

STUDIA EŁCKIE

19 (2017) nr 3



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2017

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika Przybysz (UKSW), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Ełku)

Sekretarz Redakcji: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)
ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2017

p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/19-2017-nr-3>)

SPIS TREŚCI / CONTENTS

od Redakcji / Editorial	251
-------------------------------	-----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

D. C. Canceran OP, <i>Who is God? Pope Benedict meets Pope Francis</i>	253
R. Podgórski , <i>Filozofia fenomenologiczna Maxa Schelera i Romana Ingardena w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły / Max Scheler and Roman Ingarden’s phenomenological philosophy in “adequate anthropology” by Karol Wojtyła</i>	267
ks. W. Wojtyła , <i>Między ontologią a logiką. Rola logiki w procesie poznania prawdy / Between ontology and logic. The role of logic in the process of knowing the truth</i>	283

PRAWO / LAW

B. Chylka , <i>Granice zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP) / The boundaries of the principle of impartiality of public authorities in matters of personal conviction and outlooks on life (art. 25 paragraph 2 of the Polish Constitution)</i>	295
M. Kotowska-Lewińska , Sz. Kulmaczewski , <i>Prawo a moralność – zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej / Law and morality – normative issues against the background of Polish judicial practice</i>	313

TEOLOGIA / THEOLOGY

ks. M. Bednarski , <i>Zniszczenie kości ludzkich przez Jozjasza w Betel (2 Krl 23,16-19) w świetle mezopotamskiej praktyki zaqiqu oraz taktyki wojennej królów asyryjskich / The destruction of human bones in Bethel (2 Kings 23,16-19) in the light of the Mesopotamian practice zaqiqu and tactics of war Assyrian kings</i>	327
M. Janik , <i>Konotacje demonologiczne terminu פְּתָר לִיָּהּ w Ps 91,5-6 / Demonic connotations of the term פְּתָר לִיָּהּ in the Psalm 91,5-6</i>	349
ks. R. Sawicki , <i>Diecezja wigierska i jej dziedzictwo historyczno-pastoralne / The Wigry diocese and its historical-pastoral heritage</i>	363

SPRAWOZDANIA / REPORTS

ks. R. Sawicki , <i>Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „25 lat Caritas Diecezji Elckiej”, Elk, 9 września 2017 r.</i>	381
--	-----

„Studia Elckie” 19 (2017), nr 3

Szanowni Czytelnicy!

Jesienny, czyli trzeci numer kwartalnika „Studia Elckie” obfituje w artykuły naukowe, których zamieszczamy aż osiem. Ich tematyka dotyczy problemów filozoficznych, teologicznych i prawnych.

Autorom tekstów i ich Recenzentom wyrażamy naszą wdzięczność. Żywimy nadzieję, że prezentowane zagadnienia przyczynią się do wymiany myśli i sprowokują do dalszych badań. Życząc ciekawej lektury, zapraszamy na stronę internetową: <http://www.studielckie.pl>.

ks. Marcin Sieńkowski
sekretarz Redakcji „Studiów Elckich”

DELFO C. CANCERAN OP*

WHO IS GOD? POPE BENEDICT MEETS POPE FRANCIS

This paper dialogues Pope Benedict and Pope Francis on their particular understanding of God as culled from their respective writings¹. As we know Pope Benedict wrote his first Encyclical Letter *Deus Caritas Est* (God is Love) in the beginning of his Pontificate in 2006, while Pope Francis announced in the beginning of his Pontificate with the episcopate motto “Miserando Atque Eligendo” (Because he saw him through the eyes of mercy and chose him) in 2015. From then on, Pope Francis spoke openly and consistently about mercy and compassion in his speeches, homilies, interviews and letters. In this paper, we will concentrate on his interview in the book *The Name of God is Mercy*.

Literary Genre²

Literary theory divides the genre into two great divisions, namely, prose and poetry. Both Pope Benedict’s and Pope Francis’ writings belong to the prosaic category. Structurally, they are written in paragraph forms. However, Pope Benedict’s God is Love is specifically written in a letter form while Pope Francis’ The Name of God is Mercy is written in an interview form. Literally, the letter is structured and formalized, while an interview is more spontaneous and direct. In the Letter, Pope Benedict controls the presentation of his ideas being the author of the work, while in the interview; the interlocutor controls the questions that Pope Francis answers. Moreover, in a Letter, Pope Benedict

* Delfo C. Canceran OP – professor of Theology at The University of Santo Tomas in Manila; Vice President for Religious Affairs at the Colegio de San Juan de Letran in Bataan, Philip-pines; e-mail: delfocanceran@yahoo.com

¹ Pope Benedict XVI, *God is Love: Encyclical Letter* (Washington DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2007). Pope Francis, *The Name of God is Mercy* (New York: Random House, 2016). All quotations or citations are taken from these books.

² Herman, Rapaport, *The Literary Toolkit: A Compendium of Concepts and Methods* (Malden, MA: Willy-Blackwell, 2011). Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basic Blackwell, 1983).

wrote in his solitary room away from the distraction of the rest, while in an interview, the interlocutor and the Pope are exchanging their views in a more personal way. However, it is possible that the questions of the interlocutor were sent or given in advance which Pope Francis will read and answer afterward. In that case, the Pope is given ample time to reflect on the questions and subsequently answer them. During the actual conversation between them, the Pope is then well-prepared to answer the questions in the interview.

However, in the publication, the works underwent the editing process in the preparation of its publication. Depending upon standard and rule of the publishers, the works are subjected to a tedious and rigorous editorial works by those specialists in that area or field. In the editing process, some parts are modified and replaced, some are retained and stylized, and some are edited out and inserted into the texts. The whole process of editing is long and complex and we do not have access and are not privy to that process. We just rely on the final output or the finished product when they come out and distributed in the bookstores as letter and interview. The reader just bought and read those books out of his or her curiosity or out of his or her specialization or out of scholarship. Here I am reading as a scholar and theologian. As a reader, we need to be faithful to the texts (Letter and Interview) of the Popes and fidelity to the texts is a requirement of reading them and drawing meaning from them.

Reading Strategy³

Reading is an interactive or dialogical process. Neither the author nor the text dominate or dictate the reading process. There is the third factor in that equation that we need to factor in in that dialogue or interaction. This third factor is the reader himself or herself. The intention of the author plays in the reading but it does not wholly determine the process. In fact, once the sentences or utterances are printed and published, the author can no longer control the dissemination of the texts. The texts assume independence from the author. In this sense, the author is figuratively or literally dead in the sense that it does not control the generation of meaning. In fact, the death of the author animates the texts because the reader can revive the dead letters printed or written on the pages of the papers. The texts assume an autonomous status since the author detaches himself or herself from his or her works and allows the texts to play and to live. This detachment is not limited to the author but also to the location and to the preference of the author. The text circulates in different places and readers. The reader reads the texts once he or she is given the opportunity to access the texts. In that reading interaction, there is a dialogue going on between the reader and the text. In that interaction, the reader generates meaning

³ Michael Payne, *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida and Kristeva* (Oxford: Blackwell, 1993). Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (London & New York: Routledge, 1991).

not detached but based on the text. This generation is not limited to the text at hand but already interwoven with other texts. The reader is a site of texts or scripts that allow him or her to relate different texts (intertextuality) or resist the texts (preferred reading). The reader does not have a *tabula rasa* mind that begins with zero-degree reading, nor have full innate ideas that just overflow or spill on meanings. The reader is open but not empty in the process.

I. God is Love

A. The Love Letter

The Letter of Pope Benedict begins with a quotation God is love taken from the Letter of St. John. This quotation cites the theme of his Letter addressed to the members of the Catholic Church. Thus, God is encapsulated by that love as his characteristic image. Moreover, Christian identity is defined not as an ethical idea or rational choice, but as an encounter or an event in the person of Jesus Christ. The encounter is a relational bond between God and human being. God initiates love by loving us first, while human being responds to that gift of love. That response is not limited to God, but is directed to others. This movement – God first loved us and we share that love to others – will determine the direction of the Letter. Thus, love is both biblical in knowledge and experiential in application.

B. The Theory of Love

1. Eros and Agape

The outstanding epitome of that love is derived from the love between man and woman in marriage where they are united together and they vowed fidelity to one another. Once this is done, their love brings joy or happiness to the couple. To disambiguate the meaning of love, the Pope distinguished between the Greek *eros* and Christian *agape*. In ancient Greeks, *eros* intoxicates human beings to divine madness which overpowers or overwhelms reason. Because of this effect, Christians tend to avoid *eros*. This avoidance “clearly points to something new and distinct about the Christian understanding of love” (6). However, the Old Testament did not reject *eros* altogether but only corrected its distortion or destructiveness. “Evidently, *eros* needs to be disciplined and purified if it is to provide not just fleeting pleasure, but a certain foretaste of the pinnacle of our existence, of that beatitude for which our whole being yearns” (7). Thus, *eros* can still be redeemed from its grandeur because “*eros* tends to rise ‘in ecstasy’ towards the Divine, to lead us beyond ourselves; yet for this very reason it calls for a path of ascent, renunciation, purification and healing” (9).

In contrast, the Christian *agape* as a biblical notion of love transcends that selfish character of *eros* and expresses concern and care for the other. It is no longer “sinking in the intoxication of happiness; instead it seeks the good of the beloved” and renounces selfishness for the sake of the other (9). This love

is indeed an ecstasy, not in the sense of intoxication but a journey from self towards the other. Thus, Christian love is giving oneself to the other.

Comparatively then, “eros indicate[s] worldly love and agape “refer[s] to love grounded in and shaped by faith” (10). To put it in another way, “descending oblation love – agape - would be typically Christian, while on the other hand, ascending possessive or covetous love – eros – would be typical of non-Christian and particularly Greek culture” (11). However, eros and agape cannot be totally separated. “The more the two, in their different aspects, find proper unity in the one reality of love, the more the true nature of love in general is realized” (11).

2. Biblical Love

In the Bible, God loves human beings. This love is primarily personal, God loves his people. This love is also elective, God chooses Israel as his people. This love is represented by a betrothal or marriage between God and his people Israel as opposed to idolatry. Thus love demands fidelity: human beings must be faithful to this one God. “God loves, and his love may certainly be called eros, yet it is also totally agape” (13). God is love in himself since that is his nature but that love goes out and reaches out to his people. God shares his love to his people. God gives this love gratuitously to his people. When his people forgot the covenant of love and sinned against God, God forgives his people. “Eros is thus supremely ennobled, yet at the same time it is also purified as to become one with agape” (14-15).

Moreover, in the creation of humanity, Adam found himself in solitude. God senses the lonesomeness of Adam. Adam needed a companion and God satisfied that need by giving Eve. In effect, Adam was delighted. Adam and Eve lived together in the garden as husband and wife. Adam showed his eros when he seeks a partner and longs for their unity in marriage. The two became one. Thus, eros directs man towards marriage to a woman. The intimacy between eros and marriage is unique in the bible. The one God is linked with the one marriage between man and woman.

3. Jesus Christ

The New Testament presents Jesus Christ as a good shepherd who goes out from his comfort zone risking himself in search for the lost sheep. We have an image of Jesus as a searching God for the straying sheep. Jesus selflessly gives himself in search for the lost sheep. The crucifixion is the culmination of that self-giving when he gives himself to the cruelty of that punishment to save humanity from sinfulness. “It is from there that our definition of love must begin” (17). This self-giving is immortalized in the Eucharist when Jesus offered himself body and blood to his disciples. In Jesus, love is searching for the other and giving oneself to the other.

The church is united in Jesus Christ. “Union with Christ is also union with all those to whom he gives himself” (18). We are the people that make up the body of Christ. Aside from the body of Christ, we are also constituted in com-

munion with Jesus and his disciples. "Communion draws me out of myself towards him, and thus also towards unity with all Christians" (18). This body offered and this unity bounded in the church is love incarnate in Jesus. The Love of God and the love of neighbor are now truly united: God incarnate draws us all to himself" (18). This is a command to love God and to love our neighbor. "Love can be commanded because it has first been given" (18).

Jesus summarized the commandments into two interrelated love: Love of God and Love of neighbor. Pope Benedict clarifies that the concept of neighbor was understood as referring essentially to one's countrymen and to foreigners who had settled in the land of Israel" (19). However, that concept was abolished since the neighbor now refers to "anyone who needs me and whom I can help" (19). "Love of God and love of neighbor have become one: in the least of the brethren we find Jesus himself, and in Jesus we find God" (19).

4. The Love of God and Neighbor

In the commandment, the "love of neighbor is a path that leads to the encounter with God" (20). Because God loves us first, we can then respond with love to God and share that love to others. Since we are united with God, we see the others from the perspective of God made man Jesus. "His friend is my friend" (22). "Only if I serve my neighbor can my eyes be opened to what God does for me and how much he loves me" (22). The love is no longer just commanded, but "freely bestowed experience of love from within a love which by its very nature must then be shared with others" (22-23).

C. The Practice of Love

1. Charity as a Responsibility of the Church

The love of neighbor is a responsibility and practice of the church. As an institution, the charity must be organized for the service of the community in need. Since the church is a communion, "the believers hold all things in common and that among them, there is no longer any distinction between rich and poor" (28). Thus, "the ministry of charity exercise in a communitarian orderly way became part of the fundamental structure of the church" (29). "For the church, charity is not a kind of welfare activity which could equally well be left to others, but is a part of her nature, an indispensable expression of her very being" (32).

2. Charity and Justice

The state, not the church, has the central responsibility in the just ordering or structuring of society for the pursuit of the common good. The church has the significant responsibility in the purification of reason and formation of conscience toward the understanding and achieving the requirements of justice. "The church cannot and must not take upon herself the political battle to bring about the most just society possible. She cannot and must not replace the state"

(36). The state and the church need the service of love in the just ordering of society and in the purification of reason, respectively.

The laity, not the clergy, is the one with direct and proper duty to the work for a just ordering of society. “As citizens of the state, they are called to take part in public life in a personal capacity” (37). The church makes charitable organizations as her proper work in the service of the community and acts as her responsibility in accordance with her nature. The state and the church can cooperate in their charitable services. The believers in their charitable works do not just perform them for the needs of the moment but they lead to the encounter with God in Christ which awakens their love and opens their spirits for others” (41).

The church is the subject of these charitable organizations. The bishops in their respective dioceses are in charged with this responsibility. As a church activity, these charitable works should be independent of party politics and ideologies, and should not be engaged into proselytism or indoctrination. Believers should be guided by faith and moved by love. The *Magna Carta* of this ecclesial service is found in 1 Cor. 13:4: “If I give away all I have, and if I deliver my body to be burned, but do not have love, I gain nothing” (45). Believers involved in charitable works in the service of the people should be lead to humility in helping others and prayer in times of difficulties.

Conclusion

The saints demonstrated this charitable service for others in their lifetime and in their own way. Mary, the mother of Jesus, was the exemplary model of charity in helping her cousin Elizabeth in her pregnancy. She embodies that love in her relation to God and her neighbors.

II. The Name of God is Mercy

1. Definition of Mercy

Pope Francis defines mercy in the following: “mercy is the divine attitude which embraces, it is God’s giving himself to us, accepting us, and bowing to forgive” (8-9). For him, mercy is “Jesus’ most important message” (5), the most amazing attribute of the Creator and Redeemer” (7), “God’s identity card” (9), “the first attribute of God” (62), the “name of God” (85). Thus, mercy is a message, an attribute, identity and name of God. The word ‘attribute’ enters twice in the definition of mercy. Theologically, attribute is a distinguishing characteristics of God inseparable from the identity or name of God. The necessary step required to experience mercy is to acknowledge that we are in need of mercy. We are sinful, and therefore we need forgiveness. However, God’s mercy does not erase sin but only God’s forgiveness. Uniquely, the mercy of God is great because it caresses us as a sign of our acceptance and forgiveness. God never tires of forgiving us; we just need to return to him and ask forgiveness from Him.

2. The Church as Sacrament of Mercy

Pope Francis declares that this year (2015-2016) is the Year of Mercy⁴. In making this declaration, the Pope underlines the mercy of God to His people. “The church is showing her maternal side, her motherly face, to a humanity that is wounded” (6). This mercy “is manifested though the sacrament, in particular that of the reconciliation” (7). The church must exercise the “apostolate of the ear” (17). That ear must listen to, not judge, people with mercy. The Pope even compares the church into a “field hospital, where treatment is given above all to those who are most wounded” (8). Humanity is deeply wounded in various forms – social and personal - and so it needs mercy. The church must attend to these wounded people and heal them with mercy. However, we become indifferent to the mercy of God not only because of the loss of the awareness of our sin or the belief in the incurability of our sin “We lack the actual concrete experience of mercy” (16).

3. The Priest as Confessor with Mercy

The priests in the sacrament of reconciliation act in *persona Christi*. “They become instruments of [the] mercy of God” (21). Taking the place of Jesus, they should embody the attitude of Jesus to sinners whom he did not condemn but forgave. Jesus encouraged them to rise again and to sin no longer. They should bring the people closer to the church and not drive them away further from the church. They need acceptance, not condemnation. They “need to resemble God in all his mercy” (44). They need to go out from the church and parishes, to go outside and look for people where they live, where they suffer and where they hope” (52). They need “to be helped, not pushed away or cast out” (68). When they sit in the confessional, the priests should think that they too are sinful and that they too are forgiven. They should not condemn but commiserate with the penitents. “The more conscious we are of our wretchedness and our sins, the more we experience the love and infinite mercy of God among us, and the more capable we are of looking upon the many wounded we meet along the way with acceptance and mercy” (67).

4. The Penitent as Wounded and Healed by Mercy

We are wounded. “We try to follow the path of goodness, but we often fall because of our weaknesses and choose evil” (42). We have sinned in many ways and we regretted for doing it. We confessed our sins to a priest and resolved to return to God. We need mercy and find mercy in the Sacrament. We “reach a point when we need to be understood, to be healed, to be made whole, forgiven” (31). We need to recognize our sinfulness. Sometimes, we are tempted to dismiss our sin thinking that it is natural. So we apologize for our obstinacy. God waits for that moment when we go to the confessional and ask for forgiveness. “In order to be filled with his gift of infinite mercy, we need

⁴ See The Holy See, “Misericordiae Vultus: Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy,” in *The Name of God is Mercy*, Pope Francis (New York: Radom House, 2016), pp. 105-151.

to recognize our need, our emptiness, our wretchedness” (43). God heals us from our wounds. The logic of God is mercy because he “welcomes embraces and transfigures evil into good, transforming and redeeming my sin, transmuting condemnation into salvation” (66).

We are social beings. When we sin, we offend our brothers and sisters and when we ask for forgiveness, we restore our relationship. “Sin is a wound; it needs to be treated, healed” (26). When we confess your sins to the priest, we are entrusting ourselves to him. In the confessional, we are “looking at another person and not in a mirror” (22). The priest condemns the sin but embrace the sinner. “The confession “is an encounter with mercy” (23). “No human sin—however serious – can prevail over or limit mercy” (51). Confession is a dialogue between the confessor and the penitent. We know that “in a dialogue, we need to be listened to, not interrogated” (27). “In addition to suffering from the illness, they faced exclusion, marginalization and loneliness’ (65). Jesus is moved with pity. “Jesus does not remain indifferent, he feels compassion, he lets himself involved and wounded by pain, by illness, by the poverty he encounters” (64).

5. Mercy Exceeds Justice

Pope Francis argues that justice is strict because it follows a measurement of equality. Mercy is loose because it is the liberality of God that prevails in the relationship. “With mercy and forgiveness, God goes beyond justice, he subsumes it and exceeds it in a higher event in which we experience love, which is at the root of true justice. In this sense, mercy exceeds or surpasses justice in social relationship of fellowship. Mercy is superabundant. Moreover, “there is no justice without forgiveness and that the capacity for forgiveness underlies all plans for a more just and supportive future society” (79). In this sense, justice requires forgiveness so that peaceful existence will prevail in society. “When there is mercy, justice is more just” (80). This “means that that we have to help those who have fallen to get back up” (80). We cannot imprison the sinner forever; we have to offer new possibilities to everyone. “Mercy will always be greater than any sin” (86).

Corruption defies mercy. ‘The corrupt man is the one who sins but does not repent, who sins and pretends to be Christian and it is this double life that is scandalous” (81). Corruption is a “sin [...] elevated into a system” (81). As a system, “it becomes a mental habit, a way of living” (81). This habit limits “one’s capacity for love” and creates “a false sense of self-sufficiency” (82). The corrupt man is a “slave that masks his vice with good manners, always managing to keep up appearances” (83). Moreover, corruption is not just a systematic sin but also a “personal and social condition or state in which we become accustomed to living” (83). The corrupt man builds his “fraudulent behavior: he spends his life taking opportunistic shortcuts at the cost of his own and others’ dignity” (83).”The corrupt man often doesn’t realize his own condition” (84).

Corruption rubs the poor of the social services the government should extend to them. The mercy of God is expressed in the compassion of people. Compassion means “to suffer with, to suffer together the pain and the suffering of others” (91). The pope observes that “if we look at our situation, our society, it seems to me that there is no lack of circumstances or opportunities all around us” (98). This “compassion is needed today to conquer the globalization of indifference” (92). We need this compassion “when we find ourselves in form of the poor person, an outcast, or a sinner” (92). “We are called to serve Christ the Crucified through every marginalized person” (98). “By welcoming a marginalized person whose body is wounded and by welcoming the sinner whose soul is wounded, we put our credibility as Christians on the line” (99).

III. Connecting the Two Popes: The Parable of the Good Samaritan

In the Gospel of Luke, we find the famous parable of the Good Samaritan (Lk. 10: 25-37). We can divide the parable into two parts. The first part tackles the question on eternal life and the summation of the commandments. The second part wrestles with the question on the relationship with the neighbor. There are two questions asked by the expert to Jesus. First, What must I do to inherit eternal life? Jesus did not answer the question, but elicited the answer from his interlocutor. What does the Law say? The expert summarized the Law in twofold part: Love your God and Love your neighbor. Jesus affirmed his correct answer because it conformed with the Law. The first part ends with a challenge: Do and live! Second, Who is my neighbor? According to the parable, the expert asked the question because he wanted to justify himself. Jesus did not answer his question directly but indirectly using a parable to answer it. The person was attacked by robbers. He was stripped, beaten and abandoned. The priest and levite saw him but left the victim. The Samaritan saw and helped the victim. In the parable, Jesus focused on responsibility. He was interested on the response of the passersby to the victim on the road. The situation was urgent and the victim needed a help. An appropriate response is required immediately. Jesus asked the expert in this case who is the neighbor. The expert again answered the question. The neighbor was the Samaritan who showed compassion to the victim. The second part ended with a challenge. Go and do!

In the parable, the love in the first part of the parable is actualized or realized by the compassion in the second part of the parable. To put it differently, the theory of love is enfolded in the praxis of compassion. In the parable, the question who is my neighbor is asked by the expert. Thus, the expert is asking who is his neighbor. In the end of the parable, Jesus is asking the expert who is the neighbor of the victim. The neighbor question is no longer referred to the other of the expert but to the helper of the victim. The neighbor is the Samaritan who rescued him. The Samaritan is qualified as good because of that action of compassion. In this sense, neighbor is a relational concept. It refers both to the victim who is in need and the helper who responded to the need.

Pope Benedict focuses on the first question found in the first part of the parable, What shall I do to inherit eternal life? The expert was able to answer the question correctly. Love your God totally and love your neighbor as yourself. The expert knows the bible well that enables him to correctly answer the question. He was then challenged by Jesus to love, that is, to put love into practice. This is a commandment that a believer is obliged to follow. He followed up his query with regard to the identity of the neighbor, Who is my neighbor? The neighbor is not just anybody, but specifically a victim of a crime. The need of the victim and the response of the Samaritan are correlative and dependent. The love must be urgently given to the victim out of compassion⁵. The compassion of the good Samaritan exemplifies the mercy of God. He lends his hands to the other or reaches out to the other. Pope Francis focuses on the second question in the second part of the parable⁶. The person must respond with compassion to the victim. We need to connect love and compassion in our relation to the other whether that is a poor person or a sinful person. The question who is my neighbor is relational in the sense that it takes two to become neighbors. Relationship is not limited to the observance of the law but the practice of compassion⁷.

In the practice of love, Pope Benedict split love into charity which is properly the domain of the church and justice which is properly the domain of the state. Each domain must be kept separate but nonetheless they can cooperate. However, in justice, Pope Benedict further split it into two domains, namely, execution which is reserved by the laypeople in justice-making as ordering or structuring society and purification which is delegated to the church. The purification function of the church is intellectual in nature where it imparts the social teachings of the church to the laypeople in justice making and animation which vivifies the spirit in the practice of justice in society. In the practice of mercy, Pope Francis distinguishes justice from mercy. Justice observes the standard of equality in the relationship of people, while mercy overflows or overflows in the relationship between God and sinners. In mercy, God heals the wounds of the sinner by means of acceptance, embrace and forgiveness.

⁵ Pope Benedict uses the Good Samaritan to demonstrate his point on the love of God. The Samaritan is endowed with a heart that sees. The visual image is emphasized here. "This heart sees where love is needed and acts accordingly" (42).

⁶ Pope Francis employs the story of the adulteress who was caught violating the Law and was condemned to death by her accusers. Jesus came to her rescue and his accusers left her one by one. The heart is focused here. The writings on the ground that Jesus wrote remain unknown and unreadable but the leaving of the accusers signified that they were shamed by those writings. Jesus showed his mercy to the woman by not condemning but forgiving her.

⁷ Surprisingly, the criminality aspect in the parable is left out from the discussion. The parable did not ask, Why is there crime perpetuated by crooks against a victim? The parable asks or focuses on the question, Who is my neighbor? Although we need to inquire about criminality in our society and there are many reasons behind crimes, the parable emphasizes the responsibility of the passerby to the other.

Mercy is superabundant in God who never tires in forgiving us and always waits for us. Pope Francis further differentiates mercy from compassion. For him, mercy is reserved for God as His attribute, while compassion is applied to human being in feeling pity to the other. Both mercy and compassion imply the maternal face of God and feminine response to the other.

Charity as an organized or institutionalized work for the less fortunate people follows a structured and structuring pattern⁸. The structure is constraining in the sense that it is governed by bureaucracy with its officials and policies in carrying out its ministry or apostolate to the people. However, the structure is also enabling because the resources in the bureaucracy - personnel and rules - empower the organization in effectively doing its work of charity in the service of the people. We have to note that structures are man-made because they are created and executed by the expertise and manpower of the organization. They can be changed or altered if they no longer serve their purpose. However, the transformation of structures is slow and difficult because the organization is already used to them and the people are already satisfied to them. In this case, structures are conserved and reproduced. Structures may outlive their purpose and their usefulness because institutions are created to respond to certain and particular needs in time and place. If the needs are already responded to and the organization already satisfied its mandate, the bureaucracy has to change to a different mission or service or suffer from irrelevance and uselessness. Thus, we always need to subject the institution or organization to the criticisms and feedbacks from the ground and from the members in their actual and daily experiences. In this way, we rethink the organization and change the strategies and works relevant to the times and the needs of the people, and practical in the discharge of its services and methods to the people. It is the needs of the people that matter most and not the organization. The organization merely responds to the needs of the people.

Let us take the example of the field hospital given by Pope Francis. Even if a field hospital is temporary, it needs a loose organization and flexible bureaucracy. When we serve in the field of hospital, we need an organization with resources –staffs, rules and finances – in the discharge or delivery of services to the patients for temporary relief. Primarily, the hospital is made to serve the patients. When we work and serve in the hospital, we do not just look at the welfare of the patients who are wounded and who need healing; we also would like to look into the condition of the hospital in the field and the quality of service of the personnel or staff. We want a well-functioning and well-ordered field of hospital so that we can effectively deliver services and cater to the needs of the sick and the needy. For instance, in a disaster, we need to prioritize

⁸ See Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1979). Pierre Bourdieu, *The logic of Practice*, trans. Richard Nice (Stanford CA: Stanford University Press, 1990). Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action* (2 volumes) (Boston: Beacon Press, 1984).

the seriously ill or critically harmed for immediate response, we need to separate the male and female quarters or camps and we need to bring together the lactating mothers with their breastfed infants.

Moreover, if the field hospital in a disaster work receives charitable donations and financial assistances from different sources or agencies, we need to look into the sources of these donations and assistances that they do not come from criminal and illegal activities. When these donations and assistances come from legitimate sources, we want to ensure that the donors are satisfied with the way we spend and use their money. We want to be transparent and accountable to the purchase of supplies and the salaries of the employees. We send them financial reports occasionally with the proper documentations. We do this because we want to ensure good services and honest practices in the field hospital where it is free from corruption charges. In this way, the donors will continue to support the endeavor knowing that the money is really spent for the needs of the hospital and the patients, and not siphoned into the pockets and squandered into luxuries of corrupt officials. In the name of love, justice and mercy of God, we need a better field hospital that would cater to the needs of the patients wounded and hopefully healed.

If there are anomalous practices and transactions involving financial matters in the budget of the hospital such as ghost employees, substandard purchases of supplies and drugs, inhuman condition of labor among the rank and file, then we need to look into this anomaly and bring the matter to the attention of the management so that proper and appropriate action will be made and executed. However, if the management did not act and just ignored the complaint, then the concerned people should lodge a formal complaint to the management and protest against the indifference and inaction of the management. We assume that these concerned people working for the welfare of the patients and workers in the hospital are motivated by the social teachings of the church and by their faith in Jesus who came not to be served but to serve the people, especially the poor, the sick and the hungry. If ever they protested as recourse, they wanted to restructure the bureaucracy of the hospital and institute reforms in the finances of the hospital so that the institution is really meant for the benefits of the people and not for the greed of few corrupt individuals. These concerned people are working for the common good and social justice for the sake of the people of God. They need to forge their efforts together in effectively holding their protest and in immediately rectifying the corruption⁹.

⁹ See Slavoc Zizek, Eric L. Santner & Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2005). Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London & New York: Verso, 2007).

Conclusion

To conclude, let us summarize Pope Benedict's *Deus Caritas Est* and Pope Francis' *The Name of God is Mercy*. We have the following schema:

	Pope Benedict	Pope Francis
Focus	God is love	God is mercy
Theme	Love is self-donation to the other	Mercy is the identity or attribute of God
Basis	God loves us first	God is foremost merciful to us
Process	From eros to agape, from self to the other	From God to the sinner, from mercy to forgiveness
Context	Love of God and Love of Neighbor	Sacrament of Reconciliation (Confession)
Goal	Charitable works to the poor	Healing the wounds of sinners
Justice	Political ordering of society	Strict equality of relationship

The *Deus Caritas Est* is the first Encyclical Letter of Pope Benedict, while *The Name of God is Mercy* is the unwritten “first encyclical” delivered in a homily by Pope Francis. For Pope Benedict, God is love is the heart of the Christian faith, while for Pope Francis, mercy is the most amazing attribute or identity of God¹⁰. Although the popes look at God in different facets, they tell us the different foci of their papacy. Pope Benedict chose the episcopal motto, *Cooperatores Veritatis* (cooperators of the truth) signifying the importance of truth in his papacy, while Pope Francis chose the episcopal motto, “*Miserando Atque Eligendo*” (Because he saw him through the eyes of mercy and chose him) suggesting the relevance of mercy in the world of indifference. Both love and mercy are directed to the other and practiced for the sake of the other.

Pope Francis' analogy of the church as a field hospital needs Pope Benedict's charitable works for the poor and needy. The church needs both love and mercy. The love of neighbor is a command and a gift given to others. That love is incarnated or enfleshed into mercy and compassion of God to his people. That is precisely *Emmanuel*, God lives with us and dwells among us. Jesus offered his life out of his love for us and Jesus forgave us out of his mercy for us. Pope Francis says: “This love of mercy also illuminates the face of the church, and is manifested through the sacrament, in particular that of the reconciliation, as well as in works of charity, both of community and individu-

¹⁰ Their respective ideas of God seem to presuppose the scholastic distinction between essence and accident. In this case, Pope Benedict seems to anchor his phrase ‘God is love’ on the essence of God, while Pope Francis seems to ground his phrase ‘mercy is an attribute or identity of God’ on the accident/quality of God. We say only seemingly because the way Pope Francis phrases the mercy of God as attribute and identity eludes strict scholastic categorization.

als” (7). When we relate to others, we involve or engage our whole being – love of God and mercy of God, soul and body, reason and emotion, personal and social – to the service of the people of God. We do not just love and reason; we also commiserate (or ‘mercify’ in the preferred word of Pope Francis) and forgive others.

Summary

This paper is a comparative study on the concept of God according to Pope Benedict in his encyclical letter *Deus Caritas Est* and Pope Francis in his interview book *The Name of God is Mercy*. Their particular concept of God is complementary as exemplified in the Parable of the Good Samaritan.

Key words: God, love, mercy, justice.

RYSZARD PODGÓRSKI*

**FILOZOFIA FENOMENOLOGICZNA
MAXA SCHELERA I ROMANA INGARDENA
W „ANTROPOLOGII ADEKWATNEJ” KAROLA WOJTYŁY**

Zwrócenie szczególnej uwagi na fenomenologię przez Karola Wojtyłę w początkach jego działalności naukowej było wyrazem dążenia do unowocześnienia tomizmu przez odwołanie się do metody fenomenologicznej. Krakowski filozof chciał w ten sposób nadać etyce chrześcijańskiej nowe formy wyrazu. Wojtyła dążył w sposób naturalny do fenomenologii poprzez odwoływania podmiotowo-przeżyciowego człowieka. Współcześnie trwa dyskusja, na ile wpływ na tok analiz filozoficznych Wojtyły miał Roman Ingarden, Edyta Stein, Andrzej Póltawski, Anna Teresa Tymieniecka czy Ignacy Różycki.

Przyjmuje się też hipotezę, że na połączenie tomistyczno-fenomenologiczne Karola Wojtyły miał wpływ Antoni Kępiński, psychiatra i filozof, który wiele problemów filozoficznych rozwiązywał z Karolem Wojtyłą i Józefem Tischnerem. Nie do zakwestionowania jest pogląd, że wpływ na filozofię Karola Wojtyły miał przede wszystkim Max Scheler. Opracowania krytyczne wypowiedzi Schelera zaowocowały dysertacją habilitacyjną pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*¹. To właśnie Scheler miał bezpośredni wpływ na zainteresowania Wojtyły fenomenologią, chociaż na obecnym poziomie badań nad literaturą filozoficzną Karola Wojtyły nie można zapominać o wpływie fenomenologicznym Anny Teresy Tymienieckiej.

* dr Ryszard Podgórski – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Wydział Nauk Społecznych, Katedra Aksjologicznych Postaw Edukacyjnych; e-mail: rp.socjologia@vp.pl

¹ Zob. Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959. Pierwotny tytuł tej obronionej w 1953 roku pracy brzmiał: *Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według systemu Maksa Schelera*. Zob. także: K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 22-38; tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne” 1955-1957, t. 5, z. 3, s. 113-140; tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1955-1957, t. 5, z. 3, s. 113-140.

Jednak analizując wypowiedzi filozoficzne Karola Wojtyły trudno nie dostrzec wpływu na jego rozważania fenomenologiczne Romana Ingardena. Pogląd ten jest bliski Janowi Galarowiczowi². Wskazuje on w swoich wypowiedziach filozoficznych antropodramatykę, bowiem Roman Ingarden i Karol Wojtyła budują dramatyczny obraz człowieka w otaczającym go świecie, a przede wszystkim wewnętrzny dramat, który odbywa się w człowieku poprzez walkę dobra i zła. Na potrzeby niniejszego artykułu przedstawimy wybrane problemy filozoficzne, które łączyły Wojtyłę z fenomenologią Schelera i Ingardena.

Znaczenie filozofii Maxa Schelera na budowę „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły

W tym miejscu należy stwierdzić, że Wojtyła nie zajmował się myślą Schelera we wszystkich jej aspektach i nie śledził jej wszystkich zwrotów. Przedmiotem jego studiów była praca Schelera pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*³. Jest to dzieło poświęcone koncepcji etycznej Kanta, chociaż jednocześnie zawiera pozytywną propozycję etyki opartej na bezpośredniej percepcji wartości. Istotę propozycji Schelera możemy opisać w ten sposób, iż proponuje on formalnej etyce Kanta etykę wartości „materialnych”. Przypomnijmy, że epistemologiczne założenia Kanta nie pozwalały mu na uznanie etyki za dyscyplinę opartą na doświadczeniu. Dla Kanta obiektywność etyki i jej normatywny charakter nie płyną z doświadczenia, lecz zagwarantowane są przez imperatyw kategoryczny, dany *a priori* każdemu bytowi racjonalnemu. Immanuel Kant pragnął na podstawie „formy umysłu praktycznego” stworzyć swoją własną etykę. Jego etyka nie miała opierać się na istniejących teoriach bytu, jak na przykład na Bogu, naturalizmie czy też materializmie, ale miała być analizą, która byłaby wspólna dla wszystkich ludzi i ich form poznania w granicach ludzkiej moralności. Gdy Kant zaczął poszukiwać formy umysłu praktycznego, która byłaby wspólna dla wszystkich ludzi, a która też jest w całości odpowiedzialna za dokonywanie przez nich wyborów, doszedł do konkluzji, że jest możliwe sprowadzenie jej do jednego zdania. I tak powstał Kantowski imperatyw kategoryczny. Brzmi on w ten sposób: „Postępuj zawsze tak, jakbyś chciał, aby postępowano w stosunku do ciebie”⁴. Dokładnie w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* brzmi: „Postępuj tylko według

² Zob. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, w: *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, Kraków 1997, s. 64.

³ Pierwsze wydanie książkowe *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Umein Vorwort vermehrt, Halle 1916. Informację podają za: K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2001, s. 13.

⁴ Zob. T. Biesaga, *Imperatyw kategoryczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 786-788.

takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁵. Możemy, więc sądzić, że normy moralne formułowane są z procedurą uniwersalizacji maksym działania. W tym momencie możemy wysunąć zarzut, że są to poglądy oderwane od doświadczenia. I taki, też był powód, dla którego Scheler przeprowadził krytykę dzieła Kanta. Scheler, bowiem broni empirycznego charakteru etyki, ale odrzuca jej charakter normatywny. Przy takim sformułowaniu poglądów możemy wskazać na element, który łączy koncepcję Schelera z koncepcją Kanta. Chodzi tutaj o pogląd Schelera, który chce oprzeć etykę na doświadczeniu, to jednak podziela przekonanie Kanta, który wcześniej we właściwy sobie sposób wyraził swój pogląd przez Davida Hume’a: „rozum jest ślepy wobec wartości”⁶. Jeśli jednak uznamy tą tezę za słuszną, to czy można ocalić empiryczny charakter etyki? Scheler uważa, iż jest to możliwe, ponieważ etyka opiera się na innym typie poznania niż intuicja intelektualna. W swoich analizach pokazuje, że zarówno wartości, jak i ich hierarchia dane są w doświadczeniu typu emocjonalnego⁷. Scheler przeciwstawiał się pogładowi, według którego życie emocjonalne stanowi obszar, w którym panuje chaos i przypadkowość. Myśliciel ten traktuje przeżycia emocjonalne jako akty pełne sensu i stara się uchwycić porządek sfery emocjonalnej. Aczkolwiek Schelerowski opis sfery emocjonalnej koncentruje się przede wszystkim na tych uczuciach, które wiążą się z dziedziną aksjologii i etyki, jednak nie ogranicza się do nich⁸.

Przystępując do analizy systemu Schelerowskiego Wojtyła wychodzi z następującego założenia: „Stwierdzamy, że system etyczny Schelera jest to system filozoficzny, zbudowany według założeń fenomenologii i aksjologii, która ma służyć do ujęcia i wy tłumaczenia wszelkich faktów moralnych i wszelkich treści etycznych”⁹.

Główny ciężar dyskusji Karola Wojtyły z Maxem Schelerem spoczywa na odmiennym rozumieniu „przedmiotowej wartości czynu ludzkiego”¹⁰. Scheler, zgodnie z metodą fenomenologii buduje poznanie naukowe na doświadczeniu, które też uważa za właściwą podstawę do rozważań etycznych. Doświadczenie ma jednak, jego zdaniem, odmienne znaczenie w etyce aniżeli w naukach szczegółowych, ponieważ w etyce nie ma zastosowania metoda indukcyjna. Doświadczenie w etyce jest dane a priori, choć nie w sensie Kantowskim. Przedmiotem etyki, nie są fakty moralne, lecz materialne, czyli ten wymiar struktury aksjologicznej, który buduje przedmiot doświadczenia. Doświadcze-

⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 38; zob. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 4(2006), s. 87.

⁶ Tamże, s. 88; zob. także: K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 172.

⁷ Zob. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości...*, dz. cyt., s. 64.

⁸ Zob. tamże, s. 65.

⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984, s. 66.

nie to nie jest też równoznaczne z introspekcją, czyli poszukiwaniem czystych faktów psychologicznych, gdyż nie bierze pod uwagę przeżycia oderwanego od wymiaru aksjologicznego. Wraz z aksjologią, która stanowi zasadniczy element treściowy przeżyć ludzkich w doświadczeniu fenomenologicznym można ująć samą wartość w sposób bezpośredni dostarczając człowiekowi „przedmiotowego a priori”. Jest ono przedmiotowe ze względu na treść oglądu, ale jest aprioryczne ze względu na bezpośrednio-intuicyjny charakter poznania. Ten pogląd zbliża Schelera do Husserla a oddala od Kanta. Budując strukturę aksjologiczną w tym kontekście możemy powiedzieć, że wartość nie daje się oddzielić od przeżycia, gdyż stanowi cały przedmiot. Zdaniem Schelera jest on dany w odczuciu intencjonalnym, czyli w emocjonalnym poznaniu intuicyjnym. To intencjonalne, odczucie, jego zdaniem, pozwala spotkać się z wartościami w sposób bezpośredni i oglądowy. Świat wartości stanowi przedmiot przeżyć emocjonalnych. *Jaką rolę odgrywa rozum w poznaniu aksjologicznym?* Zdaniem Schelera rozum nie jest w stanie odkrywać wartości ani uwidatniać ich właściwej istoty. Rzecz i wartość, jego zdaniem to dwa elementy rzeczywistości jednakowo pierwotne i dlatego do siebie niesprowadzalne. Rzeczy podlegają zmianom, a wartości nie. Konsekwencją tej odrębności jest odrębność rozumu i emocji. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że Scheler uznaje prymat emocji w stosunku do rozumu i w konsekwencji prymat aksjologii do ontologii¹¹.

Karol Wojtyła, polemizując z powyższym stanowiskiem Schelera, utrzymuje, że wartość moralna czynu polega nie tylko na intencjonalnym odczuciu wartości, ile na przedmiotowej treści czynu ludzkiego. Każdy czyn, już przez to samo, że jest taki, a nie inny, może być oceniany ze stanowiska moralnego. Powołując się na opinię Kościoła i tradycji Karol Wojtyła utrzymuje, że etyka chrześcijańska za podstawę do określenia wartości moralnej czynów ludzkich bierze przedmiotową treść czynów. W tym miejscu rozchodzą się drogi Maxa Schelera i Karola Wojtyły, ponieważ rzecz i wartość stanowią punkty wyjściowe dla dwóch różnych porządków niedających się do siebie sprowadzić. Wynika z tego, że mając na względzie tylko stosunki rzeczowe, nie możemy orzekać o czynach, ani że są moralnie dobre, ani że są moralnie złe. Karol Wojtyła przyznaje, że w czynach o takiej treści, o jakiej mówi Max Scheler możemy przeżywać, a nawet realizować, pewne wartości, i że analizując te czynności ze stanowiska aksjologicznego możemy się tych wartości nie tylko doszukiwać, ale i je określać. W ten sposób możemy wydobyć wartość poszczególnych czynów moralnych i tworzyć strukturę aksjologiczną etyki¹².

W tym miejscu rodzi się inne stwierdzenie. Fakt, iż osoba nie zmierza wprost do określonych wartości, nie implikuje tezy, że nie może być ich sprawcą. Dlaczego wobec tego stojąc na gruncie systemu Schelerowskiego nie

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 15, 16, 57, 58.

¹² Zob. tamże, s. 57.

sposób ująć sprawczego odniesienia osoby do wartości moralnych. Na to pytanie odpowiada Max Scheler, że poznanie wartości i urzeczywistnienie ich, to fenomeny nieredukowalne do siebie. Urzeczywistnienie aksjologiczne musi być poprzedzone ich poznaniem, a warunkiem jest miłość. Miłość twierdzi Scheler i rodzące się z niej emocjonalne odczucie wartości wyklucza wszelkie dążenie i chcenie. Urzeczywistniając poznanie wartości kierujemy się w ich stronę całkiem odrębnym od poznania aktem intencjonalnym, który jest szczególnym rodzajem chcenia. Rozważając strukturę aktu chcenia, zbliżamy się do istoty polemiki Wojtyły z Schelerem¹³. Elementem współkonstytuującym chcenie jest „przedstawienie” sobie przez podmiot tej wartości, którą stawia sobie, jako cel. Przedstawienie jest czymś wtórnym w stosunku do chcenia. Ono uświadamia podmiotowi, w jakim kierunku zmierza jego dążenie. Samo zaś dążenie do wartości odczuwalnych, przyłgnięcie do jednej z nich, dokonuje się bez udziału woli czy z jej nikłym udziałem. Wojtyła te poglądy Schelera interpretuje twierdząc, że osoba daje się porwać wartościom, bywa nimi pochłonięta, oddaje się im. Wszystkie te przeżycia nijako udzielają się woli, ona zaś im się biernie poddaje, „odbiera” je, idzie za nimi, przedstawiając je sobie przy tym w „odpowiednim obrazie”¹⁴.

A zatem nie może tu być mowy o sprawczości osoby, ponieważ sprawczość nie polega na przeżywaniu wartości jako celu urzeczywistnionego, lecz na urzeczywistnieniu wartości dla celu zamierzonego przez osobę. Spór między Wojtyłą broniącym etyki chrześcijańskiej a Schelerem sprowadza się w tej kwestii do sporu antropologicznego. W tej antropologii Wojtyła rozumie osobę jako byt substancjalny, jako źródło i przyczynę sprawczą swoich aktów przez, które osoba ludzka wyraża swój stosunek do dobra i zła moralnego¹⁵.

Karol Wojtyła uważa, że system etyczny Schelera nie może być adekwatnym narzędziem do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Do oceny systemu etycznego Schelera dołączył dwie tezy pozytywne dotyczące aprobaty metody fenomenologicznej, a źródła niedostatków w etyce Schelerowskiej widzi w jego poza fenomenologicznych założeniach. Po pierwsze „Scheler w swoim systemie zdecydowanie zatarł normatywny charakter wartości etycznych, co jest zrozumiałym następstwem oderwania tychże wartości od sprawczości osoby. Jest to zaś tym bardziej uderzające, że sam akt sumienia, jako przeżycie osoby stanowi przedmiot doświadczenia fenomenologicznego. Kiedy Scheler fenomenolog nie dociera poprzez analizę aktu sumienia do sprawczego stosunku osoby względem wartości etycznych, to musi to posiadać jakieś powody poza jego fenomenologią. Otóż powody te leżą w jego założeniach emo-

¹³ Zob. R. A. Podgórski, *Osoba ludzka w tomizmie fenomenologicznym Karola Wojtyły*, „Fenomenologia” 14(2016), s. 207-219.

