸.

W komentarzu do tego artykułu Ratzinger wskazuje, że Sobór Watykański II ideę objawienia rozwija z jego chrystologicznego centrum, a dopiero potem, jako wymiar całości, uwypukla wcale nie unieważnioną odpowiedzialność ludzkiego rozumu w kwestii poznania Boga. Te dwa aspekty są dla autora „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” nierozdzielne. W tym kontekście pada też zaskakujące zdanie, że nie ma żadnej w sobie spoczywającej naturalnej religii, lecz każda religia jest „pozytywna”, a w swojej pozytywności właśnie wymaga odpowiedzialności rozumu³⁹. Nie jest jednak do końca jasne, co Ratzinger miał na myśli używając w cudzysłowie pojęcia „pozytywny”. Z kontekstu całości jego komentarza, jak i z treści artykułu 6 „Dei Verbum” można przypuszczać, że oznacza ono, iż żadna religia nie jest wyłączona z dialogu zbawienia, polegającego na Bożym ofiarowaniu zbawienia wszystkim ludziom. Użycie cudzysłowu pokazuje, że Ratzingerowi nie chodzi o to, że wszystkie religie są równie dobre i zamierzone przez Boga, lecz o to, zgodnie z wcześniejszymi wypowiedziami, że każda religia w jakiś sposób uczestniczy w „przygotowaniu do Ewangelii” i w każdej w jakiś sposób Bóg rozwija dialog między Sobą a człowiekiem⁴⁰.

³⁷ Por. tamże, s. 510.

³⁸ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu...*, dz. cyt., 6.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Einleitung...*, dz. cyt., s. 515.

⁴⁰ W konferencji wygłoszonej w katedrze Notre Dame w Paryżu 15 stycznia 1983 Ratzinger odwoływał się do pojęcia Objawienia jako aktu Boga, który pozwala się poznać swojemu stworzeniu, mówi także o przyjęciu tego Objawienia przez człowieka. Powołuje się także

Należy teraz pokazać, w jaki sposób autor „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” analizuje pojęcie „objawienie”, w kontekście rozważań dotyczących relacji chrześcijaństwa do innych religii. W cytowanym już na początku tego podrozdziału artykule, napisanym w czasie trwania Soboru i czasowo bliskim powstania omawianych powyżej ustaleń dotyczących relacji między Pismem, Tradycją a Objawieniem, za cel rozważań w nich zawartych autor postawił sobie dokładne określenie miejsca chrześcijaństwa na tle historii religii. Miały one służyć chrześcijanom w lepszym zrozumieniu samych siebie, jak i ich własnej drogi religijnej⁴¹.

Autor wskazał więc na trzy sposoby przekroczenia mitu: „mistyka”, „rewolucja monoteistyczna”, „oświecenie”. Interesujące jest, w którym z tych trzech obszarów znajduje się chrześcijaństwo i w jaki sposób Ratzinger odróżnia je od innych religii. Zacząć należy od wyjaśnienia, w jakim sensie autor autobiografii „Moje życie” używa terminu „mistyka”. Istotne jest tu podkreślenie kilku cech. Przede wszystkim za jedyną wiążącą rzeczywistość religijną uznaje się tu tajemnicze i bezkształtne doświadczenia, prowadzące do przeżycia tożsamości wszystkiego, co istnieje⁴². Pozory podziałów przykrywają wewnętrzną jedność, wszystkie religie są więc równouprawnione⁴³. W tym typie nie ma też mowy o Bogu jako osobie, gdyż przeciwieństwo między Ja i Boskim Ty jest uznawane jako należące do sfery podziałów, a w „mistyce” granica między Ja a Ty zanika⁴⁴. Zasadnicze znaczenie w tym typie ma też charakterystyka relacji człowieka do Boga. Jest On w stosunku do człowieka całkowicie pasywny, nie ma działania Boga, to „mystyk” podejmuje trud dojścia do zjednoczenia i „zmierzanie” do tego celu ma charakter absolutny⁴⁵.

W „rewolucji monoteistycznej” widoczna jest sytuacja odwrotna. Tu Bóg jest całkowicie tym, który działa. Człowiek jest pasywny, nie może zrobić nic sam z siebie. Bóg jest tym, który kieruje do niego wezwanie,

wprost na swoje badania nad teologią Objawienia u XIII-wiecznych teologów. Por. J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach Papieża Jana Pawła II i Kardynała Josepha Ratzingera*, [red.] J. Królikowski, Poznań 1997, s. 78–80.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Glaube. Wahrheit...*, dz. cyt., s. 37.

⁴² Por. tamże, s. 28.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 28–29.

⁴⁵ Por. tamże, s. 30.

człowiek zaś może się zbawić dzięki posłuszeństwu temu wezwaniu⁴⁶. Pojawiające się w tym kontekście pojęcie objawienia jest przez Ratzingera opisywane właśnie przez uwypuklenie absolutności wezwania Bożego, skierowanego do ludzkości, poprzez które do człowieka przychodzi zbawienie⁴⁷. W przeciwieństwie do tego na drodze „mistycznej”, skupionej na duchowym doświadczeniu człowieka jako jedynemu i ostatecznemu, nie może być mowy o objawieniu⁴⁸.

Należy jednak dodać, że autor „Nowych porywów Ducha” nie negował mistyki jako takiej, lecz starał się ukazać ją w perspektywie drogi „monoteistycznej”. W jej świetle doświadczenie tożsamości można rozumieć jedynie jako pierwszy etap właściwej drogi mistycznej, który ostatecznie prowadzi do odkrycia prawdziwej Transcendencji⁴⁹, gdzie człowiek ma dopiero do czynienia w pełni z Bogiem osobowym. Ratzinger wyraża się w związku z tym o mistryce, iż: „Mistyka nie jest w pierwszym rzędzie znajdowaniem prawdy, lecz działaniem samego Boga, które tworzy historię. Jej sens nie polega na tym, że człowiek dostrzega rzeczywistość Bożą, lecz na tym, że przyjmujący objawienie staje się uczestnikiem Boskiej historii”⁵⁰.

Powyższe wnioski znajdują odzwierciedlenie w tekstach autora „Nowych porywów Ducha”, pisanych prawie 40 lat później w momencie, gdy problematyka teologii religii stała się jednym z głównych tematów teologicznych sporów. W tekście z 2002 roku „Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur”⁵¹, znajdującym się w tomie „Glaube. Wahrheit. Toleranz”, napotkać można analizy dotyczące napięcia między „doświadczeniem tożsamości” a „monoteizmem”, na tle kontrowersji między pluralizmem a inkluzywizmem. Ratzinger powtarza tu ocenę mistyki tożsamości, wiąże ją jednak ściśle z opcją pluralistyczną i uznaje jej wpływ na wzmocnienie przekonań relatywistycznych⁵². W rozumieniu objawienia autor „Patrząc na Chrystusa” nie wyszedł poza swoje wcześniejsze ustalenia, rozwinął jednak ich konsekwencje, wskazując, że objawienie nie rodzi się z poszczególnych kultur, lecz powstaje wskutek interwencji „z góry”⁵³.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 31.

⁴⁸ Por. tamże, s. 30–31.

⁴⁹ Por. tamże, s. 32.

⁵⁰ Tamże, s. 35; J. Ratzinger, *Wiara. Prawda...*, dz. cyt., s. 35.

⁵¹ J. Ratzinger, *Glaube. Wahrheit...*, dz. cyt., s. 66–90.

⁵² Por. tamże, s. 69.

⁵³ Por. tamże, s. 67.

Jak będzie wyglądała relacja między objawieniem chrześcijańskim a „objawieniowym” charakterem innych religii? Objawieniem w sensie ścisłym jest dla Ratzingera żywa relacja z Jezusem. W związku z tym też, konsekwentnie, innych religii nie można uznać za objawione, gdyż ta żywa relacja nie jest po prostu w nich obecna. Niewątpliwie jednak Bóg działał, jak stwierdziliśmy, poza kontekstem chrześcijańskim. Co stoi na przeszkodzie, by uznać to działanie za objawienie, przynajmniej w sensie, jaki nadają mu zwolennicy „praobjawienia” i „pratradycji”, uznający, że wszelkie Boże czyny na obszarze innych religii są objawieniem, z którym związana jest Jego Łaska (co z kolei ma stanowić argument, że religie mają charakter, przynajmniej częściowo, nadprzyrodzony)?

Jeżeli porówna się rozumienie objawienia obecne u autora „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” z refleksją zwolenników „praobjawienia”, to widoczne się staje, że ci ostatni prezentują wizję objawienia ciężącą ku „intelektualizmowi”. Polega to na tym, że objawieniem jest tu raczej przekazywanie pewnych prawd przez Boga człowiekowi na zasadzie oświecania jego intelektu, niż na żywej relacji z Nim. Pokazano już, że takie rozumienie objawienia Ratzinger uważał za nieadekwatne i podkreśla właśnie osobowe odniesienia człowieka do Boga i Boga do człowieka.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na problem spójności wypowiedzi Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II po Deklarację „Dominus Iesus”. Na powstanie tej ostatniej Joseph Ratzinger miał, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, ogromny wpływ. W punkcie 7 owej Deklaracji znajdujemy znaczące rozróżnienie między chrześcijańską wiarą teologalną a wierzeniami obecnymi w innych religiach. Wiara ma tu kilka wyznaczników: jest adekwatną odpowiedzią człowieka na objawienie Boże równoznaczne z przyjęciem prawdy Chrystusowego objawienia, jest darem Bożej łaski, jest osobowym przyłgnięciem do Boga i nierozdzielny z nim uznaniem całej prawdy, którą On objawia. Uznanie prawdy objawionej opiera się na zaufaniu, którym obdarza się osobę Boga⁵⁴.

W przeciwieństwie do niej wierzenie jest ujmowane jako „doświadczenie religijne dopiero poszukujące absolutnej prawdy i nie wyrażające jeszcze przyjęcia objawiającego się Boga”⁵⁵. Użyte wyrażenia suponują tu klasyczny podział, gdzie „wierzenia” znajdują się po stronie „teologii naturalnej”.

⁵⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, „Dominus Iesus”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w: *Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, p. 7.

⁵⁵ Por. tamże.

Czy „Dominus Iesus” przekreśla możliwość objawienia na gruncie religii niechrześcijańskich? Jeżeli za Ratzingerem uznamy (i zgodnie z treścią Deklaracji), że objawienie jest ścisłym związkiem osobowym człowieka z Jezusem, to należy odpowiedzieć twierdząco.

Co jednak z „ziarnami Słowa” rozsianymi w innych religiach? Należy tu zwrócić uwagę na rzecz zasadniczą: bardzo często pojęcie „objawienie” nie jest używane na gruncie teologii religii w jednoznacznym sensie. Jeżeli bowiem w objawieniu będzie się podkreślało aspekt intelektualny, to w dalszej refleksji łatwiej znaleźć punkty wspólne między chrześcijaństwem a religiami światowymi i suponować „objawieniowość” tych ostatnich. Jeżeli jednak bardziej skupi się na aspekcie międzyosobowym (podobnie jak Ratzinger), to otrzyma się znacznie bardziej ekskluzywną definicję objawienia. Między obydwojma sposobami rozumienia objawienia zachodzi nie różnica kwantytatywna, lecz kwalitatywna, nawet jeżeli uzna się aspekt intelektualnego przyjęcia pewnych prawd za istotny w osobowej relacji człowieka do Boga.

Czy jednak nie jest to potwierdzenie, że ma się do czynienia z niespójnością treści? Z jednej bowiem strony uznaje się jakieś formy działania Boga w innych religiach, z drugiej wskazuje się na osobowe, chrystologiczne centrum, jako właściwe odniesienie ujmowania objawienia. W odpowiedzi na ten problem można wskazać na kwestię nieodróżnicowanej interpretacji pojęcia „objawienie”, obecnej u wielu autorów. Odnosi się wrażenie, jakby objawienie Boże miało jedną formę, którą tylko można przyjąć albo odrzucić. Uznanie jej powoduje, że „odnalezienie” elementów tego objawienia na obszarze jakiegokolwiek religii światowej jest uznawane za wystarczający argument na rzecz tego, że jest ona chciana przez Boga (a więc istnieje *de iure*).

Tymczasem możliwa jest inna interpretacja, którą możemy znaleźć właśnie w refleksji Josepha Ratzingera. W pierwotnej wersji habilitacji autora „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” znajdujemy analizę użycia w teologii św. Bonawentury terminu „revelatio”, który współcześnie jest tłumaczony właśnie poprzez słowo „objawienie”. Wniosek końcowy, o czym już było wspomniane, mówiący, że objawienie tak naprawdę zachodzi wtedy, gdy dochodzi do wewnętrznego kontaktu człowieka z Bogiem⁵⁶, jest poprzedzony komentarzami do myśli św. Bonawentury, u którego Ratzinger znajduje więcej niż jedno znaczenie użycia terminu „revelatio”. Z ustaleń

⁵⁶ J. Ratzinger, *Offenbarung...*, dz. cyt., s. 91–92.

poczynionych przez Benedykta XVI warto podkreślić trzy rozróżnienia: „revelatio” jako niekoniecznie bezpośrednio od Boga pochodzącą, lecz także od aniołów albo od świętych, wszelką wiedzę albo wiadomość z obszaru Transcendencji; „revelatio” jako podarowane prorokom, dokonujące się przez Boże oświecenie dostrzeżenie ukrytej Rzeczywistości; „revelatio” jako oświecenie duszy człowieka przez Łaskę, którą należy rozumieć w sensie samootwarcia się Boga na człowieka, na które ten ostatni odpowiada wiarą i przez co staje się mieszkaniem Chrystusa⁵⁷.

To przykładowe rozróżnienie pozwala na postawienie wniosku, że Ratzinger na podstawie studiów nad św. Bonawenturą zyskał świadomość, przynajmniej teoretycznej, możliwości występowania różnych stopni objawienia. Zauważyć można także, że mamy tu także do czynienia z użyciem terminu „objawienie” w sensie węższym i szerszym. Między nimi, jak stwierdzono, zachodzi różnica nie ilościowa, ale jakościowa. Wyróżnienie tych stopni powinno uświadamiać, że działanie Boga w stosunku do człowieka odbywa się na wielu poziomach, które przez sam fakt zaistnienia nie oznaczają akceptacji Boga dla sytuacji (społecznej, kulturowej, czy innej), w której człowiek się znajduje.

Wskazanie na stopnie objawienia ma też konsekwencje dla interpretacji orzeczeń Magisterium. Jeżeli przyzna się, że Boże działanie jest wielopoziomowe, to okaże się bardzo szybko, że rzekome napięcia między pozytywnym obrazem religii pozachrześcijańskich a umieszczeniem ich na płaszczyźnie „naturalności” (co widać w dokumentach kościelnych) opiera się właśnie (przynajmniej *implicite*) na wspomnianym wyżej rozróżnieniu i przyznaniu nadrzędności Objawienia Jezusa Chrystusa (do którego pojęcie „objawienie” należy we właściwym sensie)⁵⁸.

⁵⁷ Por. tamże, s. 91.

⁵⁸ Warto przyjrzeć się przykładowemu sposobowi interpretacji dokumentów Magisterium, o których wcześniej było wspomniane. Józef Majewski posługuje się charakterystycznym ciągiem myślowym. Na podstawie punktu 28 encykliki „Redemptoris missio” dochodzi do słusznego (i dość oczywistego) wniosku, że papież Jan Paweł II podkreśla działanie Ducha Świętego wśród wyznawców innych religii. To, według niego, mogłoby skłaniać do uznania nadprzyrodzonego charakteru tych religii. Jednak w dokumencie „Tertio millennio adveniente” Jan Paweł II wraca do poglądu Pawła VI uznającego religie jako rzeczywistość „naturalną”. Majewski pyta retorycznie o sposób pogodzenia wypowiedzi papieskich, podkreślających pneumatologiczny wymiar religii z jednoczesnym odmówieniem im charakteru nadprzyrodzonego. Jeżeli jednak przyjrzymy się dokładnie treści punktu 28 „Redemptoris missio” nie znajdziemy tam ani jednej wypowiedzi, która sugerowałaby, że na obszarze innych religii mamy do czynienia z objawieniem w opisanym przez nas sensie (żywa relacja z Jezusem, objawienie w sensie ścisłym). Autor posługuje się właśnie

Na tle zróżnicowanego pojęcia objawienia można analizować wypowiedź Josepha Ratzingera odnośnie do działania Ducha Świętego w religiach światowych. Znamienna wypowiedź padła podczas prezentacji Deklaracji „Dominus Iesus”. Autor „Czasu przemian w Europie” stwierdza, że za „przygotowanie do ewangelii” nie można uznać wszystkiego, co znajduje się w religiach, jedynie to, co dokonuje w nich Duch Święty. Działanie Ducha Świętego w religiach jest związane z wewnętrzną tajemnicą Chrystusa, jednak ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary potwierdza tezę, że w religiach świata, zakorzenionych w kulturze i historii ludów, dobro w nich obecne jest zawsze zmieszane ze złem⁵⁹. W związku z tym stawia wniosek, iż drogą do zbawienia jest dobro obecne w religiach, będące skutkiem działania Ducha Chrystusowego. Religie jako takie tą drogą nie są⁶⁰. Tylko przy założeniu zróżnicowania działania Ducha w stosunku do religii i kultur można zrozumieć wypowiedzi Magisterium potwierdzające z jednej strony, że „ziarna Logosu” zostały rozsiane przez Boga po całym świecie, z oczywistą obserwacją zasadniczych różnic między chrześcijaństwem a tymi religiami, jak i obecnymi w tych ostatnich przekłamaniem i błędami⁶¹.

Aspekt refleksji Ratzingera, który należy jeszcze wyróżnić, ściśle związane z Wydarzeniem Jezusa Chrystusa, dotyczy znaczenia Misterium Paschalnego Chrystusa dla całości dziejów świata. Autor „Chrześcijańskiego braterstwa” nie bagatelizuje znaczenia upadku człowieka i ma świadomość wagi dokonanego przez Jezusa Odkupienia. Opisywany przez Ratzingera model „ewolucyjny” można zinterpretować w tym duchu na dwa sposoby,

niezróżnicowanym pojęciem „objawienie”, co jest powodem tego, że dostrzega niespójności w kościelnych dokumentach. Ten brak rzutuje także na sposób odczytywania innych dokumentów Magisterium, dotyczących dialogu międzyreligijnego. Por. J. Majewski, *Spór...*, dz. cyt., s. 27–30.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2005 s. 184; por. także: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 193.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Weg...*, dz. cyt., s. 184.

⁶¹ Por. tamże, s. 183. Ratzinger cytuje w tym miejscu ustęp z KDK mówiący o zniekształceniu przez ludzi prawdy Bożej, wynikającym ze zwiedzenia przez Złego i ludzkiej nikczemności. Por. KDK 16. Andrzej Piwowar poddaje analizie rozumienie objawienia na gruncie Starego Testamentu. Wskazuje na problem definicji objawienia, brak istotnych rozróżnień, jak też na rozbieżności wynikające z posługiwania się w teologii odmiennymi definicjami objawienia, często niewspółmiernymi. Jego analizy występowania objawienia na kartach Starego Testamentu potwierdzają tezę o zróżnicowanym sposobie objawiania się Boga w historii. Por. A. Piwowar, *Objawienie Boże w Starym Testamencie*, w: *Stary Testament a religie*, [red.] I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 95–123.

które nie sprowadzają się do siebie. Początek „ewolucji” religii autor widzi w religiach prymitywnych, by poprzez religijność mityczną dojść do mono-teizmu. Na pierwszy rzut oka schemat ten wyklucza upadek człowieka, nie ma o nim w ogóle mowy. Jeżeli jednak zestawi się ten schemat z cytowanymi już wypowiedziami Ratzingera mówiącymi o grzechu pierwszych ludzi, jak też z późniejszymi jego tekstami dotyczącymi tego tematu⁶², to okaże się, że można zinterpretować go w inny sposób. Religie pierwotne można wtedy uznać za wyraz sytuacji ludzkości „po upadku”, jako skutek zniekształcenia Bożego obrazu w człowieku. Ponieważ jednak Bóg ludzkości nie opuścił, poprzez stulecia był On obecny w jej historii i konsekwentnie przygotowywał ją na przyjęcie Jezusa Chrystusa.

Historię ludzkości da się tu opisać przez następujące wydarzenia: stan ludzkości przed upadkiem (przyjaźń z Bogiem), upadek, stan ludzkości po upadku („dziczenie” ludzkości), działanie Boga mające na celu przywrócenie pierwotnej harmonii (przygotowywanie ludzkości na przyjście Chrystusa), narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, czasy ostateczne (aktualnie). Powaga, z jaką Ratzinger traktuje historię upadku człowieka oraz odkupienie dokonane w Jezusie nie pozwala na optymistyczne traktowanie religii światowych jako zamierzonych przez Boga. Niewątpliwie religie w jakiś sposób korzystają z „blasku” stanu, który miał miejsce w raju. W związku z tym też ideę „praobjawienia” można uzasadnić na tym gruncie, ponieważ do sytuacji raju, gdzie panowała pełna harmonia między człowiekiem a Bogiem, znajduje zastosowanie definicja objawienia wskazująca na osobową relację. Sytuacja rajskiej ludzkości nie unieważnia przy tym struktury objawienia, polegającej na samootwarciu się Boga i koniecznej odpowiedzi człowieka na to samootwarcie⁶³.

Refleksję Ratzingera daje się więc wpisać w ideę „praobjawienia” pod pewnymi warunkami. Praobjawienie należy ściśle powiązać z sytuacją

⁶² Zob. J. Ratzinger, *Grzech i odkupienie*, w: tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006, s. 63–78. Nieco zmodyfikowana wersja tego tekstu znajduje się w książce: tenże, *Sünde und Erlösung*, w: tenże, *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg 2009, s. 73–92.

⁶³ Należy zostawić na boku kwestię, jak się wydaje nierozwiązywalną, czy ludzkość w raju miała pełne poznanie Boga Trójjedynego i czy relacja z Jezusem była wtedy w jakiś sposób wyróżniona. Można jednak przypuszczać, że między poznaniem Boga w raju a sytuacją po upadku człowieka, po którym nastąpiło wcielenie Syna Bożego i dokonane przez Niego odkupienie ludzkości, zachodzi istotna różnica. Wcielenie jest wydarzeniem, które, jak sądzę, miało wprowadzić ludzkość w znacznie bardziej intymny sposób przebywania z Bogiem, niż to miało miejsce w raju.

ludzkości, jaka miała miejsce w raju. Po upadku pierwszych rodziców mamy do czynienia ze zniekształceniem relacji między człowiekiem a Bogiem, a więc utratą pierwotnego światła objawienia. Religie świata są skutkiem grzechu, a nie celowym zamysłem Boga, są wynikiem deformacji możliwości poznawczych człowieka (nie oznaczają jednak całkowitej niezdolności rozpoznawania działania Boga). Wypaczaniu pojmowania Boga (mnożenie religii) towarzyszyła jednak zawsze miłująca obecność Boga, który nieustannie oddziaływał na ludzi poprzez ich naturalne ukierunkowanie na Niego. W związku z tym też widoczna jest stopniowa „ewolucja” w stronę monoteizmu. Podobieństwa między religiami mogą wynikać z Bożego oddziaływania, co w żadnym wypadku nie oznacza uznania ich „nadprzyrodzoneści”. Wypływa to z uznania zróżnicowanego stopnia działania Boga w obrębie historii świata. Nie każde Boże działanie jest bowiem objawieniem (w ścisłym sensie)⁶⁴.

Niewątpliwie jednak do końca świata pozostanie Bożą Tajemnicą wybór sposobu przywrócenia harmonii między człowiekiem a Bogiem, dokonujący się poprzez wybór jednego, małego narodu, by poprzez tysiąclecia historii ludzkości doprowadzić do Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu możemy ponownie cieszyć się bliskością Boga. Dlaczego Bóg nie prowadził równomiernie całej ludzkości do głębszej z Nim zażyłości?

Na koniec trzeba wskazać jeszcze na jeden punkt, który stanowi przejście do analiz kolejnych problemów. Uznanie równorzędności wszystkich religii, według Ratzingera, powoduje odrzucenie istotnego dla niego pojęcia prawdy, jak i uderza w rolę i znaczenie Kościoła⁶⁵. W ten też sposób staje się jasne, że pojęcie objawienia łączy się ściśle z pojęciem Kościoła i pojęciem prawdy.

⁶⁴ W Dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia Odkupienia” znajdują się liczne uwagi potwierdzające powyższe ustalenia. Można w nim znaleźć z jednej strony mocne podkreślenie zniekształcenia obrazu Boga w wyniku grzechu pierworodnego (np.: cz. I – p. 3; cz. IV – p. 40, 41), z drugiej pokazany jest ścisły związek odkupienia z osobą Jezusa Chrystusa (np.: cz. IV – p. 14). Znajdują się też tu liczne uwagi wskazujące na rozwój Bożego dzieła odkupienia poprzez historię (np.: cz. IV – p. 14–45). Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia Odkupienia*, w: *Od Wiary do teologii...*, dz. cyt., s. 341–391.

⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Węg...*, dz. cyt., s. 181–184.

Are Non-Christian Religions God Revealed? Joseph's Ratzinger's Theological Reflection on the Reality of Revelation in the Context of Inter-Religious Dialogue

Summary

The recognition of God's revelation on the ground of non-Christian religions is for some followers of the „pluralist option” an argument for recognizing their equivalence towards Christianity. The Roman Catholic Church theology mentions only some elements of revelation, which function in other religions and resists to understand non-Christian religions as a means of God's will. One of the theologians who contributed to this approach is Joseph Ratzinger. The article analyses the reflection of the revelation in Ratzinger's works, as well as the resulting consequences for the non-Christian religions' status.

Key words: Bible, faith, inter-religious dialogue, Jesus Christ, Joseph Ratzinger, religions revelation

Bibliografia

- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, s. 341–349.
- Kongregacja Nauki Wiary, „Dominus Iesus”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w: *Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 19–46.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002, s. 104–166.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje Poznań 2002, 350–362.
- Mai K. R., *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, Warszawa 2005.
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Sandomierz b. r. w.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia Odkupienia*, w: *Od Wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, [red.] J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341–391.
- Nichols A., *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005.
- Piwowar A., *Objawienie Boże w Starym Testamencie*, w: *Stary Testament a religie*, [red.] I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 95–123.
- Ratzinger J., *Glaube. Wahrheit. Toleranz*, Freiburg im Breisgau 2003.
- Ratzinger J., *Das Problem der Dogmengeschichte in der Schicht der katholischen Theologie*, Köln und Opladen 1966.
- Ratzinger J., *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963.
- Ratzinger J., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965.
- Ratzinger J., *Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kap. I. Die Offenbarung, zu Kap. II. Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung, zu Kap. VI. Die Heilige Schrift im Leben der Kirche der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, w: LThK, Ergänzungsbd. II. (1967) s. 498–503, 504–528, 571–581.
- Ratzinger J., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965.
- Ratzinger J., *Grzech i odkupienie*, w: tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, t. 2, Freiburg im Breisgau 2009.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Moje życie*, Częstochowa 1998.
- Ratzinger J., *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, Kraków 2008.

- Ratzinger J., *Przekazywanie i źródła wiary*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach Papieża Jana Pawła II i Kardynała Josepha Ratzingera*, [red.] J. Królikowski, Poznań 1997.
- Ratzinger J., *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 1998.
- Ratzinger J., *Sünde und Erlösung*, w: tenże, *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg 2009.
- Ratzinger J., *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2005.
- Ratzinger J., *Wiara. Prawda. Tolerancja*, Kielce 2004.
- Schneider M., *Primat des Logos vor dem Ethos. Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, w: *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, [red.] P. Hofmann, Paderborn 2008.
- Tobin G., *Benedykt XVI. Papież nowego tysiąclecia*, Kraków 2005.

Marian Pułtuski, rok urodzenia: 1976, stopień naukowy: doktor nauk teologicznych, miejsce pracy: Gimnazjum nr 2 im. Jana Heweliusza w Gdańsku, nauczyciel religii, adres: Gdańsk, Zielony Stok 8/5, 80-119, mail: m.pultuski@gmail.com.

Erzsébet Tóth (Debreczyn)

A long way from traditional Corvinian codices to digitized ones

Summary: The Corvinian collection was the adornment of the country and it was not the output of the ruler's lavishness. King Matthias has followed the example of his two predecessors in collecting classical Latin and Greek manuscripts. First we can mention his tutor, Iohannes Vitéz who had a great influence on young Matthias's education. Secondly the most impressive figure is Janus Pannonius whose extraordinary talents were admired by his contemporaries. There is no direct evidence to show when King Matthias first began regularly to collect books. Nor is it possible to establish the date when the library have been actually founded. Matthias had to begin collection of books earlier than 1471. The first phase in the development of the library lasted until the fall and death of Vitéz and Janus Pannonius in 1472. At the close of this period we may assume that there was in existence a royal library of considerable size and completely humanist in character. Although in 1472 there was a large increase in the number and value of the volumes in the royal library, this seems to have been followed by a pause. It was only the king's marriage to Beatrice of Aragon in 1476 which brought a favourable turn in the life of the library. The collection entered upon its prosperity in 1485, and its growth was most rapid in the last years of the king's life. King Matthias's death meant also the beginning of the agony of his royal library. The successors of King Matthias were entirely unfit for the task to maintain the library. From the time of King Matthias's death until the battle of Mohács penury was the constant partner of the Hungarian crown. The volumes of the Corvinian Library partly dispersed, and most of them perished. It would be wrong to conclude that the Corvinian Library perished without leaving any trace, or that it exerted no influence. Volumes which were taken from this collection to the West greatly contributed to the advancement of Central European humanism. Foreign scholars made the strongest efforts to acquire the most valuable manuscripts. There are a number of Greek authors whose works came to be used by scholars in the original version or in translation from the Corvinian copy. We summarize the initiatives of the National Széchényi Library focusing on the digitization of the Corvinian manuscripts. This comprehensive programme, Bibliotheca Corviniana Digitalis Programme contains various sub-projects.

It was launched with the aim to reconstruct the volumes of King Matthias's library with the state-of-the-art technologies and to process them according to scientific demands. It is also worth mentioning that manuscripts from the Bibliotheca Corviniana were inscribed on UNESCO's Memory of the World Register in 2005 in recognition of their historical significance.

Keywords: Hungarian library history of Renaissance period, Corvinian Library of Matthias Corvinus, King of Hungary and Croatia (1458-1490), digitization project of the Corvinian manuscripts.

Introduction

Hungary occupies a peculiar position in the history of the European Renaissance. Almost at the same time the Renaissance culture has found home in Western Europe and in the court of King Matthias, from these regions later it has disseminated to other countries of Eastern and Central Europe. Hungary is one of the first, beyond the Alps centres of the Italian Renaissance, because in a society, which joined relatively late the European culture feudal conditions and church education could not take deep roots like in Western Europe. Resulting from this the taste and thinking of the Italian Renaissance did not and could not come up such a persistent opposition in Hungary like in the mother country of Gothic art and scholastic theology¹.

Family and political relationships of *Louis the Great*, his two Italian campaigns and the Italian diplomatic, political and cultural connections of *Sigismund of Luxemburg*, king of Hungary and sovereign of the Holy Roman Empire supported new ideas, artistic and scientific trends. *Pier Paolo Vergerio*, the Italian humanist stood in the service of Sigismund at the time of the Council of Constance (1414-1418). Vergerio is one of the great figures of the early Italian humanism. He was doctor of church law and secular law, liberal arts and medicine. He knew the classical Greek and Latin literature in an excellent way, and the humanistic works of his contemporaries as well as.

Due to Vergerio's influence *Iohannes Vitéz of Zredna* is the first Hungarian humanist. He is a man of profound learning with excellent rhetorical skills, he is a prelate-diplomat who loves sciences and music. We hardly know anything about his studies, he got into an intimate relationship with classical Latin literature by his thorough humanistic knowledge. For 3 years

¹ Otetea, A., *A reneszánsz és reformáció*, Gondolat. Budapest 1974, p. 356.

he served as a prebendary and from 1445 he was Bishop of Oradea for 20 years. At this episcopalian court the first Hungarian humanistic centre has been formed. The so-called 'Circle of Oradea' has been organized around the character of Vitéz and he himself was its life-giver. During appointing Vitéz an archbishop the humanistic centre moved to Esztergom².

The most impressive figure of Latin language poetry in Hungary was *Janus Pannonius* coming of an impoverished noble family. His uncle was Iohannes Vitéz of Zredna who supported him and financed his studies. He was sent to the famous school of Guarino Veronese, to Ferrara to acquire Latin and Greek studies. His extraordinary talents were worthy for the admiration of both his colleagues and his masters. Besides Ferrara, he studied in Padova too, here he became doctor of canon law and secular law. By the age of 16-17 he was a well-known poet in Italy. At the time he returned to Hungary a glorious carrier has already waited for him. Soon he entered on his duties as Bishop of Pécs and as Chief Justice, he also served as chancellor of the king. However, at home he did not find a public who would understand him, he also missed an inspiring intellectual atmosphere, his incipient illness also paralysed his poetry – he wasted physically and spiritually. Before court of King Matthias could have become a real Renaissance court, Janus Pannonius had died. We may assume that his library was placed in Corvinian collection³.

Aim of founding the library

Library of King Matthias at the time of its full development was the second biggest collection in the world after the Vatican Library. Matthias did not want to collect only a set of decorated books, but to set up a *complete library*. Humanists of the Renaissance period were convinced that the classical Greek-Roman antiquity had created the best masterpieces of human culture. In this sense the works of Greek and Latin authors are regarded to be true values of sciences and literature.

With an unprecedented energy they threw themselves into the search of texts, which survived from the antiquity, into copying and explaining those ones which were found and into a debate about them. They thought that the great libraries of the age had had a task to search for, to collect

² Tarnóc, M., *Mátyás király és a magyarországi reneszánsz, 1450-1541*, Balassi. Budapest 1994, pp. 11-19.

³ Tarnóc, M., *Mátyás király és a magyarországi reneszánsz, 1450-1541...*, pp. 22-29.

and to copy everything for the scientific world, which survived from the classical antiquity and, which could be sought. Corresponding to this, theoretically a complete library can be created, which preserves what was left from science and literature of the antiquity.

This purpose conducted King Matthias too. The collected volumes have received an appearance, which is worthy for a ruler, so the respect of the content played a role in this. It is of great importance that books with royal beauty go well with a royal palace.

Though the real intention in acquiring books was not the appearance, the clear evidences of this statement are the Corvinian codices in Greek language. None of them is ornamented, only among their Latin translations we can find decorated ones, which were used. Among the early humanists proficiency in Greek language was quite rare. So the Greek codices served raw materials for the translation⁴.

Development of the library until 1472

We must not consider Matthias only as a bibliophile or a ruler who is interested in sciences and we can not suppose that this reason urged him to found a library. There is much more to say about this. He tried to carry out the theory of the state praised by humanists. According to this: *wise men and philosophers stand at top of a perfect state*. This theory comes from Platon. Matthias began to collect his books not only for his own delight, he was encouraged to follow the antique theory of state, but he did all this for the education of the leaders of the country as well as.

The Corvinian collection was the adornment of the country and it was not the output of the crowned head's lavishness. Corvina, the name of the codices with gorgeous appearance originated from a raven holding a ring in its pecker, which is represented in the family coat of arms⁵.

In the first decades of the 15th century everything favoured the success of individual initiative in the new cultural field of books. The first initiatives are associated with two celebrated personalities: one was Pier Paolo Vergerio, the other Iohannes Vitéz. Janus Pannonius had a significant role in the acquisition of the collection of Iohannes Vitéz in Oradea.

⁴ Csapodi, Cs., *A Corvina-kutatás újabb eredményei és feladatai: Magyar Tudomány*. 35. (97.) köt. 10. sz. 1990, pp. 1141-1142.

⁵ Kovács M., *A könyv és könyvtár a magyar társadalom életében: az államalapítástól 1849-ig*, Gondolat. Budapest 1963, pp. 57-58.

During his studies in Italy his consignments of books regularly arrived at his uncle. Later taking up the duty of Bishop of Pécs he has established the second humanist library of the country. It was the first library from an aspect that besides Latin books a great number of Greek works were placed on the shelves.

The owner of the largest copyists' shop at Florence, *Vespasiano da Bisticci* spoke highly both of Vitéz's collection and Janus's library in his book.

In the first phase of young Matthias's reign Iohannes Vitéz and Janus Pannonius were his principal political supports and counsellors. As the closest adherent of Matthias's father, Iohannes Hunyadi, Iohannes Vitéz directed the young Matthias's education, that already as a youth Matthias was so good at Latin as to be able to act as his father's interpreter in conversations with ambassadors and that later he liked to remember the books he had read as a young man. Being aware of these facts the foundation of the Corvinian Library seems entirely natural.

There is no direct evidence to show when King Matthias first began regularly to collect books. Nor is it possible to establish the date when the library have been actually founded. It is clear from the above mentioned that no sudden decision or formal foundation was made. A simple collection of a ruler who is interested in books and literature and his personal collection began to grow into a true library from his own books or manuscripts, which had come down to him from his royal predecessors under the influence of Hungarian and Italian humanists.

The first mention of the systematic collection of books and also of the activity of copyists working for the king is to be found in the reply sent by King Matthias to *Pomponius Laetus*, president of the Academy of Rome, in 1471. This letter has preserved a record of four significant facts in relation with the library. First: Matthias was at this time buying books in Rome through his own agent, who had just returned from the journey made for this purpose; secondly: he calls his agent his own miniaturist; thirdly: his interest in books must have been well known in Italy, because at this time Italian humanists offered books to King Matthias; finally: when he was taken up with wars abroad and difficulties at home he found some time to read. Thus his collection of books satisfied a personal, inner need.

From the letter it appears that Matthias had to begin collection of books considerably earlier than 1471. For we know of literary works which were dedicated to King Matthias in 1464 and 1466. At this time in Italy

the Hungarian king was known to be interested in Latin literature. After the first slight indications, evidence becomes increasingly abundant from 1467 onwards.

It is likely that copyists and purchasing agents began to work for Matthias in Italy, in 1467. This point of time coincides with the opening of the University of Pozsony and it accords with the new picture which gradually resulted from the change in Matthias's interests and conduct. After the restoration of his authority at home and abroad, the king turned his attention with increasing eagerness to the new learning. The first Italian humanists appeared at his court, and instead of pursuing an aggressive policy against the Turks the king concentrated upon making his power felt in the West.

In connection with the first period in the development of the library a third name has to be added to those of the Hungarians Iohannes Vitéz and Janus Pannonius - the Italian *Galeotti Marzio*. A friend and fellow-student of Janus Pannonius at Ferrara, he had visited Hungary at the invitation of the latter in 1461, and from 1465 he lived for a long time at Buda and became the first librarian of the Bibliotheca Corviniana.

The first phase in the development of the library lasted until the fall and death of Vitéz and Janus Pannonius in 1472. At the close of this period we may assume that there was in existence a royal library of considerable size and completely humanist in character. About one-third of the authentic Corvinian manuscripts which have survived were made before 1470. Moreover, most of these are decorated with plain white Florentine foliated scrolls. Although in 1472 there was a large increase in the number and value of the volumes in the royal library, this seems to have been followed by a pause; the downfall of Iohannes Vitéz and Janus Pannonius and the king's temporary disillusionment with humanists were naturally not without their effect on the fate of the library: there is hardly any Corvinian manuscript or volume which can be dated as having been acquired in the period between the death of Vitéz and the king's marriage to Beatrice. This

⁶ In 1471 Iohannes Vitéz and Janus Pannonius organized a humanistic conspiracy against Matthias which could not develop, because the king was informed about it in time, despite his stay in Bohemia. The church and secular noble men of the country did not agree with the expensive aggressive war conducted by Matthias in Bohemia and the omission of the defence against Turks. As a result of the defeated conspiracy Greek books of Janus Pannonius were confiscated. It may be an explanation for the increase in works by Greek authors in the Corvinian Library before 1472.

Vitéz János összeesküvése szócikk, In: *Magyar Katolikus Lexikon*. (n.d.). Retrieved January 30, 2013, from <http://www.lexikon.katolikus.hu/>

situation may have been the cause of the failure of the first printing press in Hungary, which was established at Buda by Andreas Hess⁷.

Change taking place in 1476

It was only the *king's marriage to Beatrice of Aragon* in 1476 which brought a favourable turn in the life of the library. The gorgeous volumes imported from Naples and the fame of the magnificent Library of Aragon revived the king's interest in his own collection. The strengthening of Italian influence is known to have brought about a complete change in King Matthias's way of life and in his household. It was contact with Italian humanists which gave a new impetus to the development of the library rather than the personal influence of Queen Beatrice herself. There are three grounds for this conjecture. In the first place, the library entered upon its prosperity not in 1476, but in 1485, and its expansion was most rapid in the last years of the king's life. Secondly, Queen Beatrice possessed her own personal collection of books, which suggests that she could hardly have regarded the Corvinian Library as her own. There is much evidence to support the assumption that Queen Beatrice had a library of her own. There are manuscripts still in existence which bear not only King Matthias's coat of arms, but also the shield of the Hungarian king and that of Aragon combined in one achievement. This double shield is usually referred to as the coat of arms of Matthias and Beatrice, but this is an error; it was not the joint coat of arms of the king and queen but that of the queen alone. The same seal was applied by Queen Beatrice on her charters. The third and weightiest argument against any personal role of Queen Beatrice in the development of the Corvinian Library is that no special relations were established between the library and Naples after the Neapolitan marriage. On the contrary, it was the connections with Florence which were strengthened and now became the closest. In the history of the Bibliotheca Corviniana this was the golden age of Florentine illumination and copying.

As regards the developments of the library itself, the greatest credit must go to King Matthias's new librarian, *Taddeo Ugoletto*. Unfortunately less is known about Ugoletto's life in Hungary. There can be no doubt that he was the tutor and master of Iohannes Corvinus. That it was he who reorganized the Bibliotheca Corviniana is known from his own statement

⁷ Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana*, Magyar Helikon, Corvina. Budapest 1981, pp. 8-10.

to this effect. It is also certain that he was sent by Matthias to Florence to arrange for the copying of manuscripts, and it was he who established the fame of the library. Moreover, in all probability it was he who commissioned Naldus Naldius to write a laudatory account of the library, having first himself supplied the necessary information. Most likely it was in the service of King Matthias that Ugoletto made the study tour in the course of which, as he wrote, he visited nearly all the libraries of Europe. A humanist librarian can be imagined as a court humanist who travelled, negotiated, searched everywhere for manuscripts, while organizing and supervising copyists and miniaturists.

Altogether five important steps have been made before 1485, in the first phase of his activities as an organizer. These were the following:

- The acquisition of Greek manuscripts in high proportion; most probably the first group of Greek volumes came to the Corvinian Library from the confiscated estate of Janus Pannonius. However, the Greek manuscripts of Janus, which he had brought from Italy, could not have made King Matthias's library famous for extraordinary wealth in Greek books or raised it to the rank of a model Latin and Greek library in the eyes of the Medici. Both contemporaries and posterity found evidence of King Matthias having acquired his large Greek collection from the Ottoman Empire, from within Greece itself. This enterprise could hardly have been carried to a successful conclusion during the librarianship of Galeotti who knew little Greek; its achievement may be much rather attributed to Ugoletto, who knew Greek well and taught this language to Iohannes Corvinus.
- The superb furnishing of the library premises, mentioned for the first time in Naldus Naldius's panegyric, may also be presumed to have been accomplished during the librarianship of Ugoletto.
- The highly vaulted premises of the library on the first floor of the royal palace of Buda in the wing overlooking the Danube were situated in the immediate vicinity of the royal chapel. An adjoining room was added later when the increase of the collection made it necessary. Light streamed into the room through two stained-glass windows, between which stood the king's couch covered with a golden cloth. Gilded shelves in three rows ran all around the walls. On these lay the manuscripts, grouped according to content, in brilliant glittering, gilded bindings of leather, or of red, green, blue, violet silk or velvet,

bearing the owner's arms, with gilded silver studding and clasps decorated with enamel. Curtains woven of coloured and golden yarn protected the precious volumes from dust. The rest of the books, for which there was not enough room on the shelves, were kept in richly carved chests beneath the shelves. There were three-legged chairs in the room for readers.

- It has been mentioned as the third merit of Ugoletto as a librarian that every Corvinian manuscript was decorated with a miniature of the royal arms. For a long time it had been the custom to paint the owner's coat of arms in an ornamental frame on the title-page of a manuscript prepared to order, and generally intended as a present. However, this occasional use of a coat of arms was very different from the custom now first introduced in the Bibliotheca Corviniana of systematically decorating volumes with the owner's coat of arms, virtually his *ex libris*. In their varying type and composition these coat of arms were always characteristic of the miniaturists who illuminated the volume.
- The appearance of a style of binding peculiar to the Corvinian Library has been mentioned as the fourth achievement of the Ugoletto period. The early stage of Corvinian bindings is marked by a Renaissance arrangement of blind-stamped Gothic elements; this stage was followed or accompanied by the development of the peculiar gilded, later occasionally also painted, chased, gilt-edged Corvinian leather bindings bearing the shield, elaborated with the assimilation of Neapolitan and oriental effects, which may be said to constitute a special chapter in the history of the art of bookbinding.
- The fifth activity was that Naldo Naldi checked the textual accuracy of the Corvinian manuscripts as a Florentine scribe⁸.

In the 1480's the volumes were gorgeous Renaissance masterpieces illuminated by the most talented Florentine masters and the workers of the royal copyists' shop at Buda. The Corvinian manuscripts of the preceding period were illuminated with a plain, white foliated scroll.

Among the *miniaturists of the manuscripts* produced after 1480 were well-known Florentine masters such as *Francesco Antonio del Cherico*, *Gherardo and Monte di Giovanni*, *Giovanni Boccardi* and the most famous Florentine artist, *Attavante dei Attavanti*. This latter master's illuminated manuscripts

⁸ Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana...*, pp. 10-13.

have survived in the greatest number, who was the most popular miniaturist of his age⁹.

Manuscripts illuminated in Central Italy, Rome and Naples were also transferred to the Corvinian Library. A relatively small number of codices arrived from Naples to Buda and they lacked a high artistic elaboration. It also proves that Queen Beatrice's personal influence was not significant in the prosperity of the collection. Volumes illuminated and produced in North Italy have emerged in Bibliotheca Corviniana.

A number of Italian miniaturists working in various styles gave colour to the fast growing holding of the royal library, especially in the last five years of Matthias's reign.

Corvinian codices were not produced only abroad, but in a royal workshop of copyists at Buda too. Some manuscripts were executed in a mixed style which cannot be attributed to any foreign workshop; the very mingling of various elements suggests that these volumes were produced at Buda. The illumination of these manuscripts reflect a North Italian influence. It is the so-called 'mixed style of Buda'.

However masters of the workshop in Buda did not sign the Corvinian manuscripts with their names. We do not know a single manuscript whose colophon explicitly states that the volume was copied or illuminated for King Matthias at Buda and we do not know the name of its producers either. The only miniaturist, *Francesco Rosselli* whose work in Buda in relationship with the Corvinian Library was recorded in an authentic source¹⁰.

The Italian scribes copied codices in a calligraphic, decorative *humanistic antiqua and cursive script*, but they signed the volumes, thus we know *Petrus Cenninius*, *Bartholomaeus Fontius*, finally *Sebastiano Salvini*, *Leonardus Job* or *Gundisalvus Hispanus*¹¹.

Among the survived codices we can find manuscripts with a *gothic script* too, but they are without a signature. The script of Greek manuscripts (their great part is from 11th-14th centuries) is *Greek minuscule cursive of the age*¹².

Concerning outward appearance, even in the magnificent manuscripts produced in the last five or six years of Matthias's reign in Florence or at Buda, most often only the first page or the first two pages are profusely

⁹ Madas, E.–Monok, I., *A könyvkultúra Magyarországon: a kezdetektől 1730-ig*, Balassi. [Budapest], 1998, p. 72.

¹⁰ Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana...*, pp. 18-20

¹¹ E. Madas, I. Monok, *A könyvkultúra Magyarországon: a kezdetektől 1730-ig...*, p. 72

¹² Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana...*, p. 15

illuminated; apart from a few initials of wonderful delicacy, the inner leaves of the manuscripts rarely contain anything but the text in handsome uniform handwriting. Many of the Corvinian manuscripts are illuminated with white foliated scrolls of average workmanship, demanding no special skill in execution ¹³.

The Corvinian Library is at top of its glory

King Matthias marched into conquered Vienna at the head of his eight thousand armed warriors on 1 June 1485. He felt that the time of unlimited opportunity had arrived and at last he could approach the goal, the imperial crown.

The occupation of Vienna brought a turning-point in the history of the Bibliotheca Corviniana. However this turning-point cannot be ascribed to any Viennese influence on the development of the Corvinian Library. Matthias's library far surpassed that of the Habsburgs, and humanism had advanced much farther in Hungary than in Austria. But the growth of the Bibliotheca Corviniana was still further stimulated by the enhanced respect in which humanism was held and by the tremendous efforts devoted to its development in the years preceding and following the occupation of Vienna. These tremendous efforts soon turned into what may be termed feverish anxiety. As the years passed the health of the king deteriorated, his vital energies declined and at the same time one could see him making an enormous effort fully to realize his aims.

Never before had such planned methodical activity been noticeable in the organization of the library as became apparent after 1485. (As an addition we mention that King Matthias spent more than 60-70, 000 gold forints for his library annually.)

The introductory stages of this period were Ugoletto's above-mentioned journey to Florence and Naldius's description of the library. From 1485 there was a noteworthy change in the outward appearance of the volumes. Earlier manuscripts with predominantly plain illumination were succeeded by gorgeous Renaissance masterpieces. Border decorations begin to display the symbolical emblems of King Matthias, which represent human virtues. Miniature portraits of Matthias and Beatrice are also novel features in the new manuscripts ¹⁴.

¹³ Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana*..., pp. 22-23

¹⁴ Csapodi, Cs.–Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana*..., p. 15

Other activities in the library

Concerning *textual evaluation* of Corvinian manuscripts we can say that noticeable efforts were made by the librarians to obtain several, and if possible the best texts. These efforts explain the survival of certain works from the Corvinian Library in more than one specimen. The Corvinian manuscripts were copied from the texts which were available at the time; they are no worse than the texts of the manuscripts in contemporary Italian humanist libraries.

As regards the *rich content* of the Bibliotheca Corviniana, the large number of *works by Greek authors* in their original form and in Latin translation is particularly remarkable. Of the 650 known Corvinian manuscripts about one-third are of the works of Greek authors of Antiquity. This number almost equals that of works by ancient Latin authors and exceeds the total of medieval and humanist writings.

In connection with the Greek manuscripts it is important to note that they included hardly any mark with a shield, the authentic book-plate of Corvinian volumes. The authenticity of the Greek Corvinian manuscripts is confirmed only by historical records and not by any shield. Most of the Greek manuscripts removed from Buda will therefore be impossible to identify as having once belonged to the library of King Matthias. (Still less has been discovered about the Hebrew manuscripts.)

There is abundant evidence that *much translation* was done for the Corvinian Library. At the king's wish, *Bonfini* made for the library translations from Greek into Latin. From Italy Angelo Poliziano offered his services to King Matthias to do much translation from Greek. Thus the Corvinian Library, it may be said, contributed to bringing nearer to humanist Europe the vanished world of ancient Greece.

The emendation of texts was an important humanist activity. Such work was carried on also in the Corvinian Library. This is evidenced not only by the emendations and notes, written in Iohannes Vitéz's own hand, which are to be found in numerous Corvinian manuscripts. Naldus himself wrote that at the order of King Matthias he was engaged in the emendation of manuscripts prepared at Florence. The very fact that emendations are to be found in the most lavishly illuminated Corvinian manuscripts provides incontrovertible proof of the high value attached to textual accuracy.

Besides the translation and emendation of texts, use was also made of the material of the Bibliotheca Corviniana in the *literary activities* which were pursued at the court of King Matthias.

The king made as much use of his library as his busy life permitted. He liked to read the works of historians i.e. *Livy, Caesar, Curtius, and Silius Italicus*. Being well versed in philosophy and theology, he could join in discussions on questions arising in these fields. He was familiar with works on military science and tactics, and was interested in astronomy, even in astrology. The king tried to persuade the noblemen of his court to read books, but he had little success.

In the library all branches of literature and science were represented: poetry and drama, philosophy and theology, astronomy, medicine, geography, rhetoric, grammar, architecture, military science, mathematics. The library included works by writers of many peoples and ages, ancient classics, medieval scholastics and humanists in Latin, Greek and Hebrew. Hungarian literature was also represented, partly in Hungarian – for instance, the Latin poems of *Janus Pannonius* and the Hungarian Bible of *Ladislav Báthory*¹⁵.

From the viewpoint of content, on the other hand, it is beyond doubt that north of the Alps no other collection could compare with the Bibliotheca Corviniana. Even Italian libraries could hardly do so, when we remember its wealth of Greek manuscripts and its rich variety. Today it is impossible to assess how near the Corvinian Library came to the contemplated target of completeness, or possession of the whole of known literature, but the very fact that until the death of King Matthias almost *two-thirds of the works known from the Corvinian Library had not appeared in print* is highly significant, supporting the assumption that it was not a collection consisting mainly of works which were generally known and easily available. Therefore it was not for aesthetic reasons alone that the Corvinian Library was for the most part a collection of manuscripts, with only a small number of printed works. Several of the manuscripts of the Bibliotheca Corviniana which have survived ruin and destruction are the sole copies of the works they contain. There are records of *manuscripts whose disappearance involved the loss of the sole existing copy of the work in question*¹⁶.

¹⁵ Cs. Csapodi, K. Csapodi-Gárdonyi, *Bibliotheca Corviniana*..., pp. 24–25

¹⁶ Tamže, p. 22–23

Collapse of King Matthias's work: 1490-1526

King Matthias's death meant also the beginning of the agony of his royal library. The successor of King Matthias, Wladislas II (1490-1516), was entirely unfit for the task. From the time of King Matthias's death until the battle of Mohács penury was the constant partner of the Hungarian crown. Beset by nagging financial cares, it was impossible to make any additions to the Corvinian Library or even worthily to maintain it.

It was a heavy loss that a large number of handsome manuscripts remained at Florence in an unfinished state and came into the possession of other owners. In a letter addressed to the town of Florence in 1498, Wladislas professed himself to be 'filled with the same desire to improve the library', and he declared his intention to have the manuscripts completed, but these were no more than empty words. When Iohannes Corvinus was defeated by his enemies, and having seized the volumes among the other loot, the conquerors returned most of them to the library. Meanwhile, there were opportunities for plunder, and therefore the councillors adopted a resolution enforcing 'a restraint on the alienation of any piece belonging to the library which has been set up to the glory of the country'. Iohannes Corvinus was given permission to borrow books for his own use, but only with the check of the leaders of the country.

After its first losses, the affairs of the library seem to have been managed in an orderly manner in the early years of Wladislas's reign, although no more is heard about a librarian. Nor did the copyists' workshop immediately cease its activities, since several manuscripts were completed for Wladislas. As a result the black raven of the Hunyadi family was replaced on the shield by Wladislas's emblem, the white eagle of Poland.

The evidence suggests that *after 1492 the royal workshop of copyists was no longer active*. Now and then King Wladislas may have received a manuscript as a present, but these were not the products of the royal workshop. Most probably several of the scribes and miniaturists returned to Italy together with the departing Italian humanists, while others were given posts in the royal chancellery. Finally, they may have got work at the brilliant courts of humanist prelates where the collecting of books continued without any setback. The art of book production was decentralized among these episcopal courts, as was in general the early humanism of the king's court. This, however, must remain no more than surmise, since all the episcopal libraries were destroyed in the fighting against the Turks in the sixteenth century.

As regards the royal library itself, it seems certain that from near the end of the last decade of the fifteenth century no further additions were made, either from the royal workshop or by purchase or by having manuscripts copied abroad. Neglected, the library fell into utter decay. From contemporary sources we learn that the illuminated manuscripts were left to lie about in dust and dirt, gnawed by vermin, and that if a volume was needed, it could hardly be found.

Already in the reign of Wladislas the most precious volumes were being carried off, and the library was still further ransacked under Louis II (1516-1526). Astute ambassadors and foreign humanists gained possession of a number of Latin and Greek manuscripts, which may be said to have been fortunate, since these volumes have at least survived. Viennese humanists in particular spared no effort to acquire the treasures of the Bibliotheca Corviniana.

The bulk of the library, in terms of quantity, was nevertheless still housed in the old premises when the Sultan Solymán entered Buda in 1526. Pest and Buda were reduced to ashes, but the royal palace was spared. But 'the immense wealth, household chattels, the cannon and shells of the miserable king were seized'. The magnificent volumes of the Corvinian Library must have been among the mass of plunder carried off, for Corvinian manuscripts repeatedly made their appearance from this time forward in Constantinople. The last such discovery was made in the rooms of the Seraglio by a deputation of the Hungarian Academy of Sciences in 1862. Except for a few specimens, these volumes have since been sent to Budapest as gifts of the Turkish Sultans.

Throughout the sixteenth and seventeenth centuries *the destruction of the library could hardly be credited* either at home or abroad, though the evidence was only too clear. In 1527, *Nicolaus Oláh*, having spent two weeks in the entourage of the widowed *Queen Maria*, wrote: the Turkish Sultan tore up many [of the books] and used the rest for other purposes, ripping off the leaves from the silver [chains]. In his preface to an edition of Brandolinus Lippus, *Martinus Brenner* says that when he carefully examined what was left from the library in 1539 he could hardly find a trace of its former brilliance.

The belief grew stronger with the passage of years after the Turkish occupation of Buda that the library of King Matthias was still in being, and where it always had been. During 17th century many attempts were made to acquire, or at least to see, the library. As early as 1605 *Péter Alvinczi*,

a preacher from Kassa went to Buda to see King Matthias's library, but he was denied admission to the palace. According to later, unconfirmed reports *Gábor Bethlen*, Prince of Transylvania (1613-1629), and his contemporary, *Péter Pázmány*, Archbishop of Esztergom, made attempts to obtain possession of the library. There is, however, fully authenticated evidence that Bethlen's successor, Prince *György Rákóczy I*, tried on four occasions to acquire from the Pasha of Buda, and even from the Sublime Porte, the remnants of the Corvinian Library for the school of Gyulaféhérvár. The efforts of György Rákóczy I were doomed to failure, as were those of the foreigners *Count Althan* and *Corderius*, who endeavoured to gain access to the library by making intercession to the pope and to the palatine of Hungary, Miklós Esterházy.

It is nevertheless certain that during the *Turkish occupation of Hungary there were books in the palace of Buda*, and in no small number. Finally *Peter Lambeck*, court librarian of Vienna, was sent in 1666 to Buda to acquire the remnants of the *Bibliotheca Corviniana* for the imperial library of Vienna. He saw books lying about in heaps and in a deplorable condition, but he was allowed to take no more than three volumes (none of them bearing a shield). Immediately after the recapture of Buda in 1686, the Italian military engineer *Marsigli*, to his great sorrow, saw the books under the smouldering ruins of Buda Castle. Of the volumes which were still usable approximately three hundred were catalogued and taken to Vienna, to the imperial library, where they still are. However, the books that survived the 150 years of Turkish rule had never belonged to the Corvinian Library. They had been part of the library of the religious body housed in the palace, as mentioned in the following chapter, which consisted of plain manuscripts, most of them written on paper, and printed books, including a few theological works. These books of unassuming exterior, kept in modest surroundings, presumably escaped the notice of looters and were left behind because Solyman and his retinue did not think it worth while to carry them ¹⁷.