¹⁴ Zob. tamże, s. 71.

¹⁵ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii Karola Wojtyły. Studium etyczne*, Kęty 2000, s. 68.

cjonalistycznych”¹⁶. I po drugie jakkolwiek system etyczny stworzony przez Maxa Schelera nie nadaje się zasadniczo do interpretacji etyki chrześcijańskiej, to jednak może on nam ubocznie być pomocny przy pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Ułatwia on nam mianowicie analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej¹⁷. W ten sposób zaniedbany został przez Schelera moment normatywny doświadczenia moralności, który można opisać za pomocą samej metody fenomenologicznej i który jest dostępny przede wszystkim w fenomenie sumienia. W tym miejscu Wojtyła zgadza się z fundamentalnym postulatem Schelera, że etyka powinna być nauką doświadczalną a defekt koncepcji Schelera polega na tym, że nie do końca wykorzystał on możliwości metody fenomenologicznej w dziedzinie analizy fenomenów moralnych. Konkludując możemy powiedzieć, że projekt Wojtyły, którego pierwsze szkice spotykamy w jego studiach na temat koncepcji etycznych Kanta i Schelera, można opisać, jako próbę zachowania i zintegrowania trafnych intuicji, które znajdujemy zarówno u Kanta, jak i u Schelera. W ten sposób rodzi się koncepcja etyki zarazem empirycznej, jak i normatywnej, która w następnych latach będzie rozwijana przez Wojtyłę i jego uczniów i która znana jest, jako etyka personalistyczna Filozoficznej Szkoły Lubelskiej¹⁸.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane możemy stwierdzić, iż fenomenologom chodzi o taką analizę zjawisk, w której zostałyby ukazane idealne istoty zjawisk. Celem fenomenologów było i jest nadal, tworzenie wielu nauk ejdetycznych, które mogłyby stanowić filozoficzne fundamenty dla nauk empirycznych badających zjawiska w ich warstwie zmysłowej i wewnętrznej w jej warstwie świadomościowej. Dlatego rozumienie tego przedmiotu filozoficznego wyjaśniania - wyznacza pole filozoficznych dociekań fenomenologów. To świat i człowiek realnie istniejący, ze swą przygodnością istnienia, ze swym pluralizmem i wielorakim złożeniem, domaga się wyjaśnienia. Świadczy to o tym, że Wojtyła przeniósł pojęcie Ingardena do realnie istniejącego bytu. Wojtyła za Ingardenem przyjmował kombinacje momentów bytowych, które wyznaczają możliwe sposoby istnienia: byt absolutny (*ponadczasowy*), byt pozaczasowy (*idealny*), byt czasowy (*realny*) w trzech odmianach (*przeszłej, teraźniejszej i przyszłej*), byt czysto intencjonalny¹⁹. Można sądzić na tej podstawie, że Wojtyła bliski był ten sposób analizy świadomości, bo mówi, że chociaż własne „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to jak stwierdza to w chceniu zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu chcenie jest samostanowieniem a samostanowienie nie oznacza tylko wycho-

¹⁶ J. Galarowicz, *Ukryty blask dobra: antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Kraków 1998, s. 14-17.

¹⁷ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁸ Zob. tenże, *Próba usystematyzowania problemu*, w: *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986.

¹⁹ Zob. A. Półtawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011, s. 5-7.

dzenie z własnego „ja”, ale wchodzenie w tożsamość „ja”, jako pierwszy i podstawowy przedmiot w stosunku, do którego wszelkie przedmioty intencjonalne są niejako zewnętrzne i bardziej pośrednie. To właśnie podmiot człowiek „czyni ni jakimś”, chcąc takiego lub innego przedmiotu, takiej lub innej wartości. Czyniąc swoje „ja” jakimś – człowiek równocześnie staje się kimś. Można, więc powiedzieć, że sposób rozumowania podobny, chociaż rezultat inny. Bardziej u Wojtyły na „zewnątrz” a u Ingardena wewnątrz. Ingarden w swoich analizach świadomości odnosi się zarówno do aspektu przedmiotowego w rozważaniach dotyczących intencjonalności, jak i do aspektu podmiotowego – tematyka egologiczna – badanie jaźni, świadomego istnienia. U Wojtyły tematyka egologiczności wyraża się w wolności, tzn. jej zakorzenieniu w *ja*, a nie w ciele czy psychice, nie utożsamia jednak Karol Wojtyła z monadycznością wolności. To bardzo ważna teza. Mimo, że wolność jest fundamentalną cechą bytu, jest rzeczywistością pozostającą w naturalnej więzi z prawdą, dobrem, pięknem, miłością, pokojem, sprawiedliwością itp.

Antropodramatyka Romana Ingardena i Karola Wojtyły

Dramat ludzkiej egzystencji przewija się poprzez treści filozoficzne Romana Ingardena. Z tym, że u Wojtyły dramatyczność to opowiadanie się za dobrem lub złem, czyli sięganie do etyki i moralności²⁰. Natomiast u Ingardena dramat człowieka rozgrywa się w sferze świadomości, w sferze ludzkich przeżyć. Tak jak Wojtyła wskazuje na dramat człowieka w świecie, co znajduje potwierdzenie również w twórczości Józefa Tischnera. Tak też dramat u Ingardena nabiera cech podobnych, jak u Jeana-Paula Sartre, ale bardziej przepojonych przerażeniem i strachem. Skąd się bierze dramatyczność u obu filozofów? Lata wojny, lata ludzkiego poniżenia obu filozofom każą postawić pytanie o fakt istnienia bytu ludzkiego. Dlatego zarówno Ingarden jak i Wojtyła szukają uzasadnienia dla egzystencji ludzkiego bytu w tym, co z jednej strony materialne, czasowe, przestrzenne zaś z drugiej strony z tym, co duchowe, wyrażające się w sferze przeżyciowej. W ten sposób Wojtyła buduje obraz platońsko-augustiański „człowiekiem wewnętrznym”, ale z drugiej strony pokazuje arystotelesowsko-tomistyczno filozofię egzystencjalną. To sformułowanie pozwala potwierdzić, że zarówno Ingarden jak i Wojtyła widzą dramat, który rozgrywa się między dwoma sferami człowieka. Z jednej strony materia, przyroda. Z drugiej strony kultura i aksjologia, które powodują wewnętrzne spięcia w tym, co etyczne i moralne w strukturze człowieka. Dramat ten pogłębia sytuacja człowieka jako istoty tęskniącej za wiecznością a zarazem istoty śmiertelnej. Człowiek poprzez własną bytowość materialną ulega własnej deprivacji w czasie. Ten tragizm jest większy u Ingardena. Natomiast u Wojtyły ten tragizm bytowy pomniejsza wymiar teologiczny, który odwołuje się do wieczno-

²⁰ Zob. A. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 196-204.

ści i nieskończoności, na co wskazuje perspektywa chrześcijańska. Z filozofii obu myślicieli wynika, że Ingarden posiada większe problemy z ujęciem własnej czasowości, co potwierdzają jego rozważania na temat pojęcia czasu²¹. Natomiast filozofia Wojtyły pomniejszona o analizę czasową pogłębia zagadnienia antropologiczne o teologię chrześcijańską²².

Na pytanie, kim jest człowiek? Obydwaj filozofowie: Ingarden i Wojtyła odwołują się do tradycji judeochrześcijańskiej, greckiej oraz przyrodniczej teorii ewolucji. Odwołując się do nich możemy mówić o hermeneutyce człowieka, ale z drugiej strony scaleniu wglądu w to, co istotowo wyraża człowieka. Z jednej strony historia i kultura, zaś z drugiej życie wewnętrzne, czyli strona przeżyciowa i życie zewnętrzne, czyli stosunek człowieka do dobra i zła i jego moralna oraz aksjologiczna ocena tego, w czym człowiek się samostanowi lub deprecjonuje. Takie spojrzenie na człowieka mówi nam o fenomenie, czyli o tym, co dotyczy prawdy o człowieku przez odwoływanie się do jego etyki, moralności, powinności, sumienia a zarazem do sytuacji zachowań granicznych: miłości – nienawiści, dobra – zła, piękna – brzydoty, nadziei – trwogi, troski, dialogu, spotkania. Ważny aspekt filozofii Wojtyły zależy to od samostanowienia aksjologiczno-moralnego. Wojtyłowa aksjologia posiada w tej materii „uproszczone zadanie”, ponieważ pojęcie samostanowienia przez wartości wynika z Dekalogu, Kazania na Górze i z Przykazania miłości²³. Natomiast filozofia Romana Ingardena wyraża świat wartości uniwersalnych, które budują kulturę ludzkiego „ducha”, ale kultura w myśli Ingardena posiada dwa światy: wytwarzania oraz działania etycznego, przez który kształtuje się świat ludzkiej kultury²⁴. Wobec takiego spojrzenia antropologicznego obu filozofów możemy mówić o częściowym prawdopodobieństwie Ingardena na antropologię Wojtyły, chociaż w filozofii Karola Wojtyły antropologia stanowiła fundament rozważań filozoficznych zmierzając do personalizmu etycznego²⁵. Twórczość Romana Ingardena dotyczyła ontologii, epistemologii, estetyki, aksjologii, etyki, to jednak studia antropologiczne zeszyły na plan dalszy. Oczywiście, to nasze spostrzeżenie Ingarden w jakimś sensie kwestionuje, ponieważ napisał: „[...] zagadnienie osoby ludzkiej, nigdy właściwie nie straciłem z oczu”²⁶. Ingarden ma dużo racji, ponieważ wiele zagadnień antropologicznych pozo-

²¹ Zob. A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły Osoba i czyn)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 159.

²² Zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 31; J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej*, w: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 45.

²³ Zob. R. A. Podgórski, *Osoba ludzka w personalistycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *Narracje post-kryzysowe w humanistyce*, red. D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała, Olsztyn 2014, s. 121-137.

²⁴ Zob. A. Półtawski, *Po co filozofować? ...*, dz. cyt., s. 28-32.

²⁵ Zob. R. A. Podgórski, *Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły*, „Studia Warmińskie” 53(2016), s. 39-53.

²⁶ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1960, s. 223.

stawił w swojej pracy doktorskiej *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik* oraz *Spór o istnienie świata, Wykłady z etyki* oraz *Odpowiedzialność i jej postawy ontyczne*. Można, więc przyjąć tezę, że Ingarden nosił w sobie jakąś własną wizję bytu ludzkiego²⁷.

Czy Wojtyła również nosił własną ideę „człowieka jako osoby”? Z pewnością tak, ale jego zamysł filozoficzny przynajmniej na etapie początkowym wynikał z własnych przemyśleń antropologicznych wynikających z mistyki św. Jana od Krzyża i filozofii św. Tomasza z Akwinu. Przez tych dwóch myślicieli Wojtyła szukał tego, co składa się na doświadczenie, szczególnie to bezpośrednie, konkretne, które wynikało z doświadczenia nadprzyrodzonego życia mistycznego człowieka. Można, więc sądzić, że Wojtyłę interesuje realizm poznawczy, który przenika do tego, w czym transcenduje Bóg w życie człowieka²⁸. Jego poglądy wskazują, że człowiek jawi się, jako „ktoś”, kto posiada wewnętrzną strukturę, do której należy „wnętrze” człowieka, ujawniającego perspektywę życia duchowego²⁹. To życie wewnętrzne człowieka stanowi w filozofii Karola Wojtyły drogę analiz fenomenologicznych. Ale nie w tym miejscu spotykają się drogi Romana Ingardena i Karola Wojtyły. Ta moc wewnętrzna pozwala stwierdzić, że zarówno w filozofii Ingardena jak i Wojtyły człowiek staje się współtwórcą samego siebie. Człowiek „stwarza siebie” swoimi wartościami i czynami. Ta teza jest głoszona zarówno przez Ingardena jak i Wojtyłę. „Jaki jest – pisze Ingarden – w swojej najgłębszej poza przeżyciami istniejącej istocie, takim przejawia się i wyładowuje się w swoich czynach i przeżyciach, uzyskując w mniejszym lub większym stopniu samowiedzę i dalsze upostaciowienie swej duszy”³⁰.

Podobnie Karol Wojtyła ujmuje kwestie samostanowienia, przez które człowiek ustanawia swoją podmiotowość. Samostanowienie w filozofii Wojtyłowej dokonuje się w czynie moralnym i przez ten czyn człowiek stanowi siebie, w ten sposób stanowi się, jako osoba. To stawanie się człowieka ma charakter etyczny. Jeżeli przyjmiemy tezę, że celem etyki jest spełnianie człowieka w bycie osobowym, to możemy powiedzieć, że osoba dokonuje samostanowienia w sobie i o sobie. W tym samostanowieniu istotną rolę odgrywa aksjologia³¹. Przy czym, zarówno Ingarden jak i Wojtyła ważną rolę przypisują wartościom moralnym. Jednak trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy spojrzenie na życie moralne człowieka w jednakowy sposób odczytywane jest zarówno przez Ingardena jak i Wojtyłę. W ich wypowiedziach można dostrzec podobieństwa i różnice. Zarówno Roman Ingarden jak i Karol Wojtyła przy oma-

²⁷ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 21.

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 27(1951), t. 6, z. 1-2.

²⁹ Zob. tenże, *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*, „Analecta Husserliana” 1978, s. 438.

³⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 2, cz. II, s. 174, przypis za: J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 37.

³¹ Zob. R. A. Podgórski, *Doświadczenie osoby ludzkiej w filozofii Karola Wojtyły. Struktura doświadczenia aksjologicznego*, Bydgoszcz-Olsztyn 2017, s. 99-105.

wianiu dobra moralnego ważne znaczenie przypisują wartościom. Ingarden zwraca uwagę na fakt, że wartość i związana z nią powinność czynu zależna jest od materii wartości³². Ta powinność moralna wynikająca z wartości swoje uzasadnienie znajduje w etyce Karola Wojtyły³³. Gdyby nam przyszło sformułować wspólną tezę etyczną reprezentatywną zarówno dla Ingardena jak i Wojtyły, to można ją wyrazić przez imperatyw kategoryczny: dobro należy czynić! Ten imperatyw kategoryczny wskazuje, że obaj filozofowie dążą do wspólnego celu, którym jest nakaz realizacji³⁴. Można też sformułować tezę, że obaj filozofowie upatrują w nakazie moralnym kres wewnętrznej dynamiki osoby. Podstaw tej dynamiki możemy znaleźć w chceniu aksjologicznym, w którym człowiek – osoba stanowi „siebie” jak i „o sobie”³⁵.

Można, więc powiedzieć, że zarówno u Ingardena jak i u Wojtyły u podstaw imperatywu dobra moralnego stoi aksjologia, która jest etyką aksjologiczną, choć można też o niej powiedzieć, że jest etyką dialogiczną. O tej etyce możemy mówić, że jest etyką posługi aksjologicznej człowieka. To sformułowanie buduje wniosek, że podmiotowe „ja”, jego doskonałość, dobroć jest ukierunkowana na wartości i na służebną rolę człowieka wobec tych wartości³⁶. Ta aksjologia prowadzi nas drogą do dobra moralnego. Dlatego imperatyw aksjologiczny nakazuje nam powiedzieć: stawaj się dobry jako człowiek! Czyń dobrze jako człowiek! Jest to, ten imperatyw kategoryczny, w którym zarówno u Ingardena jak i Wojtyły spotyka się ontologia z etyką człowieka, jako osoby. Stąd wyrażając pogląd zarówno Ingardena jak i Wojtyły możemy powiedzieć, że przez czyn moralnie dobry ujawnia się cała dynamika człowieka, jako osoby. To powoduje, że człowiek jako osoba nie zamyka się w sobie, lecz podejmuje w strukturze samostanowienia kontakt z rzeczywistością, która wyraża się w dynamice relacji aksjologicznej między osobą a wartościami³⁷.

Można sądzić, że twórczość filozoficzna Ingardena oddziaływała na Wojtyłę w wielu aspektach, czego przykładem są wspólne przemyślenia. Do nich z pewnością należy fenomen człowieka rozumianego jako osoba. Patrząc na strukturę bytową człowieka widzą ją odmienną od rzeczy, ale osobę ludzką dostrzegają jako strukturę dynamiczną wyrażoną przez siłę i moc³⁸. Dlatego zarówno Ingarden, jak i Wojtyła krytykują tezę Maxa Schelera, który wpraw-

³² Zob. J. Makota, *Wartości estetyczne a wartości moralne w filozofii Romana Ingardena*, „Etyka” 22(1986), s. 183-194.

³³ Zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 99.

³⁴ Zob. J. Makota, *Wartości estetyczne...*, dz. cyt., s. 188-189.

³⁵ Zob. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne...*, dz. cyt., s. 444.

³⁶ Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32(1980), s. 276.

³⁷ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 73-79.

³⁸ Zob. J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 33.

dzie mówił, że istotę ludzką przenikają źródła energii „pęd” i bezsilny „duch”. To pojęcie „duch” budziło dezaprobatę zarówno Ingardena, jak i Wojtyły. Dlaczego? Ponieważ obydwaj niezależnie od siebie odkrywają w człowieku, w jego centrum bytowym swoistą moc, nieredukowalną do przyrodniczej, cielesnej. Jest to moc wewnętrzna, która jest różna u poszczególnych ludzi³⁹. Ten byt ludzki, którego doświadczamy ma w Wojtyłowej filozofii charakter kosmologiczny, co wskazuje na arystotelesowsko-tomistyczny wpływ na filozofię Karola Wojtyły. Jednak Wojtyła wskazuje odwołując się do definicji Boecjusza, że ten byt ludzki *animal rationale* jest bytem duchowym. To wskazuje na osobową podmiotowość człowieka, przez którą Wojtyła odwołuje się do kategorii przeżyciowej, którą spotykamy w fenomenologii. Jest to połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości, przez którą spotyka się z filozofią Ingardena, którą Jan Galarowicz określa antropodramatyką, w której egzystencja człowieka przejawia się w różnych aspektach wydarzeń dramatycznych. Przejawy tego dramatyizmu Wojtyła wprawdzie bierze od Ingardena, ale sobie we właściwy sposób pokazuje przeżycia wewnętrzne tego dramatu w relacjach między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a Bogiem, gdzie Bóg – człowiek Jezus Chrystus przeżywa swoją własną dramatyczność⁴⁰.

To stwierdzenie pozwala mówić o pluralizmie aksjologicznym, a zatem o złożoności świata wartości. Filozofów zmagających się z aksjologią odsyła do dwóch poziomów. Pierwszym jest poziom ogólności. Ten poziom można przyjąć za Platonem. Buduje pewne ideały, które nie są określone poza czasem i przestrzenią, ale z tych idealnych wartości wynika drugi poziom, w którym wartość staje się konkretna. Posługując się „Książeczką o człowieku” możemy powiedzieć, iż ideały aksjologiczne wyrażają konkretyzację indywidualną przeżywaną przez osobę, przez co konkretyzacja i indywidualizacja powoduje warunek zaistnienia innych wartości⁴¹. To, na co Ingarden zwraca uwagę, to wartość osoby, która w jego rozważaniach filozoficznych („Wykładach z etyki”) przyjmuje wartość ontyczną. To rozróżnienie między wartością ontyczną a wartościami jakościowymi jest opowiedzeniem się za podmiotowością człowieka, ale w odróżnieniu od Wojtyły Ingarden traktuje człowieka jako twórcę wartości, ale również ich nosiciela. Mówiąc o podmiotowości wartości osoby Ingarden zwraca uwagę na fakt bycia osoby wartością, której nie można zredukować do żadnej innej oraz że człowiek jako wartość przewyższa wszystkie wartości⁴². Podobnie jak Wojtyła zwraca uwagę na „ważność” i „doniosłość” wartości. Z tej tezy wynika, że Ingarden podążył drogą Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna. Ponieważ wskazuje na doniosłość i głębokie uzasadnienie w od-

³⁹ Zob. tamże, s. 34; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 1, s. 224.

⁴⁰ Zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 56.

⁴¹ Zob. R. Ingarden, *Książeczka...*, dz. cyt., s. 110; J. Pawlica, *Próba rekonstrukcji i przekraczanie aksjologii R. Ingardena*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Lublin 1990, s. 127.

⁴² Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 238.

krywaniu i realizacji wartości, bo one przyjmują charakter dobra, a więc kierują się zasadą powinności i celowości w realizacji dobra. W perspektywie etycznej w ten sposób wyraża się dobro moralne. Charakter powinnościowy – jak uważa Ingarden – przyczynia się do pewnych problemów. Przede wszystkim z naszego punktu widzenia o powinności mówimy wtedy, gdy wartość domaga się realizacji. Dyskusyjne pozostaje pytanie dotyczące sposobu istnienia wartości. Istotnym wydaje się to, dlaczego przyjmujemy tę, a nie inną wartość w codziennym życiu, przez którą chcemy wyrazić dobro moralne?

W ten sposób Wojtyła za Ingardenem odwołał się do aksjologii. Wojtyłową aksjologię i etykę buduje człowiek, jako fenomen i jako najwyższa wartość w świecie przyrody. Widzimy w etyce Wojtyłowej personalistyczną wizję zarówno antropologiczną jak i aksjologiczną, przy czym możemy powiedzieć, że u jej podstaw stoi aksjologia osoby, przez którą wyraża się człowiek, jako najwyższa wartość. Już wcześniej zarówno Roman Ingarden jak i Karol Wojtyła wypowiadając się na temat dobra moralnego odrzucili stanowisko Maxa Schelera głoszącego, że aksjologia, głosząc dobro w sensie moralnym, tym samym głosi, jakoś idealną. Nie trudno zauważyć, iż Scheler sięgnął do formalizmu moralnego Kanta. Dlatego Ingarden uważa, że ten sposób myślenia, według którego moralna wartość czynu polega na zgodności między wyborem wartości a hierarchią, między wartościami obojętnymi pod względem moralnym prowadzi do poglądu, że człowiek zachwyca się samymi wartościami, natomiast zapomina, że człowiek samostanowi się w postępowaniu realizując określoną wartość⁴³. Karol Wojtyła jeszcze dobitniej odnosi się do tego poglądu Maxa Schelera nazywając go faryzeizmem⁴⁴. W tej aksjologii Wojtyła opowiada się jako zwolennik pluralizmu aksjologicznego. Oznacza to, że świat wartości jest zróżnicowany pod względem jakościowym. Za Romanem Ingardenem nie zadawała go Schelerowskiemu ujęcie ładu aksjologicznego, bowiem odrzuca typologię Schelera przyjmując podział na dobro przyjemne, użyteczne i godne⁴⁵. Ta perspektywa przyjmuje wymiar etyczny. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że pluralizm aksjologiczny Wojtyły należy rozumieć, jako wielość indywidualnych postaw, przez którą wyraża się człowiek, jako osoba. Oznacza to, że szczególne miejsce w aksjologii (agatologii) Karola Wojtyły zajmuje wartość osoby ludzkiej. Naszą opinię potwierdza Georgie Cottier, który uważa, iż encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* jest hymnem o godności i wielkości człowieka⁴⁶. Hymn ten świadczy o wyjątkowości człowieka, jego wielkości, wartości, dobru. Stąd jawi się pytanie: czy człowiek rozumiany jako osoba jest

⁴³ Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-74), s. 63-71.

⁴⁴ Zob. J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej*, w: *Studia nad myślą Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 199.

⁴⁵ Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984, s. 66.

⁴⁶ Zob. G. Cottier, *Zrozumieć wielką encyklikę*, tłum. D. Zańko, „Znak” 12(1993), s. 110.

dobrem? ⁴⁷ Wojtyła udziela odpowiedzi w *Osobie i czynie*, iż „wartość osoby jest szczególną wartością. Nie jest to wartość instrumentalna, utylitarna, lecz wartość sama w sobie (*bonum honestum*). Człowiek jest wartością w sobie i dla siebie. Wojtyła pisze: człowiek jest szczególną wartością samą w sobie. A także człowiek to byt chciany przez Boga «dla niego samego»”⁴⁸.

Z tej perspektywy Wojtyła przez tak rozumiany pluralizm aksjologiczny zwraca uwagę na jednostkowe, osobowe, personalistyczne zagadnienie człowieka, ale przy tym odwołuje się do zjawisk kulturowych, etycznych, religijnych. Chociaż nie w jednym przypadku Wojtyła zaznacza znaczenie socjologii, czyli „sytuacji empirycznej” to z pewnością nie odwołuje się w tym miejscu do socjologii kultury czy socjologii wiedzy, ale wskazuje na osobę ludzką jako podmiot aksjologiczny wyrażony przez analizę normatywnego pluralizmu. Czy w ten sposób Wojtyła nie pozwala na zanegowanie pryncypiów i obiektywnych wymiarów w aksjologii? Możemy powiedzieć, iż z naszego punktu widzenia Wojtyła chodzi o to, aby z punktu widzenia aksjologii uznać i przyjąć te wartości, które stoją za racjami etycznymi. Możemy powiedzieć, że ten sposób myślenia jest odwołaniem się personalistycznym do doświadczenia aksjologicznego a to doświadczenie odnosi się do podmiotowego „ja”, czyli wnętrza człowieka, podmiotowego „ty”, czyli do wnętrza drugiego człowieka. Do tego, co zewnętrzne „ja” i do tego, co zewnętrzne „ty”. Tak rozumiane doświadczenie aksjologiczne pozwala stwierdzić, iż Wojtyła już jako Jan Paweł II, papież osadza aksjologię na wartościach uniwersalnych podkreślając odmiennność różnych modeli (kultur, religii) rozumianej, jako rzeczywistości. To z kolei prowadzi do zasady tolerancji religijnej, szacunku wobec innych osób, prawa do wolności jednostek a to z drugiej strony stawia narody, państwa, instytucje gospodarcze i finansowe do przestrzegania podstawowych praw człowieka. Przez akceptację pluralizmu aksjologicznego Wojtyła wskazuje, że mimo różnych interpretacji tego samego pojęcia aksjologicznego pluralizm aksjologiczny zachowuje ogólną ideę „jedności – całości”, chociaż różnie ją interpretuje. W ten sposób pluralizm aksjologiczny w ujęciu Wojtyłowym wskazuje na ideę szacunku wobec każdego człowieka mimo jego odmienności z jednoczesnym uznaniem pryncypialnych wartości i zasad etycznych. Już, jako Jan Paweł II idąc tym sposobem myślenia będzie wskazywał na dyskurs aksjologiczny wyrażający się przez kulturę „ducha” w ten sposób wskazując na to, co istotowo ludzkie, ale z tego wymiaru „ducha” buduje ład aksjologiczny akceptując odmiennść kulturową, religijną, etyczną.

Zakończenie

Jan Galarowicz pisze: „Antropologia adekwatna to taka antropologia, która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie. Wojtyła

⁴⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 360.

⁴⁸ J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 162.

włącza się, zatem do nurtu współczesnej filozofii człowieka, który dąży do nazwania człowieka jego własnym imieniem⁴⁹. Możemy, więc powiedzieć, że z punktu widzenia moralnego osoba ludzka jest źródłem, przyczyną i twórcą dobra lub zła moralnego. Urzeczywistnienie tego dobra lub zła dokonuje w aktach wewnętrznych lub zewnętrznych. W ten sposób Wojtyła wchodzi w spór z Schelerem.

Polemizując z poglądem Schelera, iż chcenie dobra moralnego, a zatem i doskonałości moralnej osoby jest czymś złym, Wojtyła rozróżnia dwie sytuacje: troskę o to, by być dobrym oraz pragnienie odczuwania i przeżywania, że się jest dobrym. Scheler ma rację twierdząc, że w postawie stawiania sobie przez osobę jako cel odczuwania swojej wartości moralnej tkwi przewrotność. Błąd natomiast popelnia sądząc, że człowiek nie może sobie stawiać wprost doskonałości moralnej swej osoby jako celu. Osoba, zdaniem Wojtyły, powinna chcieć swego dobra prawdziwego, swej moralnej doskonałości. To jest podstawowa zasada personalizmu, również personalizmu Scheler'owskiego⁵⁰.

Warunkiem chcenia jakiejś wartości jest doświadczenie osoby. Doświadczenie to jest poprzedzone doświadczeniem aksjologicznym. Jeśli wobec tego chcę wprost własnej doskonałości moralnej, to znaczy, że doświadczam siebie jako moralnie dobrego. W prawdziwym chceniu własnej doskonałości moralnej chodzi jednak nie o to, jak sugeruje Wojtyła, by odczuwać własną dobroć moralną, lecz o troskę jako rzeczywisty stan własnej osoby, o jej dobro⁵¹.

Aby głębiej poznać byt ludzki Wojtyła sięga się do fenomenologii. Jego szczególnym zainteresowaniem filozoficznym stanowi twórczość Maxa Schelera oraz Romana Ingardena. Przez fenomenologię Wojtyła odwołuje się do strony podmiotowo-przeżyciowej człowieka. Wobec tego w analizach Wojtyły pojawia się całościowy obraz człowieka: podmiotowo-przeżyciowego i obiektywno-treściowego⁵². Jest to obraz ontologiczno-fenomenologiczny, który zostanie przez Wojtyłę najpełniej zrealizowany w „Osobie i czynie”, w której Wojtyła przedstawi „antropologię adekwatną”.

Można sądzić, że twórczość filozoficzna Schelera i Ingardena oddziaływała na Wojtyłę w wielu aspektach, czego przykładem są wspólne przemyślenia. Do nich z pewnością należy fenomen człowieka rozumianego jako osoba. Patrząc na strukturę bytową człowieka widzą ją odmienną od rzeczy, ale osobę ludzką dostrzegają jako strukturę dynamiczną wyrażoną przez siłę i moc⁵³. Dlatego zarówno Ingarden, jak i Wojtyła krytykują tezę Maxa Schelera, który wprawdzie mówił, że istotę ludzką przenikają źródła energii „pęd” i bezsilny „duch”. To pojęcie „duch” budziło dezaprobatę zarówno Ingardena, jak i Wojtyły. Dlaczego? Ponieważ obydwaj niezależnie od siebie odkrywają w czło-

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 66-67.

⁵¹ Zob. tamże, s. 67.

⁵² Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 79.

⁵³ Zob. tenże, *Paradoks egzystencji etycznej...*, dz. cyt., s. 33.

wieku, w jego centrum bytowym swoistą moc, nieredukowalna do przyrodniczej, cielesnej. Jest to moc wewnętrzna, która jest różna u poszczególnych ludzi⁵⁴. Ten byt ludzki, którego doświadczamy ma w Wojtyłowej filozofii charakter kosmologiczny, co wskazuje na arystotelesowsko-tomistyczny wpływ na filozofię Karola Wojtyły. Jednak Wojtyła wskazuje odwołując się do definicji Boecjusza, że ten byt ludzki *animal rationale* jest bytem duchowym. To wskazuje na osobową podmiotowość człowieka, przez którą Wojtyła odwołuje się do kategorii przeżyciowej, którą spotykamy w fenomenologii. Jest to połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości, przez którą spotyka się z filozofią Ingardena, którą Jan Galarowicz określa antropodramatyką, w której egzystencja człowieka przejawia się w różnych aspektach wydarzeń dramatycznych. Przejawy tego dramatyzmu Wojtyła wprawdzie bierze od Ingardena, ale sobie we właściwy sposób pokazuje przeżycia wewnętrzne tego dramatu w relacjach między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a Absolutem⁵⁵.

MAX SCHELER AND ROMAN INGARDEN'S PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY IN "ADEQUATE ANTHROPOLOGY" BY KAROL WOJTYŁA

Summary

Reflecting on the place, rank and interpretation of the philosophical thought of Karol Wojtyła, the fact that the author, philosopher, educationist and dramatist was first a priest and later, for a quarter century, was the head of the Catholic Church cannot be dismissed. The choice of service to God as the life path defined and determined the directions of intellectual quests. The human person was in the centre of philosophical considerations by Karol Wojtyła. He sees the human being as immersed in God and simultaneously as the integral, spiritual and bodily being.

The thesis that the man in this structure composes himself through the axiological and moral dimension was an important statement in his views. The moral perspective represented the attempt by Wojtyła at defining man through discovering his structures and experiencing his morality. The philosopher expresses this in his dissertation "The Acting Person" ("Osoba i czyn") published first in 1969 and reprinted under the symptomatic title "The Acting Person and other anthropological studies" ("Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne").

Key words: adequate anthropology, ethics, categories of experience, axiology.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 34; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata...*, dz. cyt., t. 1, s. 224.

⁵⁵ Zob. J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006, s. 119-120.

KS. WOJCIECH WOJTYŁA*

MIEDZY ONTOLOGIĄ A LOGIKĄ. ROLA LOGIKI W PROCESIE POZNANIA PRAWDY

Kazimierz Ajdukiewicz w książce pt. *Zarys logiki* pisał, że ten, kto jasno i konsekwentnie myśli i wyraża się z ładu, o tym kto poprawnie wnioskuje i uzasadnia swoje twierdzenia, mówimy, że myśli i wypowiada się logicznie¹. Zdaniem Ajdukiewicza istnieją dwa główne tematy, wokół których skupia się problematyka logiki. Pierwszym z nich jest zagadnienie jasnego, konsekwentnego, ścisłego oraz uporządkowanego myślenia i mówienia. Drugim fundamentalnym zagadnieniem szeroko pojętej logiki jest zagadnienie poprawnego wnioskowania². Zdaniem polskiego logika, poprawne rozumowanie to takie rozumowanie, które jest zgodne ze związkami, jakie zachodzą w rzeczywistości. Według niego, związki te są obiektywne, niezależne od ludzkich decyzji i panujących zwyczajów a każdy poprawny schemat wnioskowania opiera się na określonym twierdzeniu logicznym, które stwierdza obiektywny związek, jaki zachodzi między określonymi stanami rzeczy. Zajmowane przez Ajdukiewicza stanowisko zakłada ontologię, w której istnieje logiczna struktura świata, tj. swoista „logika rzeczy”³. Ajdukiewicz jest przekonany, że pomiędzy logiką a ontologią zachodzi odpowiedniość, dzięki której świat jest zrozumiały, dlatego logik nie tworzy twierdzeń i praw logiki – on je odkrywa jako części obiektywnej, niezależnej od niego, zastanej rzeczywistości.

Należy w tym miejscu dokonać krótkich, ale istotnych uwag terminologicznych. Termin „ontologia” wprowadził do swojego leksykonu filozoficznego R. Goclenius, a upowszechnił Christian Wolff, który przez ontologię rozumiał naukę o bycie w ogólności traktowanym jako to, co możliwe, czyli nie-

* ks. dr Wojciech Wojtyła – wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu oraz w Katedrze Prawa Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu; e-mail: wkwojtyla79@wp.pl

¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1960, s. 3.

² Por. S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, Lublin 2001, s. 8.

³ Por. tamże.

sprzeczne⁴. Wśród filozofów istnieją różnice w poglądach zarówno co do statusu ontologii jako nauki, jak również jej stosunku do metafizyki. Pozycja ontologii i metafizyki w układzie nauk filozoficznych jest związana z problematyką filozofii pierwszej, czyli tego działu wiedzy, w którym filozofia bierze swój początek i w którym znajduje ugruntowanie⁵. Historycznie starszym terminem jest „metafizyka”. Jego wprowadzenie do filozofii przypisuje się Andronikowskiemu z Rodos, żyjącemu w I wieku przed Chrystusem, który porządkując pisma pozostawione przez Arystotelesa umieścił 14 powiązanych ze sobą tematycznie pism w kolejności „po Fizyce”, i które określił mianem „Metafizyka”. Przez metafizykę rozumiano pierwotnie naukę dotyczącą tego, co znajduje się ponad przyrodą. Jednak tak pojęta metafizyka stanowiłaby tylko część „Metafizyki” Arystotelesa, gdyż zawarta jest w niej szersza teoria bytu – bytu jako takiego oraz pierwszych przyczyn i zasad⁶. Niektórzy używają zamiennie terminów ontologia i metafizyka, inni ściśle je od siebie odróżniają jako oznaczające dwie różne dyscypliny⁷. W niniejszym opracowaniu przez ontologię rozumie się metafizykę ogólną.

Wyraz „logika” jest wieloznaczny. Tadeusz Kwiatkowski twierdzi, że istnieją przynajmniej dwa sposoby jego rozumienia. W pierwszym znaczeniu (węższym) wyraz ten oznacza dyscyplinę naukową, której przedmiotem są związki, jakie zachodzą pomiędzy zdaniem ze względu na ich wartość logiczną, czyli tzw. związki prawdziwościowe oraz związki zachodzące pomiędzy zdaniem ze względu na ich budowę, czyli tzw. związki strukturalne⁸. W drugim znaczeniu (szerszym) „logika” nie oznacza jakiejś jednolitej dyscypliny naukowej, lecz szereg dyscyplin, z których najważniejszymi są: logika formalna, semiotyka i ogólna metodologia nauk⁹. Od momentu, kiedy ukazał się niewielki, ale ważny artykuł Tadeusza Czeżowskiego *O kulturze logicznej*, twierdzi się, że logika jest zarówno pewną wiedzą, jak i zbiorem pewnych umiejętności. O osobie, która zdobyła zarówno dostateczny zasób wiadomości z zakresu logiki, jak i posiada odpowiednią sprawność w logicznym myśleniu i logicznym wypowiadaniu się Czeżowski twierdził, że odznacza się *kulturą logiczną*¹⁰. Kultura logiczna, podobnie jak tworzona przez człowieka kultura w ogóle, jest efektem jego wysiłku (pracy) oraz zdobywanej wiedzy o otacza-

⁴ Por. J. Wojtysiak, *Ontologia czy metafizyka*, w: *Studia metafizyczne I. Dyscypliny i metody filozofii*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 103.

⁵ Por. A. B. Stępień, *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia i metafizyka*, w: „*Studia metafizyczne*”, Lublin 1993, s. 9-10.

⁶ Por. J. Wojtysiak, *Ontologia czy metafizyka*, dz. cyt., s. 102-103.

⁷ Por. tenże, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 373.

⁸ Por. T. Kwiatkowski, *Wykłady i szkice z logiki ogólnej*, Lublin 2003, s. 458.

⁹ Por. tamże, s. 459.

¹⁰ Por. T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 271-279.

jącym go świecie. Swoją kulturę logiczną można stale podnosić korzystając przy tym z osiągnięć oraz pomocy innych.

Logikę określa się jako naukę o poprawnym myśleniu i poprawnym wypowiadaniu myśli. Na gruncie logiki, tak samo, jak na gruncie nauk przyrodniczych, poszukuje się ogólnych praw. Jak powiedziano, Ajdukiewicz twierdzi, że odkrywane przez logików prawa, podobnie, jak prawa odkrywane przez przedstawicieli nauk empirycznych, stwierdzają jakieś obiektywne związki zachodzące po stronie rzeczywistości. Poznając te istotne i powszechne właściwości oraz prawa, człowiek coraz bardziej i lepiej rozumie świat rzeczy i osób. Zdaniem Ajdukiewicza logika jest nauką, która bada logiczną strukturę świata i jak każda nauka odsłaniając przed człowiekiem skrawek tajemnicy o otaczającym go świecie przybliża go do prawdy o nim. Jaką zatem prawdę i o czym pomaga odkrywać logika? Niniejszy artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na to pytanie, która prowadzić będzie poprzez porównanie stanowiska Kartezjusza i głównych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Kartezjusz i niezawodne kryterium prawdy

Za symboliczną datę powstania nauki nowożytnej uważa się najczęściej rok 1687, kiedy drukiem ukazało się pierwsze wydanie *Principiów* Izaaka Newtona¹¹. Powstanie nowożytnej nauki było długofalowym i złożonym procesem. Szczególną rolę odegrała w nim publikacja Mikołaja Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* z 1543 roku, w którym polski uczony wystąpił przeciw starożytnym i średniowiecznym poglądom geocentrycznym utrwalonym w II w. przez Ptolemeusza¹². Kopernik pokazał, że nasze doświadczenie potoczne, nasz naturalny sposób widzenia świata, może nas zwodzić. Odkrycie, że to Ziemia kręci się wokół Słońca, a nie na odwrót, jak sądzono przez stulecia, postawiło pod znakiem zapytania pewność całej dotychczasowej wiedzy na temat świata. Nowe odkrycia astronomiczne i geograficzne w umysłach takich uczonych jak Galileo Galilei, Rene Descartes, Benedyk Spinoza czy Gottfried Wilhelm Leibniz rodziły nie tylko nowe pytania, ale i nowe wątpliwości. Pod wpływem ogólnego klimatu epoki Michel de Montaigne wskrzesił starożytne argumenty na rzecz sceptycyzmu, tj. względność i niepewny charakter doświadczenia zmysłowego, zależność umysłu od doznań zmysłowych i wynikającą stąd niezdolność umysłu do poznania prawdy bezwzględnej czy niemożność rozwiązania problemów, które powstają ze sprzecznych roszczeń zmysłów i rozumu¹³.

Odrodzenie sceptycyzmu, które było efektem zachwiania wiary w cały dotychczasowy porządek świata, wywarło wpływ na nazywanego ojcem nowożytnej filozofii Kartezjusza. W *Rozprawie o metodzie* z roku 1637, dokonując

¹¹ Por. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 7.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2008, s. 21.

diagnozy stanu ówczesnej wiedzy, francuski filozof stwierdził, że jest ona powątpiewalna – pomiędzy mniemaniami uczonych we wszystkich czasach istniały różnice¹⁴. Celem, jaki sobie postawił, było osadzenie filozofii na pewnym fundamencie. „Ja zaś pragnąłem zawsze bardzo gorąco nauczyć się rozróżniać prawdę od fałszu, aby jasno rozeznawać się w moich czynach i pewnie kroczyć przez życie”¹⁵, pisał. Chciał tego dokonać poprzez użycie rozumu¹⁶.

Dokonania Kartezjusza dla nurtu racjonalistycznego istotne są z punktu widzenia epistemologii oraz kształtowania podstaw tzw. filozofii podmiotu, wtórne zaś w zakresie logiki, z którą łączy go wypracowanie postulatów metodologicznych umożliwiających zapewnienie rozwoju wiedzy. Chciał on wypracować procedury gwarantujące nauce odkrywczość i niezawodność z czym łączyła się krytyka tradycyjnej logiki, która utożsamiana była z ówczesną filozofią¹⁷. W *Rozprawie o metodzie* pisał: „(...) co do logiki, jej sylogizmy i większość innych reguł raczej służą do wytłumaczenia komuś drugiemu rzeczy, które znamy, lub nawet, jak sztuka Lullusa, do mówienia bez rozeznania o tym, czego się nie wie, niżli do nauczania się ich samemu. Jakkolwiek więc logika zawiera w istocie wiele przepisów bardzo prawdziwych i bardzo użytecznych, jest między nimi wszelako zamieszanych tyle innych, szkodliwych lub zbytecznych, że prawie równie trudno jest je wydzielić, co wydobyć Dianę lub Minerwę ze złomu marmuru, który nawet nie jest jeszcze ociosany”¹⁸.

Logiczno-metodologiczne poglądy Kartezjusza K. Scholz sprowadza do dwóch tez: „1. Aby poprawnie wnioskować nie potrzeba logiki. 2. W dobrej logice zawierać się powinny jedynie te reguły, które służą wynajdywaniu nowych prawd, nie zaś reguły umożliwiające tylko pedantyczny wywód prawd od dawna znanych”¹⁹. Na początku *Rozprawy o metodzie*, Kartezjusz twierdzi, że „rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona i „(...) nie jest prawdopodobne, aby się wszyscy mylili co do tego; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu, co właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi”²⁰. Kartezjusz jest przekonany, że sam rozum obdarzony naturalnym światłem, a więc nawet bez odpowiedniego kształcenia, może zdobyć wszelką wiedzę, byle poznał i posługiwał się właściwą metodą poznania²¹. Przez metodę Kartezjusz rozumie z kolei „pewne i łatwe prawidła, których jeśli ktoś będzie ściśle przestrzegał ten nigdy nie przyjmie czegoś fałszywego za prawdę, i nie tracąc na darmo żadnego wysiłku umysłowego, będzie zawsze powiększał stopniowo

¹⁴ Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Kraków 2006, s. 16.

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 58.

¹⁷ Por. S. Janeczka, *Logika czy epistemologia. Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 179.

¹⁸ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁹ K. Scholz, *Zarys historii logiki*, tłum. M. Kurecka-Wirpszowa, Warszawa 1965, s. 26.

²⁰ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt. s. 7.

²¹ Por. S. Janeczka, *Logika czy epistemologia*, dz. cyt., s. 187.

swą wiedzę i dojdzie do prawdziwego poznania wszystkiego, co poznać jest zdolny”²².

Kartezjusz sformułował cztery wskazania (prawidła), podając je jako reguły postępowania: „Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością jako takiej: to znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawi memu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu poddania tego w wątpliwość. Drugim – podzielić każde z rozpatrywanych zagadnień na tyle części, na ile się da i ile będzie tego wymagać lepsze rozwiązanie. Trzecie – prowadzić myśl po porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania, aby następnie wznosić się pomału, jak gdyby po stopniach, aż do poznania bardziej złożonych; należy się przy tym domniemywać prawidłowych związków nawet między tymi, które nie tworzą naturalnego szeregu. Ostatnim – czynić wszędzie wyszczególnienia tak dokładne i przeglądy tak ogólne, abym był pewny, iż nic nie opuściłem”²³.

Zaproponowana przez Kartezjusza metoda to swoista rekonstrukcja tego, jak działa ludzki rozum poznając prawdę. Kartezjusz wskazał w niej cztery główne prawidła, które wyznaczają sposób uporządkowanego myślenia. Są to kolejno: 1. reguła oczywistości; 2. reguła analizy; 3. reguła syntezy; 4. reguła enumeracji, czyli wyliczania. Reguła oczywistości i analizy łączą się z operacją umysłu, którą Kartezjusz nazywa intuicją, zaś reguła syntezy i enumeracji łączą się z operacją umysłu, nazywaną przez niego dedukcją²⁴.

Tadeusz Kotarbiński wskazując na kartezjańską innowacyjność w wykładzie logiki zauważa, że stała się ona dla logicznej teorii definicji źródłem postulatu jasnego i wyraźnego definiowania pojęć, a także tego, że dzięki Kartezjuszowi od podstawowych twierdzeń będzie się wymagało oczywistości²⁵. Jednak kartezjańskie kryterium prawdy prowadziło nieuchronnie do kontemplacji własnych stanów wewnętrznych. Kartezjusz ostateczne ugruntowanie dla epistemologii znajdzie w specyficznie pojętej metafizyce, związanej z ukonstytuowaniem *cogito* jako aktu refleksyjnego, którego odkrycie jest ostatecznym gwarantem prawomocności poznania – jako prawda najbardziej oczywista i niepowątpiewalna. Poznający podmiot bardziej jest pewien siebie, tego, że wątpi i że myśli, niż poznawanej rzeczywistości, stąd poznanie siebie stanowi konieczny warunek wszelkich innych poznań²⁶. Tym samym, przez Kartezjusza i kontynuator jego myśli, klasycznemu pojęciu prawdy rzucone zostało wyzwanie. W miejsce kategorii prawdy weszła przyjęta przez filozofię nowożytną

²² Kartezjusz, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 15-16.

²³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 17.

²⁴ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 63.

²⁵ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódź 1957, s. 80.