What size could King Matthias's library have?

The total number of manuscripts and printed books in possession of the royal library may be supposed to have been between 2,000 and 2,500 volumes. So the account of Brassicanus, the German humanist, does not

¹⁷ Cs. Csapodi, K. Csapodi-Gárdonyi, *Bibliotheca Corviniana...*, pp. 25-27

appear to have been exaggerated, though he saw the Bibliotheca Corviniana in 1525, when it had been neglected and plundered. He calls the library a treasure, a lap of Jupiter. He also mentions the Greek, Hebrew and Latin Corvinian volumes.

Beside the royal library, Queen Beatrice's own smaller, personal collection of perhaps 50 to 100 volumes also was kept in the palace, as were an approximately equal number of ornamental ritual books used in the king's chapel, and especially the 600 to 800 volumes of predominantly theological, canonical, liturgical and ministrative volumes supplied to the religious body founded by King Matthias and dependent on the royal chapel. All things considered, the total stock of the different collections of the Buda palace may have numbered about 3,000 volumes. On the whole these figures do not tell us much. *More revealing* than the number of volumes is *the number of works*. Very often a volume contains not one but several works, and, what is more, by different authors. The number of surviving or authentically known works from the Corvinian Library may be put around 650, and on this basis the stock of the royal library about 1490 may be estimated to have numbered between 4,000 and 5,000 works. This figure does not include the theological material of the royal chapel¹⁸.

The volumes of the Corvinian Library partly were scattered to various places, and most of them perished. It would, however, be wrong to conclude that the Corvinian Library perished without leaving any trace, or that it exerted no influence. Nor was it only memory of the library which kept alive in Hungarians and foreigners alike their admiration for it, but certainly also the volumes which were taken from it to the West and which greatly contributed to the advancement of Central European humanism. Foreign scholars made the strongest efforts to acquire the most valuable manuscripts. There are a number of Greek authors whose works came to be used by scholars in the original version or in translation from the Corvinian copy. After the death of King Matthias the centre of Central European humanism shifted from Buda to Vienna, and credit for the publication of formerly unknown works went to German, chiefly Viennese, humanists¹⁹.

Nowadays 216 Corvinian manuscripts were scattered to 49 libraries of 43 towns in 16 countries. Of these 53 are preserved in Hungary, and 51

¹⁸ Tamze, pp. 22-23

¹⁹ A. Kiss, et al., *Művelődéstörténet*, Tankvk, Budapest 1989, p. 149.

are available in Budapest²⁰. Apart from the National Széchényi Library and the University Library of Budapest, the Corvinian volumes can be found in the Library of the Esztergom Cathedral and in the Library of the Episcopal Seminary of Győr²¹.

Corvinian manuscripts have been sent to Hungary not only as gifts, or after the decision of the Agreement of Venice (in 1932), but our national library as far as possible has been purchasing Corvinian volumes since the beginning of the 19th century. The National Széchényi Library, formerly the Library of the Hungarian National Museum has a privilege of purchasing books before others.

Digitization of Corvinian codices

Finally we present the initiatives of the National Széchényi Library focusing on the digitization of the Corvinian manuscripts. Considering their objectives and achieved results these efforts serve as good examples. This comprehensive programme, Bibliotheca Corviniana Digitalis Programme contains various sub-projects. It was launched with the aim to reconstruct the volumes of King Matthias's library with state-of-the-art technologies and to process them according to scientific demands. In addition to this, it makes accessible the results to the public via Internet.

The sub-projects of the programme are the following:

In the autumn of 2001 the Corvinian manuscripts in National Széchényi Library, in Library of the Hungarian Academy of Sciences and in Diocesan Treasury and Library of Győr were digitized by Xerox Hungary Ltd.

In 2003 the volumes of the University Library of Budapest and that of the Library of the Esztergom Cathedral were digitized with the support of UNESCO. In 2004, in the framework of the Culture 2004 programme with the leadership of the National Széchényi Library a number of European collections and other institutions submitted an application entitled '*Europa Humanistica docet: Once upon a Common Europe*'. The purpose of the application was to digitize the Corvinian codices, which are discovered in great European libraries. The results accomplished during the programme were as follows: 92 codices have been digitized, of these 37 can be accessible on the homepage of the programme (the digitized manuscripts are available

²⁰ *Magyar nagylexikon*, Magyar Nagylexikon K. 5. köt. Budapest 1997.

²¹ Gy. Illés, *Mesélő könyvtárak*, Móra, Budapest 1984, p. 10, 140.

in the National Széchényi Library and in the Library of the Hungarian Academy of Sciences).

Digitization of the volumes of the Corvinian Library in great European collections has not been completed yet. Only bibliographic data and a brief content description are provided about the volumes are to be found in Europe so far²².

Concerning Corvinian Library we call your attention to a prominent acknowledgement. Volumes from the Bibliotheca Corviniana were inscribed on UNESCO's Memory of the World Register in 2005 in recognition of their historical significance. The aim of the programme is to preserve and safeguard humanity's documentary heritage, which reflects the diversity of languages, people, and cultures²³. All this emphasizes that Bibliotheca Corviniana has left an invaluable documentary heritage to the world whose support and preservation is our common task for the posterity.

The publication was supported by the TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0001 project. The project has been supported by the European Union, co-financed by the European Social Fund.

²² *Bibliotheca Corviniana Digitalis Project–Virtual reconstruction of King Matthias's Library*. (n.d.). Retrieved February 24, 2013, from <http://www.corvina.oszk.hu>

²³ *Hungarian National Commission for UNESCO*. (n.d.). Retrieved February 20, 2013, from <http://www.unesco.hu>

Daleka droga od tradycyjnych kodeksów korwinińskich do cyfrowych

Abstrakt: Kolekcja korwinińska była chlubą kraju (Węgier) i nie uważano jej za przejaw rozrzutności władcy. Król Maciej Korwin poszedł za przykładem swoich dwóch nauczycieli, którzy kolekcjonowali rękopisy klasycznej łaciny i greki. Pierwszym był Johannes Vitez, który miał ogromny wpływ na edukację młodego Macieja. Drugą, imponującą postacią, której talenty były podziwiane przez współczesnych mu, był Janus Pannonius. Nie ma dowodów na to, od kiedy król Maciej zaczął zbierać książki. Nie można też ustalić daty założenia biblioteki. Maciej musiał rozpocząć kolekcjonowanie ksiżek przed 1471 r. Pierwsza faza rozwoju biblioteki trwał do śmierci J. Viteza i J. Pannaniusa w 1472 r. Można zakładać, że w tym czasie istniała już biblioteka królewska o sporych rozmiarach, mająca charakter całkowicie humanistyczny. Później nastąpiła przerwa w gromadzeniu księgozbioru spowodowana małżeństwem króla z Beatrycze Aragońską w 1476 r., które przyczyniło się do znacznego wzrostu księgozbioru i jego bogactwa. Natomiast śmierć króla spowodowała powolną agonię biblioteki. Jego następcy nie nadawali się do utrzymania biblioteki. Od śmierci króla Macieja do bitwy pod Mohaczem, nędza był stałym partnerem korony węgierskiej. Zbiory Biblioteki Korwinińskiej zostały częściowo rozproszone, większość z nich zaginęła. Błędem jednak byłoby sądzić, że nie pozostał po niej ślad i nie wywarła wpływu na kulturę. Egzemplarze, pochodzące z tej kolekcji, zostały zabrane na Zachód i przyczyniły się do rozwoju humanizmu. Humanisci z Europy Centralnej usilnie zabiegali o najbardziej cenne rękopisy. Wielu autorów piszących po grecku korzystało z rękopisów w wersji oryginalnej lub z tłumaczeń pochodzących z kolekcji Korwina. Dlatego Biblioteka Narodowa Szechenyi podjęła inicjatywę cyfryzacji rękopisów korwinińskich. Zintegrowany program zawiera różne subprojekty. Został on uruchomiony w celu rekonstrukcji zbiorów króla Macieja Korwina w technologii stale-of-the-art i przetwarzania ich do potrzeb naukowych. Warto wspomnieć, że rękopisy należące kiedyś do Biblioteki Korwina zostały wpisane do rejestru UNESCO

Słowa kluczowe: Historia węgierskiej biblioteki okresu renesansu, biblioteka Korwina, króla Węgier i Chorwacji (1458-1790), cyfryzacja rękopisów korwinińskich.

Bibliografia

- Csapodi, Cs., *A Corvina-kutatás újabb eredményei és feladatai: Magyar Tudomány*. 35. (97.) köt. 10. sz. 1990.
- Csapodi, Cs., Csapodi-Gárdonyi, K., *Bibliotheca Corviniana*, Magyar Helikon, Corvina. Budapest 1981.
- Illés Gy., *Mesélő könyvtárak*, Móra, Budapest 1984.
- Kiss A., et al., *Művelődéstörténet*, Tankvk, Budapest 1989.
- Kovács M., *A könyv és könyvtár a magyar társadalom életében: az államalapítástól 1849-ig*, Gondolat. Budapest 1963.
- Madas, E., Monok, I., *A könyvkultúra Magyarországon: a kezdetektől 1730-ig*, Balassi. [Budapest], 1998.
- Magyar nagylexikon*, Magyar Nagylexikon K. 5. köt. Budapest 1997.
- Otetea, A., *A reneszánsz és reformáció*, Gondolat. Budapest 1974.
- Tarnóc, M., *Mátyás király és a magyarországi reneszánsz, 1450-1541*, Balassi. Budapest 1994.
- Vitéz János összeesküvése szócikk*, In: *Magyar Katolikus Lexikon*. (n.d.). Retrieved January 30, 2013, from <http://www.lexikon.katolikus.hu/>

Agnieszka Witczak (Gdańsk)

Enoch Hützing – Gdańsk preacher

Summary: The main source for this article was a Latin early printed book, intitled *Teologorum, qui Gedani vixerunt, semisecularium memoriae monumentum* written by Andrew Schott. First edition of this particular kind of anthology was in Gdansk in 1757, the second – in 1758, complemented and extended. The whole article has been divided into two parts. In the first part we can find all the informations about *Teologorum* [...] monumentum and all particulars from the biography of Enoch Hützing noted by Andrew Schott in his *opella*. Enoch Hützing was the rector of the St. John church school. On August 28, 1638, he obtained a doctorate in theology at the University of Wittenberg. In 1643, he was sent to Belgium as the first pastor in one of the temples in the Hague. He died on June 7, 1678 in Rostock. The second part contains descriptions of a few Latin theological disputes and other works, written by Enoch Hützing and edited in Gdansk and Rostock, from the collection of the Gdansk Academy of Sciences Library. Unfortunately all are still unpublished early printed books.

Keys word: Gdansk, 18th century, Lutheranism, Enoch Hützing, preacher.

Only little is known about the life of Enoch Hützing. His biography is noted by Andrew Schott¹ in the work *Teologorum, qui Gedani vixerunt*,

¹ Andrew Schott (Andreas Schottus) - was born on November 6, 1707 in Gdańsk. His father, George, came from the Skoczow, duchy of Cieszyn. Andrew attended the school at the church of St. John, then at the Academic Gymnasium, he studied while (years 1728-1731) in Leipzig. Then, according to custom, he traveled through Europe. Returned to his native Danzig, where from 1732 he became an agent of the city (see the secretary-lawyer. A. Larczyńska, Grau, Schott, Listnau. Skryptory Gdańsk most important in the seventeenth and eighteenth centuries, [in] *Libri Gedanenses. Rocznik Biblioteki Gdańskiej XXVI/XXVIII*, Gdańsk 2011, page 9 for this article, I give it all signatures Schott manuscripts in the Library of Gdańsk Academy of Sciences.) and from March 19, 1748, he held the office of the jury of the Old Town, and since 1760 - the older juror. He develop his historic passions and interests, gathering numerous of documents and manuscripts relating to the history of the city and Royal Prussia, he translated into German Polish history by Gottfried Lengnich and description of the Polish Kingdom by Marcin Kromer. Among several Schott works, in the context of this publication, the list of teachers in Prussia and Poland (*Verzeichniß der Schul-Lehrer in Preussen, Polnisch-Preussen end Pohlen* [...] BG Sciences, ref. Ms. UPH f. 103) preserved in the manuscript should be mention, and especially biographies of

semisecularium memoriae monumentum. This particular kind of anthology of biographies had two editions in Gdańsk. The first appeared in print in 1757. The second edition - complemented and extended - emerged in circulation a year later (in 1758), as the effort of Thomas John Schreiber, council and Academic Gymnasium printer, who bore the costs of these editions². Currently, single copies of *Theologorum [...] monumentum* can be found in the library of the Polish Academy of Sciences in Gdańsk³.

Schott dedicated the collection *Theologorum [...] monumentum* to Frederick Wahl, Magnus Wahl's son and his trusted secretary⁴. This little book was supposed to be an expression of affection and respect for the mentor, patron and promoter who was also an assessor⁵. He confessed that for seven years he was planning to print a work dedicated to preachers who lived in the priesthood for half a century, and the interview with Wahl, which he held half a century before⁶, led him to do that. *Epistula dedicatoria* (bearing the date of June 15, 1757) contains information on the grounds for publishing the unfinished⁷ work (*opella*). The most important of these

the sixteenth century preachers from Malbork, from the years 1564 to 1736 (*Beytrag zur Polnisch-Preussen Kirchen-Geschichte auss unterschiedenen Schrifften gesammelt von Andreas Schott*, BG Academy of Sciences, ref. Ms. UPH. f 220th), and the related detailed development of relations with the Lutheran community in Malbork with biography of preacher James Knade (Knott), which writing Schott began on 9 July 1753 (*Über die evangelischen Prediger Marienburgs. Autograph.*, BG Academy, ref. Ms. 1380.). It is also worth noting that Schott rich collection, auctioned off after his death on January 17, 1764, was written in a two-volume catalog of the auction. See. *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, edited by S. Gierszewskiego, Volume IV, R-Y, edited by Z. Nowak, Gdańsk 1997, pp. 171 - 172nd.

² See. Title card: Gedani, typis et sumptibus Thomae Iohannis Schreiber, Magn. Senatus ac Athaenaei typographi.

³ *Theologorum, qui Gedani vixerunt, semisecularium memoriae monumentum hoc posuit Andreas Schott*, Scab. Pal., 1757 (ref. Od 14913); 1757-1758 (Uph. q. 2445).

⁴ See. dedication Prae-nobilissimo, Prae-nobilissimo, consultissimo atque doctissimo Domino Dn. Friderico Wahl, Magni WahlII, nuper eheu! nostri, dignissimo filio, secretario fidelissimo ac laboriosissimo, fautori honorando. Autor.

⁵ Ibidem, §1, s. [1]: Non consuetudo, pietas iubebat, ut maecenatem, quem promotorem agens, scabinus in honore habebam, iubilaem in mente mea versatum, calamo scriptoque declararem.

⁶ Ibidem: Iam ante septennium id in votis meis esse, memoriam disputationis ante dimidium saeculi habitae renovans, tunc temporis primordia anni in hoc saeculo iubilaei fausta apprecatus, submisie contestabar.

⁷ In the end, we learn that the released collection is only half of the work which the author intends to continue and publish in the next year in Academic Gymnasium: Praesentem nunc opellam, Dei auxilio hucusque perductam, abrumpo: dimidium thematis nam, bene Lector, habes. [...] Nam alterum huius tractationis dimidium, si Deus vitam dederit,

was the unexpected death of Magnus Wahl. Schott further admitted that he planned to release that work, in connection with the 50th anniversary of performance of Wahl's public offices⁸.

In the introduction he enumerated all the anniversaries associated with Gdańsk and the Pomeranian Reformation. He also mention Albert Pomian Pesarovius⁹, a theologian who was dedicated to promote Protestantism in East Prussia. He noted that thanks to the Blumius's and Grossens's¹⁰ works, the memory of the deceased, distinguished preachers were still alive.

According to the author, Schott's little work concerns (*respicit*) East Prussia, however, the task is to show that Royal Prussia could also boasts about a range of excellent pastors¹¹. It therefore remains to reveal the Schott's motives of the selection of characters whose fates and pastoral ministry he decided to describe: *Non equidem per integrum dimidii s[a]eculi spatium publico omnes, qui adducentur, functi sunt officio. Sufficiebat mihi, quod docentium Spartam, magistri tantum vel doctoris titulo insignes, ornaverint. Ne tamen insolita*

nec difficultates graviore, quae pristina mea promissa cohibere, obstiterint, anno sequenti, Gymnasii nostro seculari, publicare constitui. Laetabor ex animo, si Deus T. O. M. Athenaeo huic illustri studiorum meorum Matri, solennem Iubilaei celebrationem clementissime concessit. Ipse autem Summus omnium rerum Arbiter Docentibus in Ecclesia, Gymnasio nostro, scholisque operarum maxime arduarum praemium, serenam felicitatem atque jucundam tribuat longaevitatem.

⁸ Ibidem: Anxius, atque rumoribus non nisi lugubria adferentibus, spei meae dulcissimae contrariis, ne spe deiectus mihi viderer, fidem potius denegans, diem opperiebar vigesimam huius mensis. Hac enim Magnum Wahlum ante anno L sacramento obstrictum laborum publicorum, quos patriae indefessus secretarius per XII, circumspectus scabinus per IV, providus consul per XII et imperterritus pro-consul per XXII annos imponderat, periodum coepisse semisecularem, sciebam.

⁹ See § 3, s. 4-5: Tantum certe abest, ut inter Exteros duntaxat talia divini beneficii existant exempla, ut in nostris etiam conspiciantur oris. Habuit enim Prussia, orientalis dicta, Virum, longissimo quod decurrit vitae studio ac diuturno officiorum gestorum tempore, memorabilem, Venerandum Albertum Pomian Pesarovium, qui, post gestum ab Ao 1621 in *Arís* Rectoratum, 1625 Diaconatum et sequenti anno Pastorum in vico, a S. Nicolao nomen habente, adeptus, tandem 1629 pro emerito declaratus, et 1629 d. 2 Junii mundo valedixit, cum tertium, absoluto iam integro seculo, die Alberti coepisset aetatis annum. Praeter hunc, quem tamen nullus aetate, vel officii diuturnitate superavit, adhuc 59 Jubilaeos collectos in scripto, non ex quantitate plagarum, sed ex collectionis difficultate aestimando, reperies; qui postea numerus in editione nupera portione quinta auctus legitur

¹⁰ See footnote: s, p. 5

¹¹ Look §4, p. 5: Collectio haec *Prussiam* duntaxat *orientalem* respicit. Eandem etiam *occidentali* nostrae Prussiae obtigisse felicitatem, specimen praesens *Theologos, qui Gedani vixerunt, semiseculares* sistens demonstrabit.

*incessisse via alicui videatur, alios eadem chorda oberasse sciat. Unicum adhuc aditio, quod scilicet temporis non dignitatis habuerim rationem*¹².

Biography of Enoch begins with an indication that he inherited his name from his father. Schott's attitude towards Enoch is set by the author in the beginning sentence of Hützing's proper biography: *Optimo iure eum Spizelius Literato suo infelici*¹³ *inserere potuisset, calamitatibus, propria sane culpa excitatis non solum pressum, o[p]pressum fere diceret*¹⁴. The fragment "in his own mind" added in the next sentence stresses Schott's reluctant attitude towards Enoch's point of view and his excessive ambitions: *Patris Enochi et avi Ioannis, pastorum quondam Iohannaeorum merita, suo forsitan iudicio, superans imparitatem fatorum aegre ferebat, fortunae iniquae ipse faber*¹⁵. However, he carefully lists Hützing academic merits: on November 15, 1619 he received a master's degree at the University of Rostock. After returning to his hometown, Gdańsk, in July 1621 he became the rector of the St. John's church school¹⁶. Following Praetorius¹⁷, Schott further states that Enoch on the one hand declaring with "deed and word"¹⁸ aversion to the teaching profession - he acquired in 1625 in Wittenberg bachelor's degree

¹² Ibidem.

¹³ Schott undoubtedly refers (indicated by a footnote) to Theophilus Spizelius's work printed in 1680, in Augsburg: *Infelix li[t]teratus, labyrinthis et miseris suis cura posteriori ereptus et ad supremae salutis domicilium deductus, sive de vita et moribus literatorum commonefactiones novae historico-theosophicae, quibus mysterium infelicitatis li[t]terariae extremaeque vitiorum doctos homines infamantium pernicies expressius detegitur, praetermissa in opere anteriori exempla et documenta exhibentur atque eruditus culpa sua aerumnosis, via ad verae beatitudini portum, nec non ratio expeditissima copulandae cum doctrina eminentiori virtutis solidae ostenditur, auctore Theophilo Spizelio, Augustae Vindelicorum, 1680.*

¹⁴ *Theologorum [...]* monumentum, ed. cited above, § 15, p 18th

¹⁵ Ibidem, p. 18-19.

¹⁶ Ibidem: Rostochii 1619 anno Academiae iubilaeo d. 15 Nov. magister creatus, in patria d. 15 Iul. Rector Scholae Iohannaee datur.

¹⁷ See. Footnote: di, p 20: Praetorii Ath. Ged. P. 67, 108 Schott was copying the works of Ephraim Praetorius Lutheran theologian. Two manuscripts of his work preserved - the first which he began to prescribe on November 13, 1742 (BG Academy of Sciences, ref. Ms. 431, k 1r - 216v Ephraim Praetorii Dantziger Gedächtniss Lehrer [...]), accompanied by the letter - Evangelische Presbyterologie und der Städte Graudentz Dirschau (k 217r - 224v). The second, from 1756, contains the Schott complementation for Praetorius's work (BG Academy of Sciences, ref. Akc. 3819: Ephraim Praetorius: Dantziger Lehrer - Gedächtnis.). The last, finished on 21 February 1763, contains rewritten document of Praetorius about Gdańsk teachers, it bears many comments, made by Schott (BG Academy of Sciences, ref. Ms. UPH. F 72: Allerhand zur Erläuterung des Praetorianischen Gedächtnisses Derer Dantziger Lehrer dienliche sonst niemahls gedruckte Beylagen [...]).

¹⁸ See. footnote. dk, p. 20.

in theology after hearing the defense of *De divina Providentia*, on the other hand - affirming the desire to acquire pastoral duties, lost or abandoned¹⁹ the position of rector in the St. John school to take on the lectures of logic and the Hebrew language at the gymnasium in Gdańsk²⁰. His request was finally heard and in 1630 he became a pastor in Bogatka (*Reichenberg*) in Marshland, although he applied for a job as a pastor in the village Magazyn (*Magazinderanum*)²¹. In 1632, hoping that he would be called to Starogard, Enoch renounced his previous duties²². However he was disappointed in his expectations and had to be content with the position of pastor in Różyny (*Rosenberg*)²³. Schott emphasized that a few years later in Stockholm his sermon (*concio*) appeared in print. This edition was preceded by a couplet, which, according to Schott would be great if it managed to equalize Hützing actions with the words:

*Invidiam virtute, malos bonitate, favore
osores vincam, spe precibusque Deum*²⁴.

I will prevail jealousy with virtue, evil with goodness, enemies with kindness and God with hope and prayers.

He gained recognition in the eyes of the Mary Eleanor herself, the widow of Gustav Adolf King of Sweden. Through the intercession of Adolf Frederick, Duke of Mecklenburg and two letters of recommendation on August 28, 1638, he obtained a doctorate in theology at the University of Wittenberg. Schott adds that although he had the title of professor of theology and a lecture room, he was not allowed to sit in the council of the

¹⁹ Andrew Schott refers in this place to the information on the reasons for his departure collected by Praetorius. See. editor. dl, p 20: Praetorius

²⁰ *Teologorum [...] monumentum*, ed. cit., s. 20: Taedium pulveris scholastici, ad altiora aspirans, verbis factoque declarabat, partim flagrantem muneris ecclesiastici cupidinem in scriptis manifestans, partim SS. Th. licentiatum titulum, post habitam d. II Oct. De Providentia divina disp. inaug., Witte[n]bergae 1625 assumens. Rectoratum dimissum an amissum, quod inquirere nolo, professio logicae et hebr. l. in Gymnasio sequebatur.

²¹ *Ibidem*: Tandem voti ex parte compos factus est, 1630 Reichenbergae, in ditione huius civitatis insulana, pastor constitutus, cum Magazinderanum pastorum frustra ambivisset.

²² *Ibidem*: Ad fati imperium silere nolens huic muneri 1632, sperans se Starogardiam in nostra Borussia sitam vocatum iri, renunciabat.

²³ *Ibidem*: Spe ista deiectus Rosenbergi in Prussia orient. pastorum adeptus.

²⁴ *Ibidem*.

department and in the theological college²⁵. We do not know what happened to him next - six years (1637 to 1643) remained a mystery for Schott, who summarized them as: *sexenni[i] miseria* and reported that Hützing spent these years in Rostock. In 1643, under the prince patronage, he was sent to Belgium (*Belgium*), on the territory of the present day Netherlands to embrace the dignity of the first pastor in one of the temples in the Hague. Just after a year he was sent back to the prince²⁶. According to Schott, he was wandering around the world for over 34 years. Finally, in 1671, he returned to Rostock to ask for financial support and permission for being a preacher without a parish. He died *ex marasmo senili* on June 7, 1678, after 57 years of performing his duties²⁷. Schott ends the biography of Enoch Hützing with this information.

In the collection of the Gdańsk Library of the Polish Academy of Sciences there are a few Latin theological disputes and other works, which were written by Enoch Hützing.

The earliest of the Enoch Hützing's print works is a philosophical dispute *De natura lucis*²⁸ (*On the Nature of Light*). It came out of the Andrew Hünefelds's printing house in Gdańsk in 1617. As it is clear from the information provided in the title it was a printed version of the speech he gave on January 21, probably in the same year (1617). He wrote very generally

²⁵ Ibidem: Ab ipsa Regiae Sveciae Mai. Gust. Adolphi – Vidua (Maria Eleonora) dignus habitus, qui – Adolpho Friderico duci Mekleburg. et a nato principe, cum Prof. Theol. ipsi (Rostochii) demandaretur, iteratis ducalibus literis Theologorum in Acad. Witt. Collegio ad impetrandum biretum doctorale Theol. commendaretur commendatusque tanta manu – 1638 d. 28 Aug. publice Ss. Th. D. creatus. Licet Professoris Ss. Th. ipsi titulus, discurrentique auditorium concederetur, consessus tamen in R. Concilio, in Th. Fac. et Collegio ipsi interclusus.

²⁶ Ibidem: Post sexenni miseriam, quam ab Ao. 1637 adusque 1643 Rostochii concoxit, Diplomate ducali in Belgium ablegatus dignitatem Pastoris primar. Hagae Com. adiit, sed post anni intervallum Seniorum illius Ecclesiae Consessus illum Duci 1644 reddidit.

²⁷ Ibidem: Exinde per 34 annos coactus est, incertis sedibus errans ac cum extrema saepe paupertate confictatus, orbem peragrarare etc. novissime palans Rostochium 1671 rediit, tunc pro impetranda mensa ambulatoria et subsidio numerario Prof. etc. V.D.M. quorundam beneficentiam opus habuit implorare, tandem ex marasmo senili d. 7 Iun. 1678 emisit reddiditque coelo spiritum, cum ante annos LVII stadium officiorum transcurrere coepisset.

²⁸ Pauli Adrian, *De natura lucis*, resp. *Disputatio philosophica de natura lucis*, quam duce et auspice patre luminum, praeside D. Adriano Pauli, Phys[icae] et Metaphys[icae] Professori in inclyto Gedanensium Gymnasio, publice ventilandam proponit Enoch Hützingius Dantisco-Borussus, ad diem 21 Ianuarii, loco et horis consuetis, Dantisci, apud Andream Hünefeldium, Anno 1617. 8° (4°), sygn. 19 in Sa 34.8°

about the place and time of the lecture, merely stating that it took place “in the usual place and time.” This was actually the response inspired by Adrian Paulie, a professor of physics and metaphysics in Gdańsk Academic Gymnasium. On the back of the title page Enoch posted a dedication to royal burgrave in Gdańsk, for Eghard à Kempen and for mayor of Gdańsk Arnold ab Holten. He calls them his patrons²⁹. At the dedication he posted a short 10-line poem, which is the complement of dedication:

Quod magno sol est naturae gratia in orbe:
 vos, patria illustres estis in urbe, patres.
 Sol oculus mundi, promus condusque diei est:
 vos diam in patria promitis urbe crisin.
 Sol nutrit gelidos telluris lumine fetus:
 vos alma patriam pace calere datis.
 Ergo, qua patriam vos, lumina bina, fovetis,
 hac, oro, Muis luce favete meis.
 Si vos, Iustitiae sol, ipse Iehova coronet,
 aeternum aeterna luce beetque, precor.

Since the sun is a gift from the nature for the great world, / you, fathers shall be famous in your hometown. / The sun is the light of the earth, and the minister of the day/ - you are introducing the heavenly court in your hometown. / Sunbeams care about frozen crops/You make the homeland warm with soothing peace. / So like you, two suns, support your city /, please, support my Muses with your light. / If God, Yahweh, the Sun of Justice, will reward you with a crown, /I ask for the eternal light for you.

The fact that this is not a very sophisticated, written in elegiac style poem only confirms that Enoch Hützing (*Hützingius*), at least in this area, did not show much talent but only good comprehension of metric principles, rhetorical patterns and themes. The argument, which was to be publicly examined at the gymnasium of Gdańsk (*disputatio [...], quam [...] in inlyto Gedanensium Gymnasio publice ventilandam proponit*), was arranged by Hützing due to the winter and the gradual lengthening of the day: *Invitat nos hoc ipsum anni tempus, quo lux diurna paulatim rursus crescere nobis incipit,*

²⁹ Ibidem, on the back of the title page: *Bigae virorum splendore generis, virtutis et doctrinae illustrium Dn. Eghardo a Kempen, reipublicae Dantiscanae burggravio regio; Dn. Arnoldo ab Holten, eiusdem reipublicae consuli; utrique gymnasii patrii scholarchae, utrique maecenati et patrono meo: ?γώνισμα hoc philosophicum, observantiae testimonium dico.*

ut de natura lucis συζήτησιν brevem instituamus, praesertim cum tanta insuper vis et praesentia est lucis, ut non immerito qualitas qualitatum appellari possit. After 46 theses, he posted in the addition titled “*corollaria*”, 8 questions and indicated the expected responses - affirmative or negative: 1. *An lux omnium astrorum sit eiusdem speciei?* A.; 2. *An lumen caeli plus possit in haec inferiora quam motus?* A.; 3. *An clarissima sidera omnia sint calidissima?* N.; 4. *An radii lucis non solum prosiliant a superficie, sed et a centro et toto solis profundo?* A.; 5. *An sicut densitas est causa opacitatis, ita raritas semper sit causa perspicuitatis?* N.; 6. *An sententia Kepleri, statuentis omnem lucem proprie sic dictam, semper et ubique esse cum calore aliquo actuali, probabiliter defendi possit?* A.; 7. *An verum sit, tenebras non videndo percipi et percipiendo non videri?* A.; 8. *An perspicillorum usus propterea potiss. Conferat, quia faciunt, ut plus luminis oculi recipiant?* A.³⁰

The next two preserved Hützing's small works were published on paper in the year 1620. Both were created in Rostock. They went out of the printing house of Joahim Pedanus, typographer at the University of Rostock. The first was titled: *Ἐγδοῶς πρώτη orthodoxorum et solidorum systematis theologici ὀρισμῶ* (“The basic eight of the true orthodox decrees”)³¹.

The tutor of this work was John Tarnovius himself, a professor of theology and dean of the Faculty of Theology at the University of Rostock. Hützing posted an interesting phrase: *sub finem collegii privati*. He probably means private lectures which were given to students from outside the school by masters, usually at masters' homes. This little book is dedicated to Gregory von Amstern, a Hützing's relative, to Nicholas Schmidt, John Dalemrow, Henry Turoviusow, to the priests in the Church of the Blessed Virgin Mary in Gdańsk and to the young man Jacob Hillebrand who came from a Gdańsk patrician family³². He calls them his guardians and authorities

³⁰ Ibidem, k. B2.

³¹ Look: Tarnovius Iohannes (Praes.), *Ἐγδοῶς πρώτη orthodoxorum et solidorum systematis theologici ὀρισμῶν*: quam Deo duce et auspice sub praesidio Reverendi et Clarissimi Viri Dn. Iohannis Tarnovii Ss. Theol. doctoris et Professoris, Decani hoc tempore spectabilis, praeceptoris et fautoris sui aeternum venerandi, in Alma Rosarum Academia placido examini sub finem collegii privati subiicit M. Enochus Hützingius Dantisco-Borussus, Pro sapientia, in fide et patientia, pie, honeste, modeste; Rostochii, excudebat Ioachimus Pedanus, Academiae Typographus 1620; BG PAN, sygn. 25 in Ha 127. 8° (też: XX A q. 292 d²⁵).

³² Ibidem, on the back of the title page: Viris spectantissimis, prudentissimis, integerrimis Dn. Gregorio von Amstern, affini suavissimo, Dn. Nicolao Schmidt, Dn. Iohanni Dalmero, Dn. Henrico Turovio, antistibus Ecclesiae apud Gedanense Marianae, longe dignissimis et fidelissimis, nec non viro-iuveni literata virtute conspicuo, Dn Iacobo Hillebrando

(*patroni et auctores*). He mentions, however, that this is just an academic exercise.

In accordance with the title, Hützing compiled eight theses and gave the full title: $\Sigma\nu\ \Theta\epsilon\acute{\omega}$ – *About the God*. On an A2 sheet there were the first two, very synthetic theses beginning with the words: I. *Deus est essentia spiritualis* and II. *Creatio est opus*. The next card includes: *Providentia est actio Dei*, IV. *Sacra Scriptura est divinum symbolum* and V. *Angeli sunt spiritus finite*. The last card contains the last three definitions: VI. *Anima immana est substantia spiritualis*, VII. *Imago Dei in primo homine* and finally VIII. *Liberum arbitrium est deliberatio in corde*.

The second of the writings published in Rostock in 1620, *Mysterium de Deo uno et trino*³³, is also associated with Hützing's theological studies. It was also created under the watchful eye of the aforementioned John Tarnovius. Hützing called that writing the first exam, or rather the first exercise (*tentamen primum*). There is also an indication that it was a printed version of the speech, which he was supposed to give, as it was indicated in the title: on April 12, in the greater auditorium (*maius auditorium*), in the usual morning hours (*horis a 7 matutinis*). He gave this pamphlet to his guardians and benefactors, the whole college of Gdańsk's urban jurors³⁴. The role of author is to collect and present a short catalog of articles of the Christian faith³⁵. It includes 22 theses: I. *Notitiam naturalem de Dei essentia*, II. *Usus notitiae huius naturalis*, III. *Errant notitiarum amplificatores*, IV. *Nomina Dei praecipua*, V. *Nomen Deus subiective, absolute et non cum additione aliqua*,

patricio rei publicae Dantiscanae florentissimo, patronis et au[c]toribus suis, demisse honorandis, observantiae et debitae gratitudinis ergo academicum hoc exercitium inscribo, M. Enochus Hützingius.

³³ Look: Tarnovius Iohannes (Praes.), *Mysterium de Deo uno et trino*, resp. *Otii academici theologici tentamen primum: id est mysterium de Deo uno et trino, thesibus, quam fieri potuit, succinctissimis assertum: quod Deo triuno auxiliante, sub praesidio Reverendi et Clarissimi Viri Dn. Iohannis Tarnovii Ss. Theol. D[octoris] et P[ro]fessoris], Decani h[oc] t[empore] spectabilis, praeceptoris et fautoris sui aeternum venerandi, publice $\Sigma\nu\zeta\eta\tau\theta\epsilon\acute{\omega}$ in Alma Rosarum Academia exponit M. Enochus Hützingius Dantisco-Borussus, habebitur ad diem 12 Aprilis, in auditorio maiori, horis a VII matutinis. Pro sapientia, in fide et patientia, pie, honeste, modeste. Rostochii, typis Ioachimi Pedani, Acad[emiae] Typog[raphi] 1620; sygn. 26 in Ha 127.8°.*

³⁴ Ibidem, on the back of the title page: *Nobilissimo, spectabili, amplissimo inclytae rei publicae Dantiscanae scabinorum collegio, dominis, patronis, fautoribus suis, debita animi subiectione colendis $\theta\sigma\kappa\mu$ hoc academicum, d[edit], d[onavit] M. Enochus Hützingius.*

³⁵ Ibidem, k. A2: *Articulorum Christianae fidei brevem instituere fert animus $\delta\tau\theta\sigma\kappa\epsilon\psi\upsilon\nu$.*

VI. *Deus logice et accurate definiri nequit*, VII. *Descriptionem interim Dei e Sacris Scripturis ponimus talem*, VIII. *Essentiae vox loco generis posita*, IX. *Unitas Dei clarissime demonstratur*, X. *Attributa Dei*, XI. *Haec vel*, XII. *De metaphoricis Dei attributis*, XIII. *Hypostases et personae*, XIV. *Pluralitatem personarum in una essentia divina*, XV. *Pluralitas haec non est incerta*, XVI. *Harum trium personarum*, XVII. *Characteristicae trium Divinitatis personarum*, XVIII. *Opera autem Trinitatis ad extra*, XIX. *Deus Pater est prima persona*, XX. *Deus Filius est secunda persona*, XXI. *Spiritus Sanctus est tertia Trinitatis persona*, XXII. *Pro aeterna Filii et Spiritus Sancti divinitate*.

However, this little work is important for us as the source to get to know about the two Enoch Hützing's poetry testimonies. The first row added to this little composition was composed by Enoch's promoter, John Tarnovius, who addressed his words to the "young scholar, debating of theology" (*Ad ornatissimum ac doctissimum virum, iuvenem D[ominum] M. Eunochum Hützingium theologice disputantem*). We learn that the preacher was the seventh man in the family bearing the name Enoch (v. 1). Tarnovius emphasizes his devotion (v. 2), and involvement in the conversion of faithless (vv. 3-5), but he soon finds out that the job was doomed to failure, because people are deaf to the voice of God (vv. 6-9) :

Enochus, a creato Adamo septimus,
 indesinenter ambulabat cum Deo
 et de futuro fine mundi s[a]eculo
 suo prophetans, admonebat impios,
 vitae ut suae finem scelestae imponerent.
 Sed haec, quasi esset dicta surdis fabula,
 divina nil malos movent oracula.
 Im[m]o nec ipse Enochus, astris additus,
 a rebus ipsos abstrahit terrestribus.

Enoch, the seventh from Adam's creation, / constantly communed with God, / and about the end of his generation's world / prophesied, he warned the wicked / to put an end to their sinful life. But it was like a dull storytelling, / bad people do not care about divine prophecies. / Even Enoch, so staring at the sky, / didn't pull them from the temporal.

In the second part he directly addressed the recipient (apostrophe, v. 10). Starting from the etymology of the name Enoch, he instructed him

to resemble God more and more (vv. 10-11), and to live in communion with God and godly people, adhering to the tenets of the faith (v. 12-13). He remembers Enoch's grandfather and father (v. 18) and ensures that if he will not only talk about God but also live according to what he, Enoch, says, then he will receive a prize:

Quia illi es, erudite Enoche, ὁμώνυμος,
 quantum licet conare, sis ὁμότροπος,
 Deo piisque iugiter vitam probans,
 illique dogmatis piis consentiens.
 Et id, quia hoc agone, strenuus, probas,
 ex corde, eam esse tibi mentem, gratulor,
 quam fata certe consequentur optima,
 si porro, quae insistis, premes vestigia
 affinis, ac avi et parentis optimi,
 Deumque, de quo disseris, coles, quia
 Christianus est, ubi facta dictis consonant,
 illique tandem fata votis congruunt.

Educated Enoch, because you carry the same name as He, / as far as you can be like Him / constantly living for God and the pious / and agreeing with His holy dogma. / And since you confirm all that in this zealous competition, / I congratulate you from my heart / that this thought was born in you, / and very good fate will follow it, / if you still follow the tracks, in which you have already stepped into, / the tracks of your relative - grandfather and the best father / and [if] you worship the God upon whom you discourse, because / He is Christian, and when the facts agree with the words, / then the fate will finally suit your wishes.

The second poem attached to the issue *Mysterium de Deo uno et trino*, came from the pen of John Simonius, who was also related to Enoch. The inspiration for this writing was Enoch's public appearance, uttering his speech and conducting the debate dedicated to the Holy Trinity: *D[omino] Enocho Hutzingio Gedanensi, de Deo uno et trino publice disputanti, familiari meo*. Jan Simonius in his dactylic hexameters, returns in his memory to the merits which Enoch's grandfather, John (whose biography Schott also tried to remind) and his father (v. 1 - 5) had in the Reformation of Gdańsk.

He recalled that Enoch followed the footsteps of his great predecessors, and from the will of God, all three are concerned about the Word (vv. 7-9):

Inter eos, qui doctrinae pia semina purae,
 hic, ubi magnifice Gedanorum allabitur urbi
 Vistula, sparserunt, primus fuit, eximius vir
 ille, avus ille tuus: clari vestigia patris
 insistit pater, ecce, tuus, doctissime Enoche.
 Tu rursus patrem sequeris, fors Pythagorei
 dogmatis allegem vos testes? Provida sed cor
 cura Dei vobis dedit unum, animumque sagacem
 divini leges verbi tractare sacratas.
 Quas tu, dum vigili colis ore et pectore, magnum
 inde, precor, capiat sibi quondam Ecclesia fructum.
 Inque Dei laudes pergas patriaeque salutem.

Among those who scattered pious crops of pure science, / here, where stately flows into the city of Gdańsk / The Vistula, he was the first prominent person, / your grandfather, in the footsteps of a famous father / here, went your father, learned Enoch. / You, again, will follow your father, shall I accidentally / summon you to witness the Pythagorean science? But the predictive care of / God gave you one heart and sharp mind / for spreading the God's sacred rights. / You, as long as you worship them constantly on the lips and in the heart, / from this shall the church gather some fruit. / Act on, for the glory of God and for the salvation of the fatherland.

The two poems included in Hützing's little work show without a doubt that their creators are typical *poetae minores*. It is important, however, that both Tarnovius and Simonius evoke the form of Enoch's grandfather - John, the first preacher in the St. John's church, emphasizing his great merits. It is therefore their desire that Enoch follows the footsteps of his great ancestor. In 1621, again in Gdańsk, Enoch printed his another little book. This time, it was thematically related to the recent events in Gdańsk and Europe. Hützing gave it the title: *Libellus de peste*³⁶ (*A book of the plague*). It

³⁶ Enoch Hützing, *Libellus de peste collectus opera ac studio M. Enochii Hützingii*, Sacrarum Literarum studiosi. Invidiam virtute, malos bonitate, favore / osoresex vincam, spe precibusque Deum. Gedani, apud Andream Hünefeldum 1621, BG PAN, sygn. XIX q. 52.

was formed in the Gdymnasium of Gdańsk and was accompanied with the dating of February 8th, 1621 (*Dantisci, in Musaeo meo, 8 Februarii Anno Salutis per Iesum paratae 1621*³⁷). On the back of the title page, according to tradition, there was the dedication - for mayors, councilors and aldermen of the city of Gdańsk, who are called once again - his patrons and protectors: *Viris magnificis, amplissimis, prudentissimis Dn. Dn. consulibus, senatoribus et scabinis inclutae rei publ[icae] Gedanensis, dominis, maecenatibus et patronis meis observandissimis gratiam et pacem a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*³⁸. In a brief introduction the special attention is given to the causes for which this composition had been written. He assures the city officials and authorities of Gdańsk that this little book was dedicated to them for just two reasons - as an expression of respect and gratitude: [...] *Nomen vestrum, patres patriae nobilissimi, amplissimi, prudentissimi, praescribere audeo: qui ut salivam Viris vere magnis movere nullam, nec pollucibilem voluptatem conciliare. Neque tamen stomachum facere posse videtur, cum observantiae et gratitudinis testis extare cupiat*³⁹. The respect for them, as he argued, is due all the benefits that they have proved for his grandfather and father; the gratitude - because they relate it to the unbreakable bonds: *Observantiae quidem, quam iure prope suo repetere videntur tot humanitatis ac benignitatis officia, R.Dn. avo meo p[ia]e m[emoriae] ut et Dn. parenti certatim exhibita, quae pueritiae memoriam recordando ultimam dum iam ruminor, maiora video, quam ut in hanc verborum et chartarum augustiam cogi possint. Gratitudinis vero, qua obligatum me fateor, nexu quem profiteri magis, quam solvere ego possim*⁴⁰. After the dedication *syllabus capitum* (list of chapters) was supplemented: I. *Habet: quae ad ὀνοματολογίαν* (where he reflects on the etymology of the word “contagion” in Latin, Greek and Hebrew), II. *Species pestis earumque brevis descriptio. Pestis ex flagello Dei, definitio eius*, III. *Causa pestis*, IV. *Signa pestis*, VI. *Fuga pestis*, VII. *Historia pestis* and VIII. *Preces ad Iehovam*. Chapter VII is especially worth mentioning, because there, after making Old Testament citations, he also reached for the examples of the works of pagan antiquity, he also pointed the location: Silius in XIV, Manilius, lib. I, sub finem; and he goes to the Latin translation of the works of Thucydides, giving it an introduction: *Thucydidis de pestilentia Atheniensium oratio dignissima est, quae adhuc adscribatur. Habetur illa*

³⁷ Ibidem, dedication (k. – tatim).

³⁸ Ibidem, on the back of the title page.

³⁹ Ibidem, k. –tatim.

⁴⁰ Ibidem.

in *De Bello Poloponnesiaco lib. II.*). After that, in detail he lists in chronological order all of the plagues that struck Europe, ending the article with the memory of the disaster which occurred in Gdańsk in 1608 and which has troubled the residents of the city in 1620, which is a year before the publication of the book.

It is also worth noting that on the title page Hützing posted a couplet, which is mentioned in the Andrew Schott's work⁴¹: *Invidiam virtute, malos bonitate, favore / osoresex vincam, spe precibusque Deum*. Schott, however, says that this couplet appeared in Enoch's works, in the same place, with the release of a subsequent sermon (*concio*) in Stockholm.

Unfortunately the other Hützing's work, published in 1625 in Wittenberg, was not preserved. We only get to know its title from the catalog of the Gdańsk Library of the Polish Academy of Sciences: *Disputatio so [l] Lemnis de Providentia divina (Solemn debate about Divine Providence)*⁴². This was actually an answer to Jacob Martini's speech.

Another preserved print, so-called *programma invitatoria* confirms that Hützing was in Wittenberg in 1625. It comes from the printing house of the Academy, and was signed by James Martini himself, the vice-dean of the college of theology, doctor of theology and professor: *Prodecanus Collegii Theologici in Academia Wittebergensi, Jacobus Martini, Sacrosanctae Theologiae doctor et professor publicus*⁴³. This work was addressed to the theological college community (*Sacrosanctae Theologiae studiosis s[alutem]*⁴⁴). It has the following dating: on the 13th Sunday after Trinity in 1625 (*XIII Dominica Gratiae post Trinitatis anno MDCXXV*⁴⁵). Here James Martini mentioned Enoch among many of the students who tried in previous years at the University of Wittenberg to deepen their faith and knowledge, under the wings of the best teachers and the most learned members of the curia: *Inter illos autem, qui in hac nostra pietatis et optimarum artium atque facultatum officina et metropoli, sub optimorum praeceptorum et doctissimorum curialium auspiciis verae fidei in Deum fundamenta et doctrinae theologicae praeclarae copiam sibi comparare satagunt, etiam hic reverendus, excellentissimus, praestantissimus et doctissimus vir, Dn. Enochus*

⁴¹ Look: p. 8.

⁴² Martini Jacob, *Disputatio solemnis de providentia divina*, resp. Enoch Hützing, Wittenbergae 1625. 8°, sygn. 20 in Ha 449. 8°.

⁴³ Martini Jacob, *Programma invitatoria Acad. Wittenbergensi ... des Enoch Hutzingers Dantisc.*, Wittenbergae 1625, BG PAN sygn. 131 in Ma 3985. 2°.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

*Hutzingus Dantiscanus, superioribus annis fuit*⁴⁶. He pointed out that in the past the desire of Enoch was not only studying and listening to the holy sermons (they were probably practiced with the intention to get the highest skill and agility in their composing and preaching by later preachers). Young Hützing also took a course in so-called *artium inferiorum* that he used so as to study theology in a more deep and mature way: *et ut natura eximii ingenii ornamentis instructus est: sic nihil sub primum ingressum sibi antiquius, nihil studiosius faciendum esse putavit, quam ut praeter Sacrarum concionum frequentes auscultationes inferiorum, quam ita vocant, artium eum acquireret scientiam, cuius adminiculo in facultatis theologiae abdita maturius feliciusque penetrare posset*⁴⁷. He stressed that in a short time Enoch gathered abundant fruit of his academic labors, when the University of Rostock awarded him the prestigious title of Master's degree *magna cum laude* in philosophy: *In his brevi temporis spatio ita profecit, ut conatum suorum egregiorum fructum caperet uberrimum, cum videlicet ab incluta Academia Rostochiensi et quidem in ipsis iubilaei solennitatibus, magisterii philosophici lauream magna cum laude reportaret*⁴⁸. According to Martini Enoch wasted no academic experience, but thanks to lessons, private and public discussions and by preaching the word of God in sermons, he developed and deepened his skills: *Instructus hisce sanioris Philosophiae adminiculis, publicoque dignitatis gradu, totum sese sacrorum oraculorum, in quibus antea laudabiles progressus fecerat, studio deditit, lectionumque publicarum amplitudinem publicis ac privatis disputationum et concionum exercitiis ampliorem et illustriorem reddidit*⁴⁹. He noted, however, that after the 5 years of work as the rector of the school at the church of St. John, in a manner worthy of the highest praise and with great benefit to the young people, Enoch now aspires to higher priestly dignity in his city. The objective for Enoch, when he appeared again at the gates of the Academy in Wittenberg, was to obtain a certificate of theological education and the ability to achieve a higher degree at the faculty of theology of the Academy: *Cum igitur (postquam in patria, schola Iohannitana quinquennium ferme rectorem summa cum laude et magno iuventutis emolumento egit) ad functionem nunc Ecclesiasticam in eadem sua patria, urbe et emporio longe uberrimo et nobilissimo, Gedano adspiret proindeque suasu illorum, quibus iure, merito nihil denegandum putat, ad nos redierit, testimonium eruditionis theologiae*

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

*publicum, licentiamque acceptandi in facultate nostra honores summos, ab eadem submisse et humaniter petens*⁵⁰. Vice-Dean Martini upheld this request, wishing that for all it was clear that Enoch meets all the conditions required from scholars, deserves the respect and support of all, and that he may proceed with the customary tasks carried out in such situations (actually exercises): *et vero ex hactenus dictis neminis obscurum esse posuit, hunc M. Enochum Hützingum Dantiscanum omnes ingenui hominis partes explevisse, meritumque esse, qui nostro et bonorum omnium favore foveatur et sublevatur, ipsius petitioni, utpote quem supremo gradu scimus dignissimum, locum lubenter dedimus, potestatemque consueta candidatorum theologiae ἀσκήματα subeundi, benevole prompteque fecimus*⁵¹. The first step to obtain a bachelor's in theology was to give a public hearing and a lecture whose goal was to clarify the 91st Psalm. Martini set a deadline of this lecture on the following day, Monday after the 13th Sunday of the Holy Trinity, at 9 am. It was to be delivered in the auditorium of the Faculty: *Quorum initium a dissertatione publica et lectione, quam Cursoriam vocant, cum Deo cras, hora IX, in auditorio Theologorum faciet, explicaturus consilio et iussu facultatis nostrae Psalmum nonagesimum primum*⁵². Martini further claims that the candidate is worthy of doing the exegesis of the psalm, which is a devout prayer, very relevant to contemporary problems: *Qui, cum devota sit oratio, ad nostrorum temporum difficultates accommodatissima, publica ἐξήγησις dignus iudicatus est*⁵³. It is known that for Enoch this exam resulted in granting the title for which he applied⁵⁴. Schott also tells that the next stage of the Bachelors exam was to defend the thesis titled *De providentia divina*⁵⁵. He returned to Wittenberg once again, this time to obtain the PhD cap. This science project ended with success, too⁵⁶.

The last note on Enoch Hützing comes from the already mentioned above John Simonis. It is located on the John's little work's title page, which is a printed version of the discourse delivered at the Gdymnasium of Gdańsk, bearing the title: *Disputationum organicarum prima exhibens 5 voces Porphyrianos, 8 antepredicamenta, 2 predicamenta priora, substantiae et qualitatis, quam sub umbone Reverendi et excellentissimi viri Dn. Enochi Hützingii,*

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Look: p. 7.

⁵⁵ Look: p. 7.

⁵⁶ Look: p. 8.

*Sacrosanctae Theologiae licentiati et professoris organici p.o. iuventutis Gedanensium Gymnasticae modeste ventilandam proponit Iohannes Simonis*⁵⁷. John gave it as a response for Enoch Hützing, on 20 June 1629, in the greater classroom in the morning: *Habebitur d. 20 Iunii, in acroaterio maiori, horis a 7 matutinis*. The school typographer responsible for printing was, at that time, George Rhete. Due to this it is evident that in 1629 Enoch was an educator of young people in the Gymnasium of Gdańsk. Ephraim Praetorius also confirms this information in his book about the school professors⁵⁸. But there he mentions Enoch as a professor of logic and the Hebrew language: *Enoch Hützing, log[icae] et [H]ebr[ae] I[nguae] p[ro]f[essor]*⁵⁹, noting that he remained a professor in the Gymnasium of Gdańsk in the years 1628 – 1630. In the last column he also carefully notes the year of Enoch's death – 1678. Meanwhile, in the works of John Simonius, next to Enoch's name, there is information that he was a bachelor in theology. The second statement: *professor organici*, poses some difficulties. However, since the Simonius's dissertation for no doubt refers to the works of Aristotle commented by Porphyry, we can conclude that it is necessary to identify the title with the commonly used term: *professor logicae*.

Both Andrew Schott's little work and the preserved publications of Enoch Hützing certainly deserve to not be forgotten. Schott's work is a record of the people who dedicated their lives to the service of the Word and work as preachers in the churches of Gdańsk. The Hützing's prints, though they certainly should not to be regarded as an outstanding scientific work, because in fact they are merely academic exercises, allow us to learn about the sentiments of the author. They also allow to retrace, among many other preserved training works, the methodology of working with students, teaching theology and logic (and other subjects) in both the Academy of Rostock and Wittenberg, as well as at the Gymnasium of Gdańsk.

⁵⁷ Enoch Hützing, *Disputationum organicarum prima exhibens 5 voces Porphyrianos, 8 Antepredicamenta, 2 Praedicamenta, substantiae et qualitatis*, resp. Ioh. Simoniss, Dantisci 1629, BG PAN sygn. 20 in Sa 35.8°.

⁵⁸ Zob. Ephraim Praetorii *Professores am Gymnasio zu Dantzig*, s. 53, [w:] *Dantizger – Lehrer Gedächtnis 1713*, BG PAN sygn. Od 14908 b. 8°, mikrofilm: nr BG/ 2957/01, mikr. 2561.

⁵⁹ *Ibidem*, sp. 53.

Enoch Hützing - kaznodzieja gdański

Abstrakt: Arytuł poświęcony został w całości przybliżeniu sylwetki Enocha Hützinga, wnukowi pierwszego protestanckiego kaznodziei w kościele św. Jana, który również pełnił posługę w tej gdańskiej świątyni. W części pierwszej przywołano wszystkie dostępne wiadomości biograficzne, których dostarcza głównie specyficzne w swojej formie (antologia biografii) dziełko Andrzeja Schotta, zatytułowane: *Teologorum, qui Gedani vixerunt, semisecularium memoriae monumentum*, będące w zbiorach BG PAN.

W drugiej części artykułu znajduje się omówienie kilku łacińskich dysput teologicznych i innych wydanych drukiem prac, których autorem był Enoch Hützing. Wśród nich ważne miejsce zajmuje dysputa filozoficzna *De natura lucis*, wydana w gdańskiej drukarni Andrzeja Hünefelda w 1617 roku. Z informacji zawartych na karcie tytułowej wynika, że była to wersja mowy wygłoszonej w dniu 21 stycznia, zapewne tego samego roku, jako respons w dyskusji respons, inspirowany przez Adriana Pauliego, profesora fizyki i metafizyki w gdańskim Gimnazjum Akademickim. Dwa inne zachowane omawiane dziełka Hützinga pochodzą z roku 1620, z drukarni Joachima Pedanusa, typografa Akademii w Rostocku. Pierwszy zatytułowany był: *Ὅρθόδοξ πρῶτη orthodoxorum et solidorum systematis theologici ὀρισμῶν*. Opiekunem naukowym tej pracy był Jan Tarnovius, profesor teologii, dziekan wydziału teologicznego Akademii w Rostocku. Pod jego naukową opieką powstało także *Mysterium de Deo uno et trino*, jako pierwsza studencka praca (tentamen primum). Pojawia się też informacja, że jest to wersja drukowana mowy, którą miał wygłosić w dniu 12 kwietnia, w audytorium większym (*auditorium maius*). W roku 1621, ponownie w Gdańsku, wydał Enoch swoje kolejne dziełko związane z ostatnimi wydarzeniami w Gdańsku i Europie: *Libellus de peste*. Napisał je w Gdańskim Gimnazjum i opatrzył datacją – 8 lutego 1621 roku.

Artykuł stanowi całościowe ujęcie wszystkich znanych aspektów biograficznych dotyczących Enocha Hützinga oraz omówienie jego druków z czasów nauki w Gimnazjum Akademickim oraz studiów teologicznych na Akademii w Rostocku.

Słowa kluczowe: Gdańsk, XVII wiek, luteranizm, Enoch Hützing, kaznodzieja.