²⁶ Por. S. Janeczke, *Logika czy epistemologia*, dz. cyt., s. 188.

kategoria pewności. Pewność może być subiektywna i obiektywna. W zapoczątkowanej przez Kartezjusza filozofii chodziło głównie o tę pierwszą, ugruntowaną w podmiocie poznającym, gdzie kryterium pewności jest jasność i oczywistość. Dla francuskiego myśliciela, oczywistość była koniecznym i wystarczającym warunkiem uznania zarówno prawdziwości aksjomatów, jak i poprawności dowodów²⁷. Odnosząc się do powyższego twierdzenia, S. Kiczuk zauważa, że przy takim podejściu do zagadnienia uzasadniania tez jest do pomyślenia sytuacja, że z pary zdań sprzecznych występujących w filozofii każde może okazać się oczywiste, prawdziwe dla poznającego podmiotu. Jego zdaniem, w konsekwentnej filozofii zorientowanej po kartezjańsku może obowiązywać wymóg, że w każdej parze zdań sprzecznych należy wskazać, które zdanie jest oczywiste, prawdziwe, a które nieoczywiste, fałszywe²⁸.

Kartezjusz kontestował logikę Arystotelesa. Zamiast logiki autor *Rozprawy o metodzie* formułował wskazówki dotyczące poszukiwań naukowych. Problem uzasadniania zdań przeniesiony został przez niego do dziedziny psychologicznej²⁹. Chociaż Kartezjusz przyznawał w swojej hierarchii nauk naczelne miejsce metafizyce, rozumianej dalej po arystotelesowsku jako filozofia bytu, na czoło jego zainteresowań wysunęła się jednak problematyka epistemologiczna. Metafizyka Kartezjusza skupiała się nie na poznawaniu realnego świata i szukaniu prawdy o nim, ale przede wszystkim na problematyce najogólniejszych zasad poznania³⁰.

Dotychczasowe rozważania pozwalają wskazać cztery zasadnicze różnice pomiędzy stanowiskiem Kartezjusza, a stanowiskiem przywołanych we wstępie przedstawicieli szkoły Lwowsko-Warszawskiej, co do rozumienia zarówno logiki, jak i możliwości dotarcia przez ludzki rozum do prawdy. Po pierwsze, Kartezjusz twierdzi, że sam rozum obdarzony naturalnym światłem może zdobyć wszelką wiedzę bez odpowiedniego kształtowania. T. Czeżowski uważa, że należy ćwiczyć się w kulturze logicznej poprzez zdobywanie odpowiedniej wiedzy oraz umiejętności. Po drugie, Kartezjusz przywiązywał niewielką wagę do wiedzy historycznej, toteż świadomie i z rozmysłem zrywał z przeszłością. Na kulturę logiczną składa się oprócz własnego wysiłku także dorobek wypracowany przez wcześniejszych myślicieli. Zdobywa się ją również przy pomocy innych. Po trzecie, Kartezjusz zamienił prawdę na kategorię pewności, a ta może być subiektywna. Ajdukiewicz mówił o logice rzeczy oraz o prawach logicznych oddających obiektywne struktury rzeczywistości. Po czwarte, Kartezjańskie kryterium prawdy prowadziło ostatecznie do kontemplacji własnych stanów wewnętrznych. Zapoczątkowany przez Kartezjusza idealizm filozoficzny znajdzie swoją radykalną postać w myśli Immanuela Kanta, który powie, iż ludzki rozum nie jest w stanie dotrzeć do poznania prawdy samej w sobie.

²⁷ Por. S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, dz. cyt., s. 111-112.

²⁸ Por. tamże, s. 112.

²⁹ Por. T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968, s. 229-230.

³⁰ Por. S. Janeczke, *Logika czy epistemologia*, dz. cyt., s. 197.

K. Ajdukiewicz mówi o istnieniu po stronie rzeczywistości obiektywnych związków, niezależnych od ludzkich decyzji oraz panujących zwyczajów, a jednym z istotnych komponentów kultury logicznej, o której mówi T. Czeżowski jest respekt dla poznanej prawdy.

Na pytanie, co stwierdzają tezy logiki klasycznej, Ajdukiewicz odpowiada: stwierdzają one związki pomiędzy istnościami, o których to związkach mówią wszystkie nauki ujmujące świat w aspekcie ontologicznym³¹. W dalszej części wywodów podjęte zostanie zagadnienie prawdy, w jej klasycznym rozumieniu, jako tej właściwości rzeczy, która gwarantuje obiektywność owych związków.

Prawda jako właściwość rzeczy a prawda jako właściwość sądu

Pytanie, czym jest prawda, jest jednym z najstarszych pytań filozoficznych. Z jednej strony pytanie to wydaje się uderzać swoją banalnością, z drugiej odpowiedź na nie przysparza wielu problemów. W *Metafizyce* Arystoteles powie: „Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielenia; kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeśli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy. (...) To nie dla tego jesteś biały, iż myślimy w sposób prawdziwy, że ty jesteś biały, lecz ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to, mówimy prawdę”³². Powyższy cytat zawiera klasyczną lub korespondencyjną koncepcję prawdy, którą wyraża formuła: *veritas est adaequatio intellectus et rei* – prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy³³.

Powyższa scholastyczna formuła wywołała dyskusję. Pytano, czym są nośniki prawdziwości? Czy są to przekonania, idealne sądy, a może zdania? Co powoduje, że nasze przekonania stają się prawdziwe? Na czym polega zgodność przekonania z rzeczami? Korespondencyjna definicja prawdy Arystotelesa ufundowana jest na przekonaniu, że świat jest zbiorem przedmiotów, które są przedmiotem ludzkiego poznania. Człowiek może je poznawać za pomocą intelektu, ponieważ są one nośnikami prawdy – tj. prawda jest po stronie rzeczy. Klasyczne rozumienie prawdy przyjmuje wielu myślicieli, wśród nich Ajdukiewicz i Czeżowski. Nie wszyscy filozofowie zarówno w starożytności, jak i w czasach nowożytnych i współczesnych, podzielali ten pogląd. Dla Platona prawda przynależała do świata idei. Kartezjusz i Kant twierdzili, że prawda jest po stronie intelektu, i że to on jest jej źródłem, a świat materialny sam w sobie jest niepoznawalny. Poznawalne są jedynie wytwory ludzkiego intelektu³⁴.

Współczesnymi formułami klasycznej definicji prawdy są propozycje Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena, a jej swoistym doprecyzowaniem jest semantyczna koncepcja prawdy Alfreda Tarskiego. Według formuły Ajdu-

³¹ Por. S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, dz. cyt., s. 12.

³² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 238.

³³ Por. J. Wojtyśiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 30.

³⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 66.

kiwicza, „myśl M jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy myśl M stwierdza, że jest tak a tak i tak a tak właśnie”. Inna formuła tej samej definicji podana przez Ingardena brzmi następująco: „Sąd S jest prawdziwy, jeżeli stan wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu S w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza”³⁵. W tak zwanej semantycznej koncepcji prawdy sformułowanej przez Tarskiego, prawda została określona zgodnie ze schematem: „*p* jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy *p*”, w którym zmienna zdaniowa *p* może stanowić dowolne zdanie. Trwają jednak dyskusje, czy schemat ten wyczerpuje istotę prawdy, czy wymaga on dopełnienia przez odpowiednią teorię prawdy³⁶.

Na określenie prawdy starożytni Grecy używali słowa *aletheia*, które oznaczało powrót do pierwotnego stanu świadomości. Hebrajskie słowo *emet*, którego używano na określenie prawdy, oznaczało „wierność”, „stałość”. W buddyzmie słowo *bodhi* używane jest do określenia postawy pokory jako najbardziej prawdziwego stanu ludzkiego bytowania. Dla niniejszego opracowania istotne jest rozróżnienie pomiędzy prawdą w sensie logicznym, a prawdą w sensie metafizycznym³⁷. Prawda w sensie logicznym jest właściwością sądu i jest definiowana jako zgodność myśli (sądu) z rzeczą. Prawda w sensie metafizycznym pojmowana jest jako właściwość bytu³⁸. Prawda logiczna interesuje teorię poznania. Na jej terenie ujmowana jest jako prawdziwość będąca racjonalną cechą sądów, z kolei sąd jest znaczeniem zdania. Arystoteles zauważył, że ponieważ jedynie w sądach coś się stwierdza (pozytywnie lub negatywnie), stąd jedynie sądom przysługuje prawdziwość lub fałszywość. Prawdziwość to zgodność między treścią danego poznania, a określoną stroną jego przedmiotu³⁹. W logice klasycznej prawdziwość oraz fałszywość zdania nazywa się wartością logiczną zdania i opiera się na klasycznej definicji prawdy. Zdanie jest prawdziwe, gdy istnieje stan rzeczy, którego istnienie to zdanie stwierdza, jest fałszywe, gdy stwierdzany przez zdanie stan rzeczy nie istnieje⁴⁰. T. Kotarbiński, wyjaśniając na czym polega zgodność sądu z rzeczywistością, pisze: „Oto np. myśl główna doktryny Kopernika jest myślą, że ziemia obraca się dookoła słońca. I otóż Kopernik myślał prawdziwie. Myślał bowiem, że ziemia obraca się dokoła słońca; i ziemia obraca się dokoła słońca”⁴¹.

W realistycznej interpretacji rzeczywistości pojęcie prawdy wskazuje w pierwszym rzędzie na sposób istnienia bytu. Byty w swoim istnieniu powiązane są w niej z intelektem Stwórcy lub twórcy, dlatego realizują w sobie okre-

³⁵ Por. A. B. Stepień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 136.

³⁶ Por. J. Wojtyśiak, *Filozofia i życie*, dz. cyt., s. 45.

³⁷ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość...*, dz. cyt., s. 66-67.

³⁸ Por. tamże, s. 67.

³⁹ Por. A. B. Stepień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 136.

⁴⁰ Por. L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 9.

⁴¹ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, s. 133.

ślony zamysł⁴². Wyrazi to Tomasz z Akwinu w słowach: „Rzecz naturalna, postawiona między dwoma intelektami, ze względu na zrównanie z obydwoima nazywa się prawdziwą”⁴³. Prawda w tym ujęciu jest dorównaniem treści myśli z tym, do czego się ona odnosi⁴⁴. Jednocześnie odsłania ona przed nami najgłębsze korzenie racjonalnego porządku, który przenika całą rzeczywistość⁴⁵. Źródło i podstawę racjonalnego porządku świata ukazują odgrywające w logice klasycznej szczególną rolę tzw. podstawowe zasady myślenia. Mają one również doniosłą interpretację ontologiczną – są prawami samego bytu⁴⁶.

Podstawowe zasady bytu i myślenia

Jednym z fundamentów, na którym opiera się ontologia są tzw. podstawowe (pierwsze) zasady myślenia, których sformułowanie przypisywane jest Arystotelesowi. Należą do nich: zasada tożsamości, zasada sprzeczności oraz zasada wyłączonego środka. Pierwszeństwo tych zasad jest podwójne: są one zarówno pierwszymi prawami bytowania, jak i poznania tego, co istnieje realne. Prawa te nie są tworzonymi przez ludzki rozum prawami *a priori*, ale są rezultatem odczytania świata rzeczy. Są to prawa, które „rządzą” istnieniem bytu, umożliwiając jego poznanie⁴⁷.

Prawo-zasada tożsamości (*principium identitatis*) była znana już Protagorasowi. Głosi ona, że „każdy byt jest bytem”, „jest tym, czym jest”, tj. $(p \equiv p)$. Za pierwszą próbę sformułowania zasady tożsamości można uznać zdanie wypowiedziane przez Parmenidesa mówiące, że „byt jest i nie może nie być; nie-byt nie jest i nie może w żaden sposób być”⁴⁸. Zasada sformułowana przez Parmenidesa została zmodyfikowana przez Arystotelesa, jako zasada tożsamości relacyjnej. Głosi ona, że tożsamość to w pierwszym rzędzie prawo, które rządzi istnieniem bytów realnych⁴⁹. Odkrycie prawa-zasady tożsamości, pozwala zrozumieć, że być rzeczą, to istnieć w sposób tożsamy z sobą. I tak na przykład każdy człowiek, chociaż przez całe życie zmienia się, rośnie, dojrzewa, starzeje się itd. ciągle ma właściwą sobie istotę – ciągle jest tożsamy z sobą. Prawo-zasada tożsamości bytu odnosi się do istoty bytu, do jego natury gatunkowej, dlatego zmienność właściwości przypadłościowych chociażby człowieka nie podważa waloru zasady tożsamości⁵⁰.

Podstawą tożsamościowego orzekania oraz źródłem tożsamości naszych sądów o świecie jest tożsamościowy sposób istnienia samych bytów. Tożsa-

⁴² Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość...*, dz. cyt., s.69.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 1, a. 2.

⁴⁴ Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość...*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁶ Por. tamże, s. 11n.

⁴⁷ Por. tamże, s. 36.

⁴⁸ Por. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 140.

⁴⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość...*, dz. cyt., s. 36-37.

⁵⁰ Por. tamże, s. 37.

mość naszych wypowiedzi i sądów nie jest pochodną apriorycznych kategorii intelektu, ale jest ugruntowana w samej rzeczy – w tożsamości istniejącego bytu. Dlatego też to w obiektywnych strukturach świata, a nie w intelekcie, jak chciał Kartezjusz, ugruntowana jest podstawa tożsamościowego poznania i orzekania⁵¹.

Zasadę niesprzeczności (*principium non contradictionis*), którą wyraża funkcja logiczna $\sim(p \wedge \sim p)$, Arystoteles nazywa „najpewniejszą ze wszystkich”, do której „niepodobna być w błędzie”, która jest „najbardziej zrozumiała” i „niczym nie uwarunkowana”⁵². Zasada ta jest jednym z najważniejszych praw logicznych, na których opiera się logika dwuwartościowa. U Arystotelesa ma ona kilka sformułowań, spośród których Jan Łukasiewicz wyróżnia te, które dotyczą rzeczy, czyli ontologiczne, logiczne dotyczące twierdzeń i psychologiczne, dotyczące przekonań⁵³. Ontologiczną tezę niesprzeczności Arystoteles wypowiada w słowach: „to samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem”. Ich egzemplifikacją są sformułowania „żadna rzecz nie może być zarazem dobra i niedobra”, „żadna rzecz nie może być zarazem biała i niemiała”⁵⁴. Przykładami logicznej zasady niesprzeczności są wypowiedzi: „niemożliwe jest zgodnie z prawdą sprzecznie mówić o tym samym”, „zdania sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe”, „nie jest dopuszczalne zarazem twierdzić i zaprzeczać”⁵⁵. Przykładem psychologicznej zasady niesprzeczności jest zdanie: „nie podobna, by ktokolwiek był jednocześnie przekonany o tym samym, że jest i że nie jest”⁵⁶.

Na temat zasady niesprzeczności M. A. Krąpiec pisze: „Zasada niesprzeczności wyraża niemożliwość połączenia w jednym sądzie twierdzenia i przeczenia o tym samym przedmiocie (...). Sprzecznością bowiem jest utożsamienie w tym samym aspekcie bytu i niebytu, np. w postaci twierdzenia: „byt jest niebytem” lub „niebyt jest bytem”. Sens takich zdań jest wprost absurdem, gdyż treść orzeczenia całkowicie niweczy treść podmiotu. Sformułowana więc zasada niesprzeczności zasadniczo wyraża niemożliwość – przy zachowaniu jakiegokolwiek sensu – połączenia w jednym zdaniu zarazem twierdzenia i przeczenia o tym samym przedmiocie”⁵⁷.

Niesprzeczność dotyczy najpierw aspektu istnienia bytu, a wtórnie wiąże się z aspektem poznawczym. Podstawą niesprzeczności w poznaniu i orzekaniu o bycie jest niesprzeczność w jego istnieniu. Jak twierdzi Andrzej Maryniarczyk, chociaż w bytach mogą występować różne przeciwstawności pomiędzy elementami złożeniowymi, tj. opozycja przeciwieństwa: prawy-lewy, wyklucza

⁵¹ Por. tamże, s. 37-38.

⁵² Arystoteles, *Metafizyka*, 1005 b 14-19.

⁵³ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódź 1957, s. 29.

⁵⁴ Por. tamże, s. 29-30.

⁵⁵ Tamże, s. 31.

⁵⁶ Tamże, s. 32.

⁵⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 145.

ona opozycję sprzeczności typu: istnieć – nie istnieć. Sprzeczność jest zniszczeniem zarówno bytu, jak i jego poznania⁵⁸. Odrzucenie zasady niesprzeczności prowadzi logicznie do monizmu, czyli do utożsamienia wszystkich bytów oraz do absurdu. Podważanie obowiązywalności zasady niesprzeczności prowadzi do tego, że nie możliwe staje się jakiekolwiek poznanie oraz wszelka dyskusja, ponieważ znika możliwość posługiwania się znakami językowymi jako nieposiadającymi żadnych znaczeń. Niemożliwe staje się również formułowanie jakichkolwiek twierdzeń, gdyż to samo może być i nie być⁵⁹.

Z zestawienia zasady tożsamości i niesprzeczności wynika logiczny wniosek, że między bytem a niebytem, pomiędzy istnieniem a nieistnieniem nie ma „środka”, czyli czegoś pośredniego. To prawo nazywane jest zasadą wyłączonego środka (*principium tertii exclusi*) i wyraża je funkcja logiczna ($p \vee \sim p$). Zasada ta nie została przyjęta *a priori*, ale jest poznawczym ujęciem rzeczywistości, na którą składa się pluralizm odrębnych bytów⁶⁰. Arystoteles twierdzi, że „z dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe i nie mogą być oba fałszywe” oraz, że „nic nie może być pośrodku między zdaniami wzajem sprzecznymi”, gdyż w przeciwnym razie po stronie rzeczywistości musiałyby istnieć „półbyt”⁶¹. Dlatego też jedno i to samo zdanie wypowiedane o świecie musi być prawdziwe lub fałszywe. Prawo-zasada wyłączonego środka wyklucza możliwość istnienia trzeciej, innej niż prawda i fałsz drogi. Zasada ta obowiązuje zarówno rzeczywistość, jak i myślenie człowieka.

Podsumowanie

Na koniec należy powrócić do tytułu mniejszego artykułu: „Między ontologią a logiką”. O czym mówią ontologia i logika? Jaki jest związek między tymi dyscyplinami? W filozofii europejskiej relacja pomiędzy ontologią i logiką była pojmowana różnie. Józef Bocheński twierdzi, że pytanie o to, jak powiązane są logika i ontologia jest wieloznaczne. Może odnosić się do samej logiki i ontologii, bądź do metateorii logiki i ontologii⁶². Wydaje się, że odpowiedź na postawione powyżej dwa pytania uzależniona jest od odpowiedzi na wcześniejsze wobec niech pytanie, o to, jaki jest przedmiot tych dyscyplin? W podsumowaniu swoich rozważań dotyczących związków logiki formalnej (a więc czystej logiki) i ontologii Bocheński pisze, że przedmiot ontologii, byty realne, jest częścią właściwą przedmiotu logiki. Logika jest ontologią zarówno bytów realnych, jak i idealnych. Twierdzi również, że ontologia mogłaby być

⁵⁸ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość...*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁹ Por. tamże, s. 52.

⁶⁰ Por. tamże, s. 61.

⁶¹ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, dz. cyt., s. 32.

⁶² J. M. Bocheński, *Logika i ontologia*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 106.

w zasadzie pojęta jako kontynuacja logiki. „Logika jest rozpracowaniem materiału przedstawionego przez ontologię”⁶³.

T. Kotarbiński twierdzi, że w powiedzeniu, iż logika to nauka o prawach poprawnego myślenia tkwi „zdrowy sens”. Bo cóż ma się na myśli, gdy formuluje się charakterystykę przedmiotu logiki formalnej, jeśli nie to, że usiłuje ona odpowiedzieć na pytanie, jakim warunkom myślenie winno czynić zadość, by zasłużyć na miano poprawnego? Mówiąc o myśleniu nie chodzi o samą czynność myślową, lecz o wnioskowanie⁶⁴. Logik pyta, jak mamy wnioskować, jeżeli chcemy wnioskowaniem odwzorowywać rzeczywistość. W ten sposób dochodzimy do ontologicznej interpretacji przedmiotu logiki formalnej: pragnąc zapewnić naszym wnioskowaniom poprawność, docieka ona najogólniejszych, nieczasowych i nieprzyczynowych zależności między rzeczami, a więc tych zależności, które winny znajdować odwzorowanie w naszych wnioskowaniach. Logika formalna poszukuje zależności między rzeczami realnego świata⁶⁵. Jej dotychczasowe sukcesy są najlepszym dowodem na ich istnienie.

BETWEEN ONTOLOGY AND LOGIC. THE ROLE OF LOGIC IN THE PROCESS OF KNOWING THE TRUTH

Summary

The purpose of the article was to try to answer the question, what truth and logic is discovered? The answer came by comparing the claims made by Descartes and the main representatives of the Lviv-Warsaw School. The author of the article contrasting the views of the French thinker with the views of Polish logicians, with Kazimierz Ajdukiewicz at the head, turns to the proposal of the latter. According to Ajdukiewicz, discovered by law logic, as well as the laws discovered by representatives of empirical sciences, there are some objective relations that take place on the side of reality.

Knowing these important and universal properties and laws, man increasingly and better understands the world. The conclusion of the article is the thesis that there is close correspondence between ontology and logic, as expressed by the first principles of the law of being, which are also the first principles of the laws of thought. Responding to the question of the role of logic in the process of learning the truth, the author confesses to those authors who argue that logic is a science that works on the material provided by the ontology, looking for relationships between objects of the real world.

Key words: logic, ontology, truth.

⁶³ Tamże, s. 129.

⁶⁴ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, dz. cyt., s. 208.

⁶⁵ Por. tamże.

BARTŁOMIEJ CHYŁKA *

GRANICE ZASADY BEZSTRONNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ WŁADZ PUBLICZNYCH (ART. 25 UST. 2 KONSTYTUCJI RP)

Zasada bezstronności światopoglądowej władz publicznych należy do naczelných zasad prawa wyznaniowego w polskim porządku prawnym. Została wyrażona w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku¹ i umieszczona w rozdziale pierwszym, który dotyczy podstawowych zasad ustrojowych państwa. Jej treść brzmi następująco: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Wielu autorów utożsamia ją z wyrażoną w art. 10 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku zasadą neutralności światopoglądowej państwa². Utożsamienie to przyjmuję również w niniejszym opracowaniu.

Doktryna i orzecznictwo nie wypracowały jak dotąd jednolitego rozumienia zasady bezstronności. Autorzy prezentują co najmniej kilka rozbieżnych koncepcji³. Niektórzy wyprowadzają z omawianej zasady postulaty eliminacji z życia publicznego możliwie jak najszerzej gamy przekonań światopoglądowych, a zwłaszcza religijnych⁴. Inni przyjmują formułę bardziej otwartą, zwracając uwagę na pułapkę indyferentyzmu etycznego⁵. Wydaje się, że najbardziej

* mgr Bartłomiej Chyłka – doktorant na Wydziale Prawa i Administracji UJ oraz na Wydziale Prawa Kanonicznego UPJPII; e-mail: bartekchylka@gmail.com

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).

² Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 30.

³ Por. tamże, *passim*.

⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, Lublin 2000, s. 281; R. M. Małajny, *Neutralność a bezstronność światopoglądowa państwa (uwagi na tle polskiej praktyki konstytucyjnej po 1989 r.)*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T. J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 87-91.

⁵ Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 281-282.

przekonującą i zgodną ze standardami liberalnego państwa demokratycznego jest teoria utożsamiająca bezstronność władz publicznych z obowiązkiem stworzenia prawnych ram równej wolności działania dla konkurujących w sferze społecznej światopoglądów⁶. Wedle tej koncepcji bezstronność z założenia nie zabrania władzom podejmowania jakichkolwiek działań zabarwionych światopoglądowo, ale przeciwnie: dopuszcza je, o ile są one efektem swobodnej konkurencji na swoistym „wolnym rynku idei”⁷ i nie naruszają norm chroniących wartości o szczególnym znaczeniu. Właśnie tym wartościom poświęcony jest niniejszy artykuł.

Niezależnie bowiem od przyjętej koncepcji, zasadnym wydaje się pytanie o granice bezstronności, a więc o istnienie przestrzeni aktywności władz publicznych, w której nie istnieje wolny rynek konkurujących idei (względnie: zakaz wyrażania przekonań światopoglądowych). Innymi słowy chodzi o aktywność aksjologiczną państwa⁸. Jej podstawę można odnaleźć w co najmniej dwóch kategoriach źródeł. Pierwsze z nich, o naturze filozoficznoprawnej, wynika z założeń organizacyjnych oraz ideowych demokratycznego państwa prawnego. Drugie natomiast ma charakter ściśle prawny, a składają się na nie normy aksjologiczne o randze konstytucyjnej.

Należyte omówienie zagadnienia granic bezstronności światopoglądowej władz publicznych wymaga jednak uprzedniego precyzyjnego określenia zakresu normowania samej zasady wyrażonej w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP.

1. Zasada bezstronności światopoglądowej władz publicznych

1.1. Strona podmiotowa

Adresatem normy nakazującej zachowanie bezstronności światopoglądowej są władze publiczne. Na etapie prac przygotowawczych nad polską konstytucją adresat ten zastąpił wcześniej proponowaną formułę władz państwowych, tak aby omawianą normą objąć również inne podmioty, zwłaszcza organy samorządu terytorialnego⁹. Zgodnie jednak z dominującą

⁶ Koncepcja ta jest wprost wyrażona w prawie włoskim. Rozwiązanie to tworzy dla związków wyznaniowych równie szeroką wolność działania, jednocześnie pozostawiając im przestrzeń dla „konkurowania” i zdobywania sobie pozycji społecznej czy prawnej, m.in. poprzez zawieranie porozumień z państwem (tzw. *intese*). W ten sposób powstaje zróżnicowanie, które nie jest niezgodne z zasadą neutralności światopoglądowej państwa i z zasadą równości materialnej związków wyznaniowych, ale ich potwierdzeniem. Por. P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 52-53.

⁷ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 176; por. D. Dudek, *Zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań i wolności ich wyrażania w życiu publicznym*, w: *Katolickie zasady relacji Państwo-Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 153.

⁸ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo-kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 73.

⁹ Por. uchwała Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 maja 1997 roku, W 7/96, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego” [dalej: OTK] 2 (1997), poz. 27.

dziś, funkcjonalną definicją władzy publicznej, upatrującej w wyposażeniu we władztwo publiczne istotnego kryterium określenia kręgu podmiotów sprawujących omawianą władzę¹⁰, art. 25 ust. 2 konstytucji dotyczyć będzie również podmiotów niepublicznych, „które z punktu widzenia jednostki stanowią „emanację” państwa”¹¹. Pogląd ten podziela również Trybunał Konstytucyjny, stwierdzając, iż „w pojęciu „władzy publicznej” mieszczą się (...) także inne instytucje niż państwowe lub samorządowe, o ile wykonują funkcje władzy publicznej w wyniku powierzenia czy przekazania im tych funkcji przez organ władzy państwowej lub samorządowej”¹².

W kwestii kręgu podmiotów zobowiązanych do zachowania bezstronności światopoglądowej powstają dwie wątpliwości. Po pierwsze, chodzi o problem działań organizacji światopoglądowych, które poza działaniami statutowymi podejmują również aktywność w ramach udzielonego im władztwa publicznego, niezbędnego do sprawowania powierzonych im funkcji publicznych. Przykładem takich podmiotów mogą być związki wyznaniowe zaangażowane choćby na polu szkolnictwa. Gdyby zatem założyć, iż wszystkie podmioty wyposażone w odpowiednie władztwo są organami władzy publicznej, wtedy trzeba by wymagać od danego związku wyznaniowego powstrzymania się od podejmowania aktywności o charakterze światopoglądowym. Stąd konieczne jest przyjęcie założenia, iż wymóg zachowania bezstronności odnosi się tylko do tych działań danego podmiotu, których bezpośrednia podstawa wynika z udzielonego władztwa¹³.

Druga z wątpliwości, związana z aspektem przedmiotowym, dotyczy kwestii objęcia obowiązkiem zachowania bezstronności światopoglądowej niewładczych form działania władz publicznych¹⁴. W myśl wyroku łódzkiego Sądu Administracyjnego z dnia 28 października 1998 roku w sprawie obecności krzyża w budynku publicznym, dyspozycja art. 25 ust. 2 konstytucji dotyczy tylko sfery *imperium*¹⁵, natomiast M. Pietrzak i W. Brzozowski stoją na stanowisku, iż takie ograniczenie jest bezzasadne.

Za pierwszym stanowiskiem przemawia fakt, iż w przypadku uznania czynności powieszenia krzyża za działanie niewładcze organu – a na takim stanowisku stanął Sąd Administracyjny w Łodzi – byłoby absurdem wymagać od związków wyznaniowych wyposażonych we władztwo publiczne, aby powstrzymywały się od eksponowania symboli religijnych. Ponadto argumentem potwierdzającym słuszność tej koncepcji mogłoby być zdanie

¹⁰ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 54; J. Zimmermann, *Prawo administracyjne*, Warszawa 2012, s. 108.

¹¹ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 55.

¹² Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 4 grudnia 2001 roku, SK 18/00, OTK 8 (2001), poz. 256; por. D. Dudek, dz. cyt., s. 147.

¹³ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 57.

¹⁴ Por. tamże, s. 56.

¹⁵ Por. wyrok Sądu Administracyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 roku, I ACa 612/98, „Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych” 6(1999), poz. 26.

wyrażone w jednym z orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego, wedle którego wykonywanie funkcji niewładczych „łączy się z reguły, chociaż nie zawsze, z możliwością władczego kształtowania sytuacji jednostki”¹⁶.

Bardziej uzasadnioną wydaje się teza, zgodnie z którą co do zasady wymóg zachowania neutralności światopoglądowej dotyczy wszystkich działań władzy publicznej. Najmocniejszym argumentem przemawiającym na korzyść tej tezy jest argument *lege non distinguente*. Niemniej w przypadku wyposażonych we władztwo podmiotów niepublicznych należy ograniczyć ten wymóg do sytuacji, w których działanie podmiotu ma wpływ na prawa podmiotowe jednostek.

Za przykład działania niewładczego można podać za W. Brzozowskim „proces komunikowania się ze społeczeństwem w ramach sprawowanego urzędu”¹⁷. W tym zakresie możliwość odwołania się do danego poglądu mogłyby z powodzeniem regulować „mechanizmy kultury politycznej”¹⁸. Choć trudno przypuszczać, by wójt któregoś z gmin manifestował swój światopogląd w urzędowym obwieszczeniu, łatwo sobie wyobrazić sytuację, w której dyrektor katolickiej szkoły pisze list do rodziców uczniów z okazji świąt Bożego Narodzenia. Od wyczucia i taktu autora będzie zależało, czy znajdą się w nim elementy światopoglądowe. Z całą pewnością jednak nie należy odmawiać mu prawa do ich zamieszczenia.

Innym ciekawym przykładem może być uchwała Sejmu z 24 maja 2006 roku z okazji pielgrzymki Jego Świątobliwości Benedykta XVI do Polski¹⁹. Dla W. Brzozowskiego wyrażenie przez Sejm nadziei, że wizyta ta umocni miejsce wartości chrześcijańskich w życiu społecznym jest jawnym naruszeniem zasady neutralności²⁰. Tymczasem problem wydaje się bardziej złożony. Jeśli bowiem upatrywać kryterium stronniczego działania władzy publicznej w naruszeniu zasad konkurencji na wolnym rynku idei, wyrażenie własnego poglądu przez piastunów organów władzy publicznej – nawet w formie oficjalnej uchwały – nie będzie pogwałceniem istoty zasady bezstronności światopoglądowej, zwłaszcza że polski system prawny przewiduje wymóg respektowania wartości chrześcijańskich w ustawie z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty²¹ oraz w ustawie z dnia 29 grudnia 1992 roku

¹⁶ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 56. Cytuję za: wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 4 grudnia 2001 roku, SK 18/00, OTK 8 (2001), poz. 256.

¹⁷ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 91.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Pełna treść uchwały brzmi następująco: „Sejm Rzeczypospolitej Polskiej wyraża głęboką radość z wizyty w naszej Ojczyźnie Jego Świątobliwości Benedykta XVI. Polska, Ojczyzna Jana Pawła II, wita Jego następcę na Stolicy Piotrowej z nadzieją, że ta wizyta pogłębi proces pojednania między narodami i umocni miejsce wartości chrześcijańskich w życiu społecznym”. Zob. „Monitor Polski” 37 (2006), poz. 408.

²⁰ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 92.

²¹ W preambule przewidziano następujący zapis: „Nauczanie i wychowanie – respektując chrześcijański system wartości – za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki”.

o radiofonii i telewizji²², a nie sposób dopatrzeć się w omawianym akcie jakiejś urzędowej agitacji światopoglądowej. Należy jednak zwrócić uwagę, iż swego rodzaju kompromisowym rozwiązaniem byłoby skierowanie do papieża listu podpisanego osobiście przez zainteresowanych posłów.

Wreszcie odnosząc się do czynności zawieszenia krzyża w budynku publicznym, należy podkreślić, iż problem nie leży w ewentualnym objęciu działań niewładczych władzy publicznej obowiązkiem zachowania bezstronności światopoglądowej, lecz w precyzyjnym odróżnieniu form aktywności samej władzy (organu) od czynności jej piastunów jako osób fizycznych. Trudno doszukiwać się powodów, dla których należałoby ograniczać wolność religijną tych osób i ich prawo do manifestowania własnej wiary²³. Wydaje się, iż powieszenie krzyża powinno leżeć całkowicie w gestii osób pracujących w danym budynku czy sali, gdyż nie należy do sfery urzędowego administrowania danym pomieszczeniem.

1.2. Strona przedmiotowa

Bez wątpienia zasada bezstronności światopoglądowej władz publicznych jako zasada ustrojowa obejmuje – przynajmniej potencjalnie – najszersze z możliwych spektrum form aktywności państwa. Została już omówiona kontrowersja dotycząca aplikacji zasady neutralności w obszarze niewładczych działań władzy publicznej. Najbardziej jednak istotnym zagadnieniem w tym obszarze pozostaje kwestia stanowienia prawa i to jej należy poświęcić największą uwagę.

Pierwsze z pytań, jakie należy postawić, dotyczy sprecyzowania przedmiotu, do którego odnosi się wymóg zachowania bezstronności w zakresie tworzenia prawodawstwa. W doktrynie podnosi się, iż wymóg zachowania bezstronności związany jest z konkretnym aktem prawnym, a nie z procesem jego powstawania²⁴. Ponadto wskazuje się na trzy możliwe teorie badania zgodności aktu z zasadą bezstronności²⁵.

Pierwsza koncentruje się wokół motywacji światopoglądowej danego aktu prawnego. Klóci się jednak z powszechnie przyjmowanymi kanonami interpretacji tekstów prawnych, wedle których w zestawieniu z tekstem prawnym wykładnia historyczna może być uwzględniana co najwyżej pomocniczo²⁶. Dla przykładu trudno byłoby uznać za niezgodne z art. 25 ust. 2 konstytucji niektó-

²² Art. 21 ust. 2 pkt 6: „Programy i inne usługi publicznej radiofonii i telewizji powinny (...) respektować chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmując uniwersalne zasady etyki”.

²³ Por. M. Ożóg, *Regulować czy deregulować swobodę wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym? Rozważania na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 7(2015), s. 105-109.

²⁴ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 94.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2009, s. 150.

re przepisy Kodeksu karnego, np. penalizujące aborcję czy eutanazję, choć motywacja do ich uchwalenia mogła mieć charakter religijny. Również z powodu braku możliwości zweryfikowania intencji człowieka teoria ta nie zasługuje na aprobatę.

Druga teoria upatruje pogwałcenia zasady neutralności światopoglądowej państwa w sytuacjach, „w których w akcie normatywnym bezpośrednio wskazano na określoną religię lub światopogląd religijny jako na źródło inspiracji prawotwórczej”²⁷. Teoria ta nie znajduje jednak szerszego praktycznego zastosowania, gdyż motywacje ideowe rzadko są wyrażane w aktach prawnych (zdecydowanie częściej zdarza się to w przypadku aktów prawa międzynarodowego), a jeśli już, to występują w preambułach, których doniosłość normatywna jest daleka od mocy normy prawnej. Koncepcja ta zawężyłaby zatem pole zastosowania art. 25 ust. 2 konstytucji, umożliwiając obejście zasady bezstronności światopoglądowej przez nieumieszczenie w tekście uzasadnienia danych norm i dlatego wydaje się nie do przyjęcia. Słusznie jednak zauważa W. Brzozowski, iż w razie zapisania motywacji światopoglądowej w danym akcie prawnym, podejrzenie istnienia sprzeczności tego aktu z zasadą bezstronności światopoglądowej państwa jest bardzo silne, zatem „poszukiwanie przejawów stronniczości, do których prawodawca przyznaje się wprost, powinno stanowić pierwszy etap badania zgodności aktu z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP”²⁸.

Wreszcie trzeci pogląd umieszcza kontrolę zgodności aktów prawnych z zasadą neutralności światopoglądowej państwa w perspektywie badania „realnego celu przepisu i jego potencjalnych skutków społecznych (...), niezależnie od warstwy deklaratywnej zawartej w uzasadnieniu projektu”²⁹. Teoria ta wydaje się najbardziej zasadna. Problem pojawia się jednak w momencie sformułowania szczegółowych kryteriów zastosowania zasady bezstronności – a więc określenia, jakie cele i skutki społeczne ustaw byłyby niezgodne z zasadą bezstronności – a także dokładnego określenia celów i skutków społecznych, wymagających normatywnej aprobaty mimo ich światopoglądowego zabarwienia (czyli sytuacji, w których omawiana zasada nie może mieć zastosowania).

Co do pierwszego zagadnienia, W. Brzozowski sugeruje skorzystanie z rozwiązań amerykańskich, zwłaszcza z testu *Lemon*³⁰. Test ten opiera się na czterech kryteriach, w świetle których analizuje się dany akt normatywny pod kątem jego zgodności z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Po pierwsze, bada się, czy dany akt normatywny nie posiada świeckiego celu. Po drugie, należy sprawdzić, czy zasadniczy przewidywany efekt aktu nie stanowi poparcia lub zwalczania jakiejś religii. Po trzecie, kontroluje się, czy wykony-

²⁷ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 95.

²⁸ Tamże, s. 103.

²⁹ Tamże, s. 96-97.

³⁰ Por. tamże, s. 99.

wanie danego aktu nie wywoła skutku nadmiernego uwikłania się państwa w materię religijną. Wreszcie po czwarte, trzeba ocenić, czy wejście w życie aktu prawnego nie ograniczy wolności religijnej obywateli. Test ten został jednak pomyślany jako instrument kontroli zgodności aktów prawnych z zasadą rozdziału państwa i Kościoła. Powstaje zatem pytanie, czy można go stosować w przypadku zasady neutralności. Wydaje się, że tak. „Nie dotyczy on bowiem zagadnień funkcjonalno-organizacyjnej odrębności państwa i związków wyznaniowych, lecz kierunku religijno-światopoglądowego zaangażowania władz publicznych”³¹. Według W. Brzozowskiego do polskiego systemu prawnego z powodzeniem można przenieść kryterium celu ustawy i zasadniczego efektu w formie popierania albo zwalczania religii³². Pożądanym byłoby zaaplikowanie również kryterium ograniczenia wolności religijnej obywateli, które wydaje się najbardziej istotne. Natomiast kryterium nadmiernego uwikłania się w kwestie religijne jest nieprecyzyjne, gdyż granice takiego uwikłania zależą od kultury prawnej danego kraju, choć prawdopodobnie nawet *in concreto* trudno byłoby je ustalić.

Drugie zagadnienie dotyczy sytuacji, w których stosowanie zasady bezstronności ulega – wskutek ważenia zasad – zawieszeniu z uwagi na konieczność ochrony wartości wyższych od tych chronionych przez omawianą zasadę. Zagadnienie to stanowi istotę tematu granic bezstronności światopoglądowej władz publicznych.

2. Ograniczenia wynikające z zasady demokratycznego państwa prawnego

2.1. Zasady państwa liberalnego

Skoro uznaje się bezstronność światopoglądową za formę nakładającą na państwo obowiązki stworzenia przestrzeni współistnienia różnych przekonań światopoglądowych, trzeba zgodzić się z twierdzeniem, że już sam fakt wyznaczania tej przestrzeni wiąże się z wyborami aksjologicznymi. Rzymska paremia *ubi societas ibi ius* nie oznacza nic innego, jak tylko to, iż przestrzeń podejmowania decyzji tak przez jednostki, jak i przez organy władzy publicznej, nie może być nigdy nieograniczona, choć w liberalnym, demokratycznym państwie prawa domaga się jak najszerzego zakresu. Co więcej, granice działania tych podmiotów muszą być ustalone prawnie. Zbiór zasad o charakterze konstytucyjnym, które mają na celu zagwarantowanie jak największej możliwości realizacji preferencji jednostek i jednocześnie możliwości aksjologicznie zabarwionej działalności państwa, można nazwać etyką bądź ideałami drugiego stopnia³³.

Nie wchodząc w rozważania z zakresu historii doktryn politycznych i prawnych co do idei państwa liberalnego, należy jedynie podkreślić, iż o ile

³¹ Tamże.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże, s. 145.

w państwie tym pojawiają się pewne wartości prawnie chronione, nazywane państwowymi czy narodowymi, o tyle narasta konieczność zaangażowania prawa na polu etycznym. Jak zauważył R. Legutko, „jeśli traktować pojęcie światopoglądu ściśle, to niemal wszystkie państwa – poza ideokracjami i teokracjami – są nieświatopoglądowe. (...) Z kolei, gdy określimy światopogląd szeroko, ujmując go jako coś w rodzaju wspólnej kultury zawierającej pewne preferencje moralne i pewne hierarchie wartości – to niemal wszystkie państwa są państwami światopoglądowymi”³⁴. W systemie państwa liberalnego niemożliwa jest zatem absolutna bezstronność światopoglądowa władz publicznych.

Na istnienie filozoficznie ugruntowanych granic bezstronności wskazał również E.-W. Böckenförde. Autor zwraca uwagę, iż historycznie całkowita sekularyzacja sfery państwowej i oddzielenie sfery politycznej od sfery religijnej czy moralnej okazały się niemożliwe. Państwo nie stanowi samowystarczającej *societas perfecta*, lecz „jest ugruntowane i podtrzymywane przez inne siły i moce”³⁵. W swej istocie społeczność polityczna występuje jako „dysponent i przekaznik „konsensu aksjologicznego”, którego samo państwo nie może wytworzyć”³⁶. Prawdliwość tę szczególnie dobitnie pokazał rozwój idei narodowej w XIX wieku, gdy próbowano w narodzie upatrywać świętość i jednoczącą siłę społeczną. Idea ta została skompromitowana w XX wieku, zwłaszcza w Niemczech, w których po 1945 roku podjęto próbę oparcia jedności na „wspólnocie przekonań dotyczących wartości”³⁷, co z racji niedookreśloności i ryzyka subiektywizmu również było skazane na niepowodzenie.

Według E.-W. Böckenförde państwo samo w sobie nie jest zatem w stanie wytworzyć dla siebie siły nośnej. Nie może również zagwarantować założeń, na których się opiera. Chociaż bowiem po rewolucji francuskiej celem i uzasadnieniem państwa stał się człowiek, a jego substancję zaczęły stanowić świeckie dążenia³⁸, na postawione przez Hegla pytanie o konieczność czerpania przez państwo z pokładów życia duchowego człowieka, będące w istocie pytaniem o to, czym żyje państwo, należy wciąż odpowiadać pozytywnie. Albowiem „państwo może istnieć jako liberalne tylko dzięki temu, że wolność, którą zapewnia obywatelom, będzie regulowana od wewnątrz, z racji moralnej substancji jednostki i jedności społeczeństwa. Z drugiej strony, państwo nie może zagwarantować istnienia tejże substancji moralnej środkami przymusu prawnego i autorytatywnego nakazu; nie może tego uczynić bez rezygnacji ze swego liberalizmu i bez wysuwania totalitarnych roszczeń, od których uwolniło się wychodząc z epoki wojen religijnych”³⁹. W konsekwencji neutralność świa-

³⁴ Por. R. Legutko, *Różne aspekty neutralności światopoglądowej*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 63-64.

³⁵ E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 86.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 119.

³⁸ Por. tamże, s. 115-116.

³⁹ Tamże, s. 120.

topoglądowa tego państwa nie może być absolutna, gdyż zależy od bardzo konkretnej aksjologii, jaką niesie ze sobą jego własna siła nośna⁴⁰.

Problem granic neutralności światopoglądowej państwa zauważa również R. M. Małajny. Autor twierdzi, iż absolutna neutralność nie może istnieć, gdyż różne światopoglądy, a zwłaszcza religijne, kształtują świadomość ludzi, w tym piastunów władzy publicznej, mając tym samym choćby pośredni wpływ na uchwalane prawodawstwo⁴¹.

Wreszcie warto zauważyć, że konieczność istnienia fundamentu filozoficznego państwa uwarunkowana jest nie tylko względami historycznymi i czynnikami państwowotwórczymi, ale również stanem faktycznym. Państwo nie może istnieć w próżni aksjologicznej, ponieważ nawet brak zajęcia określonego stanowiska (np. etycznego) w przestrzeni prawnej już uchodzi za określony światopogląd⁴². Dobrym przykładem ograniczenia zasady bezstronności światopoglądowej wynikającego ze względów faktycznych może być konieczność sformułowania przez ustawodawcę katalogu czynów zabronionych⁴³. Słusznie również zauważono, że „sama neutralność nie jest neutralna”⁴⁴, a pozostaje wyrazem konkretnego światopoglądu.

2.2. Minimum praw natury Harta

Na tle powyższych rozważań wyłaniają się jednak liczne wątpliwości. Zasadnym wydaje się pytanie, czy istnieją kryteria, na podstawie których ustrojodawca lub ustawodawca opowiadają się za konkretnym rozwiązaniem światopoglądowym? Czym kieruje się ustawodawca, stojąc przed koniecznością dokonania wyboru, z których każdy będzie zabarwiony aksjologicznie? Czy istnieje w polskim prawodawstwie jakiś klucz, rdzeń pozaprawny czy ponadpozytywny, ukierunkowujący aksjologię całego prawodawstwa, a tym samym wyznaczający w sposób spójny granice, w obrębie których państwo bezstronne pozostać nie może, czy też każdy wybór zależy od woli aktualnego prawodawcy i nie jest ograniczony żadnymi granicami? Słowem: czy za systemem prawnym kryje się jakiś system etyczny, którego nie można przekroczyć, powołując się na zasadę bezstronności, czy też granice te są wypadkową jednostkowych wyborów prawodawcy? „Czy władze państwowe i prawo stanowiące mają respektować wartości etyczne zakorzenione w kulturze narodowej i ogólnoludzkiej, czy przeciwnie – mają zająć wobec nich stanowisko neutralne?”⁴⁵. Wydaje się, że odpowiedzi na powyższe pytania należy szukać w tekście polskiej ustawy zasadniczej,

⁴⁰ Por. A. M. Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne*, w: *Neutralność światopoglądowa...*, dz. cyt., s. 40.

⁴¹ Por. R. M. Małajny, dz. cyt., s. 72.

⁴² Por. R. Legutko, dz. cyt., s. 66; P. Sarnecki, *Prawo konstytucyjne RP*, Warszawa 2011, s. 120.

⁴³ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 157.

⁴⁴ Por. tamże, s. 144.

⁴⁵ J. Krukowski, dz. cyt., s. 280.

rekonstruując jej wewnętrzną aksjologię.

W tym zadaniu wielką pomoc świadczy filozofia prawa i państwa. Za koncepcję państwa liberalnego najbardziej adekwatną do polskiego systemu prawnego można uznać tę przedstawioną przez Herberta L. A. Harta. Myśliciel ten jako zdecydowany pozytywista stawia tezę, że każde prawo, aby było efektywne i zapewniało przetrwanie społeczeństwu, musi brać pod uwagę uwarunkowania kondycji ludzkiej i „przynajmniej w minimalnym stopniu zawierać pewne reguły, które chronią jednostkę, jej życie, bezpieczeństwo, własność, zapewniają utrzymanie i funkcjonowanie danej społeczności”⁴⁶.

Takie podejście popiera J. Woleński. Autor wprost stwierdza, że teoria Harta może uchodzić za „zrąb aksjologiczny państwa neutralnego wyznaniowo”⁴⁷ i przy okazji mocno sprzeciwia się przypisywaniu demokracji liberalnej – do której istoty należy neutralność światopoglądowa – relatywizmu etycznego. Stwierdza, iż w ustroju liberalnym istnieje pewien katalog promowanych wartości, który jednak trudno zamknąć w formie konkretnej listy. Według autora, jest on wyznaczany przez konsens społeczny⁴⁸.

3. Aksjologia Konstytucji RP

Wyjaśnienie istnienia granic neutralności światopoglądowej władz publicznych jedynie poprzez odwołanie się do filozofii prawa byłoby jednak tylko iluzoryczne. Powołując się bowiem na etykę drugiego stopnia, właściwą koncepcji neutralności „nieneutralną” treść oraz konsens społeczny, nie uzyskuje się odpowiedzi na pytanie, czym te granice są, a jedynie przenosi się niepewność o jeden stopień dalej. Trzeba je dookreślić, wyjaśniając, gdzie system prawny na poziomie normatywnym wskazuje ich źródło. Tego bowiem wymaga koncepcja demokratycznego państwa prawnego. W tym celu konieczne jest zidentyfikowanie norm nakazujących zachowanie państwa liberalnego.

Bez wątpienia rzeczona źródło tkwi w normach o szczególnym znaczeniu, czyli zasadach, które należy brać pod uwagę przy interpretacji zasady bezstronności zgodnie z regułą ich ważenia. Stanowią one równocześnie kontekst poszukiwania odpowiedzi na wyżej postawione pytanie o kryteria wyboru danego światopoglądu przez ustawodawcę. Z tego względu przedstawiony niżej katalog najbardziej istotnych norm i zasad reprezentuje wartości wyższe od tych chronionych przez zasadę bezstronności światopoglądowej władz publicznych.

W omówionej powyżej koncepcji minimum prawa natury H. L. A. Hart jako wartości nadrzędne zaproponował życie, bezpieczeństwo i własność. Co do ich ochrony bezsprzecznie istnieje w społeczeństwie niepodważalna

⁴⁶ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 44; por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 261-269.

⁴⁷ J. Woleński, *Rozdział kościoła od państwa*, w: *Neutralność światopoglądowa...*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁸ Por. tamże.

zgoda⁴⁹. Do etyki drugiego stopnia niewątpliwie należy również „możliwość realizowania przez jednostkę jej własnej koncepcji dobrego życia”⁵⁰. Ponadto konstytucja wskazuje w art. 30 na najwyższą wartość godności ludzkiej, a także w art. 31 ust. 3 na bezpieczeństwo i porządek publiczny oraz ochronę środowiska, zdrowia i moralności publicznej, ze względu na które można ograniczać korzystanie nawet z wolności i praw jednostki. Wreszcie, jak zauważa D. Dudek, wartości o znacznym ciężarze aksjologicznym oraz o podstawowym znaczeniu zostały wyrażone w art. 1 i art. 4 polskiej konstytucji, które stanowią odpowiednio o zasadzie dobra wspólnego oraz o zasadzie suwerenności narodu⁵¹. Spośród szerokiej gamy wartości mogących potencjalnie kolidować w konkretnych sytuacjach z zasadą bezstronności, omówione zostaną jedynie te, które tworzą fundamenty polskiego prawa konstytucyjnego.

3.1. Zasada godności

O przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka jako o źródle praw i wolności człowieka stanowi art. 30 konstytucji. W doktrynie podnosi się, iż artykuł ten zawiera normę „suprakonstytucyjną”⁵² – zasadę naczelną, której podporządkowane są wszystkie inne zasady. Dotyczy to również szczególnie ważnej w polskim porządku prawnym i orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego zasady demokratycznego państwa prawnego, wyrażonej w art. 2 Konstytucji RP⁵³. Nawet ona powinna być uznana za instrument i formę realizacji promowania i ochrony naturalnej godności człowieka⁵⁴.

Podobne zdanie wyrazili również sędziowie Trybunału Konstytucyjnego, stwierdzając, iż „konstytucja w całości kształcie swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnianiu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczególnych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności

⁴⁹ Por. A. M. Kaniowski, dz. cyt., s. 42.

⁵⁰ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 183.

⁵¹ Por. D. Dudek, dz. cyt., s. 138-139.

⁵² Por. P. Samecki, dz. cyt., s. 105.

⁵³ Trybunał Konstytucyjny w swoim orzecznictwie powiązał i wyprowadził (zwłaszcza przed wejściem w życie Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku) z zasady demokratycznego państwa prawnego ponad 20 innych zasad. Por. A. Miętek, *Zasada demokratycznego państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Dialogi polityczne. Filozofia, społeczeństwo, prawo” 11(2009), s. 79.

⁵⁴ Por. K. Nagel, *Przyrodzona godność człowieka fundamentem państwa prawa*, w: *Filozoficzne i teoretyczne zagadnienia demokratycznego państwa prawa*, red. M. Andruskiewicz, A. Brezcko, S. Oliwniak, Białystok 2015, s. 91.

człowieka”⁵⁵.

W efekcie „kolizja między zasadą godności człowieka a jakąkolwiek normą prawa pozytywnego powoduje, że norma ta traci przymiot legitymizmu”⁵⁶. Problem pojawia się jednak przy określeniu kryteriów, zgodnie z którymi należałoby oceniać możliwość zaaplikowania zasady godności człowieka, zwłaszcza na polu stosowania prawa przez sądy i organy administracji publicznej⁵⁷. Trudności wynikają zwłaszcza z nieprecyzyjności konsekwencji normatywnych godności człowieka. Ponadto na różne sposoby można rozumieć samo pojęcie godności⁵⁸. Nawet jeśli w doktrynie panuje powszechna zgoda, iż polskiemu ustrojodawcy chodziło o godność osobową, a nie osobowościową⁵⁹, to jednak wciąż nie jest łatwo określić jej normatywną treść. Wielce pomocnym mogą się tu okazać powszechnie uznawane katalogi praw człowieka, zwłaszcza te, które wprost odwołują się do godności osoby jako ich źródła. Poza polską konstytucją chodzi tu zwłaszcza o Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku. Bez wątplenia jednak nie można odmówić art. 30 Konstytucji RP doniosłości prawnej. Świadczy o tym szczególnie fakt, iż skarga do Trybunału Konstytucyjnego na jego podstawie wydaje się dopuszczalna⁶⁰.

Ponieważ niniejszy artykuł ma charakter koncepcyjny, nie zostanie przeprowadzono szersza kazuistyczna analiza możliwych przypadków zastosowania art. 30 w praktyce orzeczniczej. W ramach podsumowania wypada jedynie zgodzić się ze stwierdzeniem, iż „organy władzy publicznej – w tym organy władzy ustawodawczej i wykonawczej, i sądowniczej – nie

⁵⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 marca 1999 roku, K 2/98, OTK 3(1999), poz. 38. Por. R. M. Małajny, dz. cyt., s. 86.

⁵⁶ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne – zarys wykładu*, Warszawa 2005, s. 89.

⁵⁷ Wydaje się, że dobrym przykładem zaangażowania aksjologii w proces orzekania jest kontrowersyjny przypadek interpretacji art. 17 ust. 5 pkt 2 lit. a ustawy o świadczeniach rodzinnych (zwłaszcza w brzmieniu sprzed 14.10.2011 roku), gdy sądy w celu zrealizowania wymogów słuszności w postaci przyznania świadczenia pielęgnacyjnego osobie pozostającej w związku małżeńskim, orzekały wbrew wykładni literalnej, odwołując się do aksjologicznej racjonalności ustawodawcy i jego woli, do funkcjonalnych i systemowych reguł wykładni prawa, a także do przywołanej w wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 18 lipca 2008 roku, P 27/07, OTK 6 (2008), poz. 107 konstrukcji pominięcia legislacyjnego. Zob. zwłaszcza uzasadnienie wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gliwicach z dnia 11 stycznia 2011 roku, IV SA/Gl 467/10, LEX nr 758385 i przywołane tam orzecznictwo, w tym wyrok Najwyższego Sądu Administracyjnego z dnia 26 lutego 2009 roku, I OSK 533/08, LEX nr 518238.

⁵⁸ Por. K. Nagel, dz. cyt., s. 96-97.

⁵⁹ Godność osobowa to godność ontologiczna, która przynależy każdej istocie ludzkiej. Jest zgodnie z art. 30 Konstytucji RP przyrodzona, niezbywalna i nienaruszalna. Natomiast godność osobowościowa to poczucie własnej wartości osiąganego na podstawie własnej pracy, osiągnięć, decyzji moralnych czy pozycji społecznej. Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 19-20.

⁶⁰ Por. P. Tuleja, *Stosowanie Konstytucji RP w świetle zasady jej nadrzędności (wybrane problemy)*, Kraków 2003, s. 123-124.

mogą (...) być neutralne wobec podstawowych wartości ludzkich, jakimi są godność ludzka i prawa człowieka⁶¹. Niemniej nieco więcej światła na normatywne znaczenie godności człowieka i ufundowanej na niej etyki drugiego stopnia może rzucić omówienie konstytucyjnej kategorii moralności publicznej.

3.2. Moralność publiczna

Kategoria moralności publicznej (zwanej również moralnością polityczną) pojawia się w tekście polskiej konstytucji w art. 31 ust. 3⁶² i nie należy do zwrotów jednoznacznie interpretowanych w doktrynie. Wręcz przeciwnie, już na poziomie językowym budzi ona wiele wątpliwości. Po pierwsze, trudno określić relację pomiędzy nią a pojęciem samej moralności, występującym w tekście konstytucji dwukrotnie (art. 45 ust. 2⁶³ i art. 53 ust. 5⁶⁴). Po drugie, problematycznym wydaje się rozróżnienie w doktrynie na moralność publiczną i moralność prywatną⁶⁵.

Odnosząc się do pierwszego problemu, W. Brzozowski definiuje moralność publiczną, stwierdzając, iż moralność ta „określa jedynie aksjologię funkcjonowania instytucji publicznych (...). Musi być wspólna dla wielu grup w ramach wspólnoty politycznej, jaką stanowi państwo. Nie odpowiada ona na pytanie: jak żyć? Zakreśla natomiast granice dopuszczalności nasycania prawa pewnymi treściami, które mogłyby udzielać na to pytanie odpowiedzi”⁶⁶. W takim rozumieniu moralność publiczna oznaczałaby pewne minimum aksjologiczne, na straży którego stoi państwo, a więc byłaby synonimem aksjologicznych granic bezstronności światopoglądowej władz publicznych. Podobną definicję moralności publicznej sformułował Trybunał Konstytucyjny, twierdząc, iż „w filozofii oraz piśmiennictwie prawniczym zakorzeniony jest pogląd, że przesłanka „moralności” odsyła do norm moralnych uznanych w danym społeczeństwie i odnoszących się do stosunków międzyludzkich (...). Powyższe rozumienie „moralności” znajduje uzasadnienie jurydyczne,

⁶¹ J. Krukowski, dz. cyt., s. 282.

⁶² „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”.

⁶³ „Wyłączenie jawności rozprawy może nastąpić ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny. Wyrok ogłaszany jest publicznie”.

⁶⁴ „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”.

⁶⁵ Por. D. Bunikowski, *Podstawowe kontrowersje dotyczące ingerencji prawa w sferę moralności*, Toruń 2010, s. 50.

⁶⁶ W. Brzozowski, dz. cyt., s. 143.

albowiem prawo stanowione jest przede wszystkim z myślą o człowieku. Wstęp do konstytucji, który wskazuje na wartości moralne cenne dla społeczeństwa polskiego, koncentruje się na człowieku. Nakazuje stosować konstytucję z myślą o zachowaniu przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi⁶⁷.

W doktrynie i orzecznictwie nie brakuje jednak socjologicznych definicji moralności publicznej. P. Tuleja w zdaniu odrębnym do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 roku (sygn. K 52/13) przyjmuje, iż „przez moralność publiczną należy rozumieć normy moralne uznane w społeczeństwie polskim i odnoszące się do stosunków międzyludzkich”, natomiast S. Wronkowska-Jaśkiewicz w zdaniu odrębnym do powyższego wyroku rozumie moralność jako „zespół norm postępowania (a co najmniej przekonań) powszechnie przyjmowanych w społeczności państwowej i zakazujących czynów ocenianych jako złe i nakazujących czyny uznawane za dobre”. Podobne stanowisko zajmuje Europejski Trybunał Praw Człowieka⁶⁸. Zgodnie z tymi rodzajami definicji moralność nie byłaby zakorzeniona w obiektywnym porządku rzeczy, lecz w światopoglądzie większości.

Dobrym przykładem, który uwidacznia problem rozbieżności w rozumieniu moralności jest penalizacja aborcji. Po pierwsze, trudno rozstrzygnąć, czy ograniczanie dostępu do aborcji mogło wynikać z moralności publicznej rozumianej socjologicznie, skoro według różnych sondaży odsetek Polaków potępiających aborcję ciągle się waha, a w ciągu ostatnich kilku lat wzrósł z 46% w 2011 roku do 75% w 2013 roku⁶⁹. Nietrudno zauważyć, iż powszechne uznanie jest kryterium płynnym, a na pewno trudno mierzalnym, przez co stosowalność art. 31 ust. 3 konstytucji byłaby w takim przypadku znacząco ograniczona.

Po drugie, zakładając rozumienie moralności publicznej jako opinii społecznej, należy przyjąć, iż każda decyzja ustawodawcy o charakterze etycznym, np. w kwestii penalizowania aborcji, będzie mogła być uznana za wybór aksjologiczny na pierwszym poziomie, a więc za wybór nie godzący w ideały drugiego stopnia, które tworzą ramy dla wolnego rynku idei. W ten sposób powstałoby ryzyko uczynienia z zasad moralnych, a zwłaszcza z zasady godności człowieka, norm pustych. Tymczasem wydaje się, że do ustawodawcy należy trudne zadanie dekodowania norm z tej zasady, a następnie ich stosowanie⁷⁰. W przypadku aborcji zakwalifikowanie zakazu jej

⁶⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 roku, K 52/13, OTK 11 (2014), poz. 118; zob. także K. Wojtyczek, *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w Konstytucji RP*, Kraków 1999, s. 196.

⁶⁸ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 165; R. Perrone, *Public Morals and the European Convention on Human Rights*, „Israel Law Review” 3(2014), s. 361-378.

⁶⁹ Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Opinie o aborcji*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_160_12.PDF, s. 4; tenże, *Wartości i normy*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_111_13.PDF, s. 5 (dostęp: 19.12.2016).

⁷⁰ Por. D. Dudek, dz. cyt., s. 157-158.

wykonywania – lub przynajmniej ograniczenia – do reguł drugiego stopnia zależeć będzie od odpowiedzi na pytanie o początki ludzkiego życia. Dla przeciwników przerywania ciąży odpowiedni zakaz stanowi bowiem część kodeksu gwarantującego przetrwanie państwa stojącego na straży ludzkiej wolności

i jako taki należy do kategorii ideałów drugiego stopnia. Co godne podkreślenia, w sprawie ochrony życia ludzkiego od poczęcia wypowiedział się świadomy konieczności sięgania do wiedzy medycznej czy założeń filozoficznych Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z dnia 28 maja 1997 roku (sygn. K 26/96)⁷¹. W związku z powyższym, ustawodawca próbując uciec od wątpliwości, jakie pojawiają się w związku z normatywną treścią zasady godności poprzez przerzucenie odpowiedzialności na jednostki, uchyla się od pełnienia jednej z najważniejszych powierzonych mu funkcji. Najgłębszą bowiem racją jego istnienia jest właśnie stanie na straży godności osoby ludzkiej, a co za tym idzie, podejmowanie wszelkich możliwych wysiłków w celu odczytania i usankcjonowania imperatywów nałożonych przez godność człowieka.

Podsumowując, należy zgodzić się ze stwierdzeniem, iż „sedno moralności politycznej powinno sprowadzać się do afirmacji ideałów, które umożliwiają przetrwanie demokracji liberalnej i zapewniają poszanowanie autonomii moralnej podmiotów prawa”⁷². Ostateczną racją ustroju liberalnego jest natomiast kategoria godności człowieka, toteż przyjmując taką definicję moralności publicznej, która odwołuje się do obiektywnego systemu wartości, należałoby utożsamić treść wyrażoną przez omawianą kategorię z normatywną zawartością pojęcia godności⁷³.

Drugi problem wynika z podejmowanych w doktrynie prób rozróżniania między moralnością publiczną i moralnością prywatną. Zwolennicy takiego podziału odnoszą stanowiącą rdzeń moralności zasadę godności tylko do poziomu podejmowania przez jednostki decyzji aksjologicznych, interpretując ją jedynie jako źródło wolności, a nie jako normę adresowaną również do ustawodawcy⁷⁴. Skoro jednak – jak twierdzi L. Garlicki – do istoty godności

⁷¹ „Wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego jakim jest życie ludzkie, w tym życie rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak jest bowiem dostatecznej precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia. Od momentu powstania życie ludzkie staje się więc wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej”.

⁷² W. Brzozowski, dz. cyt., s. 145.

⁷³ Por. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 26 października 2000 roku, II CKN 956/99, „Orzecznictwo Sądów Powszechnych” 3(2003), poz. 35: „Sąd Najwyższy, w składzie rozpoznającym niniejszą sprawę, podziela powyższe zapatrywanie i podkreśla zarazem, że w kulturze europejskiej („łacińskiej”) przyjęto traktowanie człowieka jako osoby, a więc jako wartości autotelicznej (celu „samego w sobie”), która to osoba nie może być jedynie środkiem do osiągnięcia innego celu niż ona sama, niż jej „dobro”, tzn. nie może być traktowana tylko instrumentalnie”.

⁷⁴ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 141.

należy zagwarantowanie jednostkom szerokiej przestrzeni swobodnego decydowania o swoim życiu, trzeba przyjąć, iż zasada godności dotyczy także władz publicznych, albowiem ustawowe ograniczanie sfery autonomii człowieka może stać z nią w sprzeczności⁷⁵. Ostatecznie więc rozróżnienie na moralność publiczną i prywatną może być mylące, sugerując, iż kategoria godności człowieka nie dotyczy aksjologii funkcjonowania władz publicznych. Należy jednak dodać, iż sam dwupodział jest jak najbardziej uzasadniony na poziomie pozaprawnym. O ile bowiem zasadniczym rdzeniem etycznym stanowiącym kryterium działania państwa jest godność człowieka, jednostki w budowaniu własnej hierarchii wartości kierują się również innymi kryteriami.

3.3. Art. 13 Konstytucji RP

Kolejnym przykładem ograniczenia na poziomie konstytucyjnym zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych jest art. 13 polskiej ustawy zasadniczej. Jego treść brzmi następująco: „Zakazane jest istnienie partii politycznych i innych organizacji odwołujących się w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania nazizmu, faszyzmu i komunizmu, a także tych, których program lub działalność zakłada lub dopuszcza nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy lub wpływu na politykę państwa albo przewiduje utajnienie struktur lub członkostwa”. Logika tego artykułu wskazuje, iż według ustrojodawcy niektóre koncepcje światopoglądowe na rynku idei nie powinny w ogóle zaistnieć, gdyż godzą w ideały drugiego stopnia⁷⁶. Norma ta nie może być zatem uznana za światopoglądową manifestację państwa, ale za kolejny niezbędny element konstrukcji wolnego rynku idei, stanowiącego istotę zasady bezstronności. „Celem ustrojodawcy pragnącego urzeczywistniać model państwa neutralnego w sprawach światopoglądu i religii nie jest więc reglamentacja dopuszczalności wcielania w życie konkurujących ze sobą doktryn politycznych, lecz zapewnienie wolności ich propagowania – przy wykluczeniu koncepcji, które nie dają się pogodzić z wartościami drugiego stopnia uznawanymi za podwaliny całej konstrukcji ustrojowej”⁷⁷.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było zwrócenie uwagi na aksjologiczną bazę, na której ufundowana została Konstytucja RP. Państwo polskie jako demokratyczne państwo prawa opiera się na uznaniu centralnej roli osoby ludzkiej i jako takie znajduje swoje uzasadnienie w służbie człowiekowi. Podstawowe zasady konstytucyjne są zatem wyrazem i konsekwencją pewnych społecznie

⁷⁵ Por. L. Garlicki, dz. cyt., s. 91.

⁷⁶ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 169.

⁷⁷ Tamże, s. 174.

akceptowanych zasad moralnych, których nieprzestrzeganie unicestwiłoby fundamenty państwa liberalnego. Z tego względu świadomość istnienia sfery normatywnej, leżącej poza sferą bezstronności światopoglądowej, powinna towarzyszyć podmiotom tworzącym prawo, ale i jego interpretatorom, zwłaszcza w zakresie sądownictwa. Jedni i drudzy nie mogą uchylać się od sprecyzowania w danym przypadku czy sprawie konkretnych konsekwencji wynikających z naczelných zasad porządku prawnego, zwłaszcza zasady godności, zaślaniając się niejednoznacznością tych zasad⁷⁸. Nie oznacza to jednak zawężającego interpretowania zasady bezstronności światopoglądowej. Wielu zagadnień państwo nie musi regulować drogą prawną, pozostawiając je normom moralnym czy zwyczajom. Takie rozwiązanie jest zresztą także postulatem państwa liberalnego.

THE BOUNDARIES OF THE PRINCIPLE OF IMPARTIALITY OF PUBLIC AUTHORITIES IN MATTERS OF PERSONAL CONVICTION AND OUTLOOKS ON LIFE (ART. 25 PARAGRAPH 2 OF THE POLISH CONSTITUTION)

Summary

The main purpose of this paper is to define the boundaries of the principle of impartiality of public authorities in matters of personal conviction and outlooks on life, expressed in article 25 paragraph 2 of the Polish Constitution of 1997. At its very root, the concept of the liberal state is strictly related to the idea of human dignity. For that reason, a democratic state ruled by law can not remain absolutely impartial in some branches of its activity, as far as the most important values represented in the Polish Constitution are concerned. For example, apart from the inherent and inalienable dignity of the person, the legislator is bound to protect public morals. Moreover, article 13 of the Polish Constitution excludes totalitarian programmes and ideas from public spaces. Finally, the author notices that it is not a duty of the state to regulate all matters. On the contrary, in the liberal state there should be a vast space for the citizens' initiative, especially if axiology is involved.

Key words: impartiality of the state in relation to outlooks on life, neutrality of the state, axiology of law, liberal state.

⁷⁸ Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 września 2008 roku, K 44/07, OTK 3A (2008), poz. 126.

MONIKA KOTOWSKA-LEWIŃSKA*
SZYMON KULMACZEWSKI**

PRAWO A MORALNOŚĆ – ZAGADNIENIA NORMATYWNE NA TLE POLSKIEJ PRAKTYKI ORZECZNICZEJ

Z jednej strony, refleksja historyczna nad moralnością sprowadza się głównie do historii doktryn moralnych. Z drugiej zaś strony, o faktycznej moralności minionych pokoleń dowiadujemy się z pośrednich przekazów – w tym zakresie zachowało się sporo rozpraw zawierających elementy doktryn moralnych, nawet z okresu starożytności greckiej i rzymskiej, czy też rozpraw z zakresu filozofii praktycznej. Etyka starożytnych Greków była zbiorem zasad mądrości życiowej¹. Zagadnienie odróżniania prawa od moralności rozpatrywane bywa na płaszczyźnie różnic między normą prawną a normą moralną, a także relacji między „prawem” a „moralnością” rozumianymi, jako pewne zbiory, czy systemy norm. W obydwu wymiarach kwestia ta stanowi jeden z najbardziej złożonych i dyskutowanych problemów teorii prawa. Źródło rozlicznych sporów dotyka tu przede wszystkim wielorakich koncepcji interpretacyjnych, co finalnie przekłada się na zróżnicowaną systematykę wartościowania zjawisk zachodzących w przestrzeni publicznej. Tak więc ze względu na charakter powołanego układu odniesienia przedmiot prezentowanego dyskursu skupia swą uwagę na niektórych, najistotniejszych aspektach relacji pomiędzy prawem a moralnością. Przede wszystkim należy w tym sensie rozważyć, w czym upatrywane bywają różnice pomiędzy normami moralnymi, a normami prawnymi².

* mgr Monika Kotowska-Lewińska – doktorantka w Katedrze Prawa Administracyjnego i Nauki o Administracji, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: m.kotowska85@wp.pl

** mgr Szymon Kulmaczewski – doktorant w Katedrze Prawa Cywilnego, Handlowego i Ubezpieczeniowego, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: szykul@amu.edu.pl

¹ Por. Z. Ziemiński, *Zarys zagadnień etyki*, Poznań 1994, s. 37.

² Por. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Katowice 2005, s. 83.

1. Relacje pomiędzy prawem a moralnością

Relacja między prawem a moralnością jest zagadnieniem szerokim, zarówno akademickim – w tej konwencji poruszali się myśliciele polityczni od starożytności aż po czasy nam współczesne – jak i zagadnieniem społecznym, służącym refleksji na temat aktualnego pojmowania stosunków między tymi obszarami. Na gruncie europejskiej kultury prawnej zaczątkiem ocen jak również wartościowania w wyżej wspomnianej kategorii są dzieła Sokratesa, Platona, jak również Arystotelesa. Myśliciel polityczny czasów cesarstwa rzymskiego – Quintus Horatius Flaccus³ (65 p.n.e.-8 p.n.e.) stwierdził: Cóż warte są próżne prawa bez obyczajów? (*Quid leges sine moribus vanae proficiunt?*⁴). Po wielu stuleciach z analogicznym wnioskiem spotykamy się w pracach współczesnych badaczy: Leona Petrażyckiego (1867-1931), Gustava Radbrucha (1878-1949), Herberta Lionela Adolphusa Harta (1907-1992) czy Ronalda Dworkina (1931-2013). Zdaniem tego pierwszego zarówno prawo, jak i moralność znikną w przyszłości, wypełniwszy swoje adaptacyjne i socjalizacyjne role. Przy pomocy prawa, ludzie staną się bardziej uspołecznieni („Но и право, и мораль исчезнут в будущем, выполнив свою адаптирующую и социализирующую роль. При помощи права люди становятся более социализированными”⁵). Choć od wypowiedzenia tych słów ubyło już przeszło 100 lat ich aktualność zdaje się zachowywać swą miarę. Niepodobnym jest, bowiem zaprzeczyć jakoby związek moralności i prawa nie był również i obecnie jedną z kluczowych determinant rozwoju społecznego, dostarczającą pola rozważań tak teorii jak i socjologii prawa. Przede wszystkim, w powołanym przypadku nierozstrzygniętym pozostaje po dziś dzień kwestia odniesienia się prawa do systemu wartości, które nadają sens i cel życia ludzkiego. Zapytujemy zatem: Gdzie w tych kategoriach lokować sprawiedliwość, gdzie słuszność, a gdzie moralność? Powołując się na prace Gustava Radbrucha możemy stwierdzić, że istnieje w zasadzie tylko jedna rzeczywistość, która ma sens, aby służyć sprawiedliwości („diejenige Wirklichkeit ist, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen”⁶). Rzeczywistość tę możemy określić, jako koncepcję państwa prawa (*Rechtsstaat*). W opinii Radbrucha,

³ (łac. Quintus Horatius Flaccus), właściwie Kwintus Horacjusz Flakkus bądź Horacy. Biografia oraz twórczość w: L. Winniczuk, *Horacy w świetle własnej twórczości*, Warszawa 1948; A. Wójcik, *Problematyka literacka w twórczości Horacego*, Poznań 1978; A. Wójcik, *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego*, Wrocław 1986; M. H. Dyjakowska, *Prawno - obyczajowe aspekty rodziny rzymskiej w poezji Horacego*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. Henrico Insadowski (1888-1946) in memoriam*, red. A. Dębiński, M. Wójcik Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 73-93; S. Stabryła, *Studia Horatiana*, Kraków 2013.

⁴ Quintus Horatius Flaccus, *Odas*, Libro III, oda 24, verso 35, w: *Horacy (Quintus Horatius Flaccus), Dzieła wszystkie. Pieśni (Ody), Jamby (Epody), Pieśń wieku, Gawędy (Satyry), Li-sty, Sztuka poetycka*, przeł. A. Lam, Pułtusk-Warszawa 2010, s. 90.

⁵ L. Petrażycki, *Teoria prawa i państwa w związku z teorią moralności*, t. II, Warszawa 1959, s. 791.

⁶ G. Radbruch, *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*, Heidelberg 2003, s. 35.

państwo prawa jest jak chleb powszedni, jak woda do picia i powietrze do oddychania, a najlepsze w demokracji jest to, że tylko ona nadaje się do zabezpieczenia państwa prawa („Rechtsstaat ist wie das tägliche Brot, wie Wasser zum Trinken und wie Luft zum Atmen, und das Beste an der Demokratie gerade dieses, dass nur sie geeignet ist, den Rechtsstaat zu sichern”⁷). Śledząc z kolei prace Ronalda Dwornika można stwierdzić, że koncepcja „prawa” [rządów prawa] zakłada, że obywatele mają moralne prawa i obowiązki w odniesieniu do siebie oraz prawa polityczne wobec Państwa, jako całości. Podkreśla, że prawa moralne i polityczne stanowią uznanie prawa pozytywnego, w taki sposób, że mogą one zostać wykonane na żądanie poszczególnych obywateli przez sądy lub inne instytucje, tak dalece, jak to jest możliwe. Praworządność w tej koncepcji jest typem idealnym rządów przy dokładnym poszanowaniu publicznej koncepcji praw jednostki. Nie ma zatem zasadniczego w tej koncepcji odróżnienia rządów prawa od sprawiedliwości; wręcz przeciwnie, wymaga się, że częścią idealnego prawa, są zasady ujęte w regule przechwytywania i egzekwowania praw moralnych („The „rights” conception [of the rule of law] assumes that citizens have moral rights and duties with respect to one another, and political rights against the state as a whole. It insists that these moral and political rights be recognized in positive law, so that they may be enforced upon the demand of individual citizens through courts or other judicial institutions of the familiar type, so far as this is practicable. The rule of law on this conception is the ideal of rule by an accurate public conception of individual rights. It does not distinguish, as the rule-book conception does, between the rule of law and substantive justice; on the contrary it requires, as part of the ideal of law, that the rules in the rule book capture and enforce moral rights”⁸). Wnioskując na bazie powyższych spostrzeżeń wypada zatem zapytać o źródła owego Dwornikowskiego przechwytywania praw moralnych. Poglądem Leona Petrażyckiego⁹ źródła te określić można, jako pewną zbiorowość, której wiodący element stanowią normy religijne, czyli normy, które są ustanowione przez Boga lub są uznane za obowiązujące przez organizację kościelną i które dotyczą kultu religijnego. Oprócz norm religijnych do źródeł tych zaliczyć także należy: normy moralne mające inspirację religijną, które w przeważającym stopniu opierają się również na autorytecie religii; normy obyczajowe – normy, które uznawane są za obowiązujące w danym środowisku społecznym ze względu na to, że w tym środowisku upowszechnił się nawyk postępowania w określony sposób oraz w określonych sytuacjach, połączony z przekonaniem, że w tych sytu-

⁷ G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, „Süddeutsche Juristenzeitung” 1(1946), s. 105.

⁸ R. Dworkin, *Political Judges and the Rule of Law*, Cambridge 1985, s. 11-12.

⁹ Por. L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej*, red. L. Kurowski, Warszawa 1959, s. 36. Ostatnio zob. także np. W. Brzuzy, *W obronie cywilizacji łacińskiej (zachodniej)*, „Studia Elckie” 17(2015), nr 2, s. 149-157 oraz przywołana tam literatura.

acjach tak właśnie postępować należy; normy moralne – normy mające uzasadnienie aksjologiczne w ocenach czynów, jako dobrych bądź złych, przyjęte niejednokrotnie w sposób aprioryczny przez określoną zbiorowość (w dorozumieniu społeczeństwo). Oczywiście powyższe zestawienie ma charakter jedynie teoretyczny, gdzie dla jednych grup społecznych pewne wartości czy też reguły będą wyznaczać pewien kurs postępowania, a inne z kolei nie. Jak bowiem zręcznie to ujął Gustav Radbruch, kontemplacja wartości i kontemplacja bytu leżą, jako niezależne, samodzielne obok siebie koła („Wertbetrachtung und Seinsbetrachtung liegen als selbständige, je in sich geschlossene Kreise nebeneinander”¹⁰). Wnioskując z tegoż ujęcia zdaje się zasadną tezę w myśl, której kontekst oceny tych reguł zdołał wykreować w przestrzeni dyskursu: prawo a moralność, dwie równorzędne pragmatyki¹¹:

- koncepcję perfekcjonistyczną: uznającą za czyny dobre tylko takie, które odpowiadają określonemu wzorcowi osobowości (np. sprawiedliwego sędziego), stąd też podstawowym tu nakazem jest dążenie do doskonałości,
- koncepcję solidarnościową: uznającą za czyny dobre tylko takie, które są przejawem życzliwości, przychylności wobec innych ludzi, a za złe, te, które powodują czy zmierzają do tego, by spowodować dla innych nieuzasadnione zło. W tym sensie podstawowym nakazem jest tu nakaz kierowania się powszechną życzliwością wobec innych.

Konkluzją powyższego zdaje się być w tym miejscu pogląd cytowanego już wcześniej Gustava Radbrucha uznający, że zwyczajowo gardzimy pastorem, który głosi przeciw przykazaniom, natomiast czcimy sędziego, którego nie można powstrzymać przed jego niewłaściwym poczuciem sprawiedliwości i zgodności z prawem. („Wir verachten den Pfarrer, der gegen seine Überzeugung predigt, aber wir verehren den Richter, der sich durch sein widerstrebendes Rechtsgefühl in seiner Gesetzestreue nicht beirren läßt”¹²). Z drugiej strony, nie mniej wiadomym jest przecież, że wielu nie odnosi się bezpośrednio czy wprost do ocen moralnych ale jak podają niektórzy¹³ sonduje swoje zachowania oraz innych poprzez:

- uczucia hedonistyczne – dokonywana z tego punktu widzenia ocena łączy się niejednokrotnie z poczuciem przysłowiowego niesmaku,
- oceny estetyczne – rodzą na ogół konsternację (zdziwienie zaistniałym stanem),

¹⁰ G. Radbruch, *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*, Heidelberg 2003, s. 13.

¹¹ Por. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 82n; Z. Ziemiński, *Elementy socjologii*, Poznań 1994, s. 27n; W. Lang, *Prawo i moralność*, Warszawa 1989, s. 36.

¹² G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1963, s. 182.

¹³ Por. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 62; J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 83; W. Strus, *Dojrzałość emocjonalna a funkcjonowanie moralne*, Liberi Libri 2012, s. 108n.

- oceny użyteczne – sygnalizują z kolei szkodliwość działań (z uwagi np. porównania do zjawisk typowych),
- kwestie jednoaspektowe (subiektywne) – dotyczą postrzegania sprawy przez pryzmat wartościowania konkretnej osoby (w sensie: to lubię, a tego już nie),
- kwestie globalne – przeprowadzona na ich podstawie ocena stanu rzeczy na ogół uwzględnia wiele czynników zarówno osobowych jak i rzeczowych.

Podsumowując. Zakresy przyjętych argumentacji stanowią implikację hipotezy w myśl której wolno założyć (przyjąć), że między systemami norm prawnych i norm moralnych zachodzą dwustronne oddziaływania. Normy moralne wpływają na treść norm prawnych i ich skuteczność mogą przy tym równocześnie implikować sieci własnych wewnętrznych modyfikacji. W tych uwarunkowaniach budowanie konkretnej normy prawnej w odniesieniu do rozlicznych, co wypada zauważyć, norm moralnych jak i okółomoralnych, może we współczesnych nam „standardowych” (pomijając z oczywistych względów przypadki skrajne) systemach prawodawczych odbywać się poprzez:

- inkorporację norm moralnych do systemu prawnego (tzw. „pozytywna moralność”) – wiele stanowionych norm prawnych ma taką samą treść jak normy moralne; przykładowo art. 202 § 1 Kodeksu karnego¹⁴ stanowi: „Kto publicznie prezentuje treści pornograficzne w taki sposób, że może to narzucić ich odbiór osobie, która tego sobie nie życzy, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku”,
- odesłania do norm moralnych, upoważniające organ stosujący prawo, do rozstrzygania spraw na podstawie norm moralnych; szczególnym rodzajem są odesłania do norm etyki zawodowej; art. 4 ustawy o zawodzie lekarza weterynarii i izbach lekarsko-weterynaryjnych¹⁵ stanowi: „Lekarz weterynarii obowiązany jest wykonywać zawód ze szczególną starannością, w oparciu o zasady etyki i deontologii weterynaryjnej”,
- zwroty wartościujące ustalające czy w rozważanym przypadku mamy do czynienia z np. „rażącą niewdzięcznością” obdarowanego (art. 898 § 1 Kodeksu cywilnego¹⁶) bądź „podstępem” kilku współników spółki cywilnej przeciw pozostałym współnikom (art. 86 Kodeksu cywilnego) zmuszają stosującego prawo do odwołania się do ocen i wartości (norm) moralnych.

Jak podaje Maria Ossowska¹⁷ Deklaracja Praw Człowieka ONZ jest zbiorem uprawnień będącym wskaźnikiem autonomii jednostki i jej wolności w sensie braku przymusów. Rozwijając tę myśl można powiedzieć, że Powszech-

¹⁴ Por. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (tj. Dz.U. 2016 nr 0 poz. 1137 z późn. zm.).

¹⁵ Por. Ustawa z dnia 21 grudnia 1990 r. o zawodzie lekarza weterynarii i izbach lekarsko-weterynaryjnych (tj. Dz.U. 2016 nr 0 poz. 1479).

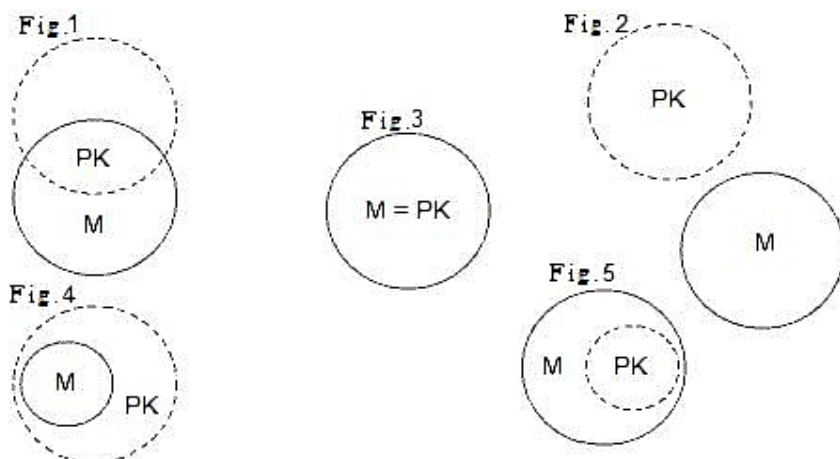
¹⁶ Por. Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (tj. Dz.U. 2016 nr 0 poz. 380 z późn. zm.).

¹⁷ Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 87.

na Deklaracja Praw Człowieka (ONZ) jest czasem traktowana przez swoich zwolenników, jako tekst prawie święty, a przez krytyków z kolei, jako niezgrabny kawałek kiepskiej filozofii (...). Deklaracja odłożyła na bok tradycyjne, choć sporne podstawy praw natury, nie kładąc jednak w to miejsce żadnych nowych fundamentów. Strategią, którą przyjęła, było poszukiwanie porozumienia na poziomie norm (zasad) bez dodatkowego poszukiwania uzgodnień, co do podstawowych wartości czy przekonań¹⁸.

Mając na uwadze treść dotychczasowych wskazań w zakresie relacji między normami prawnymi a moralnymi wolno, idąc drogą uogólnienia, zaproponować kolejną hipotezę przyjmującą, że relacje te w przeważającej grupie przypadków krzyżują się, niemniej rozpowszechniony jest pogląd, wyrażany hasłem „prawo to minimum moralności”¹⁹. Sumując powyższe w możliwych „abstrakcyjnych” konfiguracjach należy więc orzec, że: każde zachowanie regulowane przez prawo będzie zarazem regulowane przez normy moralne (jak też i na odwrót), bądź też tylko niektóre zachowania, bądź też żadne (zbiór norm prawnych nie będzie zawierał się w zbiorze norm moralnych).

Rys. 1. Relacje między prawem karnym a moralnością



Źródło: J. Warylewski, *Prawo karne. Część ogólna*, Warszawa 2005, s. 73.

¹⁸ Por. M. Frejman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 44-46.

¹⁹ Tak m.in. Cz. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1964, s. 51-52; Z. Ziemiński, *Etyczne problemy prawnictwa*, Wrocław 1972, s. 119; P. Wnuczorek, *Prawo i polityka w czasach przemian*, Warszawa 1995, s. 45; P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996, s. 62; M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2011, s. 159-160, 165.

W supozycji do podanego układu, zdaniem Ronalda Dworkina, na poziomie relacji między normami prawnymi a moralnymi nie da się oddzielić prawa od moralności, w szczególności, gdy kwestia ta wchodzi w sprawy drażliwe tzw. trudne przypadki („hard cases”) z obszaru m.in. polityki, relacji społecznych, jak również ekonomii. Dworkin w swoich rozważaniach wyraził pogląd, iż: tezy prawa, w opisowym aspekcie, utrzymują, że decyzje sądowe w trudnych przypadkach są w sposób charakterystyczny generowane przez pryncypia, tzn. aksjologicznie uwarunkowaną interpretację sędziowską, nie przez politykę, tzn. granicę sędziowskiego tworzenia prawa („The rights thesis, in its descriptive aspect, holds that judicial decisions in hard cases are characteristically generated by principle not Policy”²⁰).

2. “Hard cases” na gruncie polskiego prawa

Prezentowany w poniższym zestawieniu przegląd wybranych tez polskiej praktyki orzeczniczej stanowi na tle dotychczasowych rozważań próbę naświetlenia problematyki procedowania w tzw. przypadkach drażliwych. Opracowanie to unaocznia skalę trudności, z jaką w następstwie zainicjowanej kontroli stosowania prawa muszą mierzyć się sędziowie polskich sądów oraz trybunałów. Działania te prowadzone niejednokrotnie bez wsparcia prawodawcy, nader często w warunkach skumulowanej opozycji, wymagają solidnej podbudowy argumentacyjnej, doświadczenia życiowego a przede wszystkim biegłości w denotowaniu jurydycznych meandrów na tle jątrzących się problemów inspirowanych sferą faktu²¹. Niewątpliwym jest, że na kształt powstającego w ten sposób orzecznictwa, w pewnej suponowanej formie, wywierają wpływ zapadłe już wyroki potocznie określane mianem linii orzecznictwa²² krajowego bądź ponad krajowego, w tej mierze zwłaszcza europejskiego²³. Ponadto należy odnotować, że w racjach częściowych, z uwagi na skalę uwarunkowań, za elementy wkomponowane w tenże układ procedowania uznaje się czynniki poli-

²⁰ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic 2013, s. 122.

²¹ Por. A. Gomułowicz, R. Hauser, J. Trzeciński, *Prawotwórcze znaczenie orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego w orzecznictwie Naczelnego Sądu Administracyjnego*, LexisNexis, Warszawa 2008, „RPEiS” 4(2008), s. 225-227.

²² Na temat linii orzeczniczej jako zjawiskowej formy eufemizmu języka prawniczego trafnie zob. J. Zajadło, *Precedens rzeczywisty i pozorny, czyli po co prawnikom filozofia prawa*, w: *Precedens w polskim systemie prawa*, A. Śledzińska-Simon, M. Wyrzykowski, Warszawa 2010, s. 26-27.

²³ Por. S. Sołtysiński, *Dostosowanie prawa polskiego do wymagań Układu Europejskiego*, „Państwo i Prawo” 4-6(1996), s. 32-40; A. Gomułowicz, *Konstytucja a prawspółnotowa wykładnia prawa krajowego*, w: *Ratio est anima legis. Księga jubileuszowa ku czci profesora Janusza Trzecińskiego*, red. J. Repel, J. Góral, R. Hauser, M. Zirk-Sadowski, Warszawa 2007, s. 70-71; D. Kornobis-Romanowska, *Sąd krajowy w prawie wspólnotowym*, Kraków 2007, s. 62-63.

tyczne²⁴, zaszczości historyczne²⁵, litygację strategiczną²⁶ zaś wzorem rzymskiej tradycji, poglądy doktryny²⁷ współ z *opinio communis* oraz *amicus curiae*²⁸.

Dla czytelności przekazu, analiza polskich przykładów „hard cases” w każdej z zaprezentowanych spraw poprzedzona została stosowną tytułacją oraz wprowadzającą do przywoływanych każdorazowo sfer faktu, grupą zagadnień kluczowych.

I. „Odebranie uprawnienia do kierowania pojazdami”

słowa kluczowe: decyzja o cofnięciu, zatarcie skazania lub ukarania, okoliczności sprawy.

Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku²⁹ z dnia 25 marca 1981 r. przyjął:

- Organ administracji państwowej, wydając decyzję o cofnięciu kierowcy prawa jazdy (...) nie może przyjmować w postępowaniu administracyjnym dowodu z wyroku sądu lub orzeczenia kolegium do spraw wykroczeń uznających kierowcę winnym prowadzenia pojazdu mechanicznego w stanie wskazującym na spożycie alkoholu lub innego podobnie działającego środka, jeśli skazanie lub ukaranie zawarte w takim wyroku lub orzeczeniu uległo zatarcu z mocy prawa.
- Podstawą prawną decyzji o cofnięciu prawa jazdy nie może być zarządzenie Ministra (...) mające jedynie charakter wytycznych dla organów administracji.
- Okoliczność, że przepisy zarządzenia Ministra (...) w sprawie cofania praw jazdy, jako nie stanowiące prawa powszechnie obowiązującego, nie mogą stanowić podstawy prawnej decyzji, nie stoi na przeszkodzie, by organy administracji kierowały się zasadami tam wyrażonymi przy rozważaniu całokształtu okoliczności sprawy. Posiłkowe bowiem kierowanie się tymi wytycznymi może ułatwić organom ocenę wszystkich okoliczności sprawy i wydanie prawidłowej decyzji, zwłaszcza w sensie oznaczenia stosownego, należyście wyważonego okresu, na jaki powinno być cofnięte prawo jazdy.