Bibliografia

- Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, pod red. S. Gierszewskiego, tom IV R-Ż, pod red. Z. Nowaka, Gdańsk 1997.
- A. Larczyńska, *Grau, Schott, Listnau. Najważniejsi skrypcy gdańscy w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Libri Gedanenses. Rocznik Biblioteki Gdańskiej XXVI/XXVIII*, Gdańsk 2011, ss.
- Enoch Hützing, *Libellus de peste collectus opera ac studio M. Enochii Hützingii, Sacrarum Literarum studiosi. Invidiam virtute, malos bonitate, favore / osoresex vincam, spe precibusque Deum*. Gedani, apud Andream Hünefeldum 1621, BG PAN, sygn. XIX q. 52.
- Enoch Hützing, *Disputationum organicarum prima exhibens 5 voces Porphyrianos, 8 Antepredicamenta, 2 Praedicamenta, substantiae et qualitatis*, resp. Ioh. Simoniss, Dantisci 1629, BG PAN sygn. 20 in Sa 35.8°.
- Martini Jacob, *Disputatio solemnis de providentia divina*, resp. Enoch Hützing, Wittenbergae 1625.8°, sygn. 20 in Ha 449.8°.
- Martini Jacob, *Programma invitatoria Acad. Wittenbergensi ... des Enoch Hützingier Dantisc.*, Wittenbergae 1625, BG PAN sygn. 131 in Ma 3985.2°.
- Pauli Adrian, *De natura lucis*, resp. *Disputatio philosophica de natura lucis, quam duce et auspice patre luminum, praeside D. Adriano Pauli, Phys[icae] et Metaphys[icae] Professori in inclyto Gedanensium Gymnasio, publice ventilandam proponit Enoch Hützingius Dantisco-Borussus, ad diem 21 Ianuarii, loco et horis consuets*, Dantisci, apud Andream Hünefeldum, Anno 1617. 8° (4°), sygn. 19 in Sa 34.8°.
- Ephraim Praetorii Professores am Gymnasio zu Dantzig, [w:] *Dantizger – Lehrer Gedächtnis* 1713, BG PAN sygn. Od 14908 b. 8°, mikrofilm: nr BG/2957/01, mikr. 2561.
- Theologorum, qui Gedani vixerunt, semisecularium memoriae monumentum hoc posuit Andreas Schott, Scab. Pal.*, 1757 (sygn. Od 14913); 1757-1758 (Uph. q. 2445).
- Tarnovius Iohannes (Praes.), *Ὅρθοῶς πρὸς τὴν orthodoxorum et solidorum systematis theologicis ὀρισμῶν: quam Deo duce et auspice sub praesidio Reverendi et Clarissimi Viri Dn. Iohannis Tarnovii Ss. Theol. doctoris et Professoris, Decani hoc tempore spectabilis, praeceptoris et fautoris sui aeternum venerandi, in Alma Rosarum Academia placido examini sub finem collegii privati subiicit M. Enochus Hützingius Dantisco-Borussus, Pro sapientia, in fide et patientia, pie, honeste, modeste*; Rostochii, excudebat Ioachimus Pedanus, Academiae Typographus 1620; BG PAN, sygn. 25 in Ha 127. 8° (też: XX A q. 292 d²⁵).
- Tarnovius Iohannes (Praes.), *Mysterium de Deo uno et trino*, resp. *Otii academici theologici tentamen primum: id est mysterium de Deo uno et trino, thesibus, quam fieri potuit, succinctissimis assertum: quod Deo triuno auxiliante, sub praesidio Reverendi et Clarissimi Viri Dn. Iohannis Tarnovii Ss. Theol. D[octoris] et P[ro]f[essoris], Decani h[oc] t[empore] spectabilis, praeceptoris et fautoris sui aeternum venerandi, publice Σοζητήσῃ in Alma*

Rosarum Academia exponit M. Enochus Hützingius Dantisco-Borussus, habebitur ad diem 12 Aprilis, in auditorio maiori, horis a VII matutinis. Pro sapientia, in fide et patientia, pie, honeste, modeste. Rostochii, typis Ioachimi Pedani, Acad[emiae] Typog[raphi] 1620; sygn. 26 in Ha 127.8°.

Dr Agnieszka Witczak – filolog klasyczny, od 1. 10. 2002 – asystent, od 1. 10. 2010 r. adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego; członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego, od czerwca 2011 r. Prezes Koła Gdańskiego PTF; zainteresowania naukowe: łacińska gdańska poezja okolicznościowa XVII i XVIII w.

Jerzy Konieczny (Bydgoszcz)

Kulturotwórcza działalność Adama Lwa Sołtana. (Karta z dziejów Waplewa)

Abstrakt: Artykuł nawiązuje do działań badawczych zmierzających do przywołania historii pomorskich rodów ziemiańskich w czasach nowożytnych, w tym Waplewa jako zapomnianej placówki kultury polskiej na Pomorzu Nadwiślańskim.

Podstawę jej rekonstrukcji stanowi prześledzenie działań Adama Lwa Sołtana jako strażnika waplewskich skarbów i zapobiegliwego rezydenta. Sięgając po zapis w biogramie sporządzonym w haśle *Sołtan Adam Lew (1824-1901)* na użytek *Polskiego Słownika Biograficznego* autor opracowania poszukiwał potwierdzenia, iż lata postyczniowe w biografii Sołtana to okres powiązań z kręgiem działania Józefa Ignacego Kraszewskiego, animatora i protektora polskich organizacji społecznych oraz ruchu oświatowego w Prusach Zachodnich i Wschodnich. Tym zabiegom towarzyszyła lektura korespondencji Sołtana adresowanej do pisarza w latach 1863-1887, złożonej w dziale rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej. Dyspozycja tym źródłem pozwoliła opisać charakter wymienianych między nadawcą i odbiorcą dyrektyw dotyczących pracy narodowo-społecznej, przede wszystkim działalności oświatowej dla ludu oraz sformułowaniu programu tzw. Towarzystwa Moralnych Interesów. Przekaz korespondencyjny pozwolił zrekonstruować przebieg zabiegów Sołtana na rzecz uporządkowania – z myślą o wydaniu – listów jego ojca Adama Ludwika Michała Sołtana do Zygmunta Krasieńskiego; chodzi tu o kopiarusz listów poety, sporządzony przez syna adresata, ukończony w Waplewie 27 maja 1868 r., z pieczętką *Z Biblioteki Waplewskiej*. Listy Adama Lwa Sołtana do Kraszewskiego dostarczyły wiedzy o promocji innych składników biblioteki dworskiej, w tym tytułów z dorobku piśmienniczego Kraszewskiego –Bolesławity, ze wskazaniem ich pomorskiej recepcji. Przywoływane źródło w postaci listów dało ponadto wgląd w rezultaty interwencji i starań Sołtana wokół podniesienia oświaty na Mazurach i Warmii. Jego spojrzenie w te strony nie oderwało go od utrwalania w latach 1875-1881 epizodów życia dworu waplewskiego, z ekspozycją przyjmowania w jego progi słynnych Polaków, obok Kraszewskiego (1867), Oskara Kolberga (1875), Jana Matejki (1877) i Stanisława Tarnowskiego (1881).

Słowa kluczowe: Adam Lew Sołtan, Józef Ignacy Kraszewski, zabór pruski (Pomorze Nadwiślańskie, Warmia i Mazury), kultura polska, rody ziemiańskie, biblioteka dworska, praca organiczna, korespondencja, publicystyka.

Publikację niniejszą traktuję jako formę dopisania karty do tekstu mojego opracowania z roku 2004 pt. *Rezydencje ziemiańskie w Buchwałdzie, Kobysewie i Wichulcu jako placówki kultury polskie czasu niewoli*, z uwzględnieniem pola działań pomorskich patriotów: Teodora Donimirskiego, Franciszka Schroedera i Anny z Bardskich Karwatowej¹.

Tym razem chodzi o dwór w Waplewie, majątku Alfonsa i Adama Sierakowskich, położonym około 12 km na wschód od Sztumu, 21 km od Malborka, w przeświadczeniu Andrzeja Bukowskiego miejscu – jednym z najwyższych ośrodków kultury polskiej w okresie zaborów na tym terenie, co udokumentował w książce z 1989 roku zatytułowanej *Waplewo. Zapomniana placówka kultury polskiej na Pomorzu Nadwiślańskim*².

Odzew recenzencki Waclawa Odyńca na ukazanie się tej monografii brzmiał: „Każdy, kto się interesuje dziejami Pomorza Nadwiślańskiego, ich miejscem w Rzeczypospolitej, powinien zapoznać się z pracą A. Bukowskiego³.

Bezpośredni obserwator ruchliwości tego środowiska Marceli Motty, działacz społeczny i narodowy w Poznańskim w swoim zbiorze felietonów *Przechadzki po mieście* z lat 1888-1891 potwierdził: „[Jest] Waplewo do dziś dnia nie uszkodzoną oazą polską wśród germańskiej Sahary. Otoczone Niemcami, w samym środku Prus Wschodnich, zachowała tam ludność pierwotną narodowość swoją głównie za staraniem państwa Sierakowskich, którzy wiele lat wśród niej przesiadując, wpływem swoim ochronili ją materialnie i moralnie od obcego zalewu. Aby w niej utrzymać język i tradycje ojczyste, nie szczędzili kosztów i zabiegów [...], rozbudzali wyobraźnię i uczucia polskie, a usiłowania ich nie wyszły na marne⁴.

Do tej placówki trafił Adam Lew Sołtan, mianowany strażnikiem waplewskich skarbów i zapobiegliwym rezydentem. Zamieszkał u swego szwagra hrabiego Alfonsa Sierakowskiego, włodarza terenu w latach 1842-

¹ *Pomorskie rody ziemiańskie w czasach nowożytnych*. Red. W. Jastrzębski, Bydgoszcz 2004, s. 301-313.

² Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1989.

³ „Rocznik Gdański”, t. L, z.2, s. 239.

⁴ M. Motty, *Przechadzki po mieście*, t. I, Warszawa 1957, s. 584-586.

1876, ożenionego z jego siostrą Marią z Sołtanów, oraz u siostrzeńca Adama Sierakowskiego, dziedzica Waplewa w latach 1876-1909.

Zanim pojawił się w tym regionie, odczuwać musiał ciężar dość dramatycznych przeżyć. Ich skalę oddaje zapis w biogramie sporządzonym w haśle *Sołtan Adam Lew (1824-1901)* na użytek *Polskiego Słownika Biograficznego*: „Od r. 1831, po emigracji ojca” [Adama Ludwika Michała Sołtana, pułkownika byłych wojsk polskich z okresu Królestwa Polskiego i powstania 1830/31] „Sołtan wraz z braćmi „[Stanisławem, zmarłym bardzo młodo i Michałem] „wychowywał się u dziadka Stanisława Sołtana w Rydze. W r. 1835, na mocy ukazu cara Mikołaja I, został zabrany rodzinie i przymusowo oddany do moskiewskiego Korpusu Kadetów, gdzie pozbawiono go jakichkolwiek kontaktów z bliskimi i poddano rusyfikacji. Dopiero po ukończeniu korpusu i odbyciu obowiązkowej służby wojskowej pozwolono mu ok. r. 1848 wziąć dymisję i objąć odziedziczony po matce majątek Terebieżów (Cierebieżów) nad Horyniem na Polesiu [...]. Sprzedał go w r. 1856 Cezarowi Olszy i wyjechał do Prus [...]. Z samym ojcem zobaczył się dopiero po 27 latach rozstania w Berlinie w r. 1857 [...]. W r. 1863 uczestniczył Sołtan w walkach powstańczych na Wołyniu [...]. Dalsze losy Sołtana w powstaniu styczniowym nie są jasne⁵.

Lata postyczniowe to w biografii Sołtana okres powiązań z kręgiem działania Józefa Ignacego Kraszewskiego – animatora i protektora polskich organizacji społecznych oraz ruchu oświatowego w Prusach Zachodnich i Wschodnich.

Rola autora *Ulany* w rozwoju życia polskiego na wspomnianym terenie była szczególnie doniosła i stanowiła po 1863 roku bardzo istotny, pod pewnym względem aktywizujący czynnik. Powieściopisarz usiłował w trudnej dla narodu fazie rozrachunku z niedawnymi wydarzeniami wywierać ze swojej drezdeńskiej siedziby wpływ na Polaków, odciągając ich od namiętnych sporów politycznych i skierowując do prac wewnętrznych, organicznych. Nie zrezygnował więc i z oddziaływania na Pomorzu, nawiązując w dobie agonii powstania i po upadku ruchu wyzwolenieckiego kontakty z działaczami regionu: Teodorem Donimirskim, Józefem Chociszewskim, Ignacym Danielewskim, Mieczysławem Łyskowskim, Tadeuszem Rakowiczem i Adamem Lwem Sołtanem spokrewnionym – jak wskazano wyżej – z pomorską rodziną Sierakowskich z Waplewa.

⁵ E. Orman-Michta, hasło: *Sołtan Adam Lew*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, T. XL, Warszawa-Kraków 2000-2001, s. 346-348.

Kiedy po raz pierwszy ogłosiłem w 1962 roku na łamach „*Ruchu Literackiego*” artykuł pt. „*Listy z Pomorza do Józefa Ignacego Kraszewskiego*”⁶, zazaczyłem, iż w zbiorze korespondencji Kraszewskiego w Bibliotece Jagiellońskiej znajdują się listy 50 działaczy z terenu Pomorza, którzy w dużym stopniu byli informatorami pisarza. Kolejny mój tekst z 1963 roku noszący tytuł: „*Ziemia chełmińska w świetle korespondencji z Pomorza do J. I. Kraszewskiego*”⁷, z imiennym wykazem osób z zasygnalizowanej listy, ten informacyjny charakter listów potwierdzał.

Najwięcej materiału informacyjnego znajdzie czytelnik w pomorskich listach z lat 1867-1872. Zawarte są w nich bowiem wiadomości przeznaczone dla wydawnictw publicystycznych („*Rachunki*”) i czasopism („*Tydzień*”) drezdeńskiego edytora, jakim okazał się Kraszewski - Bolesławita.

W tym typie materiału znalazły odbicie dwie dominujące wśród społeczeństwa pomorskiego tendencje: antyzaborcza i antyfeudalna. Korespondencja dostarczała ciekawych materiałów do charakterystyki osób, które kierowały pracą narodową na Pomorzu. Wysyłane stąd listy do Kraszewskiego ujawniają ciekawy szczegół uzewnętrzniający stosunek ich autorów do redaktora „*Tygodnia*”. Poważanie, jakim cieszył się pisarz w społeczeństwie, skłaniało wielu ludzi do starań o poparcie z jego strony inicjowanych akcji społecznych. Przedyskutowano z pisarzem ułożony w roku 1867 na Pomorzu „plan pracy oświaty ludowej” i program zawiązanej w roku 1869 organizacji pod nazwą Towarzystwo Moralnych Interesów Ludności Polskiej pod Panowaniem Pruskim. Wszechstronne ujęcie dziejów tej organizacji znajdujemy w pracy Andrzeja Bukowskiego: *Oświata i nauka w programie pozytywistycznym Toruńskiego Towarzystwa Moralnych Interesów (1869-1884)*⁸.

Odnotowany wcześniej mój tekst z „*Ruchu Literackiego*” 1962, gdzie wskazałem uczestnictwo Adama Sołtana w gronie korespondentów pomorskich do Józefa Ignacego Kraszewskiego, dałem przypisek w brzmieniu: „Korespondent ten utrzymywał najżywszy kontakt z Kraszewskim. Spod jego pióra wyszło przeszło 750 listów pisanych bądź z Pomorza (Waplewa), bądź z Poznańskiego lub Europy Zachodniej. Bogata problematyka tych listów wymaga specjalnego potraktowania, stąd nie zajmuję się tu ich omówieniem”⁹. Spłacam więc teraz dług badawczy przywołaniem

⁶ „*Ruch Literacki*” Rok III, Kraków, listopad-grudzień 1962. Zeszyt 6 (15), s. 322-327

⁷ „*Rocznik Grudziądzki*”, t. III, 1963, s. 95-123.

⁸ „*Rocznik Gdański*”, t. XLIII, 1983, z. 2, s. 5-58.

⁹ Jak przypis 6, s. 322.

częściowo florenckich, nade wszystko jednak waplewskich elementów jego korespondencji.

Po upadku powstania styczniowego w liście z 19 listopada 1864 wysłanych jeszcze z Florencji zapytuje adresata: „Jakie Pan odbierzesz wiadomości z Prus. To racz Pan napisać, może będzie potrzeba, bym ja jeszcze coś napisał – to według Pana instrukcyj uczynię. Trzeba koniecznie utrzymać związek z tymi prowincjami i przez nich trafić do Galicji [...]”¹⁰.

Z tej samej miejscowości w liście z 14 grudnia 1864 roku podda pod rozagę kierunek działania: „Nie wolno nam wobec wroga spać, trzeba wszędzie działać, by wśród ucisku nie zaginęła Polska. Ty zaś – Szanowny Panie – nie jesteś już swoją własnością, ale własnością całego ogółu. Postawiłeś siebie wobec narodu swą zasługą osobistą na tym stanowisku, że musisz dalej iść tą drogą. Do kraju sam zamknąłeś sobie wrota, Ty Panie jeden zdolny – nie upadaj więc w pracy, podnieś głos, by nas rozproszonych zespolić w jedność zgody i i pracy”¹¹.

We wrześniu 1867 r. przyjechał Kraszewski na Pomorze i bezpośrednio omówił z działaczami terenu tak zwany „plan pracy oświaty ludowej”. Wkrótce wszedł on w sferę realizacji. Już w październiku tego samego roku Sołtan powiadomił pisarza, że na Pomorzu Gdańskim „zawiąże się firma handlowa”, która rozpowszechniać będzie książki „ludowe”, a w miesiąc później donosił, że „ludzie zaufania w powiatach będą zakładać biblioteczki parafialne i obok tego rozszerzać sprzedaż książek”¹².

Osobiście zachował dystans wobec zarysowanego programu. W liście z 19 lutego 1868 roku pisał do Kraszewskiego: „Mnie chcą tu prosić na powiatowego księgarza, ja przyjmę, ale jeżeli ta biblioteka będzie miała z góry oznaczony roczny fundusz na zasilek – jeżeli tego mnie nie zapewnią – to odmówię – jeżeli będę bibliotekarzem, a czytających nie będzie, to w sprawozdaniu rocznym wyrażę taką prawdę, że i bezwstydnym zarumieni się; formowanie powiatowych bibliotek ma wejść zaraz w czyn – daj Boże! – obok tego mają być biblioteczki parafialne i przy szkółkach, przynajmniej tego chce koniecznie Donimirski – obaczymy, czy ogół i tu mu zrobi zawód”¹³.

¹⁰ Sygn. Bibl. Jag. 6533/IV, k. 4.

¹¹ *Tamże*, k. 5.

¹² *Tamże*, k. 34, k.41.

¹³ *Tamże*, k. 56.

Przywołany w tym cytacie Teodor Donimirski w liście do Kraszewskiego z 24 listopada 1868 roku oznajmił, iż pod szyldem Towarzystwa Moralnych Interesów udało się rozpowszechnić czytelnie ludowe; „oprócz u nas – rozprawdziliśmy kilka czytelni na Mazurach i w Górnym Śląsku”¹⁴.

Sołtan tymczasem nie ukrywał, że polecenia godną jest forma poszerzenia doboru lektury. 23 marca 1868 roku poinformował Kraszewskiego, iż Śniegocki z Bydgoszczy przyjął na siebie obowiązki centralnego księgarza dla Prus Zachodnich. Z tego tytułu posłać ma katalog książek działającej w Pelplinie od 1863 roku Biblioteki Obywatelstwa Polskiego Ziemi Pomorskiej¹⁵.

Dawała ona możliwość korzystania ze zbiorów każdemu mieszkańcowi Pomorza władającemu językiem polskim. Zamierzeniem jej twórców było zgromadzenie takiego zasobu książkowego, który by pozwolił czytelnikowi „pryswajać sobie zwyczaje i cnoty, miłość prawdy, szczerłość i prostotę serca swych przodków i z tych źródeł duchowych czerpać pokarm ojczysty i oświecać się na podstawie ducha narodowych tradycji”¹⁶.

Biblioteka posiadała cenne pozycje z zakresu beletrystyki dziewiętnastowiecznej. W księgozbiornie prezentowany był dorobek stu autorów. Powyższe informacje zbiegły się z czasem działań Sołtana na rzecz uporządkowania – z myślą o wydaniu – listów jego ojca Adama Ludwika Michała Sołtana do Zygmunta Krasińskiego¹⁷. Stanowiły one cenny składnik zasobów waplewskiej biblioteki.

Zbigniew Sudolski, najlepszy dziś znawca spuścizny rękopiśmiennej po Krasińskim wykorzystał w 1970 r. ofertę Państwowego Instytutu Wydawniczego przekazując na rynek księgarski tom zatytułowany: *Krasiński. Listy do Adama Sołtana. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Suchodolski*. Wypis z karty tytułowej daje sygnał zawartości książki: „[...] Tom korespondencji Krasińskiego obejmuje 222 listy do krewnego i przyjaciela poety – Adama Sołtana. Rozpoczęta jesienią 1834 korespondencja trwała do ostatnich dni życia autora *Nie-Boskiej*.

¹⁴ Sygn. Bibl. Jag. 6497, k. 285.

¹⁵ Jak przypis 10, k. 63.

¹⁶ *Ustawy Biblioteki Obywatelstwa Polskiego Ziemi Pomorskiej*, s. 3-5, [w:] *Katalog książek znajdujących się w Bibliotece Obywatelstwa Polskiego Ziemi Pomorskiej*. Ułożony w r. 1877. Pelplin. czionkami Stanisława Romana.

¹⁷ Jak przypis 10, k. 43. Zob. List do Kraszewskiego z 28 listopada 1867.

W pierwszym okresie tematyka listów dotyczy przede wszystkim romansu poety z Joanną Bobrową, w późniejszym natomiast głównie sytuacji politycznej w Europie [...].

Wydanie niniejsze, oparte na autografach, przynosi po raz pierwszy w dziejach wydań korespondencji Krasińskiego pełną, nie okrojoną przez rodzinę, kopistów i wydawców wersję listów do Sołtana [...].”

Wczytując się w notę edytorską na stronie 772 tomu sporządzoną przez Sudolskiego dowiadujemy się, iż „Poza autografami listów Krasińskiego do Sołtana w pracy edytorskiej nad tym tomem posługiwano się również kopiariuszem listów poety sporządzonym przez Adama Lwa Sołtana. Kopiariusz ten, wykonany przez syna adresata i ukończony w Waplewie 27 maja 1868 r. stanowi oprawny tom liczący 391 stron [...]. Wewnątrz pieczętka :Z Biblioteki Waplewskiej [...]”

Zaprzyjaźniony z Sołtanem i Sierakowskimi Józef Ignacy Kraszewski zdradzał zainteresowanie dla tego zespołu korespondencji. Dał temu wyraz Adam Lew Sołtan w listach waplewskich do pisarza, najwcześniejszych z 2 stycznia 1863, gdy padła zapowiedź rozpoczęcia przepisywania listów, z jesieni 1867, gdy przesyłał do Drezna kopię 109 listów i i z kwietnia z 1868 r., w których dzielił się z Kraszewskim nie pozbawionymi entuzjazmu uwagami o tej korespondencji.

Powtórzmy za Sołtanem: „Te listy mają wielki powab” – pisał 4 kwietnia 1868 r. – „bo to jest bez żony gawęda przyjaciela lat kilkadziesiąt i materiał do biografii niedoceniony; będziecie mieć źródło do wiernego odmalowania życiorysu Zygmunta. W tych listach Krasiński cały duchowo oddany – osnuć więc znamienicie można biografię i niejedno objaśnić, a także myśli pełno do umieszczenia znajdziecie, a nawet pełno całych listów do oddrukowania – a wzór przyjaciela z tych listów wam się okaże, a to tak rzadko w dzisiejszym materialnym świecie.”

A 30 kwietnia 1868 dodawał: „te listy i obecnie mają tę wartość, że są kroniką kroków i chwil życia szczegółów lat kilkadziesiątu, lat dojrzałych aż po skon [...] zaś na miejsce drażliwe rzuci się zasłonę z wzmianką, że nie dziś, jutro, pojutrze, ale po leciech zasłona zbutwieje dziejami okoliczności i odsłoni się reszta po – Zygmunta!”

Dopiszmy jeszcze fragment listu z 21 sierpnia 1868: „Co piszecie o charakterze śp. Zygmunta - to prawda, ale trzeba jemu wiele przebaczyć, bo okoliczności tak się składały od młodych lat, że boleści ogólne i osobiste wpłynęły mocno na stan jego nerwów i podrażnienie mocne uczuć – mimo

to, jak silnie do końca czuł się Polakiem. Ileż mamy ludzi z wyższego koła towarzyskiego, którzy z młodu podrażnieni okolicznościami, przestali być tym, czym winni, i życie zbrudzili podłym pełzaniem. Zygmunt zaś wytrwał w uczuciu Polaka do ostatka i wierze w to święcie, że dla Polski poświęciłby wszystko – honoru zaś nigdy na szwank nie wystąpiłby [...]”¹⁸.

Tak dobrze udokumentowanej historii ważnej pozycji z waplewskiej biblioteki jaką stanowiły listy Krasińskiego do Adama Sołtana nie da się odtworzyć przenosząc obserwację na całość żywotności zbiorów tamtejszej biblioteki. Andrzej Bukowski potwierdził, iż jej zasoby zostały w czasie ostatniej wojny wywiezione z Waplewa i rozproszone. Około 200 woluminów zachowało się w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN.

Sięgając po dane z korespondencji Sołtana skierowanej do Kraszewskiego można się zorientować, iż opracowany przez niego Katalog z 1881

¹⁸ Cyt. za: *Krasiński. Listy do Adama Sołtana. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Sudolski*, PIW, Warszawa 1970, s. 7, 8, 14, 28 *Wstępu*. Ów materiał, przesłany Kraszewskiemu miał być mu pomocą w napisaniu obszernej biografii poety, do czego w końcu nie doszło. Trafił prawdopodobnie w formie przepracowanej na karty przedmowy Kraszewskiego do tomu II *Listów Zygmunta Krasińskiego*, wydanego w 1883 we Lwowie. Redaktorzy „Gazety Toruńskiej” umieścili w roczniku 1877 tekst Stanisława Tarnowskiego: *Z listów Zygmunta Krasińskiego do Adama Sołtana* (1877, nr 8-16). Przedruk z „Przeglądu Polskiego” 1876/77, t. 3 (43), z. 7. W liście do Adama Sołtana z 12 i 13 sierpnia 1838 nawiązał Krasiński do swoich kontaktów z Wybrzeżem Gdańskim, informując go, będąc posiadaczem folwarku i dworku, o pobycie we wsi Kleszczewko pod Pruszczem Gdańskim. Dwa pobyty poety na tym terenie w 1838 i 1843 r. oraz przeżycia z tym związane przypomniał Andrzej Bukowski w rozprawie pt. *Literackie spotkania z Wybrzeżem Gdańskim w XIX wieku*, opublikowanej w „Roczniku Gdańskim” (t. L, z. 2, Gdańsk 1992, s. 24-26). Adam Sołtan, bohater listów Krasińskiego, ogłosił w „Dzienniku Poznańskim” z 27 lutego 1859 (w numerze 47) *Wspomnienia pośmiertne o Z. Krasińskim*: „25 bm. zszedł z tego świata w Paryżu Zygmunt hr. Krasiński, wieku lat 47, syn śp. Wincentego i Marii z księżąt Radziwiłłów. Gdy cały naród ubolewać będzie nad stratą szczytnego wieszca *Przedświtu* i *Psalmów*, wieszca, w którego <<jedno serce wcieliły się męki tysiąca>>, tak nieutulony i głęboki smutek przejmując serca tych, których los był do niego zbliżył i dał im nieocenioną tak szlachetnego serca szczyć się przyjaźnią. Najstarszy z nich wiekiem, dożgonnie zmarłemu za dowody czulej przyjaźni obowiązany, a nie mogący niestety chwil jego ostatnich podzielić – oddalony i bólem serca znękany, te smutną wiadomość rodakom udziela.” W innym miejscu, ale w tym samym czasie chełmiński „Nadwiślanin” opublikował artykuł pt. *Zygmunt Krasiński* anonimowego korespondenta, który określił swój status pisząc: „Przybyłemu z przypadku na tę ziemię, na której kiedyś krzyżactwo znamię krzyża tak bezecznie zbezczeszcilo, a napatykającemu, jakby na dobra wróżbę, na cześć, jaką mieszkańcy tejże samej ziemi oddawali ceniom tego prawdziwego krzyżownika zakonu narodowej misji – chodziło mi głównie o rozmyślenie tego, co w prorocत्वach jego krzepi dusze bolesne i podanie przez to dłoni braciom moim tutejszym do wspólnego dźwigania krzyża z mąk naszych ku szczytom Golgoty naszego Zbawiciela. („Nadwiślanin”, wtorek 3 maja 1859, nr 34, 40).

r. objął dział beletrystyczny, który liczył dzieł 1237 i 3328 tomów, dział filozoficzny 162 dzieła i 399 tomów oraz dział przyrodniczy obejmujący 230 dzieł i 780 tomów.

„Zostają jeszcze – pisał 23 listopada 1881 roku - działy historyczny bardzo wielki, dział podróży dość wielki, teologiczny niemały [...], też dział starych ksiąg oddzielny i dział: co Sierakowscy pisali – kilkadziesiąt tomów jako familijna pamiątka”¹⁹.

Na stronach przywołanej co rusz monografii o Waplewie spod pióra Bukowskiego czytamy: „Z różnych wzmianek wynika, że posiadała [biblioteka] prawie wszystkie utwory J. I. Kraszewskiego, J. U. Niemcewicza, I. Krasickiego, *Wybór Pisarzy Polskich, Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce, Noworocznik dla Nauczycieli i Przyjaciół Wychowania 1868* Tomasa Śniegockiego²⁰. Adam Lew Sołtan figuruje ze swoim podpisem na stronach tytułowych wielu książek, głównie o treści historycznej, np. *Opowiadań historycznych* (t. 1, 1860) Kazimierza Jarochońskiego [...], *Historii powstania narodu polskiego w 1861-64 r.* (t. 2, 1868) Agatona Gillera, *Trzech ustępów z powstania polskiego 1863-1864* (1868) Edmunda Callve'ra [...]; poza tym Sołtan umieścił swoje nazwisko na egzemplarzu francuskiego przekładu z 1877 r. *Lilli Wenedy* J. Słowackiego”²¹.

Wróćmy jeszcze do promowanych w toku niniejszych wywodów listów Sołtana. Pojawiły się w nich bowiem tytuły z zasobów publicystyki i opracowań historycznych Kraszewskiego. Szczególne miejsce zajęły odwołania do dwóch początkowych roczników *Rachunków*. Egzemplarz wydawniczy pt. *Z roku 1867 Rachunki. Rok drugi cz. 1-2. Poznań 1868* dotarł do Sołtana z dedykacją Kraszewskiego – Bolesławity:

„Adamowi Lwu hr. Sołtanowi, towarzyszowi na tułactwie, w dowód głębokiego szacunku i szczerzej przyjaźni przesyła B. Bolesławita”²².