²⁴ Por. E. Gierach, *Glosa do wyroku TK z 27 IV 2005 r.*, „Przegląd Sądowy” 5(2005), s. 197-200; G. Kuca, P. Mikuli, *Glosa do wyroku z 9 XI 2005, Kp 2/05*, „Państwo i Prawo” 7(2006), s. 109.

²⁵ Por. S. Steinborn, *Glosa do wyroku TK z 27 IV 2005 r.*, „Przegląd Sejmowy” 5(2005), s. 183-186, 194-195.

²⁶ Por. A. Bodnar, *W poszukiwaniu precedensów – litygacja strategiczna w praktyce Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka*, w: *Precedens w polskim systemie prawa*, red. A. Śledzińska-Simon, M. Wyrzykowski, Warszawa 2010, s. 125-133.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. M. Bernatt, *Opinia przyjaciela sądu (amicus curiae) jako pomocnicza instytucja prawna w orzecznictwie sądów polskich*, w: *Sprawny sąd. Zbiór dobrych praktyk. Część II*, red. Ł. Bojarski, Warszawa 2008, s. 184-190.

²⁹ Por. Wyrok NSA z dnia 25 marca 1981 r. SA 353/81, ONSA 1 (1981), poz. 26; OSP 1-2 (1982), poz. 21 z glosą S. Rakowskiego.

II. „Pozwolenie na broń”

słowa kluczowe: zatarcie skazania, właściwości osobiste, przewidywania co do wystąpienia okoliczności.

Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie w tezie swego orzeczenia³⁰ z dnia 05 września 2007 r., którego uzasadnienie powoływało się na wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 25 marca 1981 r. SA 353/81 oraz wyrok Sądu Najwyższego z dnia 7 listopada 1985 r., sygn. akt I KR 293/85, OSNPG 1986/10/126, s. 7 przyjął: „Powołanie się przez organy Policji na wyroki sądowe, co do których nastąpiło zatarcie skazania z mocy prawa, jest naruszeniem art. 75 k.p.a., zgodnie z którym nie może być dopuszczony dowód sprzeczny z prawem (a contrario z treści art. 75 k.p.a.). Jednocześnie zatarcie skazania nie stanowi przeszkody do ustalenia w trybie art. 75 k.p.a., że osoba posiadająca pozwolenie na broń popełniła czyn, który sam w sobie lub w powiązaniu z innymi okolicznościami rodzi obawę, że osoba ta użyje broni w celach sprzecznych z interesem porządku publicznego. Zatarcie skazania pozwala wprawdzie daną osobę uznać za nie karaną, jednakże przy ocenie osobowości kandydata do posiadania broni ważny jest nie tyle fakt ukarania, bądź nie ukarania, ale dotychczasowe życie i sposób postępowania tej osoby. Fakt uprzednio popełnionego przestępstwa i prawomocnego skazania nie jest obojętny w tej sferze stosunków społecznych, w których znaczenie ma nie tylko ocena prawna, lecz także ocena etyczno-moralna danej osoby. Można zatem w postępowaniu administracyjnym ustalić, że przed kilku laty postępowanie skarżącego było naganne i w powiązaniu z innymi faktami, opiniami i dokumentami, a także wyjaśnieniami samego skarżącego oraz świadków ocenić, czy istotnie zachodzą przesłanki do wydania pozwolenia na broń”.

III. „Działalność na rzecz niepodległej Polski to nie szpiegostwo”

słowa kluczowe: unieważnienie wyroku, szpiegostwo, odpowiedzialność państwa Polskiego, rekompensata, zadośćuczynienie.

Na przełomie 2012/2013 roku córka skazanego na karę śmierci na podstawie ustawy z 1991 roku o uznaniu za nieważne orzeczeń wydanych wobec osób represjonowanych za działalność na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego³¹ wystąpiła do Wojewódzkiego Sądu Okręgowego w Poznaniu o unieważnienie wyroku z 1952 roku. We wrześniu 2013 roku WSO w Poznaniu odmówił unieważnienia zapadłego w sprawie rozstrzygnięcia albowiem uznał, że działalność skazanego o „charakterze niewątpliwie szpiegowskim na rzecz obcego, brytyjskiego wywiadu” nie może być uznana za działalność na rzecz niepodległości Polski. Według WSO skazany nie miał świadomości, że działał

³⁰ Por. Wyrok WSA w Warszawie z dnia 05 września 2007 r. VI SA/Wa 882/07, opubl. w zbiorze orzecznictwa LEX nr 374797.

³¹ Por. Ustawa z dnia 23 lutego 1991 r. o uznaniu za nieważne orzeczeń wydanych wobec osób represjonowanych za działalność na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego (tj. Dz.U. 2015 nr 0 poz. 1583 z późn. zm.).

na rzecz niepodległości, a w swej działalności kierował się motywami finansowymi. Pełnomocnik wnioskodawczyni wniósł do Sądu Najwyższego – Izba Karna i Wojskowa o zmianę tego wyroku. Jego zdaniem WSO w Poznaniu zlekceważył szereg okoliczności sprawy w tym współpracę skazanego z rządem londyńskim. Ponadto jego zdaniem na unieważnienie zasługuje nie tylko wyrok wobec osoby, która działała wyłącznie z pobudek altruistycznych gdyż jak zauważył, podczas okupacji niektórzy konspiratorzy byli regularnie wynagradzani żołdem wojskowym. Sąd Najwyższy – Izba Karna i Wojskowa uznał, że WSO w Poznaniu nie zbadał wystarczająco wszystkich okoliczności sprawy i uznał, iż działalność skazanego była działalnością na rzecz niepodległej Polski. W opinii pełnomocnika wnioskodawczyni wyrok Sądu Najwyższego – Izba Karna i Wojskowa z 12 grudnia 2013 roku przesądza, że działalność wywiadowcza jest działaniem na rzecz niepodległości, także w powiązaniu z działalnością wywiadu innego państwa demokratycznego³².

Charakter odpowiedzialności państwa Polskiego regulowana przez ustawę z dnia 23 lutego 1991 r. o uznaniu za nieważne orzeczeń wydanych wobec osób represjonowanych za działalność na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego: „Odpowiedzialność regulowana przez ustawę nie jest odpowiedzialnością odszkodowawczą w rozumieniu prawa. Tego rodzaju odpowiedzialności nie przewiduje bowiem ani prawo cywilne, ani konstytucyjne, ani wreszcie odpowiedzialność taka nie wynika z zasad prawa międzynarodowego. Trybunał Konstytucyjny stoi zatem na stanowisku, że Rzeczpospolita Polska wychodząc poza obowiązek prawny a kierując się względami moralnymi i zasadami słuszności przyjęła na siebie ciężar rekompensaty wobec osób represjonowanych³³. Odpowiedzialność ta (...) ma wyłącznie charakter *ex gratia*, stanowiąc formę moralnego zadośćuczynienia (...) za działania podejmowane na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego w czasie II Wojny Światowej i w okresie po jej zakończeniu. Może być przez to postrzegana w kontekście treści wynikających ze wstępu do Konstytucji, w którym wspomina się wyrażnie o wdzięczności naszym przodkom (...) za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami”³⁴.

³² Por. PAP, „Działalność na rzecz niepodległej Polski to nie szpiegostwo”. Sąd Najwyższy unieważnił wyrok śmierci z 1952 r., *Gazeta Wyborcza* 2013 (12.12.2013), http://wyborcza.pl/1,76842,15123710,Dzialalnosc_na_rzecz_niepodleglej_Polski_to_nie_szpiegostwo_html#ixzz43i2ZPPqm (dostęp: 17.01.2014); M. Adamski, *Sąd Najwyższy unieważnił wyrok śmierci sądu wojskowego z 1952 r.* Rzeczpospolita z 12 grudnia 2013 r., <http://www.rp.pl/artykul/1071984-Sad-Najwyzszy-uniewaznil-wyrok-smierci-sadu-wojskowego-z-1952-r-.html#ap-1> (dostęp: 17.01.2014).

³³ Por. Wyrok TK z 18 listopada 2003 r. P 6/03, OTK-A 2003/9/94, (Dz.U. 2003 nr 206 poz. 2011).

³⁴ Wyrok TK z 26 lipca 2012 r. P 8/11, OTK-A 2012/7/84, (Dz.U. 2012 nr 0 poz. 887).

IV. „Nieuczciwa reklama”

słowa kluczowe: obejście prawa, czyn nieuczciwej konkurencji, nieobyczajność, ocena skutków społecznych.

Sąd Najwyższy Izba Cywilna w wyroku³⁵ z dnia 26 września 2002 r., stwierdził:

- Obejście ustawowego zakazu reklamy określonych towarów przez ukrycie jej pod formą reklamy dozwolonej jest sprzeczne z dobrymi obyczajami w rozumieniu art. 16 ust. 1 pkt 1 i art. 3 ust. 1 ustawy z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji (Dz.U. Nr 47, poz. 211 ze zm.).
- Zważyć należy, że to poszanowanie prawa, zarówno w sferze aktywności osobistej, jak i gospodarczej człowieka, pozostaje w zgodzie z dobrym obyczajem, na który składają się oceny, dotyczące etycznych i socjologicznych aspektów postępowania. Z uzasadnienia zaskarżonego wyroku jasno wynika, że sprzeniewierzenia się tak rozumianej normie postępowania dopatrywał się Sąd w działaniu pozwanego, kwalifikując je jako sprzeczne z dobrymi obyczajami. Chybiony jest argument skarżącego, że reklamowanie piwa alkoholowego nie spotyka się z dezaprobatą społeczną. Istota zagadnienia w sprawie nie dotyczyła braku akceptacji dla reklamy piwa alkoholowego, ale braku akceptacji dla zachowania polegającego na próbie ominięcia zakazu ustawowego przy zastosowaniu sposobu perswazji, który był – co do tej intencji – łatwo czytelny dla odbiorcy.

V. „Stosunki pracownicze”

słowa kluczowe: uprawnienia pracownicze, naruszenie zasad współżycia społecznego, pewność prawa.

Art. 8 Kodeksu pracy³⁶ stanowi: „Nie można czynić ze swego prawa użytku, który byłby sprzeczny ze społeczno-gospodarczym przeznaczeniem tego prawa lub zasadami współżycia społecznego. Takie działanie lub zaniechanie uprawnionego nie jest uważane za wykonywanie prawa i nie korzysta z ochrony”. Sąd Najwyższy – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych w wyroku³⁷ z dnia 01 czerwca 2012 r. uznał:

- W stosunkach pracy obowiązują normy moralno-obyczajowe, które wiążą obie strony, a nie są jedynie zobowiązaniem pracownika wobec pracodawcy.
- Art. 8 K.p. może być samodzielną podstawą wyroku jedynie wówczas, gdy powód jednoznacznie udowodni, iż naruszono konkretną normę moralną, posiadającą status normy współżycia społecznego i że więcej niż jedna okoliczność świadczy o fakcie naruszenia zasad współżycia społecznego.

³⁵ Por. Wyrok SN z dnia 26 września 2002 r. III CKN 213/01, OSNC 12 (2003), poz. 169.

³⁶ Por. Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy (tj. Dz.U. 2016 nr 0 poz. 1666 z późn. zm.).

³⁷ Por. Wyrok SN z dnia 01 czerwca 2012 r. II PK 250/11, „Monitor Prawa Pracy” 11(2012).

- W rzeczywistości praktyka SN zarówno w Izbie Cywilnej (patrz: Kodeks cywilny – Komentarz pod red. Edwarda Gniewka, Warszawa 2011, s. 17), jak i w Izbie Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych (np. wyrok SN z 10.1.2002 r., I PKN 134/02 i z 5.10.2007 r., II PK 24/07) wskazuje, że przesłanka „naruszenia zasad współżycia społecznego” nie powinna być samoistną podstawą wyroku, a jeżeli już Sąd się na nią powołuje, to powinna mieć ona charakter wyjątkowy jako prowadząca do osłabienia pewności prawa.

VI. „Piekarz z Legnicy”

słowa kluczowe: działalność *non profit*, darowizna, zobowiązanie podatkowe.

Waldemar Gronowski prowadził sklep spożywczy oraz piekarnię, która produkowała i zaopatrywała sklepy na terenie Legnicy w pieczywo i ciasta. Jego przedsiębiorstwo zostało skontrolowane przez Urząd Kontroli Skarbowej, który stwierdzając nieprawidłowości nakazał zapłatę zaległego podatku w kwocie 245 tysięcy złotych. Sprawa trafiła na wokandę. Skutkiem zapadłych orzeczeń Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego we Wrocławiu³⁸, a potem Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie³⁹ Waldemar Gronowski musiał zaległy podatek uiścić albowiem: „Kwalifikacja czynności jako poddanych opodatkowaniu w ustawie, dla zapewnienia chociażby tylko konstytucyjnej zasady równości (art. 32 ust. 1 Konstytucji RP) musi być dokonywana w oparciu o kryteria obiektywne, jednoznaczne, nie poddające się interpretacji dla doraźnych potrzeb, choćby cel i intencje ocenianej czynności były w realiach konkretnej sprawy, w społecznym lub moralnym poczuciu jak najbardziej słuszne. Co do sporu o zakwalifikowanie czynności jako darowizny lub likwidacji, Sąd jednoznacznie podzielił rzeczową argumentację organów podatkowych, że regularne (a nawet jednorazowe), nieodpłatne przekazywanie pieczywa w celach konsumpcyjnych, nawet wówczas, gdy jest dokonywane na rzecz jednostek prowadzących działalność charytatywną - stanowi darowiznę, która na podstawie art. 2 ust. 1 oraz art. 2 ust. 3 pkt 4 ustawy o VAT - podlega opodatkowaniu podatkiem od towarów i usług”.

VII. „Darmowe porady prawne”

słowa kluczowe: działalność *non profit*, społeczna odpowiedzialność biznesu (CRS), zobowiązanie podatkowe.

W 2008 roku na kanwie sprawy piekarza z Legnicy zniesiono VAT od darowizn produktów spożywczych. Pozostałe darowizny nadal są nim objęte z tego względu, że koncepcja podatku VAT obejmuje sprzedaż bezpo-

³⁸ Por. Wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 11 stycznia 2008 r. I SA/Wr 970/07, w: <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/F3F809927B> (17.01.2014), opubl. w zbiorze orzecznictwa LEX nr 1009642.

³⁹ Por. Wyrok NSA z dnia z dnia 28 stycznia 2010 r. I FSK 1895/08, opubl. w zbiorze orzecznictwa LEX nr 593753.

średnią na terytorium RP większości towarów jak i usług. Temat ten jednak, jako że jest nad wyraz emocjonujący, ciągle powraca. Pojawiające się dyskusje w przedmiocie zniesienia obowiązku VAT, Ministerstwo Finansów, niezależnie od zasiadającej w nim formacji politycznej, torpeduje, obawiając się niebezpiecznych precedensów, które w konsekwencji mogą doprowadzić do drastycznego zmniejszenia wpływów budżetowych. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na spór, jaki wytoczyła jedna z kancelarii prawnych Ministerstwu Finansów. Sprawa oparła się o kwestię odprowadzania VAT od darmowych porad prawnych. Kancelaria wstępem zawnioskowała o indywidualną interpretację podatkową sytuacji, w której porady prawne udzielane są nieodpłatnie organizacji pozarządowej w ramach tzw. budowania wizerunku firmy (CSR). Ministerstwo Finansów uznało, że w takich sytuacjach odprowadzanie VAT-u jest konieczne. Nieusatysfakcjonowana rozstrzygnięciem kancelaria skierowała sprawę na wokandę. Ku zaskoczeniu, najpierw Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie⁴⁰, a potem Naczelny Sąd Administracyjny w Warszawie⁴¹ stwierdził, że zaniechanie odprowadzania podatku VAT od tak udzielanych porad prawnych jest dopuszczalne. „Stanowisko zawarte we wniosku o wydanie indywidualnej interpretacji, że nieodpłatne usługi świadczone w realiach podanych przez Spółkę nie będą opodatkowane podatkiem od towarów i usług należy uznać za prawidłowe. Zatem wydaną przez organ interpretację należało uchylić, co też uczynił Sąd pierwszej instancji”⁴².

Zakończenie

Niezależnie od tego, czy prawo i moralność wykazują jakieś pojęciowe związki, faktem bezspornym jest, że zachodzą pomiędzy nimi związki o charakterze faktycznym. Obejmują one relacje treściowe, a także wzajemny wpływ, jaki wywiera na siebie moralność i prawo. Jeżeli chodzi o wpływ akceptowanych ocen i norm moralnych na kształt prawa pozytywnego to jest dość oczywiste, że są one bardzo istotnym czynnikiem oddziaływującym zarówno na kształt obowiązujących przepisów prawnych, jak i konkretnych rozstrzygnięć i decyzji prawnych⁴³. Przekonania moralne wpływają więc na to, czy w ogóle określone przepisy prawa pozytywnego zostaną ustanowione oraz jakiej rangi oraz treści będzie to akt. Sterują promulgacją, determinują w końcu formę a także sposoby ich interpretacji i stosowania.

Należy zwrócić więc uwagę, że w płaszczyźnie normatywnej, problem treściowych relacji między prawem a moralnością sprowadza się w istocie do

⁴⁰ Por. Wyrok WSA w Warszawie z 10 grudnia 2008, III SA/Wa 1355/08 w: <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/CC59DA497D> (dostęp: 17.01.2014).

⁴¹ Por. Wyrok NSA z 23 marca 2010, I FSK 326/09 w: <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/155FDAF4DE> (dostęp: 17.01.2014).

⁴² Tamże.

⁴³ Por. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy...*, dz. cyt., s. 93.

pytania, czy i na ile treść prawa powinna wyrażać takie a nie inne normy moralne, jako elementy powszechnego systemu wartości.

LAW AND MORALITY – NORMATIVE ISSUES AGAINST THE BACKGROUND OF POLISH JUDICIAL PRACTICE

Summary

The presented article takes into consideration an important and multifactorial problem – morality related to legislation process.

The issue of distinguishing law from morality is considered on the level of differences between legal and ethical norms. Among many different conceptions and disputes, within this article were presented only the main aspects of relation between law and morality. The mentioned issue was also described within several Polish case studies.

Apart from notional relations of law and morality, there exist very strong real relations between undertaken factors. Finally authors of this article show, that morality strong rule can be crucial for law legislation and its further interpretation.

Key words: legal norm, ethical norm, hard cases.

KS. MAREK BEDNARSKI*

**ZNISZCZENIE KOŚCI LUDZKICH PRZEZ JOZJASZA W BETEL
(2 KRL 23,16-19) W ŚWIELE MEZOPOTAMSKIEJ PRAKTYKI
ZAQIQU ORAZ TAKTYKI WOJENNEJ KRÓLÓW ASYRYJSKICH**

Tekst z 2 Księgi Królewskiej 22-23 opisujący reformę podjętą przez króla Jozjasza, uchodzi za jeden z kluczowych dla historii Izraela, a jednocześnie za jedną z najbardziej złożonych perykop biblijnych. Wiele pokoleń biblistów w tych rozdziałach widziało klucz do datowania Pentateuchu oraz punkt wyjścia do zrozumienia historii kształtowania się Dzieła Deuteronomistycznego (Dtr)¹. Patrząc na wyjątkowy zakres działań podjętych przez Jozjasza i ich podobieństwo do praktyk podejmowanych przez władców Asyrii, chcielibyśmy w tym artykule zastanowić nad możliwością wpływów asyryjskich metod prowadzenia podboju na opis tzw. reformy w Betel zawartej w 2Krl 23,16-19. Większość komentatorów widzi w tym tekście przede wszystkim akt religijnego oczyszczenia ziem i głównego sanktuarium dawnego Królestwa Północnego, jednak wydaje się, że można widzieć tutaj również próbę politycznego podporządkowania sobie nowych terytoriów, gdy osłabły wpływy Asyrii w Syropalestynie. Być może jest to demonstracyjne naśladownictwo pewnych praktyk podejmowanych poprzez władców asyryjskiej z epoki Jozjasza, mające zaznaczyć jego roszczenia do ziem należących do dawnego Królestwa Północnego.

Złożoność procesu redakcyjnego 2Krl 23,15-20

Perykopa 2Krl 23,15-20 zawiera opis zniszczenia grobów oraz repozycję ludzkich kości połączoną z ich zniszczeniem. Tym co wyróżnia opis działań Jozjasza w Betel od reszty opowiadania o reformach tego władcy jest fakt, że ów tekst, syntaktycznie i gramatycznie, różni się od swego literackiego kontek-

* ks. dr Marek Bednarski – wykładowca Pisma św. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej; e-mail: marekegi@wp.pl

¹ Por. T. R. Hobbes, *2 Kings*, WBC 13, Waco, Word Books 1985, s. 315.

stu i zdradza wiele przeróbek redaktorskich. Uważniejsza lektura rozdziałów poświęconych Jozjaszowi pozwala na dostrzeżenie, że wątek poświęcony Jozjaszowi zawarty w 2Krl 22-23 jest bardzo złożonym pod kątem redakcji, w którym nie wszystkie elementy wykazują ciągłość myśli, lub jednej idei. Pierwszą niezgodnością, która rzuca się w oczy jest konstatacja, że Księga Prawa znajdująca się w centrum wydarzeń opisanych w 2Krl 22,8-23,3 jest zupełnie nieobecna w opisie zniszczenia nieortodoksyjnych miejsc kultu. Destrukcja wyżyn i przedmiotów związanych z kultem nie jahwistycznym, nie jest ukazana jako fakt zainspirowany tym, co zostało przeczytane w znalezionej Księdze Prawa. Jest to bardziej prezentacja realizacji proroctwa wygłoszonego z chwilą zainicjowania separatystycznego sanktuarium w czasach Jeroboama I (panował ok. 932-910 przed Chr.; 1Krl 13). Wydaje się również, że treści zawarte w 2Krl 23,4-20 są niezwiązane z zgromadzeniem zwołanym przez Jozjasza w 23,1-3 i 23,21-23, gdzie w centrum wydarzeń znowu znajduje się Księga Prawa i świętowanie Paschy. Dodatkowo warto zauważyć, że zawarcie przymierza opisane w 23,3 poprzedza cały proces oczyszczania świątyni, Jerozolimy, oraz następnie Betel i Samarii, co wydaje się odbiegać od praktyki prezentowanej w innych opisach rytu przymierza, gdzie przed jego zawarciem należało się oczyścić i usunąć wszystko, co było z nim sprzeczne (w tym przypadku obiekty wskazujące na idolatrię). Taką linię postępowania znajdujemy w 2Krn 34, gdzie sekwencja wydarzeń jest już inna niż w 2Krl 22-23 (najpierw jest przeprowadzone oczyszczenie z obiektów kultu, a dopiero potem odnowienie przymierza). Stąd słusznie zauważa Monroe, że wiersze 2Krl 23,1-3 oraz 21-24 zdradzają cechy ciągłości narracyjnej skoncentrowanej na Księdze Prawa. Natomiast ta narracja jest przerywana przez treść wierszy 4-20, które z kolei są sfokusowane na dekonsekracji miejsc i przedmiotów związanych z kultem pogańskim lub nie czysto jahwistycznych². Wszystkie te elementy miałyby zostać w późniejszej fazie wykorzystane przez redaktora deuteronomistycznego. Kontrastową propozycję możemy odnaleźć u Graya, który uważa, że fragmenty 22,3-23,3.21-25 są kompozycją Deuteronomisty, natomiast interesujący nas fragment 23,4-20 został zaczerpnięty z Kronik Królów Judy³.

² Por. L. Monroe, *Josiah's Reform and Dynamics of Defilement*, Oxford 2011, s. 15; T. Oestreicher, *Die Deuteronomische Grundgesetz*, „Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie” 27(1923), nr 4, s. 12. Oestreicher wyróżnia w opisie reform króla Jozjasza dwie formy literackie, które definiuje jako *Auffindungsgeschichte* 2Krl 22,3-23,3; 23,16-18.20-24 oraz *Reformbericht* 2Krl 23,4-15.9. Zdaniem Würthweina, mamy do czynienia z większą ilością warstw redakcyjnych: 22,3-23,3 – znalezienie zwoju i przymierze; 23,4-15 – relacja z przeprowadzenia reformy w Jeruzolimie, oraz 23,16-20 – działania na północ od Jeruzolimy, które uważa za niehistoryczne i będące późniejszym dodatkiem. Por. E. Würthwein, *Die Josianische Reform und das Deuteronomium*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 73(1976), s. 395-423.

³ Por. J. Gray, *1 & 2 Kings. A Commentary*, Philadelphia 1970, s. 714-715: „Zgadza się z Oestreicherem, że jak wykazuje styl, fragment 23,4-20, z wyjątkiem dodatków redakcyjnych, jest oparty na Annalach Judy. Opowiadanie historyczne (22,3-23,3; 23,21-25), pochodzi wprost od Deuteronomisty, samego kompilatora, lub też kogoś z jego kręgów, należący

Jeszcze innym podejściem do problemu struktury rozdziałów 22-23 jest przyjrzenie się specyficznemu słownictwu i tematyce, które są charakterystyczne dla poszczególnych źródeł, które wpłynęły na poszczególne części omawianych rozdziałów. Tym, co szczególnie uderza jest zupełny brak bezpośredniego określenia mówiącego o centralizacji kultu, szczególnie w kontekście niszczenia obiektów religijnych poza Jerozolimą. Jest to zwrot, który powtarza się bardzo często w tekstach biblijnych przyjmowanych jako deuteronomistyczne - *aby tam było miejsce dla uczczenia mojego imienia* (Pwt 12,11; 16,2; 26,2; 1Krl 8). Jest tym bardziej zaskakujące, gdy weźmie się pod uwagę, że według wielu pokoleń biblistów, znaleziona Księga Prawa, miała zawierać istotną część Deuteronomium, a samo środowisko skupione wokół Jozjasza, było często określane jako środowisko deuteronomistyczne⁴. Stąd też bardzo liczna grupa badaczy reprezentująca najnowsze opracowania dotyczące reformy Jozjasza, szczególnie w tej jej części, która dotyczy desakralizacji miejsc i przedmiotów kultu, dystansuje się od deuteronomistycznej inspiracji działań Jozjasza. Możemy tu wymienić Monroe⁵, Barricka⁶, czy Knoppersa⁷, którzy na bazie odmiennego słownictwa uważają, że należy doszukiwać się innych źródeł aniżeli deuteronomistyczne⁸.

do personelu świątynnego”. Ta opinia nie jest odosobniona oczywiście. Jest ona kontynuacją tego co jako jeden z pierwszych zaproponował Noth. Por. M. Noth, *The History of Israel*, New York 1960, s. 272. Dodatkowo dosyć ciekawie wyglądają różnice pomiędzy poszczególnymi częściami tekstu, kiedy przyjrzymy się częstotliwości występowania imienia Jozjasz. Pojawia się ono w ww. 22,1.3a; 23,16.19.23.24.28.29.30.34 (2 razy). Por. W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, Leiden-New York-Köln 2002, s. 3; N. Lohfink, *The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion*, w: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, red. P. D. Miller, Philadelphia 1987, s. 464; L. J. Hoppe, *The Death of Josiah and the Meaning of Deuteronomy*, „*Liber Annuus*” 48(1998), s. 31-47; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 149-150.

⁴ Por. M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History as a Story of Israel's Leaders*, „*Australian Biblical Review*” 37(1989), s. 14-34. Warto zauważyć, że brakuje w opisie realizacji reformy pewnych zwrotów uważanych za klasyczne dla Dtr: *iść za obcymi bogami* (Pwt 6,14; 1Krl 11,10), *iść za Baalem, służyć Baalowi i służyć Asztarte* (Sdz 2,11; 1Krl 16,31; 2Krl 17,5), *miejsce które sobie wybrał Pan* (Pwt 12,5; 1Krl 8,16; 2Krl 23,27), *iść za Jahwe, kochać Jahwe, chodzić Jego drogami* (Pwt 13,5; Sdz 2,22; 1Krl 2,3; 14,8; 2Krl 23,3). Brakuje również jednoznacznego odwołania się do Dawida (np. *ze względu na mego sługę Dawida* 1Krl 11,12; 2Krl 20,6), które charakteryzuje pewien etap redakcji Dtr.

⁵ Por. L. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 5-21.

⁶ Por. W. B. Barrick, *The King*, s. 7-10. Zwraca szczególną uwagę na rozbieżności pomiędzy opisem Pwt 12 i 2Krl 23,4-20, szczególnie w odniesieniu do „wyżyn”, które zajmują wiele miejsca w wersji jozjańskiej, natomiast zupełnie brakuje tego elementu w tekście Pwt 12.

⁷ Por. G. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, t. 2, *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, Atlanta 1994, s. 163-166.

⁸ Odnośnie redakcji deuteronomistycznej istnieje całe spektrum poglądów. Interesujące podejście prezentuje Monroe, która za swój punkt wyjścia wybrała założenie, że treść 23,4-20 jest zdominowana poprzez słownictwo rytualne opisujące zniszczenie osoby lub rzeczy. Z jednej

Religijne i kulturowe znaczenie grobu oraz ludzkich kości w tradycji biblijnej

Spalenie kości na ołtarzu w Betel, chociaż często bywa interpretowane jako akt wymierzony przeciwko przedmiotowi związanemu z kultem, to wydaje się, że w tym przypadku, jest wymierzone w pierwszym rzędzie wobec osób zmarłych, których kości są wybierane z grobów i demonstracyjnie unicestwiane. Zdaniem Barricka, jest to forma *post-mortem punishment* (kara pośmiertna), która miała dotknąć dawnych mieszkańców Betel i ich ukarać za akt idolatrii, za zerwanie przymierza z Bogiem⁹. Zabicie kapłanów (w. 20) oraz dalszy ciąg reformy realizowany w Samarii, mają już odmienny charakter, ponieważ zostają wymierzone wobec żyjących mieszkańców. W samym Betel rozprawa z żyjącymi mieszkańcami miała ograniczony charakter, ponieważ król nawet rozmawia z jednym z nich i nic nie wskazuje na to, aby miał on być jedną z ofiar tej reformy. Ściśle rzecz biorąc, działania w samym dawnym sanktuarium Królestwa Północnego ograniczają się przede wszystkim do rozprawienia się z grobami. Wiersz 15, gdzie znajdujemy opis niszczenia obiektów kultu, powtarza sformułowania obecne w akcji oczyszczania Jerozolimy z idolatrii, opisane w wierszach wcześniejszych i należy go traktować jako zamknięcie sekcji wcześniejszej tekstu, która jest poświęcona oczyszczeniu Jerozolimy ze śladów pogańskich kultów.

W omawianym tekście 2Krl 23,16-19 centralne miejsce zajmuje profanacja ludzkich szczątków. Tradycja biblijna bardzo duże znaczenie przypisywała możliwości godnego pochówku oraz próbowała zapewnić spokój ludzkim szczątkom poprzez przepisy mówiące o ich nieczystości rytualnej. W Księgach Królewskich dosyć często powtarza się zwrot: *spoczął ze swoimi przodkami* lub też *zasnął ze swoimi przodkami*. Szczegółne znaczenie ma ów zwrot w odnie-

strony mamy do czynienia z apotropaicznym rytmem odrzucenia/wyrzucenia (*apotropaic rites of riddance*), kojarzonym z środowiskiem kapłańskim, z drugiej strony pojawia się szereg czynności, które możemy wiązać z rytmem *herem*, które jest formą poświęcenia osób lub rzeczy swojemu bóstwu (*herem, a form of consecration to a patron deity*) - to z kolei charakteryzuje język deuteronomistyczny. Pierwsza z tych form, apotropaiczna, charakteryzuje się słownictwem: שרף spalić (2Krl 23, 4), דקק zmiażdżyć (2Krl 23, 6), נפר spopielić (2Krl 23, 6), חשליח obalić (2Krl 23, 6) w *hifil*, טמא zanieczyścić (2Krl 23, 8). Natomiast deuteronomistyczne słownictwo *herem*, najbardziej charakteryzujące ten proces to: *zabić ostrzem miecza, zniszczyć ołtarze* (נחץ), *zniszczyć maceby, bożki, aszery* (שבר, גדע), *spalić idole* (שרף), por. Pwt 7,1-5; 12,3-5. Należy dodać, że najczęściej w tekstach biblijnych rytuał *herem* pojawia się w kontekście kontaktów z światem zewnętrznym w stosunku do Izraela, szczególnie w opisach prowadzenia świętej wojny. Zdaniem Monroe: „(...)opis reformy w 2Krl 23,4-20 powstał na wskutek przepracowania przez redaktora Dtr wcześniejszego tekstu wywodzącego się z środowiska kapłańskiego”. L. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 9.

⁹ Por. W. B. Barrick, *The King*, s. 8; F. Stavrakopoulou, *Placing and Displacing the Dead in the Book of Kings*, „Society of Biblical Literature” 11(2007), s. 4-5; W. G. Dever, *The Silence of the Text: An Archeological Commentary on 2 Kings 23*, w: *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible Archeology in Honor of Philip J. King*, red. M. Cogan, J. C. Exum i L. E. Stager, Louisville 1994, s. 158.

sieniu do przedstawicieli dynastii Dawida. Wzmianka o spoczynku w Mieście Dawida jest znakiem ciągłości dynastii oraz nieustannej Bożej opieki. Zupełnie inaczej się ma sytuacja w odniesieniu do wzmianek miejsc pochówku władców Królestwa Północnego. Gwałtowne zakończenia życia poszczególnych władców, brak stałego miejsca pochówku oraz różnorodność tych miejsc, wszystko to wskazuje na brak ciągłości, a w ostateczności doprowadziło do zagłady Samarii.

Umożliwienie pochówku w godnym miejscu ma w narracjach biblijnych duże znaczenie. W odniesieniu do grobu judejskiego proroka, który pojawia się w 1Krl 13,1-32 oraz wraca w 2Krl 23,16-19, widać pewne idee religijne i kulturowe odnoszące się do godnego miejsca spoczynku ciała zmarłego. Nie bez znaczenia jest również fakt, że zaakcentowane jest judejskie pochodzenie proroka. Przynależność do poszczególnych grup, szczepów, bądź też klanów, odgrywa pewną rolę w tym opisie. Spośród grobów sprofanowanych przez Jozjasza w Betel, zostaje ocalony jedynie grób Judejczyka. Dodatkowo zastosowany został w omawianej perykopie bardzo rzadki termin na określenie pomnika/monumentu – haššiyyūn (הַשִּׁיּוּן). Pozwala on na to, że możemy zaakcentować jedną z ważnych ról grobu w starożytności. Grób oprócz tego, że dawał możliwość godnego wiecznego spoczynku, czym poświadczał działanie Bożego błogosławieństwa, spełniał jeszcze jedną istotną funkcję, a mianowicie pełnił rolę wyznacza granic danego terytorium. Zdaniem Stavrakopoulou „grób lub też zbiór grobów mogłoby również służyć jako znak określający granicę danego miejsca lub sygnalizowało własność lub posiadanie danego terytorium”¹⁰. Podobne opinie możemy prześledzić w opracowaniach Fausta¹¹, czy Bloch-Smith¹². Widać tego typu znaczenie przypisywane grobom na przykładzie zachowań asyryjskich zdobywców Elamu, którzy usuwając ślady obecności poprzednich mieszkańców, w ten sposób zaznaczali nową zdobycz terytorialną.

W omawianym fragmencie 2Krl dużą wagę przywiązuje się do wieloznacznej symboliki ludzkich kości. Kilkakrotnie w Biblii mamy do czynienia z repozycją kości (kości Józefa i Jakuba – Rdz 50,2-13; Joz 23,32, spalenie kości przez króla Moabu - Am 2,1-3) i może ona mieć zarówno pozytywny jak

¹⁰ F. Stavrakopoulou, *Placing and Displacing the Dead*, s. 1; por. M. Parker Pearson, *The Archeology of Death and Burial*, Stroud 2003, s. 124-141; J. Wright, *Land Ownership and Landscape Belief: Introduction and Context*, w: *The Oxford Handbook of the Archeology of Death&Burial*, red. S. Tarlov, Oxford 2013, s. 405-420.

¹¹ A. Faust, S. Bunimovitz, *The Judahite Rock-Cut Tomb: Family Response at a Time of Change*, „Israel Exploration Journal” 58(2008), s. 155: „Wszystkie groby Judejczyków były wyciosywane poza granicami osiedla, głównie w miejscach wyznaczonych do tego celu, jednakże bardzo blisko osady. Jednakże pewne groby mogły znajdować się wewnątrz osiedla,

a pewna liczba badaczy sugeruje, że służyły one oznakowaniu terytorium rodzinnego”.

¹² E. Bloch-Smith, *Death and Burial, Bronze and Iron Age*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, red. D. Master, Oxford 2013, s. 259-261.

i negatywny wydźwięk¹³. Stavrakopoulou mówi o dwóch procesach dokonywanych w związku z repozycją kości. Ma to swój związek z dwiema sferami: sferą życia – *sacrum* i sferą śmierci – *profanum*, która się zaczyna wraz z linią grobów, a w przypadku Jerozolimy tą granicę wyznaczała Dolina Cedronu. W przypadku oczyszczania Świętego Miasta na rozkaz Jozjasza wszystkie pogańskie parafernalia i ich zgruchotane resztki są wynoszone poza krąg miasta i rozrzucone na grobach, na Górze Oliwnej, co ma oznaczać ich totalną anihilację. W odniesieniu do Betel sytuacja jest podobna, ale kierunek działania jest całkowicie odmienny. Według Stavrakopoulou: „jest bardzo uderzającym, że kości podjęte z grobów w Betel są poddane podobnemu, aczkolwiek odwróconemu procesowi. Są one wzięte z jednej sfery – wejścia do zaświatów – i rytualnie spalone w innym, tym samym sugerując, że podobnie jak obiekty kultyczne wzięte z Świątyni Jerozolimskiej, kości również były postrzegane jako święte”¹⁴.

Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z całkowitym rozprawieniem się z toposem Betel i kultem przodków, który w pewnych kręgach, respektujących tradycję związaną z Jakubem, uważany był za legalny. Mogła to zapewne być jakaś pogłębiona forma kultu przodków, która w wyniku reformy Jozjasza również uległa eliminacji, lub co najmniej jakiemuś oczyszczeniu¹⁵. Widać ogromną rozbieżność pomiędzy treścią 2Krl 23,15-20 (Betel jako miejsce kultu negatywnego) a np. Rdz 28,10-22 (Betel jako miejsce prawidłowego kultu). Wydaje się, że rozprawienie się ze schizmą zapoczątkowaną przez Jeroboama, jest w przypadku ww.16-18 drugoplanowe, bardziej chodzi o fizyczne pozbycie się szczątków dawnych mieszkańców w celach politycznych.

W samej Jerozolimie, cmentarz na Górze Oliwnej, wspomniany również w opisie reformy Jozjasza (2Krl 23), był wyznacznikiem granic miasta lub określonego terytorium. Groby lub cmentarze pomagały określać kto jest właścicielem danego terenu (analogicznie możemy postrzegać troskę Polaków o cmentarz Orłąt we Lwowie, czy cmentarz na Rossie w Wilnie). W tradycji patriarchów odniesienia do miejsca ich pochówków mają bardzo duże znaczenie. Wspomniane są lokalizacje grobów Abrahama, Sary, Rebeki, Lei, Izaaka, Jakuba i Racheli, natomiast brakuje wzmianki odnośnie miejsca pochowania Ezawa czy Izmaela. Widać na tym przykładzie, że wspomniane groby i kult wokół nich, służą jako wskazówka i wyznacznik tego, gdzie jest nieprzerwana linia dziedziczenia oraz kto ma mandat do nabycia praw do własności danego terytorium¹⁶. Co więcej, liczne przeróbki redakcyjne, również te dotyczące

¹³ Por. M. Bednarski, „Kości ich porozrzucam wokół ołtarzy” (Ez 6,5) – znaczenie kości w Biblii hebrajskiej, w: *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016, s. 61-88.

¹⁴ F. Stavrakopoulou, *Placing and Displacing the Dead*, s. 7.

¹⁵ Por. F. Giuntoli, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2013, s. 151-153.

¹⁶ Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers. The Roles of Ancestor Veneration in Biblical Land Claims*, New York 2010, s. 49-50.

precyzyjnego miejsca spoczynku patriarchów (np. Jakub w jednej wersji jest pochowany w Sychem, wg innej w grobie Abrahama), sugerują że kolejne generacje uważały, że istnieje silny związek pomiędzy grobem przodka a prawem własności danego terytorium¹⁷.

Najwyraźniej jest to wyartykułowane w odniesieniu do sprawy pochówku Jozuego i szczątków Józefa zabranych z Egiptu (Joz 24,30-32). Mamy tam tekst mówiący o tym, że na wskutek złożenia kości Józefa w ziemi wykupionej wcześniej przez Jakuba (Rdz 33,18-20), ten teren stał się własnością synów Józefa, jego spadkobierców – Joz 24,32. Podobne treści znajdujemy w Sdz 2,9, gdzie wyraźnie wspomina się fakt, że miejsce pochowania Jozuego, stało się jego dziedzictwem, własnością. Podobne znaczenie możemy przypisać grobowi Racheli, który wyznacza sobą granicę terytorium Beniamina (1Sm 10,2). Warto w kontekście grobu Racheli nawiązać do tekstu Jr 31,21, który na określenie jej grobu używa tego samego terminu co autor 2Krl 23,17 – haššyyyūn, które w tym kontekście ewidentnie wyznacza granicę danego terytorium. Co więcej, opisując wizję powrotu z wygnania, Jeremiasz wspomina, że dostrzeżenie „monumentu Racheli / jej grobu”, będzie dla wygnańców znakiem tego, że znajdują się już w swojej ojczyźnie, na swoim terytorium (Rachela symbolizuje matkę całego narodu).

Funkcję grobu lub cmentarza jako oznaki własności danego terytorium lub związania się z nim możemy prześledzić również w pewnych wydarzeniach biblijnych. Abraham, wykupując ziemię pod grób swej żony Sary, zapoczątkowuje tym samym prawa do posiadania na własność Ziemi Obiecanej. Podobny proces i ideologię możemy zauważyć w sytuacji, gdy Jakub nabywa ziemię w Sychem. Ten sam zamysł jest widoczny w przenoszeniu szczątków patriarchy Jakuba z Egiptu do Ziemi Obiecanej lub też w wizji wysuszonych kości Ezechiela, gdzie z kolei sam Bóg chce wydobyć z grobu szczątki Izraelitów, aby mogły się znaleźć w swoim kraju (Ez 37,12). W świetle tych tekstów widać wyraźny związek pomiędzy grobem a własnością terytorialną¹⁸. Podobne sytuacje możemy dostrzec w opisie śmierci Samsona, gdzie rodzina przycho-

¹⁷ Por. J. Berman, *Identity Politics and the Burial of Jacob (Gen 50: 1-14)*, „Catholic Biblical Quarterly” 68(2006), s. 11-31.

¹⁸ Do oznakowania jakiegoś terytorium w Judzie, szczególnie jeśli chodzi o wyznaczenie granicy sanktuarium służyły czasami macewy. W tradycji biblijnej są one różnie traktowane. Ponieważ często utożsamiano je z obecnością bóstwa, są więc – zależnie od tradycji – albo akceptowane (Rdz 28, 11-18; 31,44-53), albo niszczone (2Krl 17,9-11; 23,13-14). Jak zauważa archeologia, w królewskim sanktuarium w Arad, w epoce Ezechiasza, były to obiekty mające swoje ważne miejsce w kulcie. Jednakże tradycja Dtr radykalnie odrzuca je już jako przedmioty związane z kultem nie jehwistycznym. Ciekawą sugestię podaje Bloch-Smith, która stwierdza, że świątynie w Jerozolimie i Arad wraz z umieszczonymi tam macewami, podobnie jak w Dan i Betel, wyznaczały granice terytorium Judy. Jak zauważa: „macewy służyły jako zaznaczenie boskich roszczeń do danego terytorium oraz służyły jako kamień graniczny (Gen 31:52; Isa 19:19-20)” – E. Bloch-Smith, *Questions about Monotheism in Ancient Israel: Between Archaeology and Texts*, „Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions” 9(2014), s. 25.

dzi, aby zabrać ciało i pochować w rodzinnym grobie, czy też w opisach śmierci króla Achaza (2Krl 9,27-28) oraz Jozjasza (2Krl 23,29-30), gdzie towarzysze troszczą się o jego pochowanie wraz z przodkami.

Jedną z najbardziej charakterystycznych fraz powtarzających się w Księgach Królewskich jest znana biblijna formuła *połączył się z przodkami, spoczął z ojcami* (2Krl 16,2; 20,21; 2Krl 21,26 – postać Amona jest opisana w sposób odbiegający od schematu)¹⁹. Częstotliwość jej występowania w Księgach Królewskich, zasługuje na baczniejsze przyjrzenie się jej znaczeniu religijnemu i kulturowemu. Ta formuła, zanim stała się idiomatycznym określeniem śmierci, była wyrazem fizycznego i realnego działania. Po prostu zmarłą osobę składano do grobu, gdzie znajdowały się już szczątki antenatów. Ciało spoczywało na kamiennej ławie przez kilka miesięcy, a następnie kości były zbierane i składane do ossuarium, gdzie znajdowały się szczątki członków rodziny. Tak jak w odniesieniu do patriarchów, pochówek w konkretnym miejscu, był oznaką własności oraz kontynuacji. Tak było również w odniesieniu do władców Jerozolimy, gdzie możliwość posiadania grobu w murach miasta, była oznaką Bożej przychylności, ale również sposobem zakomunikowania ciągłości dynastii. Poczynając od Dawida, który nie jest pochowany w grobie rodowym w Betlejem, można mówić o nowym patrymonium jego rodu, którego prawa są potwierdzane przez możliwość bycia pochowanym w Mieście Dawida przez następne pokolenia.

Zwraca na siebie uwagę kwestia dychotomii poglądów odnośnie oceny umieszczenia grobu w murach miasta. W świetle Ksiąg Królewskich możliwość pochówku blisko świątyni to oznaka Bożej przychylności. Jednakże lokalizacja grobów królewskich w Jerozolimie, w murach miasta, stoi w sprzeczności z kapłańskimi przepisami Tory, które nakazywały umieszczać groby poza osiedlem (Lb 19,11-16; 31,19). Bardzo radykalnie podejście ten temat Ezechiel, krytykując pochówki królewskie w pobliżu świątyni (Ez 43,7-9). Tym bardziej lokalizacja pochówków królewskich jest szczególna, jeśli zauważymy, że generalnie nekropolie judejskie leżały na obrzeżach osiedla. Tak było, jak się wydaje, również w Betel. W przypadku Jerozolimy są to przede wszystkim zbocza dolin Cedronu, Gehinnon i Tyropeonu (Jr 26,23). Były to miejsca, które zajmowane były także przez prominentnych obywateli miasta. Jednym z nich był Szebna, zarządca pałacu, o którym pisze Izajasz (Iz 22,16). Jak się wydaje, sporo grobów z tego okresu powstawało w oparciu o wzorce fenickie²⁰. Z innych ważniejszych miejsc, gdzie udało się zauważyć większe nekropolie przy-

¹⁹ Pewne analogiczne sformułowania można odnaleźć w kilku pozabiblijnych inskrypcjach aramejskich z Dan i Deir Alla z VIII w. przed Chr. Por. E. Bloch-Smith, *Death and Burial*, s. 259-260; C. B. Hays, *Death in Iron Age II and in First Isaiah*, Tübingen 2011, s. 150-152; por. F. Stavropoulou, *Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship*, „Biblica” 87(2006), s. 7.

²⁰ Por. M. Rosik, *Burial Customs in the Land of the Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View*, „Przegląd Archeologiczny” 49 (2001), s. 47-58.

legające do Jerozolimy, można wymienić jeszcze wieś Silwan²¹ i okolice dzisiejszego klasztoru St Etienne²².

Należałoby jednak dodać, że lokalizacja grobów królewskich w Lewancie, w obrębie murów miejskich, najchętniej w okolicy pałacu lub świątyni, była normą²³. Jak się wydaje, dopiero wraz z wzrostem znaczenia tradycji kapłańskiej, ten zwyczaj był potępiany m.in. Ezechiel wyraźnie domaga się oczyszczenia miasta i okolic świątyni z grobów królewskich (Ez 43). W samej Jerozolimie większość królów została pochowana w obrębie murów miasta, a dokładnie w „mieście Dawida”. Od Dawida do Achaza jak refren powtarza się właśnie ta formuła.

Zdaniem Na’amana, w zmianach miejsca pochówku należy upatrywać bardziej motywacji religijnej aniżeli względów praktycznych. Z chwilą śmierci Manassesa i Amona (2Krl 21,18.26) mówi się o „ogrodzie Uzzy” jako miejscu spoczynku. Tą zmianę przypisuje skutkom reform religijnych dokonanych przez Ezechiasza, które skutkowały m.in. realizacją kapłańskiej idei oczyszczenia miasta ze źródeł nieczystości rytualnej, w tym także z grobów²⁴. Inne zdanie wyraża w tym względzie Stavrakopoulou, która sądzi, że zmiany lokalizacji grobów królewskich wynikały ze zmian społeczno-religijnych i coraz większych wpływów wzorców z Asyrii, Ugarit (ugaryckie *gn*, oznacza w tym języku cmentarz, ale w hebrajskim ogród) i z Ebla, gdzie pochówki często były ulokowane w ogrodzie²⁵. Wydaje się, że po podbojach Synnacheryba nastąpiła zmiana w kulturze pochówków na terenie Judy i generalnie na wyżynie Samarii. Epoka Żelaza II to rozkwit budowy grobów, które stały się wyznacznikiem z jednej strony zmian ekonomicznych, z drugiej również zmian religijnych, być może pod wpływem kultury egipskiej²⁶. Mogło to stwarzać okazje, aby niszc-

²¹ Por. D. Ussishkin, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*, Jerusalem 1993.

²² Por. M. Rosik, *Israelite (Iron Age II) Burial Customs in the Jerusalem Area in the Light of biblical and Archeological Evidence*, „Scriptura Sacra” 5 (2001), s. 5-6.

²³ Groby władców asyryjskich były lokalizowane w obrębie murów miejskich. Podobnie groby władców państw wybrzeża fenickiego – Sydonu czy Byblos. Tak samo było w Ugarit i w Mari, gdzie panował mocny kult zmarłych władców, nazywany *kispum*. Groby lokalizowano często wewnątrz cytadeli królewskiej, aczkolwiek nie zawsze musiały to być konstrukcje połączone z budynkiem pałacowym. Dostyc często w Mezopotamii miejsce pochówku było połączone z ogrodem. Tego typu lokalizacja królewskich pochówków jest bardzo charakterystyczna dla Ugarit, gdzie ogrody, nazywane *gn*, były miejscem kultu zmarłych władców. Por. M. J. Suriano, *The Politics of Death Kings: Dynastic Ancestors in the Book of Kings and in Ancient Israel*, Tübingen 2010, s. 55-59; F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 5-15.

²⁴ Por. N. Na’aman, *Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David*, „Biblica” 85(2004), s. 245-254.

²⁵ Por. F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 1-21.

²⁶ Por. A. Fantalkin, *The Appearance of Rock-Cut Bench Tombs in Iron Age Judah as A Reflection of Atate Formation*, w: *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein*, red. A. Fantalkin,

cząc okazałe miejsca pochówku i znajdujące się tam ludzkie szczątki, zaznaczać dominację polityczną na danym terenie.

W przypadku Betel trudno mówić o dokładnej lokalizacji grobów. Raporty Kelso z wykopalisk nic nie wnoszą w tą materię²⁷. Z tekstu 2Krl 23,16-17 wynika, że król po zniszczeniu ołtarza oraz pokruszeniu wyżyny i spaleniu aszery rozejrzał się i zobaczył groby, które następnie kazał opróżnić z kości. Według Barricka, sformułowania tam zawarte pozwalają zakładać, że jest możliwe, że cała opisana akcja miała miejsce w Jerozolimie, jeżeli w ogóle zakładamy historyczność tych wydarzeń. Powołuje się przy tym na wersję kronikarską reformy Jozjasza, która całkowicie pomija wątek wydarzeń w Betel, czyli wcale nie wzmiankuje o profanacji grobów. Jego zdaniem, relacja Kronik miałaby opierać się na wersji wcześniejszej tekstu aniżeli wersja 2Krl²⁸. Wydaje się jednak, że jego hipoteza opiera się na zbyt daleko idącym zaufaniu do relacji Księgi Kronik. Jest ona jeszcze bardziej teologicznie przekonstruowana aniżeli relacja 2Krl 23, a ominięcie wątku Betel w relacji Księgi Kronik można tłumaczyć tym, że w czasie redakcji tej księgi Betel było całkowicie zamieszkałe przez repatriantów z Babilonii, stąd też zdaniem niektórych nie było potrzeby aktualizowania tego wydarzenia²⁹. Generalnie da się także zauważyć tendencję redaktorów Księgi Kronik do skrupulatnego pomijania tej miejscowości w swojej narracji. Nazwa Betel pojawia się w 1 i 2 Krn tylko 2 razy! Jest to spora rozbieżność wobec treści Ksiąg Królewskich, gdzie Betel jest wymieniane 21 razy. Wydaje się więc, że postulowanie niehistoryczności wydarzeń w Betel na podstawie relacji redaktorów Księgi Kronik, jest zbyt daleko idącą hipotezą nie uwzględniającą założeń ideologicznych jej twórców.

Można też czyn Jozjasza oceniać z perspektywy przepisów czystości rytualnej. Widać w tekstach biblijnych dwie tradycje w odniesieniu do kontaktu z ciałem lub kośćmi osób zmarłych. Tradycja kapłańska radykalnie określała, że każde dotknięcie osoby zmarłej, było równoznaczne z byciem w stanie nieczystości rytualnej przez dzień (Lb 19,11-16; 31,19). Podobnie rzecz miała się w odniesieniu do padłych zwierząt (Lb 11,31). Stopień nieczystości i długość

A. Yassar-Landau, *Culture and History of the Ancient Near East Series 31*, Leiden-Boston 2008, s. 17-44; por. F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 20-21.

²⁷ J. L. Kelso, *The Excavation of Bethel (1934-1960)*, „The Annual of the American Schools of Oriental Research”, 39, Cambridge 1968; Bardzo krytycznie na temat jakości eksploracji wykopalisk oraz wniosków z kampanii archeologicznej w Betel przeprowadzonej przez Kelso i Albrighta wypowiada się Finkelstein. Por. I. Finkelstein, L. Singer-Avitz, *Reevaluating Bethel*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Verein” 125(2009) 1, s. 33-48.

²⁸ W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries*, s. 61-63; por. M. Lynch, *Monotheism and Institutions in the Book of Chronicles Temple, Priesthood and Kingship in Post-Exilic Perspective*, Tübingen 2014, s. 100; F. Cocco, *La „riforma di Giosia” e le alterne vicende del santuario di Betel*, w: *Nova et vetera: miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin*, ed. L. Fanin, Padova 2011, s. 121-129.

²⁹ Por. J. Blenkinsopp, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Eisenbrauns 2003, s. 93-97.

jej trwania był wydłużony w przypadku kapłanów, a arcykapłanom w ogóle nie wolno było dotykać ciał osób zmarłych (Lb 21,10-11; Ez 6,5).

Odmienne podejście możemy odnaleźć w tekstach określanych jako należące do Kodeksu Przymierza i tradycji Dtr. Brakuje tam jakichkolwiek wskazań odnośnie nieczystości płynącej z ciał zmarłych bądź też z kości. Kości Elizeusza np. swoim dotknięciem przywracają życie. Dawid troszczy się o godne pochowanie kości Saula. Królowie są grzebani w Mieście Dawida. Autor Dtr nie ma z obecnością grobów w pobliżu świątyni żadnego problemu. Widać wyraźnie, że pojęcie nieczystości w odniesieniu do zwłok lub kości, należy rozpatrywać przede wszystkim w kręgu tradycji kapłańskiej³⁰.

Przy założeniu, że w 2Krl 23,15-20 dominującą tradycją jest tradycja Dtr, a sam tekst wskazuje na proces redakcyjny polegający na połączeniu dwóch tradycji: deuteronomistycznej – *herem* i kapłańskiej – apotropaicznej³¹, wydaje się, że celem działania króla w Betel nie była chęć rytualnego zanieczyszczenia ołtarza, ale bardziej rozliczenia się z historią podzielonych królestw i zapoczątkowanie nowej rzeczywistości. Dlatego też reformę w Betel można odczytywać w kontekście rozłamu religijno-politycznego, zapoczątkowanego właśnie w tej miejscowości (1Krl 13). Te dwa obrazy łączą się ze sobą poprzez osobę proroka z Judy oraz jego grobu i pokazują, że działania Jozjasza w dawnym separatystycznym sanktuarium bardziej niż wymiar religijny, mają charakter polityczny. Zniszczenie grobów i profanacja ludzkich szczątków jest oznaką podporządkowania tego terytorium nowej władzy. Przeglądając się działaniom władców asyryjskich możemy zauważyć, że pojawiają się analogie z opowiadaniem o działalności króla Jozjasza w Betel. Opis jego działań przedstawiony w 2Krl 23,16-19 zdradza wiele podobieństw z taktyką wojenną władców asyryjskich jemu współczesnych oraz z tzw. praktyką *zaqiqu*, która jest ważną częścią mezopotamskiej antropologii. W pewnym sensie możemy zaobserwować na bazie tego fragmentu rozwój antropologii biblijnej, która pod wpływem myśli asyryjskiej zaczyna dopuszczać myśl o zróżnicowaniu losów człowieka po śmierci, myśli o pośmiertnej nagrodzie lub karze.

Asyryjska machina wojenna i jej wpływ na Judę w epoce Jozjasza

Jak zostało to wcześniej podkreślone, działalność Jozjasza w Betel jest skoncentrowana nie tyle na destrukcji parafernaliai pogańskich, ile bardziej na fizycznej eliminacji śladów poprzednich mieszkańców tego terytorium. Ude-

³⁰ Por. C. B. Hays, *Death in the Iron Age II*, s. 165. W pewnych tradycjach możemy zaobserwować przekonanie o „magicznej” mocykości jakiejś ważnej postaci. Widać to w przypadku Elizeusza (2Krl 13,21), ale również w przypadku proroka z Betel, który chciał aby w jego grobie rodzinnym został pochowany prorok z Judei, wyrażają przekonanie o pozytywnym oddziaływaniu szczątków ludzkich, bez żadnych negatywnych odniesień. Dużo analogii w tej materii odnajdziemy w babilońskich przekonaniach religijnych, które szczątkom ludzkim przypisywały magiczną siłę związaną z oddziaływaniem ducha – *etemmu* – na żywych.

³¹ Por. L. A. M. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 98-100.

rzające są zbieżności pomiędzy akcją podjętą przez tego króla, a działalnością władców asyryjskich działających w epoce zbliżonej do czasu działań tego króla judzkiego. Tym bardziej jest to interesujące, że królowanie Jozjasza i jego działalność zbiega się z gwałtownym spadkiem politycznych wpływów asyryjskich na terenie Syropalestyny³².

Tym, co wyróżnia działania Jozjasza w Betel (2Krl 23,16-19) i co jest w ich centrum, jest fakt sprofanowania grobów dawnych mieszkańców tej miejscowości. Patrząc na całość reformatorskiej działalności tego króla, możemy dostrzec cały szereg podobieństw w relacjach pozabiblijnych. Wielu władców dokonywało dzieła odbudowywania świątyni, a także wielu z nich prezentowało się jako strażnicy boskiego prawa. Ze względów na szerokość zagadnienia i liczne opracowania tematu, będzie słusznie ograniczyć się do faktów i analogii, które znajdujemy w opisie reformy dokonanej w sanktuarium na północ od Jerozolimy, czyli przede wszystkim fakt zbezczerstwienia szczątków i grobów.

Jak się wydaje, kwestia potraktowania kości wydobytych z grobów i spalonych na ołtarzu zajmuje najwięcej miejsca w narracji działań Jozjasza w Betel³³. Sama likwidacja obiektów kultu oraz ołtarza, który „zniszczony” w 2Krl 23,15 jest ciągle obecny w dalszych wierszach, wydają się być tutaj drugorzędne w porównaniu z opisem działań Jozjasza w Jerozolimie. Nie zmienia to faktu, że jego działalność dokonuje się w sanktuarium gdzie zrodziła się schizma polityczna i religijna. Nie jest jednak do końca jasne, czy Jozjasz bardziej chciał tutaj zniszczyć obiekty religijne, czy może jego głównym celem była eliminacja szczątków poprzednich mieszkańców? Co do celowego niszczenia obiektów kultu, to analogie do ich destrukcji znajdujemy również w działaniach królów asyryjskich, mimo że system politeistyczny nie stwarzał konieczności eliminacji konkurencyjnych wyznań. Natomiast z punktu widzenia wojny psychologicznej, destrukcja świątyń i posągów mogła przyczynić się do demoralizacji przeciwnika i w dalszej perspektywie do łatwiejszego zwycięstwa.

³² Biblijna relacja o wpływach asyryjskich na Bliskim Wschodzie różni się nieraz diametralnie od relacji źródeł asyryjskich. Szczególnie interesującym jest fakt, że epoka kiedy Assyria przeżywała szczyt swego rozwoju i wpływów w Syropalestynie, czyli w pierwszej połowie VII w. przed Chr., jest całkiem przemilczana w relacjach biblijnych, jeśli chodzi o relacje asyryjsko-judzkie. Biblia prawie całkiem ignoruje wpływy asyryjskie po 700 roku przed Chr. Jak zauważa Dubovský: „Zgodnie z asyryjskimi źródłami brak sukcesu Synnacheryba w jego ataku na Jerozolimę nie oznaczał wcale końca asyryjskiej ekspansji. Wręcz przeciwnie, asyryjska ekspansja terytorialna osiągnęła swoją kulminację właśnie w VII w. przed Chr., tzn. po kampanii z 701 roku przed Chr. W czasie, o którym źródła biblijne sugerowałyby, że Assyria zniknęła z politycznej sceny, w rzeczywistości Asyryjczycy byli władcami całego Bliskiego Wschodu, w tym także Judy” – P. Dubovský, *Assyrian downfall through Isaiah's eyes (2King 15-23): The Historiography of Representation*, „Biblica” 89(2008), nr 1, s. 5.

³³ Por. W. Dietrich, *Josia und das Gesetzbuch*, „Vetus Testamentum” 27(1977), s. 13-35; Z. Talshir, *The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 5-20; 1 Esdras I 23-31)*, „Vetus Testamentum” 46(1996), s. 213-236.

Wydarzeniem odbiegającym znacznej mierze od innych opisów reform w Księgach Królewskich wydaje się być profanacja grobów oraz spalenie kości na ołtarzu. W pewnym sensie oddaje ono „ducha epoki neoasyryjskiej”, która wprowadziła do swojego arsenału wojennego i propagandowego również zwyczaj niszczenia grobów połączonego z rytualnym zniszczeniem szczątków³⁴. Jak zauważa Suriano, *asyryjska taktyka wskazuje na pewną innowację w postaci politycznego aktu dekonsekracji grobów*³⁵. Wydaje się nie być przypadkowe, że tego typu rytuał został zastosowany przez Jozjasza, jeżeli zauważymy, że właśnie panowaniu współczesnego mu Aszurbanipala towarzyszyły w sposób szczególny tego rodzaju akty. Były one wyrazem mezopotamskiego przekonania, że zniszczenie szczątków, szczególnie poprzez ich spalenie, prowadzi do eliminacji ducha *ētemmu*, który zostaje sprowadzony do nicości *zaqīqu*. W ten sposób wpływ zmarłych na losy żywych praktycznie zostawał unieszkodliwiony³⁶.

Jednym z najbardziej znanych opisów brutalnego obchodzenia się z szczątkami ludzkimi znajduje się w opisach wojny Aszurbanipala z Elamem. W jednym z tekstów znajdujemy scenę, w której zawarto opis wydobywania szczątków z grobów królewskich w Elamie, a następnie przewiezienie ich do Asyrii. Tekst z Kronik Aszurbanipala brzmi (BIWA F, 32-35³⁷; ARAB 810 Cylinder Rassam i ARAB 866 Cylinder B³⁸): „Rozebrałem i zniszczyłem groby ich wcześniejszych i dawniejszych królów, którzy nie czcili bóstwa Aszura i Isztar moich władców... i rozmieściłem ich pod słońcem. Przeniosłem ich kości do Asyrii. Zaniepokoiłem ich duchy, pozbawiłem ich ofiar pokarmowych i wody ofiarnej”³⁹. Pierwszym wymiarem tego wydarzenia, jest wymiar religijny. W jakimś sensie odbywane wojny były odzwierciedleniem zachowań bogów, którzy sami dawali przykład brutalnego postępowania. Taki obraz znajdujemy w tekście Enuma Elisz, gdzie kreacja świata dokonuje się po zabójstwie Tiamat dokonany przez Marduka (Aszura), który rozcina jej zwłoki na dwie połowy, a uciętą głowę umieszcza na palu. Podobne sceny możemy odnaleźć w micie egipskim opisującym zabójstwo Ozyrysa dokonane przez jego brata Seta. Ciało zabitego boga jest poćwiartowane i rozrzucone po całym świecie.

³⁴ Jak się wydaje w epoce Aszurbanipala stopień okrucieństwa wobec pokonanych nieprzyjaciół oraz sposób traktowania zwłok osiągnął swój szczyt. Pytaniem bez odpowiedzi pozostaje jednak kwestia tego, czy te obrazy z reliefów oraz opisy kronik asyryjskich oddawały rzeczywistość, czy bardziej były częścią propagandowej maszyny wojennej władców Asyrii – S. Richardson, *Death and Dismemberment, in Mesopotamia. Discorporation between the Body and the Body Politic*, w: *Performing Death. Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, red. N. Laneri, Chicago 2007, s. 197-198.

³⁵ M. J. Suriano, *The Politics of Death Kings*, s. 65.

³⁶ Por. D. L. Launderwille, *Spirit and Reason. The embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thanking*, Waco 2007, s. 327.

³⁷ R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Aszurbanipals*, Wiesbaden 1996.

³⁸ D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago 1926/27.

³⁹ Tekst wzięty z M. Cogan, *A Note on Disinterment in Jeremiah*, w: *Gratz College Anniversary Volume*, red. I. D. Passow, S. T. Lachs, Philadelphia 1971, s. 30.

Dopiero Izysda będzie w stanie zebrać szczątki Ozyrysa oraz przywrócić harmonię we wszechświecie⁴⁰.

Wojna w starożytności miała zawsze swoją podbudowę religijną. Szczątki królewskie pokonanego przeciwnika były traktowane jako wojenne trofeum, które miało zostać ofiarowane naczelnym bogom Asyrii. Było to traktowane również jako kara za brak czci dla wspomnianych w historii zdobycia Elamu Aszura i Isztar. W hymnie ku czci Aszurbanipala znajdujemy słowa: „w swoim wielkim gniewie, panie królów... aż zniszczył obóz... i złupił ich bogów... królom zniszczyłem groby” (SAA 03 022, 7-9; Pean ku czci Aszurbanipala po podbiciu Elamu)⁴¹. Drugi wymiar, to wymiar polityczny. Zabranie szczątków z miejsca ich pochówku, ich likwidacja, to wyraz całkowitego podboju, podporządkowania politycznego oraz symboliczne wymazanie dotychczasowej historii danego terytorium⁴². Czym były przesiedlenia żyjącej ludności na inne terytory i zastąpienie jej innymi ludami, tym mogła być repozycja kości lub ich zniszczenie.

Nie pochowanie ludzkich szczątków to dodatkowo, praktycznie w każdej ze starożytnych kultur, wyraz najwyższej kary ze strony ludzi lub boga (można tu przywołać motyw Antygony u Sofoklesa i jej usilne zabiegi wokół pochówku zmarłego brata, czy króla Priama, który pragnął dokonać pochówku swojego syna itd.). W związku z tym wydaje się, że pewną plamą na historii Asyrii była śmierć Sargona II na polu bitwy. Prawdopodobnie jego ciała nie odzyskano i nie zostało ono pochowane w sposób godny. Być może swoistą reminiscencją tego wydarzenia jest fragment Iz 14,4b-20, który opowiada o śmierci tyrana oraz o poniewieraniu się jego zwłok, oraz pewne teksty asyryjskie, które szukały odpowiedzi na pytanie, jak reprezentanta bogów na ziemi mógł spotkać taki los⁴³.

Plagą starożytnego świata były rabunki grobów, przed czym miały chronić między innymi inskrypcje nad wejściem do nich, które zawierały różnego rodzaju magiczne przekleństwa dla ewentualnych włamywaczy⁴⁴. Co przezorniejsi w razie zagrożenia zabierali szczątki swoich bliskich ze sobą. Znany

⁴⁰ Por. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 110-111.

⁴¹ SAA – *State Archives of Assyria*, Helsinki 1987; A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki 1989.

⁴² Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers*, s. 84-85.

⁴³ Por. M. J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Traditions and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden 2007, s. 140-142; H. Tadmor, B. Landsberger, S. Parpola, *The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will*, SAAB 3, Helsinki 1989, s. 3-4.

⁴⁴ Przykładem takiego zabezpieczenia przeciwko ewentualnym profanatorom grobu i szczątków były różnego rodzaju formuły umieszczane na samym grobie bądź też na sarkofagu, np. na sarkofagu Eshmunazara z Sydonu – ANET, s. 662 (ANET – J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969); por. W. Barrick, *Burning Bones at Bethel: A closer look at 2 Kings 23,16a*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 14(2000), s. 13.

przykładem jest postawa Merodacha Baladana (król Babilonu, zmarł ok. 694 przed Chr.), który na wieść o zbliżaniu do Babilonu wojsk Synnacheryba uciekając zabrał ze sobą szczątki swoich przodków⁴⁵. Wydaje się, że w pewnym sensie była to próba ocalenia nie tylko szczątków swojego przodka, ale bardziej ucieczka przed groźbą demonstracyjnego zachowania nieprzyjaciół, którzy dokonując publicznej profanacji zwłok znaczących postaci, pozbawiali je symbolicznie tytułu do sprawowania władzy⁴⁶. Tego typu zachowania są również wyrazem przekonania ludów Mezopotamii, że zniszczenie szczątków zmarłego powoduje dla żywych ogromne duchowe straty, ponieważ żyjące pokolenie jest pozbawione opieki zmarłych. Wspomniana wcześniej inskrypcja asyryjska, opisując sposób potraktowania szczątków władców Elamu, mówi o zmianie miejsca ich przebywania oraz pozbawieniu ich możliwości pokarmu i napoju, co oznacza przede wszystkim koniec ciągłości historii oraz swego rodzaju czarną magię i karę, skierowaną przeciwko żywym spadkobiercom władców Elamu. Jak się wydaje, można się zgodzić z twierdzeniem Barricka, że *celowe profanowanie grobów jest poświadczane jako specjalna kara neoasyryjska dla politycznej i religijnej nielojalności*⁴⁷. Taki sam motyw mógłby przyświecać działaniom Jozjasza w Betel. Zniszczenie kości mogłoby być karą za rozbięcie polityczne i religijne królestwa Dawida.

Innym podobnym wydarzeniem szczyli się Aszurbanipal w odniesieniu do ludu Gambilu, a konkretnie do zmarłego wodza Nabûsumereša (Pryzma A III, 63-67; B, Col. VI, 94-98)⁴⁸, którego kości zostały przytransportowane pod bramy Niniwy i tam na oczach jego pokonanych synów zostały zmiażdżone lub też, jak pokazuje relief z Till Tuba (górny lewy róg), sami jeńcy z Gambilu zostali zmuszeni do destrukcji szczątków swoich przodków⁴⁹.

Warto zauważyć, że wspomniane wydarzenia łączą się zawsze z kontekstem walki i podboju. Podobny kontekst ma inwokacja Aszurbanipala skierowana do Aszura i Isztar, gdzie znajdujemy słowa: „niech jego trup zostanie rzucony przed jego nieprzyjaciółmi a jego kości niech będą rozrzucone”⁵⁰.

⁴⁵ Por. M. Suriano, *The Politics*, s. 65-66.

⁴⁶ Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers*, s. 81-83.

⁴⁷ W. B. Barrick, *Burning Bones at Bethel*, s. 13-14.

⁴⁸ A. C. Piepkorn, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, I, Chicago 1933, s. 78.

⁴⁹ E. Carter, *Resisting Empire: Elam in the First Millenium BC*, w: *Settlement and Society. Essays Dedicated to Robert McCormick Adams*, red. E. Stone, Los Angeles 2007, s. 154; por. P. Dubovský, *Dynamics of the Fall. Ashurbanipal's Conquest of Elam*, w: *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives Proceedings of the International Congress Held at Ghent University, December 14-17, 2009*, ed. K. D. Kaef, J. Tavernier, Leiden-Boston 2013, s. 454.

⁵⁰ Tekst według A. Baruchi-Unna, *Genres Meet: Asurbanipal's Prayer in the Inscription L4 and the Bilingual Communal Lamentations*, w: *Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26-30 July 2010*, red. J. Feliu i in., Winona Lake 2013, s. 616; por. C. L. Crouch, *Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon. The Nature of Subversion*, Atlanta 2014, s. 60.

W pewnym sensie postępowanie Aszurbanipala jest wypełnieniem jednej z gróźb zawartych w tekście traktatów zawieranych z wasalnymi władcami. W jednym z tekstów traktatowych Esarhadona znajdujemy słowa mówiące o tym, że w razie nie dotrzymania umowy groby jego przodków zostaną zniszczone⁵¹. W tekście sygnowanym jako SAA 2, 6, 445-447, znajdujemy słowa: „zamiast zboża niech twoi synowie i córki miały twoje kości”⁵². W związku z tego rodzaju możliwym skutkiem nie dotrzymanego przymierza wydaje się, że charakter reperkusyjny ma prawdopodobny fakt profanacji grobu i szczątków ojca Nabopolasara. Zniszczenie grobu i wydobywanie kości zmarłego miało zostać dokonane przez następcę Aszurbanipala na tronie w Niniwie. W świetle pewnych tekstów wydaje się, że szczątki ojca Nabopolassara, który mógł być uprzednio gubernatorem w Uruk⁵³, zostały porozrzucane wzdłuż ulic tego miasta, co było demonstracyjnym aktem mającym na celu pokazanie słabości władcy Babilonii oraz uwidaczniało konsekwencje złamanej przysięgi posłuszeństwa⁵⁴. Niektórzy badacze są zdania, że późniejsze działania Nabopolasara, czyli zniszczenie miast i grobów władców Asyrii, mogły być owocem jego zemsty za ten czyn⁵⁵.

W akt profanacji grobu i zwłok wpisuje się cały szereg aktów brutalnego rozprawiania się z przeciwnikami, opisanych w różnych tekstach asyryjskich, bądź też przedstawionych na różnych reliefach. Mamy tam do czynienia z cięciem na kawałki różnych części ciała, umieszczanie zwłok na palach, palenie tych zwłok, miażdżenie kości zmarłych⁵⁶. Wydaje się, że w czasach Aszurbanipala szczególną wagę przywiązywano do pozostawienia nie pochowanych zwłok, które umieszczano na poboczach dróg, często na palach, a sposób traktowania ciał nieprzyjaciół odgrywał kluczową rolę w wojnie psychologicznej⁵⁷. Swego rodzaju zasadą było takie potraktowanie pokonanego nieprzyjaciela, aby po unicestwieniu jego zwłok oraz pozbawieniu pochówku *był bardziej martwym aniżeli był w chwili śmierci*⁵⁸. Dlatego też, w myśl tej zasady, bohater

⁵¹ N. N. May, *Iconoclasm and the Text Destruction in the Ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago 2012, s. 6; por. S. Parpola, *Neoassyrian Treaties and Loyalty. State Archives of Assyria 2*, Helsinki 1988, Oaths (SAA II, s. 46, nr 6, linia 445-446; 451-452).

⁵² Por. J. Scurlock, E. College, *Getting Smashed at the Victory Celebration, or what happened to Esarhaddon's so called Vassal-Treaties and why*, w: *Iconoclasm and the Text Destruction*, red. N. N. May, s. 175.

⁵³ M. Jursa, *Die Söhne Kudurrus und die Herkunft der neubabylonischen Dynastie*, „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 101(2007), s. 132-136.

⁵⁴ Por. M. Jursa, *Die Söhne Kudurrus...*, dz. cyt., s. 125-136; R. da Riva, *The Inscriptions of Nabopolassar, Amēl-Marduk and Neriglissar*, Boston-Berlin 2013, s. 4; N. N. May, *Iconoclasm and the Text Destruction...*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁵ Por. tamże, s. 16.

⁵⁶ Por. S. Richardson, *Death and Dismemberment in Mesopotamia*, s. 189-207; F. de Backer, *Cruelty and Military Refinements*, „Res Antiquae” 6(2009), s. 13-50.

⁵⁷ Por. F. de Backer, *Cruelty and Military Refinements*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁸ J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, „Biblical Research” 51(2006), s. 17.

Enuma Elisz stwierdza, że osoba spalona w ogniu nie ma szans na zamieszkanie w zaświatach⁵⁹.

Widać dużą wzajemną absorpcję tradycji religijnych na terenach Międzyrzecza. Na płaszczyźnie religijnej mity południowej i północnej Mezopotamii oddziaływały na siebie, często w nowej wersji odzwierciedlając kolejne wydarzenia historyczne i sukcesy aktualnego władcy⁶⁰. Stąd też pomimo dosyć częstych opisów niszczenia miejsc kultu, większe okrucieństwo spotykało martwych i żywych mieszkańców danego terytorium, aniżeli obiekty religijne. Bogowie zmieniali co najwyżej nazwę i zawsze trzymali ze zwycięzcami. Możemy zauważyć, że władcy Asyrii byli bardziej skłonni do konfiskowania obiektów kultu aniżeli ich niszczenia. Jak zauważa Frahm, polityka władców Niniwy polegała często na tzw. *godnapped*, czyli zabieraniu głównego obiektu kultu podporządkowanego ludu w razie nielojalności, a przywracaniu go w sytuacji poprawy relacji z suwerenem⁶¹. W chwili włączenia na stałe jakiegoś terytorium do Asyrii, sytuacja się zmienia i możemy zaobserwować zaangażowanie władcy w umocnienie lokalnych kultów (jest to widoczne w opisie umocnienia jahwizmu przez Asyrię na terenach Samarii 2Krl 17)⁶².

Działalność Jozjasza w Betel nie ma jednakże żadnego charakteru odbudowy, czy rewitalizacji miejsca kultu. Tym co ją charakteryzuje jest zniszczenie i to zniszczenie totalne. Także w tym przypadku możemy doszukiwać się analogii w źródłach asyryjskich. Najbardziej spektakularne zniszczenie obiektów kultu w VII w. przed Chr. jest połączone ze zdobyciem Babilonii przez Synnacheryba (689 przed Chr.) oraz zniszczenie świątyń wraz z posągami i obiektami czci. Szczegółne znaczenie miało zniszczenie sanktuarium i posągów naczelnego bóstwa Babilonii – Marduka. Główny wizerunek boga został przeniesiony do Niniwy (według innych źródeł został zniszczony), a samo bóstwo ogłoszono jako byt pozbawiony mocy. Według dosyć skomplikowanej

⁵⁹ Por. A. George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, London 1999, s. 189.

⁶⁰ Por. S. Noegel, *Dismemberment, Creation, and Ritual: Images of Divine Violence in the Ancient Near East*, w: *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, red. J. Wellman, Lanham 2007, s. 5-10.

⁶¹ E. Frahm, *Aszurbanipal at Der*, w: *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, red. E. Luukko, S. Svärd, R. Mattila, „Studia Orientalia” 106(2009), s. 54; por. L. L. Grabbe, *The Kingdom of Judah from Sennacherib's Invasion to the Fall of Jerusalem: If we had only the Bible...*, w: *Good Kings and Bad Kings*, ed. L. L. Grabbe, London and New York 2005, s. 102-103. Czasami znakiem zajęcia terytorium były również specjalne monumenty, pełniące funkcję jakby słupów granicznych, mające świadczyć o pełniej przynależności danego terytorium do imperium. Por. D. R. Miller, *Objectives and Consequences of the Neo-Assyrian Imperial Exercise*, „Religion & Theology” 16(2009), s. 124-149.

⁶² W odniesieniu do naczelnego bóstwa Der, Anu rabû, król asyryjski podejmuje decyzję o odnowieniu świątyni i wzbogaceniu jej o kosztowne dary (Pryzma T, III, 15-17; *Inscription from the Istar Temple*, II. 69-72). Być może jakieś reminiscencje takiej polityki są obecne w opisie wysłania kapłanów do Samarii, po incydentach z lwami i chorobami nękającymi kolonistów (2Krl 17,25).

wykładni teologicznej takiego postępowania wobec bóstwa, Marduk został osądzony przez innych bogów, wobec których dopuścił się zbrodni i został słusznie ukarany (tzw. *Marduk Ordeal*)⁶³.

Działania jego syna Esarhaddona miały już zupełnie inny charakter. Przywrócił on kult Marduka oraz przyczynił się do restauracji jego świątyń oraz posągów. Nastąpiło, według nowej wykładni teologicznej, usynowienie Marduka przez Aszura albo też zupełne ich utożsamienie ze sobą. Dodatkowo pojawiło się teologiczne uzasadnienie zniszczenia Babilonii. Zdaniem oficjalnej wykładni, Marduk zagniewał się na swoich wyznawców i pozwolił na zniszczenie miasta. Co więcej, posłużył się asyryjskimi władcami jako narzędziem kary (możemy zauważyć również w tym przypadku podobieństwa z niektórymi prorockim wypowiedziami)⁶⁴. Miało to swoje ogromne implikacje polityczne, ponieważ doprowadziło do uspokojenia kraju i do zjednoczenia imperium w stopniu jeszcze ściślejszym, co pozwoliło na ekspansję na odleglejszych terenach. Dzieło wzmacniania kultu Marduka oraz odbudowy zniszczonych kontynuował Aszurbanipal, który w jednej z inskrypcji stwierdza: „świątyniom Asyrii i Akkadu, mój ojciec Esarhaddon, król Asyrii, który mnie stworzył, położył fundamenty, ale nie ukończył. Ja natomiast, na polecenie wielkich bogów, mych panów, ukończyłem jego dzieło” (Cylinder C, X, II, 4-9). W pewnym sensie w działalności budowlanej Esarhaddona i Aszurbanipala mamy pierwotny wzór reform religijnych, które znajdują swoje analogie w działalności Ezechiasza oraz Jozjasza⁶⁵.

Trochę odmienny charakter miał konflikt między faraonem Taharką i Aszurbanipalem, który został przedstawiony jako wojna o podporządkowanie sobie Egiptu w wymiarze politycznym i religijnym. Po opanowaniu Deltą Nilu, Asyryjczycy wprowadzili tam swoje kulty, aczkolwiek zakres ich ingerencji był zapewne ograniczony, chociażby z tego względu, że administracja częściowo została w ręku miejscowych książąt (część imion nowych gubernatorów nosi imiona egipskie)⁶⁶. Natomiast po udanym powrocie Taharki źródła egipskie mówią o przywróceniu bóstw rodzimych. Z kolei zdobycie Elamu przez Aszurbanipala było połączone z zniszczeniem ich pałaców, świątyń i posągów⁶⁷.

⁶³ Por. A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, s. 56; J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 18; B. Nevling Porter, *Images, Power and Politic. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia 1993, s. 139-140.

⁶⁴ Por. J. J. M. Roberts, *Myth versus History. Relaying the Comparative Foundations*, w: *The Bible and Ancient Near East: Collected Essays*, red. J. J. M. Roberts, W. H. Green, Winona Lake 2002, s. 68.

⁶⁵ Por. B. Nevling Porter, *Images, Power and Politics*, s. 140-153.

⁶⁶ D. Kahn, *Taharqua, King of Kush and the Assyrians*, „Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities” 31(2004), s. 109-128.

⁶⁷ „Zniszczyłem sanktuaria Elamu tak jakby ich wcale nie było. Ich bogów i boginie. Sprowadziłem ich do stanu zaqiqu. Moi żołnierze wkroczyli do ich świętych grobów, do których za-

Relacja o zdobyciu Suzy, stolicy Elamitów, jest wyjątkowa, ponieważ podaje sposób postępowania wobec przeciwników odbiegający od innych zdobyczy Aszurbanipala. W relacji z zdobycia stolicy wynika, że nastąpiły demonstracyjne akty profanacji grobów oraz palenie kości uprzednich władców. Być może dlatego wyjątkowo okrutnie postąpiono wobec żywych i martwych mieszkańców Elamu, że był to dla Asyrii jeden z najgroźniejszych przeciwników. Mogła to być również proporcjonalna odpowiedź na okrutne postępowanie Elamitów. Według May, jedną z najbardziej charakterystycznych cech postępowania tego narodu, była destrukcja tradycyjnych babilońskich miejsc kultu: „Elamici byli znani w Mezopotamii jako najwięksi ikonoklaści”⁶⁸. Jest również całkiem prawdopodobne, że wojska judzkie musiały uczestniczyć w zdobywaniu Elamu, jako lojalni wasale asyryjskich władców. Stąd też wiele praktyk wojennych mogło przeniknąć do armii judzkiej oraz kształtowało nową mentalność mieszkańców Królestwa Południowego.

W opisie działań Jozjasza w Betel upamiętnia się fakt zniszczenia i sprofanowania ołtarza, czyli obiektu kultycznego. Gdy spojrzymy na kontekst asyryjski, to znajdziemy także liczne analogie. Pomimo to wydaje się, że w Asyrii w VII w. przed Chr., częstszą praktyką było przenoszenie obiektów kultu, aniżeli ich niszczenie. Wszystko zależało oczywiście od sytuacji politycznej⁶⁹. Były też przypadki, gdy normalizowano sytuację pomiędzy narodami, co oznaczało przywrócenie posągów bóstw na ich miejsce. Takie informacje znajdujemy w tekstach z epoki Esarhaddona (przywraca całą infrastrukturę kultyczną związaną z kultem Marduka), czy Aszurbanipala, które mówią m.in. o restauracji świątyń oraz o zaopatrzeniu w niezbędne narzędzia do sprawowania kultu⁷⁰. Inaczej miała się sprawa z szczątkami poprzednich mieszkańców. Te dzieliły losy żywych i część z nich demonstracyjnie niszczone chcąc tym samym dać do zrozumienia, że nastąpiła radykalna zmiana właściciela danego terenu. Ten sam sygnał szedł do podbitej ludności w postaci przenoszenia elity mieszkańców na nowe tereny (np. wygnanie asyryjskie, czy też wygnanie babilońskie). Całkiem możliwe, że tak należy rozumieć czyn Jozjasza w Betel. Zniszczenie kości uprzednich mieszkańców było demonstracyjnym znakiem zaanektowania danego terytorium.

bronione było wchodzić obcym i zobaczyłem ich tajemnice. spaliłem je w ogniu” (*Asb. Annals* VI, 62-69) za tekstem J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 17; por. P. Dubovský, *Dynamics of the Fall*, s. 454 i 468.

⁶⁸ Por. N. N. May, *Iconoclasm and Text Destruction...*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁹ Holloway S., *Aššur is king! Aššur is king!: Religion and the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, „Culture and History of the Ancient Near East” 10, Leiden 2002, s. 213-214: „Asyryjczycy jak się wydaje zabierali i relokowali lokalne bóstwa, a jeszcze rzadziej umieszczali tam swoje, w sytuacjach gdy było to opłacalne z punktu widzenia militarnego bądź też politycznego”.

⁷⁰ P. R. Bedford, *The Neo-Assyrian Empire*, w: *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, red. I. Morris, Oxford 2007, s. 54; por. E. Frahm, *Aszurbanipal at Der*, s. 52-64.

Zakończenie

Tym, czym głównie mógł się inspirować autor opisu działalności Jozjasza w Betel, było zniszczenie Elamitów przez Aszurbanipala. Całkiem możliwe, że wasalne wojska z Judy mogły uczestniczyć w tej ważnej kampanii wojennej⁷¹. Wydaje się, że szczególnie głośnie na Bliskim Wschodzie było zdobycie Suzy oraz sposób potraktowania boskich i ludzkich mieszkańców miasta. Stały się one nośnym narzędziem asyryjskiej propagandy, która docierała do wszystkich zakątków rozległego imperium. Czy jednak wzorce płynące z centrum imperium były na tyle silne, aby oddziaływać na sposób funkcjonowania władcy Jerozolimy? Wydaje się, że wyjątkowo odmienny sposób postępowania w Betel, który znajduje swoje paralele w chronologicznie bardzo bliskim kontekście panowania Aszurbanipala, mógł wpłynąć, przynajmniej na literacki kształt zapisu reformy w Betel, abstrahując od jego historyczności w podanych detalach⁷². Zdaniem Scurlock, Jozjasz realizuje swoim postępowaniem, mezopotamską praktykę redukcji obiektów kultu, kości i kapłanów do *zaqiqu* – nicości⁷³. I faktycznie widoczny jest widoczny cały szereg podobieństw. Z całą pewnością istniały wpływy asyryjskie na Judę w różnych wymiarach rzeczywistości, zarówno w architekturze, kulturze sepulkralnej, jak i w antropologii. Wydaje się jednak, że pomimo wielu analogii w historii Mezopotamii, samo zdarzenie zaprezentowane i reinterpretowane w swoim aktualnym kontekście literackim, ma raczej swoje głębokie zakorzenienie bardziej w tradycjach biblijnych aniżeli w kopiowaniu zachowań władców Asyrii, szczególnie zaś wpisuje się w teologię Ksiąg Królewskich, które śmierci oraz miejscu wiecznego spoczynku, nadają szczególne znaczenie.

⁷¹ Por. T. Dezső, *The Assyrian Army. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources*, Budapest 2012, s. 164.

⁷² Zdaniem Daviesa i Blenkinsoppa, najważniejszym kontekstem historycznym dla powstania relacji o reformie w Betel byłby wiek VI i V przed Chr., gdy Betel było dosyć prężnym ośrodkiem życia religijnego oraz znajdowało się blisko centrum administracyjnego w Mispa, stanowiąc w ten sposób zagrożenie dla znaczenia Jerozolimy w epoce przywracania jej do stanu świetności. Opowiadania o reformie z czasów Jozjasza mogło służyć wyidealizowaniu tej postaci oraz dać podstawy pod akty wymierzone przeciwko Betel w epoce powygnaniej. Dodatkowo chciano w ten sposób zdyskredytować część klasy kapłańskiej kojarzonej z Aaronem, którego sprzeniewierzenie się zostało opisane w Wj 32. Słownictwo opisujące zniszczenie cielca faktycznie znajduje swoje analogie w opisie reformy w Betel. P. R. Davies, *Rethinking Biblical Scholarship. Changing Perspectives*, 4, New York 2014, s. 102-103.

⁷³ J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 17-18: „W opisie działań Jozjasza w Betel z pewnością nie chodziło o to aby zniszczenie wyżyn było dedykowane innym bogom niż własny jak również zabicie kapłanów i spalenie kości osób zmarłych, jego zamiarem było, zgodnie z mezopotamską ideologią, zredukowanie tak bogów jak i kapłanów, do stanu *zaqiqu*”.

THE DESTRUCTION OF HUMAN BONES IN BETHEL (2 KINGS 23,16-19) IN THE LIGHT OF THE MESOPOTAMIAN PRACTICE *ZAQIQU* AND TACTICS OF WAR ASSYRIAN KINGS

Summary

Description of destroying graves and the burning of human bones in Bethel (2 Kings 23,16-19) is unique compared to other reforms undertaken by the kings of Judah and by King Josiah (2 Kings 22-23). From the point of view of syntactic and grammatical, this description is diametrically opposite from other parts of the activities of King Josiah. We do not see a direct connection between the found the Book of the Law and the activities at Bethel. Also lacks explicit references to the idea of centralization of worship in Jerusalem. It seems that in connection with the activities at Bethel we are not dealing with religious reform, but more with a political action. For the living, “graves serve not only to hold the remains of the deceased, or to memorialize the existence of an individual but – significantly – a grave or collection of graves might also serve to mark the boundary of a given place or to signal possession or ownership of a territory” (Francesca Stavrakopoulou). The destruction of graves and their contents, is a sign of the extension of borders and military conquest. We can see parallels between the actions of Josiah and his contemporary rulers of Assyria. This is particularly evident in the activities of the king of Assyria Ashurbanipal, who reigned in the era of King Josiah. His military campaigns were characterized by particularly demonstrative destruction of graves and human bones, which resulted from the Assyrian anthropology. According to the Assyrian outlook of life, the dead could reach after the death of two states: the state *etemmu*, when they could influence the world of the living positively or negatively and state *zaqiqu*, when they were deprived of all power. Both states had their relationship with the fate of the bones of the dead. It seems that some elements of both anthropology Assyrian and Assyrian psychological warfare influenced the description of the activities of King Josiah at Bethel.

Key words: Ashurbanipal, human bones, King Josiah, *zaqiqu*.

MAREK JANIK*

KONOTACJE DEMONOLOGICZNE TERMINU פֶּחַד לַיִלָה W PS 91,5-6

Można zaryzykować stwierdzenie, że biblijne relacje Starego Testamentu dotyczące demonologii są nieco aforystyczne. Jednak nie chodzi o to, że ujmują to zagadnienie w sposób zwięzły, lapidarny i błyskotliwy. Bardziej wyczuwalna jest pewnego rodzaju wstrzemięźliwość, a nawet bojaźń w podejściu do tego problemu. Wydaje się, że główną determinantą takiego stanu rzeczy były monoteizm oraz zakaz nekromancji. Idea monoteizmu zakładała odrzucenie wszelkich autonomicznych bytów, ponieważ akceptacja innych, wrogich JHWH sił stanowiłaby w pewnym sensie negację Jego mocy. Właśnie dlatego Stary Testament skutecznie eliminował znaczenie demonów, akcentując przede wszystkim ideę monoteizmu. Wiara monoteistyczna zakazywała zatem autorom biblijnym uznawania jakichkolwiek autonomicznych mocy poza JHWH. Co prawda, doświadczenie przez nich zła moralnego i fizycznego prowadziło do dopuszczenia bytów pośrednich, które jednak zawsze były niczym wobec wszechmocy Boga. Drugą przyczyną dość „skąpego” podejścia do demonologii w Starym Testamencie był zakaz nekromancji. Jak wiadomo, dość powszechny był na starożytnym Bliskim Wschodzie związek między demonami a duszami zmarłych. Z kolei w środowisku judaistycznym powszechny był zakaz zwracania się do zmarłych: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt (...), kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” (Pwt 18,10-11). Nawet komunikacja między zmarłymi, a Bogiem była niemożliwa.