Oto znaki odwołań do lektury kart roczników:

„*Rachunki* to silniejsza dźwignia pracy niż wysiłki dotychczasowe stowarzyszeń”²³.

¹⁹ Jak przypis 10, k. 487.

²⁰ A. Bukowski, *Waplewo...*, dz. cyt., s. 155-157.

²¹ Jak wyżej, s. 160-161.

²² Zob. *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Józef Ignacy Kraszewski. Zarys bibliograficzny*. Kraków 1966, s. 60.

²³ Jak przypis 10. List z 4 grudnia 1867, k. 45.

Chwała Bogu, że *Rachunki* poczęte do druku; szkoda, że nie wcześniej, gdy były długie wieczory, niejeden nieczytający książek – musiałby słuchać czytane²⁴.

W *Rachunkach z r. 1867* zabór pruski za pochlebnie podaliście, ale to może oddziałać na Galicję, może obudzi miłość własną, a stąd i rywalizację. Jestem przekonany, że ogół (nie indywidua) *Rachunki* oceni według wartości – odczuje tę prawdę, choć nieraz smutną, jaką wygłaszacie w imię obowiązku poczucia narodowego. *Rachunki* staną się tym, czym winny być dzienniki – a nie są [...] ²⁵.

Rachunki bardzo popularne w Prusach Zachodnich²⁶.”

Dla Sołtana nie były obojętne poruszone w „Tygodniu” problemy życia narodowego. Cieszył się z faktu, iż pokaźna ilość Pomorzan abonowała to drezdeńskie czasopismo Kraszewskiego²⁷.

Korzystając z jego łamów włączył się do dyskusji wywołanej wydaną w 1870 r. na terenie Poznania broszurą Maksymiliana Jackowskiego pt. *Rzut oka na nasze zasady, sprawy i potrzeby*, w której autor na czoło aktualnych potrzeb wysunął rozwój oświaty i kult rzetelnej pracy, postulował unowocześnienie rolnictwa, większą troskę o przemysł i handel. Niezgoda Sołtana polegała na tym, że nie odpowiadał mu zamysł przenoszenia spraw ekonomicznych (rolnictwo, nauka zawodu) ponad sprawy narodowe, ponad krzewienie języka, ducha i obyczaju polskiego²⁸. Szeroka od[powiedź] zaatakowanego zawierała w jej konkluzji stwierdzenie: „... lecz bez ukrzepienia bytu narodowego duch ten pomimo najgorętszego przemawiania i krzepienia słowem ulecieć by musiał”²⁹.

Sołtan wykorzystał łamy „Tygodnia”, by włączyć się do dyskusji związanej z problematyką kształcenia dziewcząt w zaborze pruskim przekazując redaktorowi *List kobiety polskiej z Paryża*³⁰.

Dla Kraszewskiego nie był to temat obcy, gdyż jeszcze o rok poprzedzający zaangażowanie się Sołtana w rozwiązania dotyczące kształcenia dziewcząt był wzbogacony raportami autorstwa Tadeusza Rakowicza, inicjatora powołania Towarzystwa naukowej pomocy dla dziewcząt polskich, a jego

²⁴ *Tamże*, List z 23 marca 1868, k. 63.

²⁵ *Tamże*, List z 12 sierpnia 1868, k. 61.

²⁶ *Tamże*, List z 17 listopada 1868, k. 103.

²⁷ Jak wyżej. List z 22 grudnia 1869, k. 166.

²⁸ Zob. „Tydzień” 1870, nr 12.

²⁹ *Tamże*, nr 17.

³⁰ *Tamże*, 1871, nr 14.

osiągnięcia bilansował w opracowanych przez siebie *Dra Rakowicza Kalendarzach* obejmujących lata 1869-1873. Kraszewski natomiast o założonym inicjatywą dra Rakowicza Towarzystwie napisał: „Na tę szlachetną myśl zwrócić uwagę było naszym obowiązkiem” -stwierdzał 16 stycznia 1870 r.³¹ na łamach „Tygodnia”. „Pierwsze artykuły ustawy opiewają, że celem Towarzystwa jest pomoc naukowa dla dziewcząt polskich, urodzonych w Prusiech, Poznańskim i na Szląsku, ukształtowanie ich w gospodarstwie kobiecem wiejskim i miejskim, w zawodach przemysłowych i artystycznych [...]. Życzymy, aby ta piękna myśl jak najszersze znalazła poparcie i dała społeczeństwu naszemu nowe siły, bogactwo nowe, przyszłość nową i świetną!!³².

Będąc w kontakcie z drezdeńskim czasopiśmem mógł Sołtan odczytać aprobatę Kraszewskiego dla działań na rzecz popularyzacji pomorskich kalendarzy. Pisarz bowiem pod pseudonimem Dra Omegi ogłosił w „Tygodniu” 1871 promocję kilku z nich w lapidarnych sformułowaniach: „Dra Rakowicza Kalendarz i trochę fantastyczny Sjerpa Polaczka w Zachodnich Prusach starczyły. Zapomnieliśmy o Kalendarzu Majstra od „Przyjaciela Ludu”. Wszystko to w swoim rodzaju dobre, dra Rakowicza najpoważniejsze [...]”³³.

O tych tytułach wspomniał Sołtan w liście z 17 listopada 1868. Dał sygnał, iż *Dra Rakowicza Kalendarza* z datą wydania 1868 czeka na rychłą promocję. Złośliwie dodał: „Czeka aż sami po to przyjdą”. Tymczasem *Kalendarz Majstra* rozszedł się w 16 tysiącach egzemplarzy, *Sjerpa Polaczka* w 12 tysiącach³⁴.

W roczniku 1873 *Sjerpa Polaczka Kalendarza Katolicko-Polskiego* pojawił się tekst *O cnym, sławnym Koperniku gwiazd a i niebios mierniku*. Ogłoszenie tego tytułu zbiegło się z czasem przygotowania przez naukowe środowisko Torunia i działaczy narodowych Pomorza uroczystości czterechsetnej rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika. Przebieg spotkania i udział Sołtana w tej uroczystości opisałem w pozycji *Piśmiennictwo polskie na kartach kalendarzy pomorskich czasu niewoli*, opublikowanej w półroczniku „Universitas Gedanensis”³⁵.

³¹ *Tamże*, 1870, nr. 3.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*, 1871, nr. 46, s. 433.

³⁴ Jak przypis 10. List z 17 listopada 1868, k. 103.

³⁵ „Universitas Gedanensis”, t. 41, 2011, s. 84, przyp. 11.

Sołtan narzekał między innymi na brak udziału w imprezie reprezentantów Warmii i Mazur. Był bowiem orędownikiem akcji polskiej na Mazurach. Próbował drogą korespondencji zainteresować Kraszewskiego tym regionem. Jeszcze w 1867 napomknął nieśmiało o staraniach podniesienia oświaty na Mazurach pruskich i pomysłe osiedlenia tam na zakupionym gospodarstwie jakiejś rodziny polskiej „by z tego „centrum” promieniować”³⁶.

List Sołtana z 23 marca 1870 roku zawiera inną wskazówkę: dane o próbach włączenia do działań polonizacyjnych młodzieży mazurskiej skupionej wokół Uniwersytetu Królewieckiego. Jego autor rzucił pomysł, by w tym miejscu zawiązało się towarzystwo, które by-jak zalecał założyło biblioteczkę polską dla obeznania się z polską historią i literaturą [...]. Zakładał: *jeżeli z młodzieżą mazurską uniwersytecką uda się co zrobić - to i Mazury ożyją* [...] ³⁷.

Jan Wróblewski, autor monografii z 1975 roku pt. *Polskie biblioteki ludowe w zaborze pruskim i na terenach Rzeszy Niemieckiej w latach 1843-1939* stwierdził: „Nie wiadomo, ile książek dzięki interwencji i staraniom Sołtana wpłynęło na Mazury i Warmię. Pomysł zorganizowania towarzystwa polskiego na Uniwersytecie w Królewcu zrealizowano w 1877. Kółko to zgodnie z projektem wnioskodawcy posiadało bibliotekę i oddziaływało na rozbudzenie polskości”³⁸.

Sołtan oczekiwał intensyfikacji poczynań na rzecz ratowania polskości na omawianym tu terenie ze strony działaczy Towarzystwa Moralnych Interesów Ludności Polskiej pod Panowaniem Pruskim. Do listu wysłanego do Kraszewskiego z 22 stycznia 1872 roku dołączył egzemplarz jednego z numerów Pruskiego *Przyjaciela Ludu* z komentarzem:

„Posyłam Wam jeden numer ciekawej gazety - wychodzi ona od wielu lat i królewskość i i cesarskość krzewi w ludzie polskim między Mazurami i Warmij Polakami - a tu nikt z członków i zarządu Towarzystwa Moralnych Interesów nie wiedział, że egzystuje (?) - ja dowiedziałem się i zaprenumerowałem-dotąd mam tylko ten jeden numer i Wam na okaz posyłam-zwróćcie mnie go, bo będę potrzebował na zgromadzenie w Toruniu - warto podnieść głos o tej gazecie i zapytać zarząd Tow. Moral. Interesów, co zrobił od czasu egzystencji, by skutki złe dla Polaków odwrócić od tego

³⁶ Jak przypis 10. List z 12 listopada 1867, k. 42.

³⁷ *Tamże*, k. 198.

³⁸ Ośrodek Badań Naukowych im Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn 1975, s. 58.

ludu polskiego. Z Warmją i Mazurami nie mają żadnego stosunku i nigdy nie próbowali tam nikogo wysłać, by poznać ten kraj Polakami osiadły, dotknijcie tego i zaznaczcie, że życzyć by należało, by na walnym Zgromadzeniu w Toruniu interpelować zarząd Tow. Moral. Inter. - dlaczego tak znaczna część kraju osiadłą Polakami zaniechał. Zróbcie to koniecznie. Trzeba, niech wiedzą, że ich śledzą zewnątrz”³⁹.

10 lutego tegoż roku dodał do wcześniejszych relacji: „<Potworny> numer *Pruski Przyjaciel Ludu* - nie zwracajcie - trzeba hałasu narobić i zmusić Zachodnich Prusaków, by się wzięli do pracy na Mazurach i Warmii. W gazetę trzeba ciągle bić !!!⁴⁰

Dziś wiemy, że pewna odmiennność warunków społeczno-politycznych w poszczególnych dzielnicach zaboru pruskiego sprawiła, iż poza prowincją zachodniopruską koncepcje pracy organicznej Towarzystwa nie znalazły szerszego urzeczywistnienia. Członkowie zarządu tej organizacji byli ograniczeni rozporządzeniami antypolskich władz pruskich.

W czasie przywołanej wyżej korespondencji Sołtan odniósł się do wydanej w Poznaniu pracy Kraszewskiego *Program Polski 1872. Myśli o zadaniu narodowym zebrane i spisane*. Wyczuł w jej treści aluzję do Bismarckowskiego „Kulturkampfu” w zaborze pruskim. Nie inaczej da się zrozumieć sąd wyrażony słowami Sołtana jako krytycznego czytelnika:

„Niech Bismarck tak dalej postępuje, to przynajmniej w zaborze pruskim duch polski się spotęguje. Obaczy, że i z Mazur tak samo się Polacy wyłonią na wierzch, jak na Śląsku”⁴¹ Oczekiwał reakcji działaczy pomorskich na odezwę Kraszewskiego w „Kraju” w sprawie losów Mazurów i Warmii: „będą się musieli opamiętać i tam działania rozpocząć. W. (ielmożnego) Pana w tym będzie zasługa”⁴². Nie odszedł od wyrażenia zachęty, by dalej pisać o Mazurach i Warmii w dążeniu do kultywowania tradycji narodowej.

Tymczasem Sołtan wyśledził ruch w kierunku mobilizacji patriotów Prus Zachodnich do zdynamizowania ich kontaktów z ziemiami Prus Wschodnich. 7 marca 1872 informował Kraszewskiego: „Co do Mazurów - to mówiono mi - jakby na zgromadzeniu Rady Tow. Moral. Int. wezwani byli dr Kętrzyński i Glinkiewicz - jakoby radzono i jakoby Kętrzyński miał

³⁹ Jak przypis 10. List z 2 stycznia 1872, k. 383-384.

⁴⁰ *Tamże*, k. 385.

⁴¹ *Tamże*, List z 13 lutego 1872, k. 386.

⁴² *Tamże*.

dać sprawę tak, że tam nie ma co robić, bo ich z Prusaków na Polaków nikt i żadna siła nie przerobi”⁴³.

Nie sprawiedliwy to policzek wymierzony w Wojciecha Kętrzyńskiego, urodzonego 1838 w Lecu (obecnym Giżycku), który po 18 roku życia spolonizował się, wspierał powstanie styczniowe 1863-1864, za co był więziony przez władze pruskie, patronował czasopiśmiennictwu i ruchowi polskiemu na Mazurach. Fałszywie odczytaną informację obala fakt, iż 20 marca 1872 otrzymał zlecenie wyjazdu na Mazury, którego cel określony został w liście członka zarządu TMJ - Ludwika Ślaskiego z Trzebcza do Kętrzyńskiego:

„Wedle uchwały zapadłej na zebraniu Dyrekcji Tow. Moralnych Interesów pośpieszam przesłać 50 łutt na podróż do Mazur. Życzę Panu z całego serca pomyślnego rozwoju pracy w interesie wydawania tam piśmka polskiego. Będzie to jeżeli tam Pan zdołasz myśl naszą przeprowadzić wielkie i ważne dzieło dla tamtejszego ludu polskiego [...]”⁴⁴.

Spojrzenie Sołtana w stronę Warmii i Mazur nie oderwało go od utrwalenia w latach 1875-1881 epizodów życia dworu waplewskiego. Szczególnie wyeksponował przyjmowanie w jego progi słynnych Polaków: Oskara Kolberga (1875), Jana Matejki (1877), Stanisława Tarnowskiego (1881). Obraz gościnności gospodarzy Waplewa zrekonstruował Andrzej Bukowski na kartach monografii omawianego dworu⁴⁵.

List Sołtana do Kraszewskiego z dnia 7 sierpnia 1876 opisuje barwny przebieg uroczystości przyjęcia dworskiego młodożeńców Adama Sierakowskiego i Marii Potockiej, córki Adama hr. Potockiego z Krzeszowic. W jego scenariusz wpisane zostały m. in. przemowy patriotyczne, żywe obrazy dzieci wiejskich, oprowadzenie po włościach, wykorzystanie motywów muzycznych z uwzględnieniem walorów hymnicznych: *Jeszcze Polska nie zginęła, Boże, coś Polskę i Kościuszki marsz*⁴⁶.

⁴³ *Tamże*. List z 7 marca 1872, k. 393.

⁴⁴ *Korespondencja Wojciecha Kętrzyńskiego*
Sygn. rkpsu Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu 6223/II, s. 973.
Najświeższe słowa wokół biografii Kętrzyńskiego
zob. J. Jasiński, *Czy wspólny portret Polaków na Warmii i Mazurach w XIX wieku?*, [w:]
„Universitas Gedanensis”, R. 22, 2010, t. 40, s. 193, 199.

⁴⁵ Zob. A. Bukowski, *Waplewo*, s. 117-134.

⁴⁶ *Tamże*, s. 62-63.

W wydanej rok temu książce Macieja Rydla pt. *Dwór - polska tożsamość*⁴⁷ we fragmencie o dworze w Waplewie Wielkim pojawiła się nota, iż na początku XXI wieku pałac odzyskała Izabela Sierakowska-Tomaszewska, wnuczka przedwojennego właściciela, i przekazała go Muzeum Narodowemu w Gdańsku pod warunkiem utworzenia w nim oddziału poświęconego tradycjom szlacheckim i ziemiańskim. Intencją piszącego te słowa było przywołanie składników współtworzących te tradycje.

⁴⁷ M. Rydel, *Dwór-polska tożsamość*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2012, s. 219. Tamże ilustracja dworu w Waplewie Wielkim.

Kulturschaffende Aktivitäten von Adam Lew Sołtan Ein Blatt aus der Geschichte von Waplewo)

Zusammenfassung: Der Beitrag knüpft an die Forschungsaktivitäten an, die nach Geschichtsherbeirufen von pommerschen Landeigentümerstämmen in der Neuzeit, hier auch von Waplewo als einem vergessenen Posten der polnischen Kultur in An-der-Weichsel-Pommern streben. Den Grund seiner Rekonstruktion bildet das Recherchieren der Aktivitäten von Adam Lew Sołtan, der als ein Wärter der Schätze von Waplewo und ein vorsorglicher Resident erscheint. Indem man nach der Aufzeichnung im Biogramm greift, die im Stichwort *Sołtan Adam Lew (1824-1901)* zum Gebrauch von *Polski Słownik Biograficzny - Polnischer Biographien-Lexikon* angefertigt wurde, suchte der Autor der Bearbeitung nach einer Bestätigung, dass die Nach-Januar-Jahre in der Biographie von Sołtan eine Periode der Verbindungen mit dem Aktivitäten-Kreis von Józef Ignacy Kraszewski waren, der ein Animateur und ein Schirmherr von polnischen gesellschaftlichen Organisationen und der Bildungsbewegung in West - und Ost-Preußen war. Diese Bestrebungen begleitete die Lektüre von Sołtans Korrespondenz, die an den Schriftsteller in den Jahren 1863-1887 adressiert war und die in die Manuskriptenabteilung der Jagielloner Bibliothek hereingelegt wurde. Die Verfügung über diese Quelle ließ den Charakter der zwischen dem Absender und dem Adressat ausgetauschten Direktiven, die die national – gesellschaftliche Arbeit betrafen, beschreiben; es waren vor allem Volksbildungsaktivitäten wie auch Aufstellung des Programms der so genannten Gesellschaft der Moralischen Interessen. Die Korrespondenzüberlieferung ließ den Verlauf der Maßnahmen von Sołtan fürs Ordnen der Briefe – mit dem Gedanken deren Herausgabe – Briefe von seinem Vater Adam Ludwik Michał Sołtan an Zygmunt Krasieński rekonstruieren; es geht hier um eine Kopiensammlung der Briefe des Dichters, die von dem Sohn des Adressaten angefertigt und in Waplewo am 27. Mai 1868, mit dem Siegel *Aus der Bibliothek von Waplewo - Z Biblioteki Waplewskiej* versehen, beendet wurde. Die Briefe von Adam Lew Sołtan an Kraszewski lieferten Wissen über die Promotion der anderen Bestandteile von der Hofbibliothek, darunter über die Promotion der Titeln in den schriftstellerischen Leistungen

von Kraszewski - Bolesławita, mit dem Hinweisen auf ihre pommersche Rezeption. Die herbeigerufene Quelle in Form der Briefe gab außerdem einen Einblick in die Resultate des Einsatzes und Bemühungen von Sołtan um die Erhöhung der Ausbildung in Masuren und Warmien. Sein Einblick in diese Gegend hat ihn jedoch nicht davon abgelehnt, die Episoden aus dem Hof von Waplewo in den Jahren 1875-1881 zu fixieren, mit der Exposition in dem Hofhaus die berühmten Polen wie: neben Kraszewski (1867) sowohl Oskar Kolberg (1875), Jan Matejko (1877) als auch Stanisław Tarnowski (1881) zu empfangen.

Schlüsselworte: Adam Lew Sołtan, Józef Ignacy Kraszewski, das preussische Teilungsgebiet (An-der-Weichsel-Pommern, Warmien und Masuren), polnische Kultur, Landeigentümerstämme, Hofbibliothek, organische Arbeit, Korrespondenz, Publizistik.

Bibliografia

Źródła:

- Kalendarz Katolicki dla Kochanych Wiarusów w Zachodnich Prusach, w Księstwie Poznańskim i Szląsku z lat 1862-1874, red. I. Danielewski.
Nadwiślanin, Chełmno 1859, nr 34, 40.
Przyjaciel Ludu, Chełmno, nr 51 i 52 z 26 XII 1862.
Dra Rakowicza Kalendarz Polski na rok pański 1869. Toruń. Nakład F. T. Rakowicz. Druk J. Buszczyńskiego.
Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1870. Toruń. Nakład F. T. Rakowicz. W Poznaniu u M. Leitgebra.
Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1871. Nakład F. T. Rakowicza. Druk J. Buszczyńskiego w Toruniu.
Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1873. Toruń. nakład Księgarni F. T. Rakowicza.
Kraśiński Z., *Listy*, t. 2, Lwów 1883.
Kraśiński. Listy do Adama Sołtana. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Sudolski, Warszawa 1970.
Tarnowski S., *Z listów Zygmunta Kraśińskiego do Adama Sołtana*, „Gazeta Toruńska” 8-16/ 1877. Przedruk z „Przeglądu Polskiego” 3/43 1876/77 z. 7.
J. I. Kraszewski, *Program Polski 1872. Myśli o zadaniu narodowym zebrane i spisane*, Poznań 1872.
J. I. Kraszewski, *Z roku 1867 Rachunki. Rok drugi cz. 1-2*. Poznań 1868.
Przyjaciel Ludu
Sjerpia Polaczka Kalendarz Katolicko- Polski 1873, Toruń 1872.
Sołtan A., *Wspomnienia pośmiertne o Z. Kraśińskim*, „Dziennik Poznański” 47/ 1859.
Korespondencja Wójciecha Kętrzyńskiego
Sygn. rkpsu Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu 6223/II.
Korespondencja J. I. Kraszewskiego.
Sygn. Bibl. Jag. 6533/IV, k. 4-5, 34, 41, 42, 43, 45, 56, 61, 63, 103, 166, 198, 383, 384, 385, 386, 393, 487.
Sygn. Bibl. Jag. 6497, k. 285.
Ustawy Biblioteki Obywatelstwa Polskiego Ziemi Pomorskiej, [w:] Katalog książek znajdujących się w Bibliotece Obywatelstwa Polskiego Ziemi Pomorskiej. Ułożony w r. 1877. Pelplin. czcionkami Stanisława Romana, s. 3-5.
„Tydzień” Drezno, 1870, nr 3, 12, 17, 1871, nr 14.

Literatura naukowa:

- Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Józef Ignacy Kraszewski. Zarys bibliograficzny.* Kraków 1966.
- Bukowski A., *Waplewo. Zapomniana placówka kultury polskiej na Pomorzu Nadwiślańskim*, Wrocław 1989.
- Bukowski A., *Oświata i nauka w programie pozytywistycznym Toruńskiego Towarzystwa Moralnych Interesów (1869-1884)*, *Rocznik Gdański*, 43/1983, z. 2, s. 5-58.
- Bukowski A., *Literackie spotkania z Wybrzeżem Gdańskim w XIX wieku*, „*Rocznik Gdański*” 50/ 1992, z. 2, s. 24-26.
- Jasiński J., *Czy wspólny portret Polaków na Warmii i Mazurach w XIX wieku?*, „*Universitas Gedanensis*”, 40/ 2010, s. 185-201.
- Konieczny J., *Rezydencje ziemiańskie w Buchwaldzie, Kobysewie i Wichulcu jako placówki kultury polskie czasu niewoli*, [w:] *Pomorskie rody ziemiańskie w czasach nowożytnych*, red.
- W. Jastrzębski, Bydgoszcz 2004, s. 301-313.
- Konieczny J., *Listy z Pomorza do Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „*Ruch Literacki*” 6 (15)/ 1962, s. 322-327.
- Konieczny J., *Ziemia chełmińska w świetle korespondencji z Pomorza do J. I. Kraszewskiego*, „*Rocznik Grudziądzki*”, 3/1963, s. 95-123.
- Konieczny J., *Piśmiennictwo polskie na kartach kalendarzy pomorskich czasu niewoli*, „*Universitas Gedanensis*”, 41/ 2011, s. 79-96.
- Motty M., *Przechadzki po mieście*, t. I, Warszawa 1957.
- Odyniec W., *Recenzja pracy Andrzeja Bukowskiego, Waplewo. Zapomniana placówka kultury polskiej na Pomorzu Nadwiślańskim*, Wrocław 1989, „*Rocznik Gdański*”, t. L, z.2.
- Orman-Michta E., *Sołtan Adam Lew*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, T. XL, Warszawa-Kraków 2000-2001, s. 346-348.
- Rydel M., *Dwór-polska tożsamość*, Poznań 2012.
- Wróblewski J., *Polskie biblioteki ludowe w zaborze pruskim i na terenach Rzeszy Niemieckiej w latach 1843-1939*, Ośrodek Badań Naukowych im Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn 1975.

Jerzy Konieczny emerytowany profesor UKW. Profesor Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Łodzi. Polonista zajmuje się historią literatury polskiej w XIX wieku.

Tomasz Jelonek, *Kultura grecka a Nowy Testament*,
Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012, ss. 176.

W katolickim, krakowskim wydawnictwie „Petrus”, specjalizującym się w publikowaniu dzieł poświęconych różnym aspektom życia chrześcijańskiego, ukazała się w 2012 r. praca magistra matematyki i profesora teologii biblijnej Tomasza Jelonka pod, obiecującym czytelnikowi wiele wrażeń, tytułem „Kultura grecka a Nowy Testament”. Autor, jak wynika z informacji zawartych na okładce omawianego tomu i zawartych w bibliografii, od wielu lat interesuje się oddziaływaniem treści biblijnych na kultury państw starożytnych oraz wpływem tych ostatnich na treść tekstu świętej księgi chrześcijaństwa¹.

W skład omawianej pozycji wchodzi krótkie wprowadzenie oraz pięć dłuższych lub krótszych części zatytułowanych: „Dzieje Greków”, „Filozofia w kulturze greckiej”, „Spotkanie z Nowym Testamentem”, „Krótki rys zagadnień kultury greckiej” i „Nowy Testament” oraz znajdujące się na końcu przypisy. Należy podkreślić, że brak w niej oddzielnej bibliografii, co powoduje pewną trudność w znajdowaniu wykorzystywanych przy pisaniu tej monografii tytułów. Ze znanych jedynie autorowi powodów, trzy pierwsze elementy składowe pracy dzielą się na rozdziały, a kolejne dwa nie dostały tego zaszczytu. Nie jest to jedyny problem, jaki czytelnikowi pracy nasuwa się już od początku lektury. Tomasz Jelonek we wprowadzeniu na s. 6 zapewnia, że z powodów przyjętych w ramach stworzonej przez siebie serii, zajmującej się związkami kultury państw starożytnych z Biblią, założeń i w związku z brakiem miejsca będzie pisał przede wszystkim o filozofii greckiej i jej stosunku do „Nowego Testamentu”. Niestety, po takim zastrzeżeniu, przechodzi właściwie do omawiania całości dziejów politycznych Grecji od powstania tej cywilizacji do panowania rzymskiego, co udaje się mu zawrzeć na 46 stronach. Kolejne, autor poświęca na omawianie historii filozofii greckiej by na s. 99 stwierdzić, że czas zająć się problemem zetknięcia się tejsze z chrześcijaństwem. W wyniku takiej konstrukcji pracy na problemy związane z tematem przedstawionym na

¹ Zob. prace T. Jelonka: *Kultura grecka a Stary Testament*, Kraków 2011; *Kultura mezopotamska a Biblia*, Kraków 2009; *Kultury anatolijskie a Biblia*, Kraków 2010; *Kultura perska a Biblia; Biblia jako fenomen kulturowy*, Kraków 2012.

okładce pozostaje T. Jelonkowi stron 57 i to podzielonych na trzy części. Przed wyciągnięciem ostatecznych wniosków pozostaje zapoznać się z przedstawionymi przez autora informacjami by zorientować się czy przyjęta przez autora konstrukcja pracy jest prawidłowa i czy zbliża czytelnika do zapoznania się z problemem zawartym w tytule.

Przy przedstawianiu historii Grecji T. Jelonek zapewnia, że korzystał z bogatej literatury na ten temat. Istotnie ilość i jakość przedstawionych w odpowiednim przypisie pozycji naukowych wydaje się gwarantować odpowiednio wysoki poziom proponowanych przez niego rozważań na temat historii i kultury greckiej. Bywa jednak z tym różnie. Np. na s. 30 autor podaje dokładną datę bitwy pod Maratonem, czyli wg niego 12 sierpnia 490 roku przed narodzinami Chrystusa. Nie byłoby problemu, gdyby nie drobny fakt, że dokładna data tejże bitwy budzi wiele wątpliwości wśród historyków zajmujących się tym zagadnieniem². Nie bardzo też wiadomo skąd T. Jelonek zaczerpnął swoje informacje na temat Maratonu, gdyż mimo, że w całej pracy są 254 przypisy, to akurat przy tej dacie nie ma takiego odnośnika. A szkoda, gdyż w ten sposób nie można jej zweryfikować i pozostają nam jedynie przypuszczenia. Na kolejnej stronie, opisując bitwę pod Termopilami, udało się autorowi po raz kolejny co najmniej rozminąć się z rzeczywistością. Według niego „przesmyku bronił król Sparty Leonidas z trzystu wojownikami. Persowie obeszl ich jednak górami, wojownicy spartańscy zginęli, a część ich zabrano do niewoli”. W tym krótkim fragmencie nie zgadza się liczebność armii Leonidasa, który jak powszechnie wiadomo zgromadził pod Termopilami o wiele więcej żołnierzy, a ich odesłanie i jego pozostanie, prawdopodobnie jedynie ze Spartanami, było

² Przykładowe terminy rozegrania bitwy pod Maratonem np.: J. M. Hall, *Historia Grecji archaicznej ok. 1200-479 p.n.e.*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2011, s. 286-287: brak daty dziennej bitwy; T. Holland, *Perski ogień. Pierwsze starcie Wschodu z Zachodem*, tłum. A. Kowalska, K. Kuraszkiewicz, Warszawa 2006, s. 157-167, 301 przyp. 38: bitwa została rozegrana w sierpniu lub wrześniu 490 r. Brak w tej pozycji jednak dokładnych danych na temat dnia, w którym odbyło się to starcie dwóch wrogich armii; A. Krawczuk, *Grecja*, [w:] K. M. Ciałowicz, J. A. Ostrowski (red.), *Encyklopedia Historyczna Świata*, t. II. Starożytność cz. 1, Kraków 2000, s. 132-133: odbyła się latem 490 r.; L. Mrozewicz, *Historia Powszechna. Starożytność*, Poznań 1999, s. 124: wrzesień 490 roku; W. Schuller, *Griechische Geschichte, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage*, München 1991, s. 30: podaje jedynie rok 490; B. Todd Carey, J. B. Allfree, J. Cairns, *Wojny starożytnego świata. Techniki walki*, tłum. M. Łakomy, Warszawa 2008, s. 72: autorzy podają, że do bitwy doszło ok. 21. 9. 490 roku; A. Ziółkowski, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009, s. 431: podaje, że bitwa ta została stoczona 30. 9. 490 r.

wynikiem rozwoju sytuacji na polu walki³. Podobnie odkrywczycze i niezgodne ze wszystkimi źródłami na ten temat, jest jego stwierdzenie, iż część spartańskiego oddziału została wzięta do niewoli⁴. Również jak to było przy Maratonie, przy tych odkrywczych wiadomościach brak jest przypisu, co uniemożliwia dotarcie do źródeł takiego wniosku autora. Odsyłacz mamy zaś jedynie przy dacie bitwy, wynika zaś z niego, że autor korzystał z pracy N. Fieldsa⁵.