Kluczową kwestią w trakcie demonologicznych dociekań nad Starym Testamentem zdaje się być powiązanie tematyki demonologicznej zawartej w ST z wieloma kulturami ościennymi Starożytnego Izraela. Częstokroć mamy do czynienia z wpływem ugaryckim, akadyjskim, sumeryjskim⁷ egipskim, asyryjskim, czy też irańskim. Nie mniej, demonologia biblijna wykazując umiarkowanie i ostrożność zazwyczaj zmierzała do ukazania głównego aspektu działalności demonicznej polegającej na trwaniu w opozycji do Boga i człowieka. Nic

* Marek Janik – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; e-mail: maneki_0@op.pl

więc dziwnego, że w Starym Testamencie pojawiają się terminy, które w religiach sąsiednich wyraźnie wskazują na osobowe zło. Jednak autorzy natchnienia, pomimo zapożyczeń terminologicznych kładli nacisk przede wszystkim na idee monoteizmu kształtując w ten sposób oryginalność przesłania Starego Testamentu.

Zatem tematyka demonologiczna Starego Testamentu nie była głównym przedmiotem zainteresowania pisarzy natchnionych. Nie mniej, dawni komentatorzy często dopatrywali się nawet w emotywnych pojęciach stosowanych dla określenia negatywnego zjawiska zagrażającego człowiekowi osobowego działania demonów. Przykładem takiego określenia jest פֶּחַד לַיָּלָה, w którym niektórzy komentatorzy widzą istotę demoniczną.

Jeżeli chodzi o polskie publikacje, to nie istnieje żadne opracowanie książkowe dotyczące פֶּחַד לַיָּלָה. Krótkie informacje na temat tego terminu można znaleźć w opracowaniach z zakresu demonologii biblijnej¹.

Etymologia פֶּחַד לַיָּלָה

Niektórzy komentatorzy w swoich rozważaniach etymologicznych odnoszą termin פֶּחַד לַיָּלָה do istoty demonicznej, ze względu na zapożyczenie terminologiczne. Dotyczy to głównie drugiego członu tego wyrażenia. Hebrajski termin לַיָּלָה oznacza noc, co nasuwa konotacje demonologiczne, ponieważ ciemności stanowiły królestwo demonów. W przypadku demonologicznego rozpatrywania terminu לַיָּלָה należy odnieść go do terminu לַיִל², ponieważ całkiem możliwe, że noc została uosobiona w tym demonie. Bardzo prawdopo-

¹ Por. Szczególnie cenne mogą okazać się dwie publikacje: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999 oraz W. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015. Jeżeli chodzi o publikacje zagraniczne to należy przede wszystkim wymienić: A. J. Schmutzer, *Psalm 91. Refuge, Protection and its Use in the New Testament*, w: *The Psalms. Language for All Seasons of the Soul*, red. D. M. Howard, Chicago 2013, s. 85-110 oraz C. A. Evans, *Jezus and Psalm 91 in Light of the Exorcism Scrolls*, w: *Celebrating the Dead Sea Scrolls. A Canadian Contribution*, red. W. Flint i in., Atlanta 2011, s. 541-55.

² Termin לַיִל pojawia się w Biblii tylko raz (Iz 34,14) stanowiąc hapax legomenon. Septuaginta tłumaczy termin לַיִל jako ὀνοένταυροι, μίεξις τῆς αἵμας ἀφραζαμὶ εἶς πρὸς χιναὲς πο νυμ βρακ σπαχσίς κηψβα *že to εἶδεν ἀφραζ..* Z kolei Wulgata oddaje termin לַיִל za pomocą terminu „Lamia”. Bardzo prawdopodobną przyczyną takiego przetłumaczenia tego terminu przez Hieronima jest odniesienie się Wulgaty do tłumaczenia Symmachusa Ebionity. Symmachus doskonale posługiwał się językiem greckim, przez co jego tłumaczenie było w zasadzie wolne od hebraizmów, a on starał się przede wszystkim dokładnie oddać sens oryginalnego tekstu. W jego greckiej wersji przekładu z języka hebrajskiego termin לַיִל został oddany za pomocą terminu Λαμία, który był używany na określenie demona o kobiecej postaci. Shelly R. Adler odnosząc się do tłumaczenia Wulgaty zwraca uwagę na fakt, że nie da się jednoznacznie utożsamić Lilit z żeńskim nocnym demonem. Stąd też zastąpienie terminu לַיִל przez Λαμία jest dość odważnym posunięciem. Zob. S. R. Adler, *Sleep Paralysis. Nightmares, Nocebos, and the Mind-body Connection*, Piscataway 2011, s. 38-40.

dobne jest jego zapożyczenie od akadyjskiego „lilītu”. Termin ten zaś niesie za sobą odwołanie do sumeryjskiego „lil”. O zaczerpnięciu motywu tego demona z kultury mezopotamskiej świadczyć może pojawiający się w „Eposie o Gilgameszu” termin „ki-sikil-lil-lá”. Określenie to pojawia się przy opisie bohater- skich czynów głównego bohatera poematu, który odnosi zwycięstwo nad demonem o nazwie „ki-sikil-lil-lá”. Termin ten posiada wyraźne powiązania z hebrajskim לִילִית. Termin לִילִית posiada paralelne odpowiedniki również w postaci babilońskich terminów: „lilû”, „lilītu” oraz „ardat lili”³. Istnieje również propozycja, aby powiązać ten termin z akadyjskim demonem nocy zwanym „muttalik muši”. Często לִילִית uważano za stworzenie, które razem z innymi miało zamieszkiwać opustoszałe ruiny Edomu. Większość komentatorów uważa, że jest to zapożyczenie ze starożytnych języków sumeryjskiego i akadyjskiego. W większości przypadków sprowadza się do nazwy mitologicznego żeńskiego demona powietrza. W tym kontekście bardzo ciekawa jest koncepcja, którą przedstawił Godfrey R. Driver. Otóż, wywodzi on hebrajski termin לִילִית od rdzenia oznaczającego „wszelkiego rodzaju ruch wirowy”. Driver stwierdza, iż hebrajski לִילִית zawiera myśl o owijaniu się dookoła lub spowijaniu ziemi. Ponadto, dostrzega genialne w swojej prostocie powiązanie etymologiczne. Wskazuje bowiem, że termin לִילִית może dotyczyć po prostu lelka, a więc gatunek niewielkiego ptaka nocnego z rodziny Caprimulgidae. Ptak ten znany jest z tego, że prowadzi nocny tryb życia, a poza tym polując na ćmy, chrząszcze i wszelkiego rodzaju latające owady wykonuje przy tym błyskawiczne skręty i zwroty⁴.

Z kolei samo פֶּחַד może oznaczać zarówno obawę samą w sobie, ale również obiekt obawy, jak i jej efekty fizyczno-psychologiczne. Krzysztof Kościelniak dostrzega istotne powiązanie pomiędzy פֶּחַד i לִילִית. Zauważa, iż לִילִית wcale nie musi być zwykłym „genetivusem”, ponieważ לִילִית sama jest obiektem strachu. Stąd też w tym miejscu występuje jako genetivus explicativus, niosąc ze sobą informację o czasie pojawiania się demona⁵. Victor P. Hamilton zwraca uwagę, że ilekroć termin פֶּחַד występuje w złożeniu z innym terminem, to „zawsze odnosi się do przyczyny lub źródła strachu, niż do obiektu strachu”⁶. Inni komentatorzy próbowali doszukać w terminie פֶּחַד bardzo odważ-

³ Terminy te pojawiają się najczęściej w kontekście burzowego wiatru, z którym związany jest ten demon. Babilończycy wierzyli, że należy być ostrożnym wobec „lilû”, która może wlecieć przez okno. Ważniejsze jednak w kontekście hebrajskich zapożyczeń wydaje się zwrócenie uwagi na erotyczny wymiar działalności tego demona. Babilońskie teksty opisują demony rodzaju żeńskiego o nazwach „lilītu” oraz „ardat lili”, które wędrują po świecie w poszukiwaniu mężczyzn, aby ich następnie zniewolić w swych siłach. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt.

⁴ Zob. G. R. Driver, *Lilith. Isa 34,14*, PEQ 91, London 1959, s. 55-57.

⁵ Zob. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 44.

⁶ V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995, s. 310. Wspomniany autor podaje następujące przykłady: „strach przed Żydami” (Est 8,17); „strach przed

nych (choć wcale nie wykluczonych) etymologicznych znaczeń. Jedną z takich prób jest nawiązanie do ugaryckiego zapisu słowa *phd*. W takim wypadku פֶּחַד można oddać jako „sfora psów”. W czasach biblijnych sfory wygłodniałych psów stanowiły niebezpieczeństwo dla człowieka. Zatem z całą pewnością słowo to zawiera negatywne konotacje, niekoniecznie jednak wskazujące na istotę demoniczną. Zresztą w tym miejscu wydaje się, iż bardzo reprezentatywne dla szukania demonologicznych odniesień może być tłumaczenie Septuaginty. Stwierdzenie to – na pierwszy rzut oka – niedorzeczne, opiera się na skłonności LXX do częstego oddawania wątpliwych nazw zwierząt oraz nazw obcych bóstw za pomocą terminu δαιμόνια. W tym przypadku jednak Septuaginta oddaje zwrot פֶּחַד לַיָּלָה jako φόβος νυκτερινός, a więc „strach nocny”. Odzwierciedlenie takiego podchodzenia do tego zwrotu znajdziemy również w Wulgacie, która oddaje go jako „timor nocturnus”.

Istota problemu

Na podstawie dociekań etymologicznych trudno jest jednoznacznie dostrzec w określeniu פֶּחַד לַיָּלָה tajemnicze działanie demonów. Z pewnością na takie postrzeganie tego terminu miał wpływ kontekst bliższy i dalszy, jak również zastosowanie psalmów apokryficznych z Qumran (11Q11) do odprawiania egzorcyzmów nad opętanymi⁷.

Trudności pogłębia słownictwo oraz tematyka Psalmu nadająca mu formę niemal apotropaiczną. Warto w tym miejscu podkreślić, iż tekst Psalmu powstał w okresie, w którym antropomorfizacja naturalnych fenomenów nie była niczym dziwnym.

Ważną rolę w apotropaicznej recepcji Psalmu 91 odegrały przede wszystkim:

1. Znajdująca się wśród zwojów znad Morza Martwego kolekcja tzw. Psalmów apokryficznych (11Q11), zawierająca katalog demonologiczny⁸. Społeczność quamrańska używała go przeciw różnego rodzaju siłom demonicz-

Mordocheuszem” (Est 9,3); „strach przed Jahwe” (1 Sm 11,7); „bojaźń Boża” (Ps 36,2); por. tamże.

⁷ Por. J. A. Sanders, *A Liturgy for Healing the Stricken (11QPsAp=11Q11)*, w: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, red. bez kursywy J. H. Charlesworth, Tübingen 1997, s. 216-234.

⁸ Por. M. Henze, *Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran*, w: *Biblical Interpretation at Qumran*, red. M. Henze, Grand Rapids 2005, s. 168-193; H. Lichtenberger, *Demonology in the Dead Sea Scrolls and the new Testament*, w: *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity*, red. R. A. Clements, D. R. Schwartz, Leiden 2009, s. 267-280, 271-73; B. Breed, *Reception of the Psalms. The Example of Psalm 91*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, Oxford 2014, s. 297-312, 299.

nym, widząc w nim swoistego rodzaju egzorcyzm⁹. Wchodzący w ich skład Ps 91 był postrzegany jako apotropaiczna pieśń mówiąca o posiadaniu przez wiernego Bogu mocy zdolnej przeciwstawiać się złym duchom.

2. Średniowieczny łaciński komentarz biblijny „Glossa ordinaria”, który w odniesieniu do Ps 91 zawiera następujące stwierdzenie: „est enim psalmus iste hymnus contra daemones”¹⁰.

3. Średniowieczny midrasz „Bamidbar rabba 12,3” wzmiankujący o naturze demonów w Ps 91,5-6. Midrasz ten zawiera informację zgodnie z którą Ps 91 został po raz pierwszy wyśpiewany przez Mojżesza w trakcie wchodzenia na górę Synaj, aby odpędzić złośliwie atakujące demony¹¹.

4. Renesansowy grymuar magiczny „Szimusz Tehilim” przypisujący Psalmowi 91 skuteczność w odpędzaniu złego ducha¹².

Andrew Schmutzer podkreśla, iż Ps 91,5-6 zawiera cztery terminy, które wcale nie są metaforami. Chodzi tu o: מַפְחָד לַלַּיְלָה („strach nocy”); חֵץ יָעוּף („leżąca strzała”); דָּבָר („zaraza”); קֶטֶב („mór”). Wspomniany autor zauważa, iż terminy te korespondują z określeniami noc – dzień, ciemność – światło¹³. W tym miejscu wydaje się bardzo zasadne przeprowadzenie analizy egzegetycznej Ps 91,5-6 ze szczególnym naciskiem na powyższe cztery określenia.

Analiza egzegetyczna Ps 91, 5-6

W. 5. Tradycja rabiniczna zapewnia, iż autorem tego Psalmu jest Mojżesz, który rzeczywiście widział okazanie łaski JHWH dla swego ludu, a jednocze-

⁹ K. J. Cathcart stwierdza, iż wersety 5-6 Psalmu 91 są najbardziej interesujące i nasuwają na myśl nocne niebezpieczeństwa. Wspomniany autor przypomina o amulecie z Arslan Tash zawierającym zaklęcia przeciwko demonom. Ponadto zwraca uwagę na apotropaiczną recepcję Psalmu 91. Zob. K. J. Cathcart, *The Phoenician Inscriptions from Arslan Tash and Some Old Testament Texts (Exodus 12; Micah 5,4-5[5-6]; Psalm 91, w: On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, red. B. A. Masti i in., Berlin-Boston 2011, s. 87-100, 96-97. Szerzej na temat „antydemonicznego” stosowania Psalmu 91 przez społeczność quamrańską zob. M. S. Pajunen, *Quamranic Psalm 91. A Structural Analysis*, w: *Scripture and Tradition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitiła, J. Jokirata, Leiden 2008, s. 87-100, 96-97; tenże, *The Function of 11QPsAp as a Ritual*, w: *Text and Ritual*, red. A. K. Gudme, Copenhagen 2009, s. 50-60.

¹⁰ W odniesieniu do Ps 91 stwierdzenia takiego użył Walafrid Stabo. Wspomina o tym Doris Ruhe również opowiadająca się za antydemonicznym znaczeniem Psalmu, który od najdawniejszych czasów zalecany jest przez Kościół jako modlitwa chroniąca przed działaniem demonów. Ruhe stwierdza: „Psalm von alters her von der Kirche als Gebet gegen die Wirkung der Dämonen empfohlen wurde. Bei Walafrid Stabo heißt es: est enim psalmus iste hymnus contra daemones”. Zob. D. Ruhe, *Gelehrtes Wissen, Aberglaube und pastorale Praxis im frühmittelalterlichen Spätmittelalter. Der Second Lucidaire und seine Rezeption*, Wiesbaden 1993, s. 50.

¹¹ Demonologiczna interpretacja terminów zawartych w Ps 91,5-6 została podjęta również przez późniejszą literaturę midraszową tj. Tanchuma Naso 23 oraz Szocher Tow Tehilim 91.

¹² Por. B. Breed, *Reception of the Psalms...*, dz. cyt. s. 301.

¹³ Szerzej na ten temat zob. A. J. Schmutzer, *Psalm 91: Refuge, Protection and its Use in the New Testament*, w: *The Psalms. Language for All Seasons of the Soul*, red. D. M. Howard, Chicago 2013, s. 85-110.

śnie karę dla bezbożnych. Z pewnością w tym miejscu można rozpoznać dobrze znany język modlitwy Mojżesza z Księgi Wyjścia 32,12. Zawarty tam termin שׁוּב w założeniu modlącego się jest nie tyle prośbą o powrót do Boga Izraela, co bardziej błaganiem o odwrócenie Jego gniewu. W wielu miejscach Psalmu widać odniesienia do Księgi Wyjścia.

Rozpoczynający w. 5 termin ירא – qal imperfect, (w tym miejscu użyty w 2 os. liczby pojedynczej) oznacza obawę, bądź strach z powodu jakiegoś zagrożenia. Pierwszym zagrożeniem jest לִילָה פָּחַד. Warto zauważyć iż samo פָּחַד może oznaczać zarówno obawę samą w sobie, ale również obiekt obawy¹⁴. W połączeniu zaś z terminem לִילָה nabiera jeszcze większej intensywności. Noc i ciemność tworzyły bowiem w tamtym okresie naturalny kontekst dla pojawiania się demonów. Cóż bowiem innego mógł mieć na myśli autor Pnp 3,8, który stwierdza: „Wszyscy wprawieni we władaniu mieczem, wyćwiczeni w boju. Każdy ma miecz u boku przez wzgląd na nocne przygody”. Jeszcze więcej zdaje się mieć do powiedzenia w tej kwestii autor Prz 3,25 stwierdzając: „Nagły strach (מִפָּחַד פֶּתָאם) cie nie przerazi (...)”. Z całą pewnością widać więc analogię pomiędzy לִילָה פָּחַד i מִפָּחַד פֶּתָאם¹⁵. Co prawda nie ma pewności co do osobowego charakteru tych terminów, jednak istnieją przesłanki do interpretacji demonologicznych. Należy jednak nadmienić, iż bardzo wielu komentatorów widzi w tych określeniach odniesienie do wrogów.

Jeżeli chodzi o drugie z interesujących nas wyrażań, to należy nadmienić, iż współczesna demonologia biblijna raczej odrzuca identyfikację יָעַר חָן jako demona. Rzeczywiście, biorąc pod uwagę etymologiczne odniesienia tego terminu do kultur ościennych nie znajdziemy podstaw do takiej identyfikacji. Kluczowa wydaje się jednak analogia treściowa. Starożytne wierzenia sąsiednich narodów wspominają bowiem o rażącej strzale przynoszącej choroby i nieszczęścia¹⁶. Z hebrajskim terminem חָן zdaje się korespondować treściowo grecko-fenicckie teksty. W nich spotykamy bowiem boga plag i nieszczęść – Reszefa. Symbolem tego bóstwa była strzała. Świadczą o tym teksty określające go jako „Reszefa, pana strzały” (*b'l hz ršp*)¹⁷. W innym tekście określany

¹⁴ Szerzej na temat występowania terminu פָּחַד w ST zob. H. P. Müller, פָּחַד *pahad*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck i in., t. 11, Grand Rapids-Michigan-Cambridge 2001, s. 517-525.

¹⁵ Por. R. J. Clifford, *Proverbs. A Commentary*, Louisville – London – Leiden 1999, s. 57; H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, Göttingen 2007, s. 88.

¹⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć stwierdzenie D. I. Block'a, który w odniesieniu do יָעַר חָן pisze: „Prawdopodobnie należałoby szukać pochodzenia tego wyrażenia w pogańskiej mitologii. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, Grand Rapids 1997, s. 214.

¹⁷ Zauważalne są również odniesienia do *ršp hs* – „Reszefa od strzały”. Ma to miejsce w fenickiej inskrypcji z IV w. p. n. Chr. (KAI 32.3-4). Zob. Y. Yadin, *New Gleanings on Resheph from Ugarit*, w: *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, red. A. Kort, S. Morschauser, Winona Lake 1985, s. 259-274.

jest jako „Reszef – ten od strzały” (*ršp ḥs*)¹⁸. Jeśli uwzględnimy, iż demonologia biblijna często „przekształcała” obce bóstwa w demony, to wnioski nasuwają się same. Ponadto, to właśnie z Reszefem został utożsamiony przez Greków Apollin posiadający atrybuty w postaci łuku i strzał¹⁹. Jak wiadomo przymiotły te symbolizowały śmierć, a sam Apollin postrzegany był jako bóg gwałtownej śmierci²⁰. Identyfikowanie Reszefa z Apollinem poświadczone jest przez grecko-fenicki tekst pochodzący ze starożytnego miasta Tamassos. Apollin w mitologii greckiej uznawany był za tego, którego strzały sieją w świecie zarazę. Zatem religie ościenne posiadały idee bóstwa posługującego się łukiem i strzałą oraz posiadającego wyraźnie negatywne konotacje. Idea ta mogła zostać przejęta przez autorów starotestamentalnych, jednak – jak określa to M. J. Mulder – w „osłabionej” formie²¹. Jeszcze dalej zdaje się iść T. H. Gaster, stwierdzając, iż פֶּהַר לְיָלֶה to nazwa demona albo bliżej nieokreślona forma demona chcącego zniszczyć człowieka²².

Trzecim interesującym nas terminem jest דָּבָר („zaraza”). Termin ten pojawia się w Starym Testamencie kilkadziesiąt razy w różnych kontekstach. Często pojawia się w okolicznościach związanych z walką oraz ekwipunkiem wojennym. דָּבָר używany jest również niejednokrotnie dla opisu niebezpieczeństwa śmierci. Wydaje się, iż kluczową kwestią w przedmiocie niniejszego artykułu jest istnienie paraleli językowych i treściowych w kulturach ościennych²³ oraz użycie terminu דָּבָר w innych miejscach Starego Testamentu w wyraźnie demonologicznym kontekście. Jeżeli chodzi o kwestie językowe, to należy wspomnieć o ugaryckich *Dbr* („zaraza”) i *dabr* („śmierć”), arabskim *dabara* (wrzód) oraz akkadyjskim *dibiru* („niepowodzenie”)²⁴. Z kolei treściowe paralele dotyczą głównie wierzeń babilońskich i asyryjskich, gdzie powszechnie przypisywano choroby demonicznej działalności złych duchów²⁵. Wydaje się

¹⁸ Por. D. I. Block, *Other Religions in Old Testament Theology*, w: *Biblical Faith and Other Religions. An Evangelical Assessment*, red. D. W. Baker, Grand Rapids 2004, s. 43-78, 54.

¹⁹ Por. J. M. Blair, *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Tübingen 2009, s. 46.

²⁰ Por. M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006, s. 98.

²¹ Por. M. J. Mulder, דָּבָר *rešep*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren i in., Grand Rapids 2004, s. 10-16. W/w autor stwierdza: „In the OT *rešep* represents only a weakened form of the old god, a form that over the course of Hebrew linguistic history passes through certain stages even though the original, personal character of the god can still play a role in these nuanced meanings (...). The word *rešep* evokes not only the demonic character of such plagues, but also the personified form of epidemics, tamże, s. 14.

²² Por. T. H. Gaster, *Demon, Demonology*, w: *The interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G. A. Buttrick, New York-Nashville 1962, s. 817-824.

²³ Por. M. Belanger, *The Dictionary of Demon. Names of the Damned*, Woodbury 2010, s. 173.

²⁴ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Szerzej na ten temat zob. L. Spence, *Myths and Legends of Babylonia and Assyria*, New York 2010, s. 257-288.

jednak, iż o wiele ważniejsze są starotestamentalne odniesienia traktujące w wyrażnie personalistyczny sposób termin דָּבָר. Wystarczy przytoczyć tekst z Księgi Habakuka 3,5: לִפְנֵי יְהוָה דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְהַגְלִי. Powyższe słowa można przełożyć w następujący sposób: „Przed Jego obliczem szła zaraza, a ognista gorączka od jego stopy”. Należy jednak zaznaczyć, że w tekście występuje słowo רֶשֶׁף które może oznaczać fenickiego boga piorunów Reszefa. Jego „obecność” w niczym jednak nie przeszkadza. Wprost przeciwnie może być potwierdzeniem demonologicznego znaczenia tego wersetu. Wystarczy przytoczyć opinię E. von Schulera, który stwierdził, iż w kulturach ościennych starożytnego Izraela następowało „zdemonizowanie” i „zdegradowanie” bóstwa do świata podziemnego²⁶. Z podobnym procesem mamy do czynienia w Starym Testamencie.

Hab 3,5 posiada paralele treściowe w tradycji mezopotamskiej. Podobnie bowiem jak דָּבָר i רֶשֶׁף dają się towarzyszyć Jahwe jako jego pomocnicy, tak również Mardukowi towarzyszyły różne plagi²⁷.

Ostatnim z interesujących nas terminów jest קָטָב („mór”). Termin ten jest również problematyczny, ponieważ jego sens w dużej mierze uzależniony jest od kontekstu. Często używany jest łącznie z רֶשֶׁף i דָּבָר zazwyczaj w znaczeniu plagi. Jeżeli chodzi o wzmianki biblijne, to najbardziej przekonująca informacja pojawia się w Pwt 32,24, gdzie można dopatrywać się mitologicznych pokładów opisujących działanie destrukcyjnych sił²⁸. Wspomniany werset zawiera bowiem zadziwiający algorytm:

- מִז רַעַב („wyczerpie (zmorzy) ich głód”),
- לָהֶם רֶשֶׁף („paląca (trawiąca) gorączka”),
- קָטָב מָרָר („gorzka (złośliwa) zaraza”).

Ta swoistego rodzaju triada może być rozpatrywana personalistycznie:

- „głód” jako określenie fenickiego boga śmierci Mota²⁹,
- „gorączka” jako określenie kananejskiego boga epidemii i wojny, Reszefa³⁰,

²⁶ E. von Schuler w odniesieniu do procesu zdegradowania bóstwa lapidarnie stwierdza: „in der Unterwelt hausen...die früheren Götter”. Zob. E. von Schuler, *Chthonische Gottheiten und Gottergenerationen*, w: *Wörterbuch der Mythologie*, t. 1, red. H. W. Haussig, Stuttgart 1965, s. 161.

²⁷ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 46-47.

²⁸ Por. Ch. Bultmann, *Deuteronomy*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford – New York 2007, s. 135-57, 155.

²⁹ Por. K. Koch, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, Göttingen 2007, s. 92-3.

³⁰ Reszef posiada wiele powiązań etymologicznych i treściowych w innych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Jeśli chodzi o etymologię, to wystarczy wspomnieć o ugaryckim *ršp*, egipskim *r-š-p* czy też akadyjskim *ra-sa-ap*. Natomiast o powiązaniach treściowych może świadczyć fakt, iż niemal przez 2000 lat kananejski bóg Reszef znajdował swoje odpowiedniki w wielu kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Dla zrozumienia biblijnego znaczenia tego terminu szczególne znaczenie mają teksty ugaryckie. W dziele *K-r-t (A i, 18-*

- „zaraza” jako określenie demona zarazy powiązanego z Motem i Reszefem³¹.

Kluczowym w tym miejscu jest fakt, iż „triada” דבר, רשף i קטב występuje zarówno w Pwt 32,24, jak i w Ps 91,5-6. Psalmista wskazując na powyższe niebezpieczeństwa umieścił je w kontekście terminu מִפֶּחַ (w.3) podkreślając tym samym osobowy charakter ptasznika³² czy też myśliwego.

Powyższe teksty mogą posiadać jakąś mitologiczną warstwę. W tym kontekście należy przytoczyć ugarycki tekst KTU 1.5.3.24, w którym widnieje zapis qzb mogący stanowić nawiązanie do Mota. W zasadzie nie ma powodu, aby nie zaakceptować jakiegoś stopnia mitologicznych pokładów w Pwt 32,24 i Ps 91,5-6. Jak zauważa N. Wyatt terminy דבר, רשף i קטב odnosiłyby się do jednej figury stanowiąc pełną realizację niszczyielskiego działania śmierci³³.

Kolejne nawiązania do Ps 95, 5-6 potwierdzające konotacje demonologiczne

Termin פֶּחַר לָיְלָה niewątpliwie należy rozpatrywać w związku z terminami דבר, רשף i קטב, a także z מִפֶּחַ. Jak już wspomniano wcześniej terminy דבר, רשף i קטב stanowią swoistego rodzaju triadę demoniczną pojawiającą się w Pwt 32,24 i Ps 91,5-6. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Oz 13,14³⁴, z tym

19) tragiczna śmierć - „*ysitp Ršp*” - opisano jako „zabranie przez Reszefą”. Nietrudno więc się domyślić, iż Reszefą postrzegano jako boga śmierci. Ponadto w egipskich opisach bitew (ANET 245B) oraz innych tekstach ugaryckich (RS 1929, 7; III,6; K-r-t B, II, 6) zawarte są informacje na podstawie których można wnioskować, iż Reszef był kojarzony z boginią wojny Anat. Zresztą w pewnym okresie panowania XVII Dynastii z Reszefą uczyniono opiekuna wypraw wojennych. Por. K. Kościelniak. *Zle duchy...*, dz. cyt., s. 33. Na polskim gruncie najbardziej precyzyjnym i obszernym opracowaniem na temat Reszefą wydaje się opracowanie Macieja Münnicha. Wspomniany autor przedstawił i przeanalizował wszystkie źródła pisane dotyczące Reszefą ukazując jednocześnie niezwykłą popularność tego bóstwa. Wystarczy wspomnieć, że w 2. tys. przed Chr. źródła dotyczące Reszefą pojawiają się w Mari (20 wzmianek), w Babilonie (1 wzmianka), w Anatolii (3 wzmianki), w Egipcie (40 wzmianek), na Cyprze (2 wzmianki), przede wszystkim jednak w miastach syryjskich: Ugarit (181 wzmianek), Emar (180 wzmianek) i Alalach (2 wzmianki). Zob. M. Münnich, *Reszef – bóg starożytnego Orientu*, Lublin 2011.

³¹ Michael Ford zauważa, że w ugaryckich tekstach słowo „meriri” oznacza „silny”, „mocny” i związane jest z bogiem Qeteb jako silnym bóstwem, będącym na tym samym poziomie, co Reszef. Zob. M. Ford, *Dragon of the Two Flames - Demoniac Magick & the Gods of Canaan*, Houston 2012, s. 189. Z kolei Judith Blair uważa, iż w Pwt 32,24 zawarty jest opis dwóch kananejskich „latających demonów” - דבר i רשף. Zob. J. M. Blair, *De-demonising...*, dz. cyt., s. 50.

³² Ptasznik był człowiekiem zajmującym się łapaniem ptaków (Ps 124,7; Prz 6,5). W tym celu wykorzystywał głównie pułapki, sidła i sieci, ale również łuki i strzały. Taki obraz wyraźnie koresponduje z ugaryckim tekstem KTU 1.82:3, w którym jest mowa o łuczniku przynoszącym zarazę.

³³ Zob. N. Wyatt, *Qeteb*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Torn i in., Leiden-Boston-Köln 1999, s. 673.

³⁴ James Liburg podkreśla podobieństwo językowe i treściowe między Oz 13 a tekstami pochodzącymi z Pięcioksięgu, ponieważ Jahwe jeszcze raz rozważa udzielenie pomocy swoje-

jednak, że nie występuje tu termin **רשף**. Tekst ten jest istotny dla niniejszego opracowania, ponieważ terminologia i kontekst zdają się wskazywać na osobowy charakter terminów **רבר**, **רשף** i **קטב**. W Biblia Hebraica Stuttgartensia odnajdujemy słowa:

מִיָּד שְׂאוֹל אֶפְרָם מִמּוֹת אֲנָאֵלִים אֱהִי דִרְבִּידָּךְ מוֹת אֱהִי
קִטְבֶּךָ שְׂאוֹל נָחַם יִסְתֵּר מֵעֵינַי:

Powyższy tekst można oddać następująco: „Z ręki Szeolu wykupię ich, wybawię ich ze śmierci. Gdzie twa zaraza o Śmierci, gdzie Twa zagłada Szeolu³⁵”.

Wydaje się zatem, iż terminy **רבר** i **קטב** mogą być rozpatrywane w powyższym fragmencie w kontekście demonologicznym, zwłaszcza przy uwzględnieniu paraleli mezopotamskich. Nie zmienia tego nawet fakt, iż Bóg, któremu towarzyszą **רבר** i **קטב** jest ich Panem i panuje nad nimi. Ważną kwestią jest również uwaga jaką w odniesieniu do Oz 13,14 czyni N. Wyatt. Wspomniany autor podkreśla, że terminy **שְׂאוֹל** i **מָוֶת** pojawiają się tutaj po dwa razy. W związku z powyższym może to być – jego zdaniem – analogia do boga śmierci, ponieważ również termin **שְׂאוֹל** oznacza w tym miejscu Mota³⁶. Ponadto za osobowym rozumieniem tego tekstu może również przemawiać nawiązanie do niego przez św. Pawła (1 Kor 15,55). Użyty przez Apostoła Narodów termin **θάνατος** raczej nie oznacza plagi czy zarazy lub zjawisk z nimi związanych.

Kolejna cenna informacja pojawia się w Iz 28,2, gdzie również pojawia się termin **קטב**. W tym miejscu istotne jest to, iż termin ten pojawia się w towarzystwie terminu **שֹׁעַר**. Forma zdaje się sugerować związek z terminem **שֹׁעַר**, do którego komentatorzy mają ambiwalentne podejście³⁷. W każdym razie konfigura-

mu ludowi. Jednak tym razem nie będzie miłosierdzia, pomocy i współczucia o czym przekonuje zakończenie rozdz. 13. Por. J. Limburg, *Hosea – Micah*, Louisville 2011, s. 49.

³⁵ Por. K. Seybold, *Hosea*, w: *Erklärt - der Kommentar zur Zürcher Bibel*, red. M. Krieg, Zürich 2011, s. 1817-1818.

³⁶ Wyatt proponuje nawet tłumaczenie: „Wybawię ich od Mota” oraz „Gdzie twa zaraza o Mocie”. Zob. N. Wyatt, *Qeteb קטב*..., dz. cyt., s. 674.

³⁷ Hebrajski termin **שֹׁעַר** nie zawsze odnosi się jedynie do kozła. W czterech miejscach Starego Testamentu (Kpł 17,7; 2 Krn 11,15; Iz 13,21; 34,14) może mieć zupełnie inne odniesienie. W Księdze Kapłańskiej i Drugiej Księdze Kronik widoczne są bowiem elementy wskazujące na to, że Izraelici skazili się niedozwolonym kultem. Druga Księga Kronik wyraźnie wspomina o tym, że Jeroboam ustanowił kapłanów „dla czczenia kozłów” (2 Krn 11,15). Z bałwochwalczymi ofiarami oraz zakazanym kultem mamy do czynienia również w Kpł 17,7, gdzie czytamy: „Odtąd nie będą składać ofiar demonom, z którymi uprawiali nierząd (...)”. Użyty w tym miejscu termin **שֹׁעַרִים** został przez LXX oddany za pomocą terminu **ματαιόλογος** oznaczającego „nicość”, „niedorzeczność”. Z kolei Wulgata oddaje jednoznacznie termin **שֹׁעַרִים** jako *daemonibus* - „demony”. Terminy użyte w Kpł 17,7 i 2 Krn 11,15 najczęściej oddaje się jako: „demony” - Biblia Tysiąclecia (tylko Kpł 17,7, ponieważ w 2 Krn 11,15 termin **שֹׁעַרִים** oddano jako „kozy”) Biblia Poznańska, Biblia Warszawska, Biblia Warszawsko-Praska (w 2 Krn 11,15 - tłum. jak BT); „demony owłosione” (Biblia Lubelska); „demony polne” - Biblia Lubelska (2 Krn 11,15); „devils” - King’s James Version; „idols” - Webster Bible.

Z powyższego zestawienia można wysnuć dość jednoznaczny wniosek: **שֹׁעַרִים** może być terminem odnoszonym do demonów. Wystarczy również wspomnieć, że termin **שֹׁעַרִים** użyty

cja, w której שֶׁנֶּר występuje wraz z קֶטֶב może nasuwać demonologiczne konotacje.

Inne argumenty za interpretacją demonologiczną

Ps. 91,5-6 nie powinien być rozpatrywany w oderwaniu od kultur ościen-nych starożytnego Izraela. Należy bowiem uwzględnić wpływ treściowy i lingwistyczny przejawiający się w łańcuchu wzajemnych oddziaływań kulturowych. W bardzo przystępny sposób pisze o tym Andrew Schmutzer zaznaczając, że wspólna terminologia „nie tylko odzwierciedla wspólną dla świata myśl o obecności demonów i złośliwych duchów, ale to sam świat uznał, że różne części świata zawierają wzajemnie powiązaną całość. Zatem pochodzące z każdego miejsca i czasu, takie śmiertelne niebezpieczeństwo jest nieuchronne i bezwzględne (...). Na jednym poziomie terminy te wydają się być standardowym, metaforycznym określeniem niebezpieczeństwa, ale niektóre związane z nimi odsłaniają więcej. Te niebezpieczeństwa są całkowicie chaotyczne jednak niosące ze sobą groźbę śmierci poprzez spersonalizowane siły zła”³⁸. Jeszcze dosadniej wypowiada się Kraus: „Tak czy owak w ww. 5 i 6 musimy myśleć nie tylko o poetyckich personifikacjach, ale również o demonicznych siłach”³⁹. Z kolei Malul podkreśla, iż w przypadku terminu פֶּחַד nie chodzi tylko o strach sam w sobie, ale raczej o obiekt strachu. Malul nawiązuje również do Prz 3,8, gdzie jego zdaniem jest mowa o pewnym rodzaju demona⁴⁰. Wspominany autor zwraca również uwagę na odniesienia do kultury mezopotamskiej silnie przy tym akcentując, że Psalm 91 „obfituje w nazwy innych demonów”⁴¹. Othmar Keel wypowiada się w podobny sposób, podkreślając, że obecność demonów w Psalmach nie powoduje dysonansu pomiędzy wszechmocą Jahwe a ich uznaniem, ponieważ niejednokrotnie działają one na polecenie Jahwe. Niszczycielska działalność demonów nie obejmuje tych, którzy ufają Jahwe⁴². Wspominany już wcześniej A. Schmutzer podsumowuje zagad-

w Iz 13,21 tłumacze Septuaginty oddali jako „demony”. Co więcej, Apokalipsa św. Jana opisując upadek Babilonu używa słowa δαιμονίων (Ap 18,2). Bardzo możliwe, że apostoł Jan cytował w tym miejscu Septuagintę.

³⁸ A. J. Schmutzer, *Psalm 91...*, dz. cyt., s. 90.

³⁹ H. J. Kraus, *Psalms 60-150. A Continental Commentary*, Minneapolis 1989, s. 223.

⁴⁰ Por. M. Malul, *Terror of the Night לַיָּלָה פֶּחַד w: Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i in., Leiden – Boston – Köln 1999, s. 851-54, 852.

⁴¹ Tamże.

⁴² Keel stwierdza: „There are at least traces, however, of Canaanite demons and of the sickness-demons typical of Mesopotamia (Ps 78,49c; 91,5-6). In neither passage, to be sure, have they any independence whatsoever. In Ps 78,49c they appear as emissaries of Jahweh (...). In Ps 91,5-6 they are denied any power over anyone who trusts in Jahweh (...). The „arrow that flies by day” might denote one of the sickness-bearing arrows (cf. Ps 38,2) of Reshef the God of war and pestilence. Here the „lord of the arrows” (cf. Ps 76,3) is depotenized to the status of demon. Deber and qeteb are naes of diseases. In the Canaanite sphere, the appellatives seem to have had a particular tenacious hold in regard to the names of gods and demons. Apart from Ps 91,5-6, ordinary men rather than malignant natural forces, appear in the

nienie w bardzo trafny sposób. Stwierdza on, że chociaż w teologii Izraela demoniczne znaczenie terminów zawartych w Ps 91 zostało zdepersonalizowane, to jednak przetrwało ono w poprzedzających je panteonach i codziennych zwyczajach. Ponadto Schmutzer przytacza termin חַלַּל („czaić się”, „prześladować” - 6a), który - jego zdaniem - związany jest z plagami. Całość ma tworzyć złośliwy portret demonicznych sił⁴³.

Ważną kwestią wydaje się być spojrzenie w czasy poprzedzające i współczesne dla działalności Chrystusa. Odniesienie do Psalmu 91 zawarte jest w Ewangeliach. Chodzi o kuszenie Jezusa na pustyni, gdzie pustynia w połączeniu z szatanem dostarcza aż nadto treści oscylujących wokół złych mocy (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13). Craig A. Evans w odniesieniu do tej sytuacji stwierdza, że odwołanie się szatana do Ps 91 nie jest żadną niespodzianką. Jego zdaniem komentatorzy od dawna uznawali ten psalm jako modlitwę przeciw demonicznemu uciskowi. Wspomniany autor przywołuje jako przykład Testament Lewiego, sam jednak zauważa, że może on zawierać późniejsze, chrześcijańskie interpolacje⁴⁴. Niewątpliwie cennych informacji dostarczają również teksty wywodzące się ze wspólnoty qumrańskiej. Nawet uwzględniając radykalny dualizm pism qumrańskich, zauważalna jest stosunkowo duża ilość tekstów mówiących o opętaniu i egzorcyzmach. Tekstami opisującymi uwolnienie bądź ochronę przed złymi duchami są przede wszystkim: 4Q444; 4Q510-511; 6Q18; 4Q560; 8Q5; 4Q242. Dla niniejszego artykułu kluczowe znaczenie ma jednak 11Q11, ponieważ potwierdza on, że w czasach Jezusa Psalm 91 był traktowany jako modlitwa ochronna przed atakami złych duchów⁴⁵. Jeden z komentatorów bardzo trafnie stwierdza: „pojawienie się Psalmu 91 w 11Q11 silnie sugeruje, że był on rozumiany jako egzorcyzm nie tylko przez wspólnotę z Qumran, ale również między Żydami w czasach Jezusa”⁴⁶.

Z całą pewnością w argumentacji należy się również odnieść do tradycji judaistycznej. Psalm 91 miał szczególne miejsce pośród tekstów liturgicznych. Znany jako antydemoniczny tekst był rutynowo recytowany przed snem oraz w sytuacjach wymagających egzorcyzmów. Tradycja judaistyczna odzwierciedla silne powiązanie Ps 91 z demonologią. Według Rasziego⁴⁷, takie słowa

Psalms as enemies of the individual. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, trans. T. J. Hallet, Winona Lake 1997, s. 84-85.

⁴³ A. J. Schmutzer, *Psalm 91...*, dz. cyt., s. 92. W podobny sposób wypowiadają się Malul i Kraus. Por. M. Malul, *Teror of...*, dz. cyt., s. 852; H. J. Kraus, *Psalms...*, dz. cyt., s. 223.

⁴⁴ Zob. C. A. Evans, *Jezus and Psalm 91 in Light of the Exorcism Scrolls*, w: *Celebrating the Dead Sea Scrolls. A Canadian Contribution*, red. W. Flint i in., Atlanta 2011, s. 541-555, 542.

⁴⁵ Por. H. Lichtenberger, *Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsAp*, w: *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, red. A. Lange i in., Tübingen 2003, s. 416-421.

⁴⁶ C. A. Evans, *Jezus and Psalm 91...*, dz. cyt., s. 543.

⁴⁷ Wyras „Raszi” jest akronimem słów „Rabbi Szlomo Jicchak” (R-Sz-I), bądź też słów „Rabban Szel Israel”, „Nauczyciel Izraela”, tudzież „Rabbenu Sze Jichje”, „Nasz Rabbi, Oby

i frazy jak: „strzała lecąca za dnia”, „zaraza idąca w mroku”, „mór niszczący w południe”, „tysiąc u twego boku” można identyfikować z demonami i demoniczną aktywnością⁴⁸.

Zakończenie

Termin לַיְלָה פֶּחַד bywa odnoszony do istoty demonicznej, ze względu na zapożyczenie terminologiczne. Niewątpliwie oprócz etymologicznych powiązań wyrażenie to zawiera negatywne konotacje mogące wskazywać na działanie osobowego zła. Z całą pewnością zaś opisuje zjawisko niebezpieczne i zagrażające człowiekowi. W przypadku całego Psalmu 91 mogło dojść do antropomorfizacji naturalnych fenomenów i w konsekwencji do jego apotropaicznej recepcji. Przeprowadzona analiza egzegetyczna wykazała, że takie terminy jak לַיְלָה פֶּחַד („strach nocy”); חֵץ יְעוֹף („lecąca strzała”); דֶּבֶר („zaraza”); קָטָב („mór”) mają swoje paralele treściowe i etymologiczne w kulturach ościennych, w których zazwyczaj mają osobowe znaczenie. Zwłaszcza triada דֶּבֶר, קָטָב i רֶשֶׁף występująca nie tylko w Ps 91,5-6, ale i w Pwt 32,24 może być interpretowana personalistycznie. Występowanie tych terminów w innych miejscach Starego Testamentu dostarcza ambiwalentnych wniosków, jednak nie odbiegających znacznie od interpretacji demonologicznej. Z kolei nowotestamentalne odniesienie się do Oz 13,14 przez św. Pawła zdaje się być dość jednoznaczne. Apostoł Narodów użył bowiem w 1 Kor 15,55 terminu θάνατέ. Zatem konfiguracja terminów דֶּבֶר, רֶשֶׁף i קָטָב, teksty z Qumran oraz nowotestamentalne nawiązania do Ps 91 dostarczają argumentów za demonologiczną interpretacją terminu לַיְלָה פֶּחַד.

DEMONIC CONNOTATIONS OF THE TERM פֶּחַד לַיְלָה IN THE PSALM 91,5-6

Summary

In the Ancient Near East, religious thought held that demons were drawn to humans in major life-transitions and crises. „The terror of the night”, „the arrow that flies by day”, „the plague” and „the scourge” are terms that are no methaphors. They can be of Canaanite demons and of the sickness-demons typical of Mesopotamia (Ps 78,49c; 91,5-6). However, in neither passage, to be sure, have they any independence whatsoever. In Ps 78,49c they appear as emissaries of Jahweh. In Ps 91,5-6 they are denied any power over anyone who trusts in Jahweh. At one level, the term „the terror of the night” seem to be

Żył!”. W każdym razie chodzi o cieszącego się wielką estymą mędrca, który w znaczący sposób wpłynął na kształt myśli żydowskiej.

⁴⁸ Por. M. I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden 2004, s. 582.

standard metaphorical description for danger, but some related terms reveal more. These dangers are utterly chaotic, casting the threat of death as personified powers of evil. Therefore in Ps 91,5-6 we will have to think not only of poetic personifications but also of demonic powers. While these demonic identities may be depersonalized in Israel's theology, the same identities were not dismantled in the antecedent pantheons and practices surrounding Israel.

These exorcism psalms are found in 11Q11. This scroll seems to comprise three extracanonical psalms plus Psalm 91, for four psalms in all. The extracanonical compositions are clearly exorcism psalms. Later rabbinic understanding of Psalm 91 and its quotation in the temptation of Jesus, the appearance of Psalm 91 in 11Q11 strongly suggests that this psalm was understood as an exorcism psalm not only at Qumran but among many Jews in the time of Jesus.

Key words: pahad laylah, dead sea scrolls, demonology.