Omawiając następne wojny, do których dochodziło między państwami greckimi, wspominał T. Jelonek, także o walkach między Spartą a Tebami. Przy tej okazji na s. 36 autor podał jako rozstrzygającą dla synów Kadmosa jedynie bitwę pod Leuktrami, zapominając w ten sposób o bitwie pod Mantineją, która mimo śmierci Epaminondasa, także była zwycięską dla Tebańczyków⁶. Na kolejnych sześciu stronach T. Jelonek ukazał przemiany do jakich doszło w okresie od dojścia do władzy Filipa Macedońskiego do reorganizacji Galacji przez Pompejusza Wielkiego, czyli wydarzenia z lat 359–64, co niewątpliwie dobrze świadczy o jego umiejętnościach wybierania jedynie najważniejszych, wartych zapamiętania informacji. Jednak czytelnik nie znający się tak dobrze na historii jak autor tego opracowania może być lekko zszokowany. Od strony 44 częściej zaczyna się pojawiać w omawianej pracy Rzym i jego podboje na Wschodzie, a wraz z nim skrócony obraz historii Grecji starożytnej ustępuje miejsca zagadnieniom związanym z historią filozofii antycznej. Przy tej okazji

³ J. M. Hall, *dz. cyt.*, s. 288: Leonidas miał armię liczącą 7000 ludzi, w tym było 300 Spartan; T. Holland, *dz. cyt.*, s. 211: Armia Leonidasa liczyła obok jego gwardii, czyli 300 Spartan, także 300 helotów i 5000 innych żołnierzy; L. Mrozewicz, *dz. cyt.*, s. 127: w bitwie udział brało 300 Spartan, łącznie było ok. 7000 greckich wojowników; W. Schuller, *dz. cyt.*, s. 30; B. Todd Carey, J. B. Allfree, J. Cairns, *dz. cyt.*, s. 73: podają liczbę 7000 Spartan, co też jest niezgodne z rzeczywistością, gdyż część Greków w armii Leonidasa nie przybyła ze Sparty, ani nie zaliczała się do jej warstwy uprzywilejowanej; A. Ziółkowski, *dz. cyt.*, s. 434–435: podaje, że armia Leonidasa liczyła 300 Spartiatów, ok. 4000 hoplitów peloponeskich i boiockich oraz kilka tysięcy Fokijczyków i Lokrów.

⁴ J. M. Hall, *dz. cyt.*, s. 288: zgineli wszyscy Grecy; T. Holland, *dz. cyt.*, s. 232: zgineli wszyscy; L. Mrozewicz, *dz. cyt.*, s. 128: wszyscy polegli; W. Schuller, *dz. cyt.*, s. 30; B. Todd Carey, J. B. Allfree, J. Cairns, *dz. cyt.*, s. 75: twierdzą, że w bitwie zgineli wszyscy Spartanie; A. Ziółkowski, *dz. cyt.*, s. 434: sądzi, że zginęło 300 Spartan i 700 Thespijczyków.

⁵ N. Fields, *Termopile 480 p. n. e. Ostatnia walka trzystu*. (Kampanie), tłum. J. Szkudliński, Kraków 2008.

⁶ B. Todd Carey, J. B. Allfree, J. Cairns, *dz. cyt.*, s. 95: w bitwie zginął twórca potęgi militarnej Teb Epaminondas; E. Wipszycka, *Historia polityczna poleis basenu Morza Egejskiego od końca wieku V do końca lat sześćdziesiątych wieku IV*, [w:] B. Bravo, M. Węcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków, t. II: Okres klasyczny*, Warszawa 2009, s. 290; A. Ziółkowski, *dz. cyt.*, s. 520–521.

autor rozpatruje problem związków między takimi zjawiskami jak poznanie przyrodnicze, mityczne, filozoficzne i jego związki z religią, co jest jednym z najciekawszych miejsc pracy. Przechodząc do referowania zagadnień związanych z początkami myślenia filozoficznego wśród Greków, T. Jelonek wiąże je z działalnością Talesa z Miletu⁷. Po przedstawieniu działalności jońskich filozofów, autor zainteresował się na s. 57 pierwszą wg niego dyskusją filozoficzną jaka wywiązała się wokół problemu zmienności i stałości. Można sobie jednak zadać pytanie, czy taką pierwszą właśnie dyskusją nie było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie z czego składają się poszczególne przedmioty, co w uproszczonej wersji przedstawia się jako szukanie odpowiedzi na pytanie o przyczynę początku świata. T. Jelonek ukazuje przecież poglądy na ten temat obok Talesa, także Anaksymandera i Anaksymenesa, każdy z nich miał przecież inne zdanie na interesujący nas temat, co jest niewątpliwie przejawem dyskusji naukowej. Wracając do zagadnienia stałości i zmienności, autor słusznie podkreśla, że najbardziej charakterystyczne były w tym wypadku poglądy Heraklita z Efezu i Parmenidesa z Elei⁸. Od tego czasu wg niego pojawiają się w filozoficznej myśli greckiej tzw. szkoły, z których wymienia: eleacką, pitagorejską, akademię platońską, sofistów, megarejską, elidzko -eretryjską, cynicką, cyrenaicką, i perypatetyczną oraz Sokratesa i sokratyków,⁹. Nie wspomina jednak szkoły orfickiej, co jest o tyle dziwne, że była ona związana dość mocno z religijnością i mistycyzmem¹⁰. Na opisanie wszystkich tych szkół przeznaczył łącznie 33 strony swojej pracy, co w świetle faktu, że same poglądy filozoficzne Platona i Arystotelesa były inspiracją do powstania licznych dzieł, które zajmują znaczną część miejsca na półkach naukowych bibliotek świata,

⁷ Na temat Talesa i jego poglądów zob.: Diog. Laert., *Vitae*, I. 1, II. 1-2; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, a zwłaszcza s. 49-81; G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 23-28; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. t. 1, Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 33 -80.

⁸ Diog. Laert. *Vitae*, IX. 1, 3; R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczak, Kęty 2004. Fundamenta. Studia z historii filozofii, t. XL, s. 204-209; G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa*, s. 39-42.

⁹ Diog. Laert. *Vitae*, II. 5, 8, III, IV. 1-10, V. 1-6, VI. 1-9, VII. 1-7, VIII. 1-8, IX. 1-12; B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010, Fundamenta. Studia z historii filozofii, t. LXIII, s. 12-20; R. Flacelière, *op. cit.*, s. 237-253, 319-339; G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa*, s. 29-38; tegoż, *Nauka grecka po Arystotelesie*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 13-41; G. Reale, *Historia filozofii*, t. 1, s. 103-443; t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001; L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 29-51.

¹⁰ B. Dembiński, *dz. cyt.*, s. 151-153; G. Reale, *Historia filozofii*, t. 1, s. 447-465.

dobrze świadczy o lakonicznym stylu autora. Jednak to jeszcze nie koniec zmagani T. Jelonka z filozofią. Przy okazji omawiania epoki hellenistycznej zajął się bowiem m. in. najważniejszymi szkołami filozoficznymi, powstałymi w tym okresie, czyli epikureizmem i stoicyzmem¹¹. Do przedstawienia nauki Epikura nie można mieć większych zastrzeżeń, chyba tylko do jej skrótowości, podobnie wygląda sprawa ze szkołą Zenona z Kitionu, czyli ze stoicyzmem. Następnie autor wspomina o sceptycyzmie, czyli nauce Pyrrona z Elidy oraz o tendencjach ekletycznych na czym na s. 97 kończy przedstawianie kierunków filozofii greckiej¹². Ukazując zaś rozwój kultury w Cesarstwie Rzymskim zauważa, że dużą rolę w kształtowaniu się specyficznego, nakierowanego na poszukiwanie zbieżności nauczania, a nie szukania cech różniących w dorobku przodków, odegrali tacy filozofowie jak: Cyceon i Filon z Aleksandrii¹³. Szczególna uwaga, którą autor poświęcił Filonowi była związana z faktem, że wykorzystał on w swojej pracy nad Biblią narzędzia używane dotychczas przez uczonych greckich przy pracach krytycznoliterackich i filozoficznych, co doprowadziło go do próby stworzenia pewnego porozumienia między tradycjami: żydowską i helleniską¹⁴.

Po wykonaniu w ten sposób założonej przez siebie pracy, dopiero od s. 101 T. Jelonek zaczyna przedstawiać problemy związane ze związkami między kulturą grecką a Nowym Testamentem. Rozpoczyna od słynnej mowy św. Pawła na Aeropagu, która pozwala autorowi na przedstawienie rozważań na temat samych Aten, ich kultury oraz podobieństwach i różnicach między stosunkiem Greków i Żydów do monoteistycznej koncepcji Boga¹⁵. Można się zgodzić w tym wypadku ze zdaniem autora,

¹¹ Diog. Laert. *Vitae*, X; R. Flacelière, *op. cit.*, s. 403-412; G. Reale, *Historia filozofii*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 173-281, 313-465.

¹² Diog. Laert. *Vitae*, IX. 11; R. Flacelière, *op. cit.*, s. 409-412; G. Reale, *Historia filozofii*, t. 3, s. 465-521.

¹³ E. Dassmann, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart, Berlin, Köln 1991, s. 110; L. Joachimowicz, *Wstęp. Filon- filozof alegoryzujący*, [w:] Filon Aleksandryjski, Pisma, tłum. tegoż, Warszawa 1986, s. 5-30; K. Kumaniecki, *Cycero i jego współczesni*, Warszawa 1989, s. 61-66, 82-95, 345-356; tegoż, *Literatura rzymska. Okres cyceonowski*, Warszawa 1977, s. 313-379; D. Winston, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Warszawa 2009, Myśl Filozoficzna, s. 51-52, 66-71.

¹⁴ D. Winston, *dz. cyt.*, s. 67.

¹⁵ Dz 17, 16-34; J. Gnilk, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 117-120; tegoż, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 322-327, 341-354; H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin 2005, Jak rozumieć Pismo Święte 12, s. 158-166; R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, tłum.

że opisywane w „Dziejach Apostolskich” wydarzenia związane z wspomnianym wyżej wystąpieniem Pawła było właściwie pierwszym znanym nam spotkaniem tegoż Apostoła z filozofami greckimi, co nie znaczy, iż do nich nie mogło dochodzić wcześniej. Znając wykształcenie Pawła jest to wysoce prawdopodobne. Wracając do problemów relacji między kulturą grecką a chrześcijaństwem autor słusznie na s. 114 zauważył, że religia ta nie jest filozofią, a wiarą. Dlatego zetknięcie się jej z filozofią nauczaną przez Greków dostarczyło chrześcijanom techniki tłumaczenia świata zgodnie z powszechnie przyjętymi metodami, co ułatwiało rozpowszechnienie się nauki Chrystusa. Należy zgodzić się również z T. Jelonkiem, że w wyniku tego spotkania powstała specyficzna odmiana filozofii, którą charakteryzuje jej przydomek: chrześcijańska. Przedstawiając stosunek pierwszych pisarzy chrześcijańskich i Ojców Kościoła do filozofii, autor dokonał jednak pewnego uproszczenia przedstawiając poglądy Tertuliana jako zdecydowanie przeciwne, a Justyna równie mocno aprobujące¹⁶. Od s. 119 autor zajął się problemem „obrazu Jezusa”, jaki odtworzony został na kartach Biblii i w jaki ubrała go kultura grecko-rzymska. Jak przy tej okazji tłumaczy T. Jelonek była to interpretacja postaci Jezusa, która najpierw została dokonana w ramach kultury judaizmu, a następnie uzupełniona i rozwinięta w Kościele przez wiernych pochodzących z grecko-rzymskiego kręgu kulturowego. Tego typu spostrzeżenie autora o tyle budzi zdziwienie, że na ile można odgadnąć jego zamiary to właśnie temu problemowi miała być poświęcona omawiana przez recenzenta pozycja. Przy okazji autor zainteresował się wpływem jaki zagadnienia filozoficzne zaczerpnięte z filozofii i kultury greckiej miały na kształtowanie się dogmatów chrześcijańskich, a co za tym idzie i wyznań wiary. Na kolejnych stronach przedstawił więc treść dogmatyczną „Składu Apostolskiego” i symbolu nicejsko-konstantynopolańskiego¹⁷. Przy tej okazji dochodzić w Kościele zaczęło do podziałów,

B. A. Gancarz, Kraków 2008, s. 32-33, 92; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2008, s. 129-135; K. Romaniuk, *Święty Paweł życie i dzieło*, Katowice 1982, s. 85-91.

¹⁶ E. Dassmann, *dz. cyt.*, s. 206-208; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn, München, Wien 2000, s. 19, 32, 39-43, 50, 60-62; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 72-77, 88-91; R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, s. 28-45.

¹⁷ Zob. np: M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 48-51, 53-55, 69-70, 93, 98-100, 153-158, 163-164; H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 124-135, 149-150; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 74-262; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1. *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 55-63, 67-68, 86-93, 141-154.

T. Jelonek przedstawia więc od s. 123 poszczególne grupy, które odpadły od wspólnoty wiernych: ebionitów, doketów, modalistów (patrypasjanistów), sabelian, subordynacjonistów, marcjonitów, arian, nestorian i monofizytów¹⁸. Na tle rozważań nad teologicznymi, z punktu widzenia ortodoksji, błędami tych wspólnot dochodzi do przedstawienia rozstrzygnięć soboru, który odbył się w Chalcedonie¹⁹. Po ukazaniu wpływu jaki grecka terminologia filozoficzna miała na przebieg konfliktów doktrynalnych w chrześcijaństwie od II do V wieku, autor wraca do rozważań nad zagadnieniami związanymi z kulturą Hellady. Przy tej okazji omawia mity, rolę różnych rodzajów literatury pięknej, teatru, bajki, czy historiografii, którą zresztą kończy dość niespodziewanie na Plutarchu z Cheronei. Następnie przechodzi do scharakteryzowania architektury greckiej oraz malarstwa, rzeźby i muzyki. Na dwu stronach 150 i 151 T. Jelonek przedstawia zaś osiągnięcia nauki oraz rolę bibliotek w starożytnych państwach greckich. Z kolei na ostatnich sześciu stronach, czyli od 153 do 158 omawia „Nowy Testament”. W tym, mówiąc delikatnie, streszczeniu ukazuje wpływ literatury i kultury greckiej na pisanstwo św. Pawła i św. Łukasza, który opisując dzieje apostołów korzystać miał z toposów obecnych w greckiej literaturze historycznej.

Mimo, że autor w swojej pracy wykorzystał znaczącą liczbę pozycji źródłowych i opracowań to rezultat niestety nie jest pozytywny. Nie chodzi nawet w tym wypadku o sporą liczbę błędów, przemilczeń, czy częściej skrótów na tyle dużych, iż czytelnik ma kłopoty ze zrozumieniem przebiegu opisywanych wydarzeń, ale przede wszystkim o złą konstrukcję pracy. Wbrew zapowiedziom mamy bowiem do czynienia właściwie z bardzo dużym skrótem historii starożytnej Grecji i jej kultury, a nie z pracą o wpływie tejże na „Nowy Testament”. Jak można taką pracę napisać pokazuje Michał Wojciechowski, który w tym samym 2012 roku napisał dzieło zatytułowane „Wpływy greckie w Biblii”. Pozycja Tomasza Jelonka ma jednak

¹⁸ Zob. np.: Euz. *HE.*, III. 27-28, IV. 11, 29-30, V. 14-16, 19, 28, VI. 33, 38, 43, VII. 6-9, 24, 27; Soc. I. 5-9; Soz. I. 15-25; H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 83-86; 122, 128-129, 132-133, 135, 150, 200-205, 243, 88, 116-117, 174; J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, *Myśl Teologiczna* 39, s. 69-81; E. Dassmann, *dz. cyt.*, s. 134-156, 187-191, 206-208; J. N. D. Kelly, *dz. cyt.*, s. 94-99, 173-214.

¹⁹ Zob. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1 (325-787)*. Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, *Źródła Myśli Teologicznej* 24; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, MT 28, s. 224-227.

pewne walory, jest napisana przystępnie, autor potrafi także zainteresować czytelnika swoim tokiem wypowiedzi. Nie zmienia to wrażenia, że autor posiadając materiał tylko na dość obszerny artykuł z różnych, prawdopodobnie uzasadnionych, powodów postanowił napisać pracę monograficzną, do czego nie był pod względem merytorycznym gotowy.

Rec. Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

Rozum i wiara: intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego, pod red. Marka Rembierza i Stanisława Cadera, Wydawnictwa Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, ss. 208.

Wydawnictwa okolicznościowe poświęcane jednej osobie, ale zarazem otwarte tematycznie, mają to do siebie, że skupiają wystąpienia reprezentantów różnych dyscyplin nauki; ale nie tylko, bowiem znaleźć w nich można także wypowiedzi przedstawicieli władz politycznych, administracyjnych oraz instytucji społecznych i wyznaniowych. Publikacja poświęcona dziedzictwu św. Jana Kantego odzwierciedla w znacznym stopniu taką formułę. W przypadku prezentowanej książki mamy jedynie do czynienia z pewną nadreprezentacją środowiska filozofów, co jest jednak zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę, że Jan z Kęt pełnił za swego życia również funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego na Akademii Krakowskiej.

Okazją do edycji książki była też wyjątkowa, otóż w 620 rocznicę urodzin Jana z Kęt władarze tego miasta, za społeczną aprobatą, wystąpili do Stolicy Apostolskiej z wnioskiem o uczynienie św. Jana Kantego patronem swego miasta. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów działając na zasadzie mandatu uprawnień udzielonych przez papieża Benedykta XVI przychyliła się do tej prośby i zatwierdziła „św. Jana z Kęt, prezbitera, jako patrona u Boga miasta Kęty”. Od 31 października 2010 r. św. Jan z Kęt jest oficjalnym Patronem swego rodzinnego miasta.

Biskup ordynariusz diecezji bielsko-żywieckiej Tadeusz Rakoczy w słowie wstępnym do publikacji, jak się wydaje, bardzo trafnie scharakteryzował Jana Kantego: „Mając tylko Boga w sercu i na ustach, Jan z Kęt nie zamykał się jednak sam na sam z Bogiem, lecz pozostawał otwarty dla ludzi i stale wychodził im naprzeciw” (s. 12). Biskup Rakoczy wskazał także, że choć niewielkie ludnościowo miasto Kęty wydało wielu wybitnych przedstawicieli polskiej kultury i kościoła katolickiego, to postać Jana Kantego zasługuje na szczególne wyróżnienie. Otóż „św. Jan Kanty został patronem Polski, głównym patronem Archidiecezji Krakowskiej, miasta Krakowa, profesorów, młodzieży, studentów, „Caritas”, szkół katolickich, a w ostatnim czasie również swoich rodzinnych Kęt”. Nic zatem dziwnego,

że osoba o takim autorytecie i dokonaniach doczekała się także upamiętnienia w naukowej monografii.

Na prezentowaną publikację składają się dwadzieścia cztery autorskie wystąpienia pogrupowane w cztery kategorie. W pierwszej części poszczególni autorzy zaprezentowali intelektualne dziedzictwo św. Jana Kantego, które znajduje swe odzwierciedlenie także w ogłoszonej w 1998 r. encyklice Jana Pawła II „Fides et ratio”. W otwierającym tę część publikacji wystąpieniu znanego teologa i filozofa Jacka Salija podkreśla się właśnie to powinowactwo. Jak zauważył autor, jest ono oczywiste, gdyż Jan z Kęt był zarazem profesorem i świętym, a zatem całym swoim życiem udowodnił, że nie musi być sprzeczności pomiędzy religią a nauką. Można nawet powiedzieć, że w jego osobie uwidaczniała się teza wyeksponowana przez Jana Pawła II w encyklice „Fides et ratio”, że „wiarą i rozum są jak dwa skrzydła unoszące człowieka ku kontemplacji prawdy”. Jacek Salij stwierdził w swoim tekście, że dzieła Ojców Kościoła podobnie jak i świętych zachowują do dziś kryterium nowości. Ich współczesności polega nie na tym, że piszą językiem współczesności, ale na tym, że ciągle na nowo trwa konfrontacja ich nauk w odniesieniu do teraźniejszości. Ta sama uwaga dotyczyć zdaje się także Jana Kantego, choć sam autor na to jednoznacznie nie wskazał. Św. Jan z Kęt podobnie jak Ojcowie Kościoła potrafił bowiem pogodzić otwartą na transcendencję naukę z niezachwianą wiarą chrześcijańską.

Kolejny tekst Jerzego Szymika jest dość luźno związany z tematyką książki. Autor stawia w nim przede wszystkim pytanie o miejsce refleksji o Bogu we współczesnej nauce i kulturze, a także stara się wskazać na różne odpowiedzi na nie, których doszukać się można we współczesnej literaturze teologicznej, w tym zwłaszcza w nauczaniu papieża Benedykta XVI. Przy tej okazji znajdziemy w tym tekście rozważania na temat miejsca teologii na uniwersytetach. Przesłanie tekstu wyrażają słowa autora zawarte w konkluzji: „Rozum podąża zatem za wiarą [...] Myślenie to wspierają trzy filary: teocentryzm – Bóg jest podmiotem teologii, chrystocentryzm – teologia jest udziałem w poznaniu Syna (aspekt ontyczny), poznanie jest naśladowaniem Syna (aspekt etyczny) oraz eklezjalność – Kościół jest gwarantem prawdy poznania” (s. 35). Niewątpliwie te słowa byłyby również doskonałą charakterystyką teologicznych przemyśleń św. Jana Kantego.

Dopiero trzeci tekst dotyczy bezpośrednio Jana Kantego. Kazimierz Wolsza scharakteryzował w nim tło historyczne oraz przedstawił dzieje naukowych dokonań świętego. W swoim wystąpieniu autor przedstawił przyczyny nowożytnego rozejścia się dróg wiary i nauki. Przedstawione w nim zostały także współczesne modele tych relacji wypracowane przez naukę. U podstaw nich autor dostrzega inspiracje płynące z nauk Jana z Kęt. Z tym tekstem koresponduje następny autorstwa słowackiego filozofa Pavola Dancáka. Najwięcej uwagi w swoim wystąpieniu poświęcił on myśli Mikołaja z Kuzy, wedle którego Bóg jest bytem absolutnie transcendentnym a naukowe poznanie jego nie jest możliwe. Wiemy jednak o tym, że istnieje, ale jest to świadectwo wiary a nie rozumu. Bóg jest czystą możliwością, a stąd jest zasadą poznania i podstawą bytową wszystkiego. Odnaleźć Go można w każdym dziele stworzenia, a zatem rozważania o Bogu są możliwe tylko dzięki analogii i wyłożone mogą być wyłącznie językiem metaforycznym. Prawda o Bogu nie jest zatem dostępna ludzkiemu poznaniu, co jednak nie znaczy, że ludzie nie powinni dążyć do Jego poznania. Bóg bowiem objawia się również w człowieku, a dążenie do Niego nadaje życiu sens i podtrzymuje w nim także nadzieję.

W kolejnym tekście Zbigniew Wolak zajął się tradycjami krakowskiego środowiska teologicznego. Zajął się tzw. kołem krakowskim, które związane jest z osobami czterech księży teologów a zarazem logików (Salamucha, Bocheński, Drewnowski, Sobociński). W rezultacie przedstawiciele owego koła wzbogacili metodologię teologii wiążąc ją z logiką. Racjonalność wiary jest zatem możliwa do wykazania metodami naukowymi. Autor dostrzega w tego typu rozważaniach dziedzictwo myśli Jana Kantego, którego inspiracje są ciągle żywe w środowisk polskich teologów.

Część poświęcona dziedzictwu intelektualnemu św. Jana Kantego zamyka tekst Marka Rembierza, który koncentruje się na analizach jego przemyśleń teologicznych. Zauważa, że celem teologii uprawianej w duchu myśliciela z Kęt było: „osiągnąć harmonijne zestrojenie rozumu i wiary” (s. 62). Autor dostrzega powinowactwo tych przemyśleń ze współczesną myślą teologiczną, w tym także papieża Benedykta XVI. Szczególnie dużo miejsca poświęca metaforze dwóch skrzydeł (wiary i rozumu), jako podstawy duchowości człowieka. Marek Rembierz omawia zatem dalej podnoszoną jeszcze przez Josepha Ratzingera koncepcję patologii wiary i rozumu. Co interesujące, ateizm, choć może się wydawać patologią wiary, może też spełniać pozytywną rolę wśród ludzi poszukujących prawdy.

Rozważając relacje filozofia-teologia autor odwołał się do przemyśleń dwóch filozofów francuskich Henri Bergsona i Étienne Gilsona. Jednak konkluzja wnikająca z tekstu jest jednoznaczna: „ludzkie i boskie poznanie dotyczy tej samej prawdy” (s. 76). Pomiedzy filozofią a teologią podobnie jak pomiedzy nauka a teologia musi się zatem toczyć dialog, w którym nikomu nie przysługuje uprzywilejowane stanowisko.

Druga część książki obejmuje osiem tekstów dotyczących obecności dziedzictwa Jana Kantego w pluralistycznym społeczeństwie. Poszczególne wystąpienia dotyczą kwestii obecności zjawiska ateizmu we współczesnym świecie, potrzeby wiary w multikulturowym społeczeństwie, a także relacji łączących wiarę z nauką. W pewnym sensie jest to zatem także kontynuacja rozważań podjętych w pierwszej części publikacji. Nie sposób jest omówić nawet tylko skrótowo wszystkich wystąpień, ale przenika je przekonanie, że „homo religiosus”, czyli człowiek szukający wiary, nie jest żadnym unikatem, gdyż jest nieomal cechą konstytutywną wszystkich ludzi. Podkreśla to m.in. Grzegorz Grzybek w swoim referacie: „Wiara potrzebuje zrozumienia, a więc refleksji filozoficznej” (s. 118). Autor ten rozwija swoje przemyślenia w kontekście propagowanej przez siebie „etyki rozwoju”.

Zasadnym wydaje się zatem zamknięcie tej części przez tekst Stanisława Ciupki zatytułowany „Związki między filozofią a teologią”, bo właśnie na tej płaszczyźnie dokonano najwięcej, zarówno w kwestii uzgodnień jak i ujawniono sprzeczności. Autor słusznie wykazuje, że obie te dziedziny nauki, których znacznie w kształtowaniu światopoglądu jednostek, jest decydujące, są przecież zespolone dążeniem ku prawdzie. Nie musi zatem być pomiędzy nimi sprzeczności, gdyż świadectwo wiary może poprzedzać świadectwo rozumu.

Wreszcie na trzecią część prezentowanego opracowania składa się pięć tekstów oscylujących wokół problematyki autorytetu i wzorów osobowych. Św. Jan Kanty wedle zgodnej opinii autorów powinien być we współczesnej epoce właśnie takim autorytetem, a jego postawa życiowa i naukowa powinny służyć za wzór postępowania naukowego i wychowawczego. W świetle prezentowanych w tej części artykułów, postawa naukowa Jana z Kęt jawi się także jako niedoceniane źródło we współczesnych dyskusji na temat deontologii w środowiskach akademickich. Układ wystąpień prezentowanych w tej części został przez redaktorów tak pomyślany, aby postawa Jana z Kęt mogła stanowić inspirację dla dyskusji na temat

kondycji moralnej różnych grup społecznych. Dlatego tę część otwiera wystąpienie poświęcone analizie działalności kapłańskiej Jana z Kęt, a w następnych podkreśla się jego zasługi i dokonania dla chrześcijaństwa, dla którego służyć może za wzorzec postawy religijnej jako – „realizator biblijnego ideału mędrca i nauczyciela”, jak też propagator nauki Ojców Kościoła. Natomiast Milan Fula zajął się możliwością wykorzystania postaci Jana Kantego jako wzoru osobowego w praktyce akademickiej. Tę część kończy tekst pióra Marii Misik „Rola autorytetu w kształtowaniu sprawności intelektualnych i moralnych”, w którym autorka analizując znaczenie autorytetu w praktyce wychowawczej w konkluzji dochodzi do wniosku, że Jan Kanty może służyć właśnie za taki wzorzec, gdyż był „znawcą duszy młodzieży”, a przy okazji cieszył się niekwestionowanym szacunkiem i uznaniem środowisk zajmujących się w jego epoce problemami wychowania.

Czwarta i ostatnia część omawianej książki analizuje dziedzictwo Jana Kantego w świetle modeli świętości. W momencie, gdy publikacja powstawała żywe były przygotowania do beatyfikacji Jana Pawła II, a stąd poszczególne teksty nabrały szczególnego znaczenia. Nic zatem dziwnego, że tę część otwiera artykuł niejako porównujący dwie procedury kanonizacyjne, tę, która dotyczyła Jana z Kantego z tą, która toczy się w przypadku Jana Pawła II. Dalej zaś Mariusz Wojewoda zastanawia się nad tym, czy Jan Kanty mieści się we współczesnym modelu świętości i jaką ewolucję przeszedł ten wzorzec od czasów świętego z Kęt. Dalej zaś Stanisław Cader poddaje analizie publikacje bibliograficzne Józefa Pelczara dotyczące postaci Jana Kantego. Całość publikacji zamyka tekst Tomasza Kowalika dotyczący trwałości kultu Jana Kantego w środowisku parafialnym oraz jego obecności w życiu rodzinnego miast - Kęt.

Całość publikacji dopełniają aneksy, na które składa się korespondencja związana z oddaniem miasta Kety pod patronat św. Jana Kantego, w tym także fotokopie oryginalnych dokumentów w tej sprawie.

Reasumując wrażenia z lektury, redaktorzy podjęli się niełatwego zadania, starając się na łamach jednej zaledwie książki oddać nie tylko dokonania jednego z najwybitniejszych polskich myślicieli XV wieku, ale także przedstawić wpływ jego postaci na współczesne procesy edukacyjne, praktyki religijne, a także na środowisko akademickie. W ten sposób treści książki daleko wykraczają poza ramy epoki, w której żył Jan Kanty, bo autorzy więcej uwagi poświęcili obecności tradycji wiązanych ze świętym

w życiu współczesnym, niż samej postaci historycznej. Poprzez taki zabieg książka nie jest więc kolejnym traktatem historycznym, ale świadectwem żywotności idei zakładającej możliwość bliskiego związku religii i nauki w życiu współczesnym.

Rec. Stefan Konstańczak (Zielona Góra)

Janusz Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*,
Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 438.

Przedmiotem dogłębnych analiz prezentowanych w recenzowanej książce jest świadomość młodych ludzi dotycząca zagadnień małżeństwa i rodziny. Rzecz istotna w naszym społeczeństwie, bowiem dotycząca najbardziej czułego punktu osobowości i tożsamości człowieka. Jak trudny to temat do analizy, niech świadczy o tym obszerna publikacja licząca sobie 438 stron (w tym 18 stron wyszczególnionej literatury przedmiotu). Autor odważnie podjął się badania i analizy świadomości młodych ludzi, które zajęło mu 15 lat, a które prezentuje czytelnikom w obszernym socjologicznym wydaniu. Profesor Janusz Mariański w sposób mistrzowski przedstawia preferencje i postawy maturzystów dotyczące subtelного zagadnienia rodziny i małżeństwa. Całość materiału teoretycznego i badawczego zebrał w jednolity obraz, przedstawiając go w arcyciekawych dwu ujęciach: interdyscyplinarnych ocen młodzieży maturalnej oraz w kontekście przemian społecznych w Polsce.

Materiał, jak można się zorientować, przygotowywany był wiele lat, i chociaż autor analizuje ostatnie 15 lat badań nad młodzieżą, to muszę stwierdzić, iż prawdziwie udało mu się uchwycić wiele zmian nie tylko w świadomości młodych ludzi, ale zmian zachodzących w instytucjach małżeństwa, rodziny, naszego społeczeństwa, Kościoła, Europy oraz pozwala wytyczyć kierunki i prognozy zmian ogólnoswiatowych. Chociaż autor zaznacza, że nieustanna zmiana jest cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych o znamionach ponowoczesności, „nie ma nic tak stałego jak zmienność, a w warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe, chociaż z różnym prawdopodobieństwem” (s. 383), a na dokonujące się zmiany szczególnie wrażliwa jest młodzież, dlatego tak głęboko analizuje jej światopogląd w kwestii małżeństwa i rodziny. Co ciekawe, już w tytule publikacji umieścił wieloaspektowość i obszerność tak ważnego tematu. Zarówno stabilność, jak i zmiana w świadomości młodzieży w ocenie stanu i małżeństwa i rodziny, informują czytelnika o ich wartościach i wyborach. Możemy dowiedzieć się, jakie są ideały, a jaka rzeczywistość społeczna w małżeństwach i rodzinie w ponowocze-

snym społeczeństwie. Autor pisze, że „silna jest w nich gotowość czynienia dobra (np. liczne formy wolontariatu). Nie są pokoleniem „samotnych”, angażują się w różnorodne przedsięwzięcia, hołdują określonym stylom zachowań, są obecni na różnych scenach życia społecznego. Są w stanie zmobilizować się do realizacji celów pozaosobistych. Ich życie codzienne stało się bardziej mobilne i zróżnicowane” (s. 384). Możemy zrozumieć, jak wpływa nauczanie społeczne i moralne przez Kościół katolicki na młodzież i jaki ma to wpływ na zawieranie małżeństw i zakładanie rodzin. Analizując tekst dowiemy się czy współczesna rodzina stoi na rozdrożu kryzysu czy transformacji wartości. Poświęcił autor temu aż dwa ciekawie zestawione rozdziały, w których porusza oprócz wyżej wspomnianych także zagadnienia rodziny jako wartości w hierarchii wartości codziennych i egzystencjalnych.

Rodzina jest więc rozpatrywana jako wartość naczelną życia codziennego, wśród wartości codziennych, które nadają sens życiu i tym, jakie nadają ostateczne cele życiowe. Szeroko ujęty został także zakres odnośnie do priorytetów wartości podstawowych w świadomości maturzystów. Autor poświęcił temu zagadnieniu cały rozdział IV, analizując pojęcia rozmaitych wartości: podstawowych, potem rozważa wolności jako wartość podstawową w świadomości ludzi młodych, następnie przechodzi do konfliktu między wolnością a równością oraz akcentuje wartości uroczyste. Ciekawie ujmuje także kwestię sprawiedliwości uznawanej za wartość podstawową w świadomości maturzystów. Rozdział ten obejmuje rzadko rozpatrywaną w literaturze przedmiotu orientację na przyjemność życiową *versus* orientację na ascezę, także dawno nie badany fatalizm życiowy w zestawieniu z podmiotowością człowieka. Całość wartości życia małżeńskiego i rodzinnego profesor Mariański zawarł w rozdziale V, w którym omawia kolejno istotne ich elementy. Zwraca tu szczególną uwagę na rodzinę, w której akcentuje, iż jest ona podstawowym nośnikiem przekazu wartości moralnych. Poddaje ocenie relacje wewnątrzrodzinne oraz naświetla ciągłość zmian w przekazie wartości w rodzinie. Nie omija także najważniejszych metod wychowawczych, technik czy celów rodzicielskich tak ważnych przecież we właściwym wychowaniu dzieci w rodzinie. W kolejnym rozdziale swojej książki przedstawił w sposób interesujący wartości prorodzinne, zestawiając je z życiem seksualnym, tak istotnym dla badanych maturzystów. Autor podjął tu wątek postaw młodzieży wobec norm katolickiej moralności przedmałżeńskiej. Analizował wierność małżeńską oraz rozwód w opinii

samych maturzystów i wszystko ubogacił zestawieniami tabelarycznymi z opisanymi danymi liczbowymi i procentowymi w/w zakresie. Pozycja J. Mariańskiego o tyle jest bogata w swym zakresie, bowiem oddaje także opinie i ocenę tak ważnych tematów jak stosowanie środków antykoncepcyjnych i stosunek do aborcji w badaniu maturzystów. Autor jednak nie poprzestaje na tym, możemy tu znaleźć opis zagadnień dotyczących eutanazji widzianej jako normę antyrodzinną, co jest ewenementem w badaniach tego typu. Tak szerokie i wielodyscyplinarne podejście do tematu daje czytelnikowi szeroką i nową wiedzę na temat świadomości maturzystów w kwestii małżeństwa i rodziny.

Nie jest rzeczą łatwą uchwycić dążenia młodych osób w wieku maturalnym w aspekcie zmian społecznych zachodzących w naszym kraju, co niewątpliwie udało się autorowi. Janusz Mariański przedstawia sytuację, w jakiej znaleźli się maturzyści w warunkach modernizacji społecznej XXI wieku, także widzianej od strony uwarunkowań zewnętrznych. Ta trudna analiza opinii samych maturzystów i zestawienie jej z sytuacją zewnętrzną przemian świadomościowych w Polsce, robi ogromne wrażenie. Szczególnie, gdy autor przedstawia wyniki badań socjologicznych przełomu lat 1994-2009 w kwestii świadomości prorodzinnej polskiej młodzieży. Okazuje się, iż nie wystąpiły tu radykalne zmiany, czego mogliśmy się spodziewać. Natomiast same przeobrażenia postaw, poglądów, opinii i ocen młodych ludzi w kwestiach związanych z małżeństwem i rodziną nie są tak radykalne, jak zmiany w makrostrukturze społecznej. Uchwycenie cennych dla socjologa zmian, jakie powoli zaszły w ciągu tych badanych 15 lat, i jakie nadal zachodzą w wartościach i postawach maturzystów, opisał J. Mariański dość szczegółowo w logicznie ułożonych rozdziałach tej publikacji. Niełatwo jednak tak obszerny materiał wytłumaczyć bez odwoływania się do tez socjalizacyjnych czy ewangelizacyjnych, wskazujących na znaczne oddziaływanie Kościoła katolickiego i innych wspólnot religijnych na uznawanie i wartościowanie oraz zachowanie norm moralności prorodzinnej w społeczeństwie. Zmiany, jakie nastąpiły w świadomości maturzystów w ciągu badanych 15 lat, nie miały gwałtownego charakteru. Autor przypuszcza, że powolne tempo tych zmian utrzyma się i będą one następować nie tylko powoli, ale i nierównomiernie.

Opisując sferę wartości i norm prorodzinnych polskiej młodzieży J. Mariański twierdzi, iż realizuje się scenariusz sekularyzacji oraz indywidualności moralnej, który jest rzeczywisty, ale powolny. Jest on dzisiaj

bardziej wyraźny, niż ten dotyczący socjalizacji moralnej, ewangelizacji „a rozluźnienie więzi między religią i moralnością nie ma charakteru radykalnego zerwania” – pisze autor. Dlatego też poświęca nieco uwagi ważnemu zagadnieniu, jakim jest sekularyzacja. Katolicyzm polski, tak ważny w edukacji i wychowaniu ludzi młodych, znajdujący się obecnie w polu napięć pomiędzy sekularyzacją a ewangelizacją, nie można opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Jego dualizm oznacza z jednej strony powolne procesy sekularyzacji, takie jak: spadek praktyk religijnych, kryzys przekazu wiary, kryzys rodziny, relatywizacja chrześcijańskich wartości moralnych, itp., z drugiej zaś strony zwraca uwagę na ważność oddziaływań Kościoła i ruchów religijnych na świadomość zbiorową Polaków.

Rozważając sytuację młodzieży, J. Mariański przybliżył nam daleko idące perspektywy sięgające w przyszłość. Twierdzi, iż w sytuacji postępów sekularyzacji będzie dokonywał się podział Europy na grupy krajów dwóch prędkości. Nie martwi się jednak, iż nasza młodzież będzie przynależać do grupy, która zacznie szybko odczuwać zmiany religijne i moralne, raczej „Polska będzie należeć do tej [grupy] o spowolnionych procesach sekularyzacyjnych”. Na szczęście nasze społeczeństwo uwarunkowane jest nie tylko historycznie, ale i współcześnie. Polscy katolicy są gotowi edukować i wychowywać młodzież do wartości prorodzinnych. Szczególnie te są, jak pisze J. Mariański „ważnym zadaniem Kościoła katolickiego w Polsce, bowiem rodzina jest bardzo trwałym środowiskiem wychowania religijnego i moralnego”. Niemniej jednak opisuje, że proces sekularyzacji uległ przyspieszeniu w wyniku transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych.

W nowoczesnym czy ponowoczesnym społeczeństwie polskim młodzież zyskuje coraz większą wolność w określaniu swojego losu i swojej tożsamości moralnej. Ona jest zadana, konstruowana. Zatem wykorzystując tę tożsamość jednostki w społeczeństwie, a zwłaszcza młode w wieku maturalnym, wyrażają wolność swoich decyzji w wyborze pomiędzy różnorodnymi dostępnymi im opcjami. Stąd badane opinie w temacie małżeństwa i rodziny są zmienne, jak i stabilne, bowiem w świadomości młodych są zindywidualizowane i różnorodne. Różne czynniki też powodują zmianę sposobów myślenia i zachowań młodzieży. Z jednej strony pragnienie stabilizacji w związku małżeńskim, w którym miłość, szacunek, radość, posiadanie dzieci, status i bycie razem przyciąga tradycyjny wizeru-

nek rodziny. Z drugiej strony obowiązki, odpowiedzialność, ustatkowanie się, utrata bądź ograniczenie swobody osobistej, brak pracy powodują oddalenie takiej koncepcji. Nic dziwnego, że J. Mariański poświęca uwagę czynnikom, które hamują dążenia do budowania solidnych związków na bazie małżeństwa i założenia rodziny. Małżeństwo i posiadanie rodziny w socjologicznych badaniach młodych rozbijają się o takie czynniki, jak: dezinstytucjonalizacja, detradycjonalizacja, pluralizacja, indywidualizacja oraz wzrastająca ranga autonomizacji decyzji, samorealizacji, samoekspresji, niezależności, kreatywności, wiary w rozwój, partycypacji w życiu społecznym, i inne wartości nowoczesnego człowieka.

Pogłębiająca się w wymiarach społecznych indywidualizacja stwarza z jednej strony nowe możliwości kształtowania własnej osobowości, na co są wrażliwi młodzi i jak ją określa sam autor: „biografia majsterkowicza”, a z drugiej strony stwarza nowe uzależnienia i przymusy społeczne. To niebezpieczna gra, bowiem wyzwolenie się spod tych wpływów i nacisków w jednej dziedzinie, może oznaczać podporządkowanie się młodego człowieka w innych dziedzinach życia. J. Mariański wskazuje na tę sytuację dość jasno twierdząc, iż: „Teraźniejszość, a zwłaszcza przyszłość, jawi się jako otwarta, nieprzejrzysta, niewyraźna, nieprzewidywalna, pod znakiem tymczasowości i ulotności”, i ma rację. Jako matka mająca dziecko w wieku maturalnym oraz terapeuta, coach i wykładowca potwierdzam to celne i dobrze określone stwierdzenie autora. Młodzi reagują naprawdę różnorodnie w kwestii zagadnień prorodzinnych, a ich reakcje zależą od wielu czynników, w tym cech indywidualnych (osobowość, charakter, odporność psychiczna, geny), nabywanych doświadczeń podczas życia; środowiska z którego się wywodzą i w którym się wychowują (małe grupy, lokalne grupy nacisku, miasto, województwo, kraj); wartości i norm, które wynoszą domu rodzinnego; osób lub sytuacji silnie socjalizujących (wystarczy jedna, która będzie miała znamienny wpływ na światopogląd i świadomość młodego człowieka).

Teraźniejszość przeraża ale także pociąga młodych. Autor pisze: „Tracą na znaczeniu cele dalekosiężne, unika się myślenia o odległej przyszłości. Młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej przestrzeni czasowej”. W nowoczesnym społeczeństwie wytwarzają się różne moce destrukcyjne, które zacierają wrażliwemu i oszołomionemu nowymi wydarzeniami młodemu człowiekowi granicę między dobrem a złem, między tym, co dozwolone jest człowiekowi, a czego czynić nie

powinien. Nic więc dziwnego, że w „krańcowych przypadkach oznacza to taką wolność od wartości i norm jakiegokolwiek systemu etycznego, że przestaje istnieć obowiązek czynienia dobra”. Wszystkie te czynniki wzięte razem dają wybuchową mieszaninę różnorodnych opinii i oczekiwań od życia. Nie jest ważne dla młodego człowieka, co wydarzy się w dalekiej przyszłości. Dlaczego ma być to ważne, skoro dzisiaj brak pracy zmusza go do opuszczenia kraju, partnera, rodziców, jego dotychczasowych wartości oraz zmusza go do bycia kosmopolitą i wystawia na pokusy świata? Co w takich warunkach ma być stabilnym fundamentem pod założenie rodziny, której nie jest w stanie zagwarantować stabilizacji finansowej. Szczególnie, że wymagania rynku pracy rosną w stosunku do kompetencji pracowniczych, edukacyjnych i specjalizacji danej branży, których posiadanie pomaga w sukcesie. Ważne jest dla nich tu i teraz, to co dzieje się i wydarza w zasięgu ich możliwości.

Książka profesora Janusza Mariańskiego jest prawdziwą kopalnią danych i wiedzy z wyżej opisywanego zakresu oraz usystematyzowanego i gotowego materiału badawczego, analizującego 15 lat opinii maturzystów dotyczących tematu ich świadomości w postrzeganiu małżeństwa i rodziny. Pokuszę się nawet o stwierdzenie, że książka ta stanowi poniekąd analizę stanu myśli większości Polaków w badanych zagadnieniach, ponieważ młodzież krystalizuje swoje opinie i koncepcje uwzględniając także kontekst opinii domowych, środowiskowych, to jest tych wszystkich wartości, z których się wywodzą i wśród których dojrzewają. Zapewne skorzystają na tej pozycji nie tylko wytrawni socjologowie, psychologowie i politolodzy, ale także inni badacze kondycji ludzkiej, studenci tych kierunków, analitycy, politycy, duchowni, osoby zajmujące się kulturą i gospodarką kraju, ponieważ tu znajdują wskazówki dotyczące wielowymiarowej świadomości młodych ludzi.

Dagmara Aleksandra Jarosz (Dęblin)

Sławomir Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 2012, ss. 504 il. 21.

Sławomir Kościelak jest adiunktem w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Opublikował ponad 50 prac naukowych i ponad 120 artykułów popularnonaukowych. Najważniejsze z nich dotyczyły dziejów Kościoła w Gdańsku i na Pomorzu.

Recenzowana monografia dotyczy szczególnego okresu dziejów Kościoła katolickiego w mieście, które było w okresie staropolskim jednym z najważniejszych ośrodków gospodarczych i kulturalnych Europy. W XVI w. miasto, korzystając ze swojej autonomii, przyjęło wyznanie ewangelickie, ale państwo, do którego należało, mimo deklarowanej tolerancji, pozostawało katolickie, a następnie w Rzeczypospolitej Obojga Narodów katolicyzm stał się religią panującą. To powodowało nieustanną konfrontację wyznaniową w skali miasta, ale w skali mikro, czyli indywidualnych mieszkańców, poszukiwanie rozwiązań pozwalających zgodnie koegzystować.

Jak pisze sam Autor praca ta jest próbą oceny funkcjonowania mniejszościowej grupy religijnej w warunkach nieustającej konfesyjnej konfrontacji. Praca została podzielona na 9 rozdziałów pod względem rzeczowym. Dotyczą one lat 1577-1793. Cezura początkowa związana jest z ustabilizowaniem się stosunków wyznaniowych po sukcesie reformacji i potwierdzeniu przywileju wyznaniowego dla Gdańska przez króla Stefana Batorego, a końcowa wynika z drugiego rozbioru Polski i kresu samodzielnej polityki konfesyjnej władz miasta.

Zakres terytorialny pracy dotyczy obszaru miasta z jego przedmieściami w tym należącymi do biskupów i kapituły włocławskiej, w których były ulokowane ważne dla katolików instytucje kościelne.

Pierwszy ma charakter wprowadzający i mówi o postępach luteranizacji Gdańska w XVI w. Diagnoza tu przedstawiona jest słuszna, choć Autor nie korzysta z prac ks. Alojzego Rotty.

Również rozdział 2, w którym Autor przedstawił stan Kościoła katolickiego w Gdańsku około 1580 rok jest skonstruowany prawidłowo, zawiera

wszystkie ważne dla dalszych rozważań informacje. Przedstawia organizację Kościoła katolickiego. Tu również Autor nie wspomina o ważnej dysertacji ks. Tadeusza Bacha. Ciekawie brzmią tu analizy demograficzne ludności. W przyjmowaniu hipotez demograficznych trzeba jednak pamiętać, że liczba mieszkańców miasta i liczba katolików zmieniała się dość często. Najbardziej zależało to od wybuchających epidemii, które dotyczyły bardziej osoby z niższych warstw społecznych, do których należeli katolicy, niż bogatszych mieszczan. Dlatego rekatolizacja zależała przede wszystkim od migracji ludności. Postępem kontreformacji bardziej uległy był element napływowy, nie związany z wychowaniem miejskim i jego tradycją religijną. Pewne znaczenie miały również podziały i kontrowersje wewnątrz wyznań reformowanych.

Ustalenie liczebności katolików w mieście i ich kondycji religijnej ma dla tej pracy ważne znaczenie, dlatego dla pogłębienia tego problemu na przyszłość postulować badanie nie tylko archiwaliów konsystorza pomorskiego i gdańskiego jako źródeł katolickich, ale również miejskich. Wśród nich bardzo cennym źródłem są listy rodowe rzemieślników. W Archiwum Państwowym w Gdańsku zachowały się takie dokumenty, z których przez analogię można wnioskować o stanie wyznaniowym miasta. Listy rodowe zawierają podstawowe dane metrykalne mówiące o rodzicach, urodzeniu i prawym pochodzeniu, kandydata na majstra w cechu. Pośrednio wynika z nich, że nie wymagano wyznania ewangelickiego przy przyjęciu do cechu. Wyznanie wyrażano też w testamentach, ich zbadanie może więcej wniesić do określenia liczebności katolików w mieście.

Autor nie odnosi się do *gravaminiów* z 1636 r. i postulatów z supliki z 1677 r. katolików gdańskich, którzy domagali się choćby jakiegokolwiek obiektu sakralnego dla swojej społeczności. Musiała mieć ona jednak jakieś znaczenie społeczne skoro występowała w sprawach o odzyskanie Kościoła Mariackiego, a do Trzeciego Ordynku król wprowadził ośmiu kupców katolików.

Rozdział ten kończy omówienie relacji z pierwszej wizytacji klasztoru brygidiańskiego w Gdańsku z roku 1580, który ukazywał spektrum problemów i formy poprawy katolicyzmu i opinii o nim w mieście.

Rozdział 3 rozpoczyna omówienie rozwoju katolicyzmu w Gdańsku w epoce potrydenckiej. Za punkt zwrotny w dziejach katolicyzmu w mieście Autor słusznie uważa blisko dwudziestoletnie rządy bpa Hieronima Rozrażewskiego w latach 1581-1600. Jego gorliwa działalność duszpasterska

i organizacyjna wyznaczyła wzorce postępowania hierarchii w reformie Kościoła lokalnego. Za najważniejsze działanie należy uznać skrupulatną wizytację przeprowadzoną w 1583 r., w której zbadano faktyczny stan Kościoła katolickiego w Prusach Królewskich i możliwości rewindykacji utraconych dóbr i wpływów.

Autor przedstawia tu dokładniej skomplikowane problemy prawne i zwyczajowe wynikające z egzempli klasztorów, głównie żebrzących oraz z prawa patronatu nad klasztorami wiejskimi i probostwami miejskimi i wiejskimi. Szerzej zatrzymał się nad sprawą osadzenia jezuitów w Gdańsku, którzy mieli prowadzić główną akcję rekatolizacji miasta.

Omówił odnowę klasztoru dominikanów i Zakonu Zbawiciele (brygidek i brygidianów), karmelitów oraz próby odnowienia klasztoru franciszkanów i osadzenia w Gdańsku ich następców, bernardynów i kapucynów.

W rozdziale 4 Autor przedstawił prawne uwarunkowania egzystencji katolików w Gdańsku zaczynając od omówienia prawa stawiającego wymagania wyznaniowe w Gdańsku przed reformacją i po niej. Przedstawił uwarunkowania dostępu do władzy i do obywatelstwa miejskiego oraz cechów, a także sprawowania kultu przez katolików. Szerzej przedstawił problem sprawowania jurysdykcji kościelnej na terenie miasta i jurysdykcji miasta wobec katolików, szczególnie zatrzymując się nad próbą przechwycenia prawa patronatu nad klasztorem brygidek i zawłaszczenia Biskupiej Górki.

Nieco więcej miejsca poświęca działalności konsystorza pomorskiego i gdańskiego, przed którym stawali luteranie i katolicy w sprawach moralności, a szczególnie małżeńskich. Wzajemne relacje i zakres kompetencji między sądem biskupim, a sądami miejskim jest niezbadany do końca. Widać, że Autor nie czuje się w tej sprawie pewnie, a pozwolił sobie na wątpliwe interpretacje, które nie były konieczne. Przytoczył kilka przykładów dotyczących całego okresu omawianego okresu, za rzadko korzystając z pracy Agnieszki Witczak.

W rozdziale 5 opisał własność i dochody Kościoła katolickiego w Gdańsku w XVII i XVIII wieku. Składały się na nią ziemskie nadania w mieście i poza nim. Przed reformacją Kościół wszedł w posiadanie m.in. na terenie Starego Miasta 70-83 czynszowanych posesji, na Starym Przedmieściu 21-29, a na obszarze Głównego Miasta 11-16 posesji. Po reformacji uposażenie parafialne i szkolne, szpitalne i po części klasztorne przeszło w ręce protestanckich obywateli. Na przełomie XVI i XVII wieku utrwalił się stan posiadania katolickich instytucji kościelnych, a władze nie dopuszczały do

nabywania gruntów przez katolickich duchownych. Autor zestawił stan posiadania katolickich instytucji kościelnych w trzech tabelach z końca XVIII i początku XIX wieku. Omówił działalność gospodarczą, kapitały i lokaty instytucji kościelnych na kontach Kamlarii oraz omówił problem uwolnienia się miasta i jego niektórych posiadłości z płacenia dziesięciny, a także zwyczajowych wyplat z kasy miejskiej. Na zakończenie tego rozdziału przedstawia takse za posługi duszpasterskie i zarząd majątkiem kościelnym. Tu wydaje się, że Autor słabo rozumie rolę wtrykusów, o czym pisał prof. Waclaw Odyniec.

W rozdziale 6. Autor przedstawił formy i ilość posług duszpasterskich w kościołach gdańskich omawiając najpierw postaci proboszczów i wikariuszy gdańskich oraz opisując księgi metrykalne i ich zawartość analizując zapisy. Syntetyczne zestawienia dotyczące ilości chrztów, ślubów i pogrzebów przedstawił w tabelach.

W rozdziale 7. opracował pozostałe formy duszpasterstwa i działalności religijnej w mieście, głównie pod kątem wspomagania jej przez instytucje zlokalizowane w podmiejskich osadach. Było to organizowanie uroczystych mszy i procesji, kazań i nabożeństw dewocyjnych, wspieranie organizowania i funkcjonowania bractw religijnych, kultu świętych, szkół katolickich, szpitalnictwa i opieki charytatywnej wewnątrz miasta.

W rozdziale 8 omawia katolicką społeczność w Gdańsku w XVII i XVIII wieku, podkreślając wzrost liczby ludności katolickiej w Gdańsku zarówno codo liczby jak i procentowo. Zastosował tu metodę przedstawienia najpierw zestawień szacunkowych, a następnie omówił losy znanych rodzin, kupców, rzemieślników, artystów itp. Oraz migrantów katolickich, głównie ze Szwecji.

Rozdział 9 został zatytułowany „Koegzystencja z protestancką większością”, który zaczyna od omówienia tumultów i sporów religijnych w mieście i wykazuje brak pełnej tolerancji władz miasta wobec katolików i mieszanie spraw wyznaniowych ze społecznymi i politycznymi. Ciekawy jest opis codziennych zachowań i konwersji na katolicyzm oraz współdziałania w sprawach gospodarczych, edukacyjnych i akcjach dobroczynnych.

W „Podsumowaniu” Autor przedstawił syntetyczny obraz miejsca katolickiej mniejszości w protestanckim środowisku Gdańska jako bardzo złożony i niejednoznaczny. Podkreślił, że to głównie protestanckie pospólstwo i plebs dawały wyraz swoim „antykatolickim fobiom, kreując długotrwałe okresy napięć i religijnego wrzenia” (s. 431). Było on skiero-

wane jednak przede wszystkim przeciwko zakonnikom, głównie jezuitom, rzadko przeciwko osobom prywatnym, chyba że pojawiały się również powody ekonomiczne. Choć była niemożliwa równoprawna koegzystencja, bo miasto wykorzystując splot korzystnych dla siebie wydarzeń, zachowało prawnie swój protestancki charakter, to jednak możliwa była codzienna koegzystencja na większości płaszczyzn codziennego życia miejskiego.

Dzieło to należy uznać za bardzo udane, wypełniające dotkliwą lukę w historiografii. Uzupełniające (tylko w części odnoszącej się do okresu staropolskiego) dziej Gdańska przedstawione w monumentalnej *Historii Gdańska* pod redakcją Edmunda Cieślaka. Autorowi udało się zachować proporcje w syntetycznym przedstawieniu wielu problemów, a jednocześnie wzbogaceniu ich przykładami i opisami losów wybranych katolików i ich rodzin.

Imponująca jest też podstawa źródłowa. Autor dokonał skrupulatnej kwerendy w archiwach państwowych i kościelnych, diecezjalnych i zakonnych, polskich niemieckich, szwedzkich i watykańskim. Wzbogacił 34 tabelami skonstruowanymi w sposób przemyślany, obrazującymi opisy.

Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