KS. RYSZARD SAWICKI*

DIECEZJA WIGIERSKA I JEJ DZIEDZICTWO HISTORYCZNO-PASTORALNE

Diecezja wigierska powstawała w wyniku przeobrażeń politycznych Rzeczypospolitej doby rozbiorowej i istniała zaledwie 19 lat (1799-1818). Stolicą biskupią była miejscowość Wigry, która do momentu erygowania diecezji stanowiła siedzibę konwentu kamedułów. W 2017 r. przypada 350. rocznica fundacji Eremu Wyspy Wigierskiej przez króla Jana Kazimierza (1667), a w przyszłym – 2018 r. – 200. rocznica likwidacji diecezji wigierskiej (1818). To doskonała okazja, by miłośników pokamedulskiego klasztoru w Wigrach zapoznać z dziejami historycznej diecezji. Do tej pory brak bowiem poświęconej jej monografii. Niniejszy artykuł ma ambicję stać się przyczynkiem historyczno-pastoralnym w tym zakresie.

Artykuł prezentuje uwarunkowania historyczno-polityczne i eklezjalne dotyczące ziem przyszłej diecezji wigierskiej. Opisuje samo erygowanie diecezji i proces formowania się jej struktur organizacyjnych. Przywołane fakty historyczne są dowodem tego, jak ogromny wpływ na kształt kościelnych struktur administracyjnych wywierały wszelkie transformacje polityczne. W obliczu ponad tysiącletniej historii chrześcijaństwa w Polsce niespełna dwie dekady istnienia diecezji wigierskiej wydają się jedynie epizodem świadczącym o nietrwałości zaistniałego porządku tak w wymiarze państwowym, jak i kościelnym. Autor niniejszego artykułu celowo pomija szczegółową prezentację sylwetek biskupów wigierskich zawiązując je do spraw związanych z omawianą diecezją. Należy nadmienić, że ich barwne biografie zostały zaprezentowane w oddzielnych artykułach¹. Autor pomija także bogatą historię Wierzyńskich sprzed 1799 r.².

* ks. dr Ryszard Sawicki – Wicedyrektor Caritas Diecezji Elckiej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl

¹ Zob. R. Sawicki, *Biskup Michał Franciszek Karpowicz – patriota Rzeczypospolitej Obojga Narodów, czy sługa pruskiego zaborcy?*, „Rocznik Augustowsko-Suwański” 16(2016), s. 167-

1. Uwarunkowania historyczno-polityczne i eklezjalne przyszłych ziem diecezji wigierskiej

Obszar, który w latach 1799-1818 pod względem administracji kościelnej przynależał do diecezji wigierskiej, wcześniej obejmował osadniczy trzon pogańskiego plemienia Jaćwingów. Należy nadmienić, że władze kościelne nie pozostawały obojętne wobec kwestii ewangelizacji mieszkańców tego terenu, czego dobitnym przykładem była wyprawa misyjna św. Brunona z Kwerfurtu. Niestety, zginął on śmiercią męczeńską z rąk Jaćwingów wraz z osiemnastoma towarzyszami w 1009 r. Choć istnieje kilka hipotez w odniesieniu do miejsca jego męczeństwa, to najbardziej prawdopodobna wydaje się lokalizacja związana z Pojezierzem Suwalskim, a więc obszarem późniejszej diecezji wigierskiej³.

Do organizacji pierwszego biskupstwa na podbijanym w XIII w. terytorium Prus doszło w 1216 r. Utworzono wówczas diecezję na obszarze ziemi chełmińskiej. Biskupem misyjnym papież Innocenty III mianował cysterskiego mnicha Chrystiana (1180-1245), którego wkrótce zaczęto nazywać biskupem pruskim. Papież Honoriusz III bullą „Cum in partibus” z 5 maja 1218 r. upoważnił go do utworzenia na terenie Prus kolejnych diecezji i wyświęcenia dla nich biskupów. Sytuację skomplikowało jednak sprowadzenie Krzyżaków (1226) i uwięzienie bp. Chrystiana przez Sambów (1233-1239). Kolejny papież Grzegorz IX bullą „Cum exultatione spiritus” z 30 maja 1236 r. polecił swemu legatowi Wilhelmowi z Modeny (1184?-1251), aby podzielił Prusy na trzy diecezje, do czego nie doszło na skutek działań bp. Chrystiana. Podział ten został dokonany dopiero w 1243 r., kiedy to papież Innocenty IV ponownie upoważnił do tego bp. Wilhelma z Modeny⁴.

Niemal równocześnie z podziałem Prus na cztery diecezje: chełmińską, pomezzańską, warmińską i sambijską (przynależące po 1255 r. do metropolii ryskiej), władze kościelne podjęły próbę organizacji odrębnego biskupstwa na terenie ziem zamieszkałych przez Jaćwingów. Obejmowały one obszar na wschód od Wizny i na północ od Narwi, na zachód od Niemna i na wschód od Puszczy Galindzkiej. Należy przy tym zaznaczyć, że najważniejsze osady Jaćwingów znajdowały się na terenie dzisiejszego Pojezierza Suwalskiego. Według szacunkowych danych, ludność tego plemienia w XII i XIII w. liczyła ok. 50 tys. mieszkańców. Historiografia kościelna wspomina, że ok. 1245 r. legat papieski Albert, metropolita Prus i Inflant, zamianował dominikanina Henryka

181; tenże, *Działalność pastoralna i polityczna biskupa Jana Klemensa Golaszewskiego (1748-1820)*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 12(2017), nr 1, s. 89-115.

² Zob. tenże, *Pokamedulski klasztor w Wigrach – rys historyczno-pastoralny*, w: tenże, *Ostatni wigierski kamedula. Wokół osoby i twórczości Wiktora Winikajisa. Szkic historyczno-etnograficzno-pastoralny*, Elk-Wigry 2015, s. 13-32.

³ Zob. W. Guzewicz, *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu*, Elk 2008; G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, Olsztyn 2010.

⁴ Por. W. Guzewicz, *Chryścianizacja Europy Środkowej*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 399-400.

na pierwszego biskupa Jaćwingów, co potwierdził papież Innocenty IV bullą „Cedit ad Dei” z 11 kwietnia 1249 r.⁵. Mimo wezwań papieskich nominat nie przybył jednak do diecezji. Dlaczego nie objął proponowanego biskupstwa? Być może nie chciał, żeby spotkał go taki sam los, jak św. Wojciecha i św. Brunona, którzy ponieśli śmierć męczeńską. Mógł obawiać się również tego, by nie podzielić losu bp. Chrysiana, który dostał się do niewoli pruskiej.

Ziemie jaćwieskie zostały w konsekwencji pominięte w organizacji metropolii pruskiej, nazywanej z czasem prusko-inflancko-estońską. Według ks. dr. Romana Bodańskiego, można przypuszczać, że Stolica Apostolska miała inne plany wobec tych ziem – stworzenie odrębnej metropolii, skoro tylko zostaną one podbite w wystarczającym stopniu. Lokalna hierarchia kościelna i władcy państwowi snuli jednak własne plany i podejmowali próby przyłączenia Jaćwieży do sąsiednich diecezji i metropolii (polscy książęta, Krzyżacy i książęta Rusi Halicko-Włodzimierskiej). Arcybiskup pruski Albert Suerbeer – legat papieski na tereny nadbałtyckie z Rusią włącznie – mocno ograniczany był wpływami Krzyżaków, którzy ingerowali w takie sprawy, jak tworzenie nowych diecezji i nominacje biskupie⁶.

Do końca XIII w. Jaćwież (Sudowia) zamieszkiwana była przez plemię Jaćwingów, które nie zdołało utworzyć żadnego połączanego organizmu państwowego, co w dużej mierze przyczyniło się do ich upadku wskutek najazdu Krzyżaków, Mazowszan i Rusinów. Po 1283 r. kraj Jaćwingów niemal opustoszał⁷. W XIV w. tamtejsze puszcze stanowiły naturalną barierę pomiędzy walczącymi ze sobą: państwem krzyżackim i Wielkim Księstwem Litewskim. W traktacie zawartym na wyspie Salin w 1398 r. ustalono, że granica będzie biegła rzeką Suppe (Szeszupą), prosto do rzeki Meten (Netty) i tą rzeką do rzeki Beber (Biebrzy). W układzie granicznym, zawartym w Malborku w 1402 r., ustalono podobnie, że granica ma przebiegać na rzece Szeszupie aż do jej źródeł i stąd do rzeki Netty. Po bitwie pod Grunwaldem zmuszono Krzyżaków do oddania Litwinom kolejnej części Jaćwieży. W traktacie zawartym 27 listopada 1422 r. nad jeziorem Melno ustalono nową granicę, która biegła od granicy Mazowsza przy Kamiennym Brodzie na rzece Łek (Elk) – tj. między dzisiejszymi Prostkami i Boguszanami – przez środek jeziora Rajgrodzkiego i stąd aż do jeziora Dwystytz (Wisztyniec), i dalej na północ. Ta linia graniczna przetrwała do 1945 r. jako granica państwowa. Prawie cała Jaćwież znalazła się w posiadaniu Litwy, ale bez okolic Elku, Olecka i Gołdapi. Krzyżacy osiedlali prawie bez wyjątku ludność polską, ciągnącą na nowe tereny z sąsiedniego Mazowsza. Również osadnicy polscy, ale z większą domieszką osadników

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. R. Bodański, *Początki organizacji kościelnej na terenie dzisiejszej diecezji elckiej (polowa XIII w.)*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in., Elk 1996, s. 55-56.

⁷ Zob. T. Krzywicki, *Jaćwież – zaginione ogniwo Bałtów*, „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej” 2(1995), s. 43-56.

ruskich i małą litewskich, kolonizowali ziemie po stronie litewskiej od granicy Mazowsza. Od strony północno-wschodniej posuwało się osadnictwo litewskie⁸.

Pod względem administracji kościelnej obszar przyszłej diecezji węgierskiej obejmie ziemie dawnej diecezji łuckiej, wileńskiej i żmudzkiej. Diecezja łucka swymi początkami sięga czasów króla Kazimierza Wielkiego, który przyłączył do Polski ziemie ruskie. Na nowo przyłączonych terenach w 1367 r. utworzono arcybiskupstwo w Haliczu. Stolica Apostolska potwierdziła istnienie tej metropolii w 1375 r. W jej skład weszła diecezja włodzimierska. W 1404 r. z inicjatywy wielkiego księcia litewskiego Witolda dokonano jej podziału na dwie diecezje: łucką po stronie polskiej i włodzimierską po stronie litewskiej. 19 grudnia 1425 r. nastąpiło połączenie obydwu diecezji. Od tej pory nowa stolica biskupia znajdowała się w Łucku, a diecezja zwana była łucką. Od I połowy XVII w. biskupi łuccy tytułowali się biskupami łuckimi i brzeskimi od nazw dwóch miejscowości będących ośrodkami administracyjnymi tejże diecezji⁹.

Powszechnie znane są także początki diecezji wileńskiej i żmudzkiej, które weszły w skład metropolii gnieźnieńskiej. Erygowanie diecezji wileńskiej (1388) związane było z chrztem Litwy i chrystianizacją Wielkiego Księstwa Litewskiego za czasów Władysława II Jagiełły. Chrzest przyjął wówczas tylko Auksztota, Żmudź dopiero w 1413 r., a więc ćwierć wieku później. W 1417 erygowano zatem kolejne biskupstwo dla Żmudzi z siedzibą w Miednikach (Worniach)¹⁰.

Struktura kościelna przedrozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów była uporządkowana i niemal niezmienna. Granice diecezji pokrywały się najczęściej z terytoriami administracji państwowej. Stabilność ta trwała do II połowy XVIII w.

2. Powstanie i organizacja diecezji węgierskiej jako skutek przeobrażeń politycznych Rzeczypospolitej doby rozbiorowej

Rozbiory Polski wpłynęły bezpośrednio na załamanie się dawnej, przedrozbiorowej struktury organizacyjnej Kościoła łacińskiego na ziemiach polskich. W ślad za zniszczeniem terytorialnej organizacji dawnej Rzeczypospolitej

⁸ Por. J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1963, s. 29-30, 33-34; tenże, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 55-61, 64-67, 84-88, 100, 122, 124, 126-132.

⁹ Por. S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980, s. 84.

¹⁰ Por. W. Jemielity, *Podział administracyjny diecezji węgierskiej, diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej i diecezji łomżyńskiej*, „Studia Łomżyńskie” 2(1989), s. 163-165; B. Kumor, *Geografia historyczna dzisiejszej diecezji elckiej*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, dz. cyt., s. 32.

Obojga Narodów władze zaborcze przystąpiły także do zmian dotychczasowych struktur administracyjnych Kościoła. Struktury te powstały jeszcze w średniowieczu i wymagały już pewnej reorganizacji, ale motywy, którymi kierowali się zaborcy przy dokonywaniu tych zmian nie wpływały bynajmniej z potrzeb duszpasterskich, a ich głównym powodem była polityczna racja stanu. Tworząc nowe metropolie i diecezje odcinano jej od dawnych tradycji i zacierano ślady dawnej Rzeczypospolitej¹¹.

Po III rozbiorze Polski w 1795 r. pod panowaniem pruskim znalazła się – pod względem administracji kościelnej – m.in. część diecezji wileńskiej wraz z konwentem kamedułów w Wigrach, część diecezji żmudzkiej w rejonie Wierzbolowa, nad lewym brzegiem Niemna, a także część diecezji łuckiej z Bielskiem Podlaskim. Stolice tych diecezji pozostawały w Rosji. Biskupi nie mogli sprawować swych funkcji na terenie drugiego państwa. Stolica Apostolska zleciła opiekę duchową nad odłączonymi parafiami biskupowi w Płocku. Król Fryderyk Wilhelm II (1744-1797), zgodnie z polityką państw zaborczych, 9 sierpnia 1796 r. postanowił, że granice biskupstw w nowo anektowanych ziemiach pruskich powinny pokrywać się z granicami państwowymi, co oznaczało ich separację od macierzystych diecezji i było zapowiedzią rychłej reformy w odniesieniu do struktur administracji kościelnej¹².

1 września 1796 r. rząd pruski postanowił utworzyć dla tych terenów nową diecezję. Tymczasową jurysdykcję kościelną na tych terenach przyjął biskup płocki Krzysztof Hilary Szembek (1722-1797) „jako najbliższy biskup” i „na podstawie presumpcji, czyli domyślnej zgody Stolicy Apostolskiej” zamianował 21 lutego 1797 r. ks. Michała Franciszka Karpowicza oficjałem generalnym dla „pruskiej części diecezji wileńskiej i żmudzkiej”, a dekretem z 10 marca 1797 r. biskupa pomocniczego łuckiego Jana Szyjkowskiego (1721-1797) w Bielsku Podlaskim oficjałem generalnym dla części diecezji łuckiej. Po śmierci tego ostatniego miejsce to zajął ks. Jan Klemens Gołaszewski (24 stycznia 1798 r.)¹³.

W międzyczasie władze pruskie zdecydowały (24 grudnia 1796 r.), że nowa diecezja swoją stolicę będzie miała w pokamedulskim klasztorze w Wigrach. Nawiązano w tej sprawie kontakty ze Stolicą Apostolską, która dekretem z 7 października 1797 r. zleciła biskupowi płockiemu przeprowadzenie procesu informacyjnego w sprawie erygowania nowej diecezji. Proces ten został sfinalizowany dopiero w kwietniu lub w maju 1798 r. Był on podstawą treści bulli papieża Piusa VI (1717-1799) „*Saepe factum est*” z 16 marca 1799 r., na mocy której utworzona została diecezja wigierska. W skład nowo utworzonej diecezji

¹¹ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, s. 13-14.

¹² Por. tenże, *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 14(1967), s. 257; K. Žemaitis, *Žingsniai be stabtelėjimų. Vilkaiviškio vyskupijos istorijos bruožai*, Punksas 2016, s. 9-10.

¹³ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 182.

weszło 90 parafii z diecezji wileńskiej (dekanaty: Augustów, Białystok, Knyszyn, Olwita, Preny, Simno, Sokółka i Wigry), 44 parafie z diecezji łuckiej (dekanaty: Bielsk Podlaski, Brańsk Drohiczyn n. Bugiem i Tykocin) i 15 parafii z diecezji żmudzkiej (dekanaty: Sapieżyszki i Wierzbołowo)¹⁴. Na życzenie rządu pruskiego nie powiększyła ona ilości sufraganii metropolii gnieźnieńskiej, ale została poddana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. W sumie należało do niej 149 parafii i 292 348 spowiadających się wiernych, a więc bez dzieci do ok. 12. roku życia. W granicach biskupstwa znalazło się 14 klasztorów męskich i 3 żeńskie¹⁵.

W granicach diecezji wigierskiej znalazły się następujące parafie z diecezji łuckiej:

- Dekanat bielski – Bielsk, Boćki, Kleszczele, Łubino, Narew, Pietkowo, Strabla, Suraz z filiami Poświętne i Uhowo, Popczewo, Tyszki.
- Dekanat brański – Brańsk, Dąbrówka, Dołubowo, Domanowo z filią Piekututy, Dziadkowice, Kuczyn, Pubikry, Rudka, Winna, Wyszonki.
- Dekanat drohiczyński – Ciechanowiec, Drohiczyn z filią Miłkowicze, Granne, Mielnik, Niemierowo, Ostožany, Pierlejewo, Sady, Siemiatycze, Śledzianowo.
- Dekanat tykociński – Dąbrowa Wielka, Jabłoń Wielka, Jabłonka, Kobylin, Kulesze, Płonka, Sokoły, Tykocin, Waniewo, Wysokie Mazowieckie¹⁶.

Z diecezji żmudzkiej weszły parafie: Błogosławieństwo, Hryszkabuda, Ilgowo, Jansborg (Sudargi), Kidule (Kiejmele), Nowemiasto (Władysławowo), Poniemoń Tyszkiewiczze (Fergissa), Sapieżyszki, Słowiki, Syntowty z filią Łuk-sze, Wierzbołowo. Parafie te weszły w skład dwóch dekanatów mieszając się z parafiami diecezji wileńskiej¹⁷.

Wszystkie pozostałe parafie pochodziły z diecezji wileńskiej (uwaga: w dekanatach Sapieżyszki i Wierzbołowo powtarzamy parafie z diecezji żmudzkiej):

- Dekanat augustowski – Augustów, Bakalarzewo, Bargłowo, Filipowo, Jaminy, Janówka, Krasnybór, Lipsk, Raczki, Rajgród z filią Rydzewo.
- Dekanat białostocki – Białystok z filią Wasilkowo, Choroszcz, Dobryniewo, Janowo, Juchnowiec, Korycin, Niewodnica, Turośń, Zabudów.
- Dekanat knyszyński – Dolistowo, Dąbrowa, Goniądz, Jasionówka, Kalinówka, Karpowicze, Knyszyn, Nowydwór, Suchowola, Trzciannie z filią Giełczyn.
- Dekanat olwitski – Bartniki, Giże, Grażyszek, Kalwaria, Kieturwłoki, Lubowo, Ludwinowo, Lankieliszki, Olwita, Wilkowyski.

¹⁴ Por. tenże, *Bulla erekcyjna...*, dz. cyt., s. 257-269; tenże, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁵ Por. tamże, s. 182-184, W. Guzewicz, *Wigierska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 560.

¹⁶ Por. W. Jemielity, *Podział administracyjny...*, dz. cyt., s. 165.

¹⁷ Por. tamże.

- Dekanat preneński – Balwierzyski z filią Gudele, Dauksze, Iglówka, Krakopol, Mariampol, Olita, Preny, Rumbowicze, Rzczow kaplica, Udryja.
- Dekanat sapieżyski – Błogosławieństwo, Giełgudyski, Ilgowo, Janucie albo Janowiec (Godlewo), Kidule (Kajmele), Pilwiszki, Pokojnie, Ponie-moń Frentzela, Ponie-moń Tyszkiewiczze (Fergissa), Sapieżyski, Skraw-dzie.
- Dekanat siemneński – Krasna, Lejpuny, Liszkowo, Łódzkie, Metele, Mi-rośław, Sereje, Simno, Świętejeziory, Urdomin, Wiejsieje.
- Dekanat sokolski – Adamowicze, Hoża, Klimówka, Kopciowo, Kundzin, Kuźnica, Odelsk, Różanystok, Sidra, Sokolany, Sokółka z filia Szudziało-wo, Teolin, Zalesie.
- Dekanat wierbołowski – Hryszakubda, Jansborg (Sudargi), Nowemiasto (Władysławowo), Pojewonie, Słowiki, Syntowty z filią Łuksze, Szaki, Wierbołowo, Wisztyniec.
- Dekanat wigierski – Berzniki, Goleniowo (Jeleniewo), Kaletnik, Krasno-pol, Przerośl, Puńsk, Sejny, Staudzieniczna, Suwałki, Szczebra, Wigry (Magdalenowo), Wiżajny¹⁸.

W 1807 r. po pokoju tyłżyckim większość diecezji znalazła się w Księstwie Warszawskim. Z diecezji wydzielone zostały ziemie obwodu białostoc-kiego, przyłączonego do Rosji. Obejmowały one w całości lub częściowo de-kanaty: Białystok, Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Knyszyn i Sokółkę (53 parafie, 6 filii i 5 klasztorów). Liczba wiernych zmniejszyła się o ponad 130 tys. Para-fie te weszły w skład diecezji wileńskiej. Nowe granice utrzymały się do końca istnienia biskupstwa¹⁹.

3. Biskupi wigierscy

Pierwszym pasterzem diecezji wigierskiej był bp M. F. Karpowicz (1744-1803). Sakrę biskupią przyjął 30 marca 1800 r. w kościele pw. Świętego Krzy-ża w Warszawie. Wspomnianego aktu dopełnił miejscowy sufragani Jan Chrzciel Albertrandi, biskup tytularny Zenopolis²⁰. Przejęcia Eremu Wyspy Wigierskiej dokonał ks. M. F. Karpowicz w dniach 9-11 lipca 1800 r.²¹. Eremi-

¹⁸ Por. tamże, s. 165-166.

¹⁹ Por. tenże, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 9-10; B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 184-185; W. Guzewicz, *Wigierska diecezja*, dz. cyt., kol. 560.

²⁰ Władze pruskie chciały, by aktu konsekracji dokonał w Pułtusk biskup płocki Onufry Kaje-tan Szembek. Ten jednak stanowczo odmówił ze względu na wprowadzone zmiany w rocie przysięgi (*de facto* nie na wierność papieżowi, lecz królowi pruskiemu). Por. K. Prokop, *Sa-kry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej*, „Studia Teologiczne” 28(2010), s. 309-310.

²¹ Bp M. F. Karpowicz uczynił to poprzez swoich delegatów. Sam przebywał wtedy w publi-skim Magdalenowie złożony chorobą „infirmirate detentus”. Por. S. Jamiolkowski, *Karpo-wicz Michał Franciszek*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 10, red. M. Nowodworski, Warszawa 1877, s. 119.

ci, po zapoznaniu się z wolą rządu pruskiego i bullą erekcyjną diecezji wigierskiej, nie mając innego wyjścia, udali się na warszawskie Bielany. Dane archiwalne potwierdzają, że bp M. F. Karpowicz nie należał do ludzi odnoszących się do klasztorów ze szczególną życzliwością. Nie da się jednak wykazać, że to on sam upatrzył na swoją katedrę Wigry.

Rządy biskupie sprawował ks. M. F. Karpowicz zaledwie trzy lata, niemniej jednak to właśnie jemu przypadło w udziale położenie podwalin pod nową strukturę diecezjalną. Z rozległych dóbr zakonnych pozostawiono biskupowi niewiele ponad 4 włóki ziemi²². Rola rezydencji biskupiej przypadła budynkowi usytuowanemu w południowo-zachodnim narożu tarasu górnego (zwanego obecnie Domem Królewskim)²³. Biskup M. F. Karpowicz, mimo szczupłych dochodów, przebudował wnętrze pokamedulskiej świątyni podniesionej do rangi katedry²⁴. Rezydencja w Wigrach najwyraźniej mu jednak nie odpowiadała, czego dowodzi fakt, że wszelkie pisma władz pruskich adresowane były do Grażyszek, które jako probostwo zachował do śmierci, tj. do XI 1803 r. Jego listy pasterskie i pisma urzędowe posiadają najczęściej adnotację: „w Grażyszkach w kancelarii naszej biskupiej”²⁵.

Bp M. F. Karpowicz przystąpił rychło do organizacji kapituły i postarał się o opracowanie jej statutów w oparciu o statuty diecezji warmińskiej (20 IX 1800 r.), które przedłożono do zatwierdzenia 24 IX 1803 r. na sesji w Białymstoku²⁶. Wizytował parafie, choć nie wszystkie osobiście, i rezydował w diecezji (w przeciwieństwie do biskupów-senatorów XVIII w.). W ciągu trzech lat wystosował do dziekanów i proboszczów kilkanaście listów okólnych, które miały na celu dobro duchowe diecezjan, podniesienie moralności i oświaty chłopów²⁷. Biskup wigierski nosił się również z zamiarem zwołania synodu diecezjalnego²⁸.

29 IX 1803 r. ustanowił dwa konsystorze generalne i oficjalaty – podlaski w Waniewie pod zarządem wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego ks. J. K. Gołaszewskiego (późniejszego biskupa wigierskiego). Oficjalat ten tworzyło siedem dekanatów: Białystok, Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Knyszyn,

²² Władze administracyjne, przejmując majątki kamedulskie, nie przewidziały zabezpieczenia budowli klasztornych, które już wkrótce zaczęły popadać w ruinę. Por. E. Rabowicz, *Karpowicz Michał Franciszek h. Korab*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 12/1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 120; W. Jemielity, *Zespół pokamedulski w Wigrach*, Łomża 1988, s. 10.

²³ Por. A. Romańczuk, *Diecezja Wigry*, cz. I – *Biskup Michał Franciszek Karpowicz*, Warszawa 1951 (maszynopis w Bibliotece Narodowej w Warszawie), s. 172-181.

²⁴ W celu powiększenia prezbiterium przesunięto ołtarz główny ku ścianie wschodniej i zlikwidowano dawny chór zakonny. Przy ścianie elewacji frontowej wybudowano zaś chór muzyczny, wstępujący na nawę. Por. W. Kochanowski, *Architektura zespołu pokamedulskiego w Wigrach*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, dz. cyt., s. 151.

²⁵ Por. A. Romańczuk, *Diecezja Wigry...*, dz. cyt., s. 95.

²⁶ Por. tamże, s. 113-119.

²⁷ Por. tamże, s. 140-150, 171.

²⁸ Por. tamże, s. 150-151.

Sokółka i Tykocin. Drugi konsystorz, tj. litewski (wileński) urządzono w Wiłkowiskach i powierzono drugiemu wikariuszowi i oficjałowi generalnemu ks. Baltazarowi Paszkiewiczowi. Obejmował on pozostałe siedem dekanatów, a więc: Augustów, Olwitę, Preny, Sapieżyszki, Simno, Wierzbolów i Wigry²⁹. Do najbliższych współpracowników bp. M. F. Karpowicza, poza ks. J. K. Gołaszewskim i ks. B. Paszkiewiczem, należeli m.in. sekretarz - ks. Polikarp Augustyn Marciejewski (były dominikanin, późniejszy proboszcz w Urdominie i sufragan sejneński, dobrze władający łaciną, niemieckim, francuskim i litewskim)³⁰ i ks. Wacław Kunicki (były dominikanin, profesor jęz. niemieckiego w kolegium księży dominikanów w Sejnach)³¹.

Na terenie diecezji istniało seminarium duchowne księży misjonarzy w Tykocinie. Biskup M. F. Karpowicz w latach 1801-1803 udzielił święceń kapłańskich pięciu alumnom tego seminarium³². Za wskazane uważał utworzenie własnego seminarium duchownego w Wigrach. W praktyce nigdy do końca ono nie zaistniało³³. Niektórzy alumni odchodzili z Tykocina po studiach do Wigier, gdzie przebywali do święceń kapłańskich zaledwie kilka miesięcy. Należy zatem przypuszczać, że odbywały się tu studia końcowe³⁴.

Kamera Wojny i Domen w Białymstoku wielokrotnie naprzykrzała się biskupowi wigierskiemu, ingerując w wewnętrzne sprawy zarządzanej przez niego diecezji i nie pozwalając na realizację wielu zamierzonych przez niego projektów. W miarę możliwości i według własnych przekonań bronił uprawnień swego duchowieństwa, niejednokrotnie kosztem kar pieniężnych i upokorzeń³⁵.

Rozliczne obowiązki związane z organizacją struktur nowo powstałej diecezji i niełatwe relacje z kamerą białostocką wpłynęły zapewne na pogorszenie się stanu zdrowia bp. M. F. Karpowicza. Zmarł on 5 listopada 1803 r. w Berż-

²⁹ Por. tamże, s. 123; W. Jemielity, *Podział administracyjny...*, dz. cyt., s. 165-166; W. Guzewicz, *Wigierska diecezja*, dz. cyt., kol. 560.

³⁰ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, dz. cyt., s. 33.

³¹ Por. W. Kłapkowski, *Kolegium księży dominikanów w Sejnach. Przyczynek do rządów pruskich na ziemiach polskich*, „Collectanea Theologica” 17(1936), nr 4, s. 516.

³² Por. J. Łupiński, *Seminarium Duchowne w Tykocinie w latach 1769-1863*, Łódź 2011, s. 224-228, 307, 315, 324, 329, 334.

³³ Wbrew temu, co przekazuje *Encyklopedia kościelna z 1877 r.*, wedle której: „Naprawdę urządził Karpowicz i seminarium w Wigrach z kilku ex-zakonników, w którym sam nawet dorywczo wykładał”. S. Jamiołkowski, *Karpowicz Michał Franciszek*, dz. cyt., s. 119.

³⁴ Brak wszelkich innych danych o wigierskim seminarium. Nie posiadamy żadnych informacji na temat jego organizacji, uposażenia, statutach, ani o jego składzie osobowym – poza „regensem”, którym w 1801 r. był ks. Antoni Wyszyński, kanonik inflancki. Por. W. Kłapkowski, *Konwent Dominikanów w Sejnach*, „Ateneum Wileńskie” 13(1938), nr 2, s. 129.

³⁵ Przykładem jest chociażby kwestia zachowania autonomii kościelnej w sprawach dotyczących zawierania małżeństw. Por. W. Jemielity, *Unieważnienie małżeństwa i separacja w diecezji wigierskiej i augustowskiej, czyli sejneńskiej*, „Prawo Kanoniczne” 55(2012), nr 1, s. 161-162.

nikach. Ciało zabalsamowano i złożono w kryptach katedry pod dawnym kapitułarem kamedułów³⁶.

Kolejnym rządcą diecezji wigierskiej był J. K. Gołaszewski (1748-1820), który po śmierci bp. M. F. Karpowicza pełnił obowiązki administratora. Przez cały okres sprawowania władzy administracyjnej przez ks. J. K. Gołaszewskiego utrzymywał się nieprzychylny Kościołowi stan polityczny. Szczególnie przykre były wymagania rządu pruskiego odnośnie czytania z ambon kościelnych rozporządzeń o czysto świeckim charakterze³⁷. Najbardziej krzywdząca ingerencja pruskiego zaborcy to zakaz z 1 grudnia 1798 r. uderzający bezpośrednio w jurysdykcję kościelną, dotyczący tego, że biskupi nie mogli wykonywać poleceń Stolicy Apostolskiej przekazywanych za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego Laurentiusa Litty. Do Stolicy Świętej mogli zwracać się tylko i wyłącznie za pośrednictwem Ministra Królewskiego lub Kamery Wojny i Domen w Białymstoku. W niektórych sprawach początkowo wolno było zwracać się jeszcze bezpośrednio, ale już w 1804 r. wszelkie sprawy zostały poddane cenzurze. Duchownym naruszającym niniejsze prawo groziły przewidziane prawem kary grzywny oraz inne, np. pozbawienia indultu sekularyzacyjnego lub dyspensy³⁸. Działania władz pruskich i rosyjskich można porównać wręcz do ceszaropapizmu³⁹.

Ks. J. K. Gołaszewski został prekanonizowany biskupem wigierskim 27 czerwca 1805 r. przez papieża Piusa VII. Ze względu na zawieruchy polityczne i wojenne sakrę biskupią przyjął dopiero 5 marca 1809 r. w Warszawie, od kilkunastu miesięcy będącej stolicą nowo ukonstytuowanego na mapie politycznej Europy Księstwa Warszawskiego. Konsekracja biskupia odbyła się w katedrze św. Jana Chrzciciela. Głównym konsekratorem był abp Ignacy Raczyński, metropolita gnieźnieński, a zarazem administrator apostolski diecezji warszawskiej. Sakrę biskupią ks. J. K. Gołaszewski otrzymał w obecności bawiącej wówczas w Warszawie pary królewskiej – Fryderyka Augusta I Wettyna, króla Saksonii i księcia warszawskiego, oraz jego małżonki Amalii z Witelbachów⁴⁰.

Jako biskup, na mocy konstytucji Księstwa Warszawskiego, zasiadał w senacie. Wymagało to od niego pozostawania w Warszawie przez większość część roku. W związku z tym 16 III 1809 r. bp J. K. Gołaszewski mianował ks. B. Paszkiewicza wikariuszem generalnym. Po jego śmierci w 1813 r. powołał

³⁶ Por. S. Jamiołkowski, *Karpowicz Michał Franciszek*, dz. cyt., s. 120.

³⁷ Zob. W. Jemielity, *Ambona w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim dla ogłoszeń cywilnych*, „Prawo Kanoniczne” 43(2000), nr 1-2, s. 147-221.

³⁸ Por. H. Gołaszewski, *Administracyjna działalność Biskupa Jana Klemensa Gołaszewskiego – ordynariusza diecezji wigierskiej*, w: *50 lat kapłańskiej służby*, red. J. Sokołowski, „Episteme” 65(2007), s. 330.

³⁹ Por. M. Stępień, *Biskupi diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej (1818-1925) a Stolica Apostolska*, „Perspektiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7(2008), nr 2, s. 213.

⁴⁰ Por. K. Prokop, *Sakry i sukcesja święceń biskupich ...*, dz. cyt., s. 309, 311-312.

na to stanowisko ks. Polikarpa Augustyna Marciejewskiego. To właśnie oni zarządzali diecezją w imieniu drugiego ordynariusza wigierskiego⁴¹.

Wkrótce po konsekracji – w kwietniu 1809 r. – bp J. K. Gołaszewski wydał do duchowieństwa list pasterski o miłości Ojczyzny. Wspominał w nim o męstwie Machabeuszów i płaczu Jezusa nad Jerozolimą. Pisał dalej, że „po Bogu Ojczyzna ziemska powinna być bóstwem w sercach i działach obywateli i że ten rodzaj miłości Ojczyzny im heroiczniejszy, tym bardziej względnie samego Najwyższego Stwórcy zasługujący”⁴². W maju tego roku wzywał z kolei do dziękczynnych modlitw za zwycięstwo wojsk francuskich i polskich⁴³. W 1812 r. duże zainteresowanie bp. J. K. Gołaszewskiego wzbudziły ważne wydarzenia natury politycznej: obrady sejmu nadzwyczajnego, ustanowienie Konfederacji Generalnej Królestwa Polskiego i w końcu wyprawa cesarza Napoleona Bonaparte na Rosję.

W wyniku działań wojennych w 1813 r. bp J. K. Gołaszewski wraz z innymi przedstawicielami władz znalazł się w Krakowie. Po śmierci biskupa krakowskiego Andrzeja Gawrońskiego (7 IV 1813 r.) chciano mu ofiarować jego godność. Propozycja ta, jak wspomina jednak ks. Stanisław Jamiołkowski, nie została jednak przez niego przyjęta: „Powoływany na krakowskie intratne biskupstwo, wymówił się od jego przyjęcia, dotrzymując wiary swojej ubogiej oblubienicy wigierskiej”⁴⁴.

Prawdopodobnie przez rok przebywał w klasztorze benedyktynek w Staniątkach k. Krakowa⁴⁵. Bardzo prawdopodobne, że wcześniej mieszkał u Czar-toryskich w Puławach, a żywiąc obawy przed potraktowaniem go jako stronni-ka rosyjskiego, schronił się przed Francuzami u benedyktynek w Staniątkach. Po klęsce wojsk napoleońskich bp J. K. Gołaszewski dążył do pozyskania życzliwości nowych władz. Listem pasterskim wzywał on duchowieństwo die-czejki wigierskiej do odprawiania dziękczynnych nabożeństw za pomyślność Ojczyzny. Był senatorem Królestwa Kongresowego. Rząd Tymczasowy 25 IX 1815 r. powołał ordynariusza wigierskiego do komisji Wydziału Oświecenia i Spraw Wyznań Religijnych. 9 lutego 1816 r. witał księcia Konstantego od-wiedzającego ziemie polskie⁴⁶.

20 XII 1817 r. bp J. K. Gołaszewski przedstawił władzom cywilnym po-trzebę nominowania dla diecezji biskupa sufragana, który wyróżniałby się do-brą znajomością języka litewskiego. Prośbę swą motywował słabym zdrowiem, kłopotami ze wzrokiem i różnymi trudnościami związanymi z potrzebą konse-krowania wielu kościołów i bierzmowania na terenie, gdzie ludność posługuje

⁴¹ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, dz. cyt., s. 31, 33-34.

⁴² J. Gołaszewski, *List pasterski do duchowieństwa*, Waniewo 15 IV 1809 (Archiwum Parafialne w Bargłowie Kościelnym, Księga urzędzeń 1801-1832).

⁴³ Zob. tenże, *List pasterski do duchowieństwa*, Waniewo 10 V 1809 (Archiwum Parafialne w Bargłowie Kościelnym, Księga urzędzeń 1801-1832).

⁴⁴ S. Jamiołkowski, *Gołaszewski Jan Klemens h. Kościeszka*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁵ Por. tamże, s. 275-276.

⁴⁶ Por. tamże, s. 276; A. Romańczuk, W. Bartel, *Gołaszewski Jan Klemens*, dz. cyt., s. 239.

się językiem litewskim. Poprosił także o zapewnienie utrzymania przysługującemu biskupowi⁴⁷. W marcu 1818 r. car wyraził zgodę i prosił o podanie trzech kandydatów na biskupa pomocniczego, co też bp. J. K. Gołaszewski uczynił niezwłocznie, przedstawiając na pierwszym miejscu ks. Augustyna Polikarpa Marciejewskiego⁴⁸. Władze cywilne poinformowały bp. J. K. Gołaszewskiego, że car Mikołaj I mianował na sufragana ks. A. Marciejewskiego. Znamienne jest to, że decyzja ta nie była wcześniej uzgodniona ze Stolicą Apostolską. Dopiero 23 maja 1819 r. papież Pius VII mianował ks. A. Marciejewskiego biskupem tytularnym Argos, zezwalając jednocześnie na zatrzymanie beneficjum kanonicznego i parafii Urdomin. Sakrę biskupią otrzymał zaś 19 września 1819 r. w kościele pw. Świętego Krzyża Warszawie⁴⁹. W międzyczasie miała miejsce reforma struktur administracyjnych Kościoła katolickiego znajdujących się pod berłem rosyjskim. Terytoria nowych diecezji miały odpowiadać nowemu podziałowi kraju na osiem guberni. Wspominany wyżej ks. A. Maciejewski, bliski i zaufany współpracownik bp. J. K. Gołaszewskiego, nie został mianowany sufraganem wigierskim, ale augustowskim, czyli sejneńskim.

Biskup J. K. Gołaszewski, mimo utraty zdrowia, kontynuował działalność pastoralną i administracyjną w nowo zaistniałych strukturach administracji kościelnej. Czynił to przy pomocy bp. A. Marciejewskiego, któremu z czasem (początek 1820 r.) przekazał pełnię władzy⁵⁰. Zmarł 8 marca 1820 r. w Warszawie i został pochowany w podziemiach kościoła pw. Świętego Krzyża w Warszawie⁵¹.

4. Diecezja augustowska, czyli sejneńska jako kontynuacja diecezji wigierskiej

Diecezja augustowska, czyli sejneńska stała się kontynuacją zlikwidowanej diecezji wigierskiej, powstałej wskutek zmian politycznych po trzecim rozbiorze Polski. Nowa diecezja powstała w podobnych okolicznościach. Granice państwowe w Europie uległy przesunięciom na mocy decyzji podjętych

⁴⁷ Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Akta Kancellarii Kuryalney, f. 5, List bp. J. Gołaszewskiego do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Warszawa, 20 XII 1817 r., b. sygn.

⁴⁸ Ks. Augustyn Polikarp Marciejewski (1761-1827) – dominikanin, prefekt szkoły publicznej w Wierzbolowie. Po sekularyzacji pracował jako sekretarz bp. M. F. Karpowicza, proboszcz w Grażyszkach, Urdominie, Sejnach i Prenach, a także dziekan w Siennie. Od 1813 r. oficjał i wikariusz generalny diecezji wigierskiej. Od 1819 r. sufragan sejneński. Jako biskup rezydował w Urdominie. Znał język niemiecki, francuski, łaciński. Władze rosyjskie zgodziły się na jego nominację pod warunkiem, że koadiutorem zostanie ks. Ignacy Czyżewski (1753-1823).

⁴⁹ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, dz. cyt., s. 32-35; M. Stępień, *Biskupi diecezji augustowskiej...*, dz. cyt., s. 205-206.

⁵⁰ Por. A. Romańczuk, W. Bartel, *Gołaszewski Jan Klemens*, dz. cyt., s. 239.

⁵¹ Por. S. Jamiołkowski, *Gołaszewski Jan Klemens h. Kościusza*, dz. cyt., s. 277; A. Romańczuk, W. Bartel, *Gołaszewski Jan Klemens*, dz. cyt., s. 239.

3 maja w 1815 r. na Kongresie Wiedeńskim. 20 czerwca 1815 r. w Warszawie proklamowano uroczyste powstanie Królestwa Polskiego – w historiografii zwanego Królestwem Kongresowym lub „Kongresówką” – połączonego unią personalną z Imperium Rosyjskim. Cesarz Wszech Rosji i Król Polski Aleksander I Romanow i jego przedstawiciel przy Stolicy Apostolskiej – Italiński Andriej Jakowlewicz – widzieli konieczność reorganizacji struktur Kościoła rzymskokatolickiego na tym obszarze i od początku mieli własną jej wizję. Wspomniany dyplomata zabiegał o utworzenie arcybiskupstwa warszawskiego i podległych mu stolic biskupich. Według strony rosyjskiej, między hierarchą kościelną a administracją państwową w Polsce istniały silne powiązania, które miały także znaczenie polityczne. Dążono tym samym do izolacji poddanych od wszelkich wpływów biskupów przebywających za granicą⁵².

Powstała idea takiej reorganizacji struktur kościelnych, aby nowy kształt diecezji pokrywał się z podziałem kraju na osiem guberni. Do obszaru dawnej diecezji wigierskiej należało więc przyłączyć trzy dekanaty z diecezji płockiej, które po nowym podziale administracyjnym znalazły się w guberni augustowskiej. Stolicę biskupią planowano przenieść do Sejnu, a diecezję nazwać augustowską podkreślając jej związek z nowo powstałą strukturą guberni. Funkcję katedry miał spełniać poddominikański kościół pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Według Italińskiego, Wigry nie były odpowiednią lokalizacją dla stolicy biskupiej: „Klasztor kamedułów był położony w miejscu odludnym, na wyspie. Nigdy też nie mieszkał tam biskup, nie było również i kapituły”⁵³. Dyplomacja rosyjska okazała się skuteczna, bo Stolica Apostolska zgodziła się na proponowane zmiany.

Papież Pius VII bullą „Ex imposita nobis” z 30 czerwca 1818 r. ustanowił metropolię warszawską, w skład której wchodziło siedem diecezji, a wśród nich diecezja augustowska, czyli sejneńska. Ordynariuszem nowo powstałej diecezji został dotychczasowy biskup wigierski J. K. Gołaszewski. Pod względem formalnym było to w zasadzie przeniesienie stolicy biskupiej i kapituły katedralnej („translatio sedes episcopalis et capituli”) do nowej stolicy biskupiej. Wykonawcą papieskiej bulli był biskup włocławski Franciszek Skarbek Malczewski, wyniesiony niebawem do godności pierwszego arcybiskupa i metropolity w Warszawie. Spełnił on polecenie Stolicy Apostolskiej wysyłając 30 listopada 1818 r. pismo skierowane do bp. J. K. Gołaszewskiego, w którym oznajmił mu zaistniałe zmiany. 19 grudnia 1818 r. biskup augustowski wydał pierwszy list pasterski, w którym pisał o tym, że diecezja wigierska nie doczekała się nawet swego 20-lecia. Wspominał, że po kilku latach jej istnienia – w 1807 r. – ogromna jej część znalazła się w obwodzie białostockim. Narzekał dalej, że pozostała część diecezji „oprócz imienia i biskupa nic więcej nie miała, ani rozległości właściwej, ani kapituły, ani seminarium, ani funduszków

⁵² Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, dz. cyt., s. 9.

⁵³ Por. tamże, s. 10.

i porządków przynależnych, ażeby mówię taka diecezja mogła być w rządzie słusznym diecezji zaliczona”⁵⁴. Wyraźnie cieszył go fakt zmiany stolicy biskupiej: „Już pozbyliśmy się Wigier niegdyś chibnie na katedrę biskupią przeznaczonych i nie tylko żebyśmy tam stolicy naszej nie mieli, lecz żebyśmy ani i imienia biskupa wigierskiego nie nosili. Już z wyraźnej woli Ojca Świętego nazywamy się biskupem augustowskim, a cesarz przeznaczył fundusze na seminarium i na potrzebne wydatki administracyjne”⁵⁵. Specjalne wyjaśnienia zostały skierowane do duchowieństwa i wiernych dotychczasowej diecezji płockiej: „Tworzą się właśnie nowe biskupstwa, nowe diecezje i nowe onych granice podług nowego, po skołataniu kraju, podziału do rozległości województw zastosowane”⁵⁶.

Diecezja augustowska, czyli sejneńska była jedną z mniejszych diecezji. Terytorialnie pokrywała się z gubernią augustowską. W jej granicach znalazło się 89 parafii z dawnej diecezji wigierskiej i 31 z płockiej (dekanaty: Łomża, Wąsosz i Wizna). W sumie było to 12 dekanatów i 120 parafii⁵⁷.

5. Obszar dawnej diecezji wigierskiej w granicach obecnych kościelnych struktur administracyjnych

Na przestrzeni dwóch stuleci, jakie upłynęły od likwidacji diecezji wigierskiej nastąpił szereg zmian administracyjnych zarówno w wymiarze państwowym, jak i kościelnym, w odniesieniu do ziem, które niegdyś znajdowały się w jej granicach. Wskutek zmian politycznych po Kongresie Wiedeńskim (1815) obszar ten znalazł się na okres ponad stu lat (1818-1925) na terenie nowo powstałej diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej.

Diecezja augustowska, czyli sejneńska była dwunarodowościowa. W spisach ludności nie zawsze wyodrębniano Polaków i Litwinów, dlatego trudno ustalić ich wzajemny stosunek liczbowy. Według danych z 1860 r., gubernię augustowską zamieszkiwało ok. 275 tys. Polaków i Rusinów, ok. 213 tys. Litwinów, ok. 103 tys. Żydów i ok. 32 tys. Niemców. Wspominano nadto o grupkach Tatarów i Cyganów. W XIX w. liczba ludności szybko się zwiększała. Dane demograficzne z 1914 r. mówią o 248 tys. katolików w guberni łomżyńskiej i 447 tys. w parafiach guberni suwalskiej⁵⁸.

Po pierwszej wojnie światowej w wyniku prawnej regulacji granicy państwowej mocą traktatu pokojowego zawartego w Rydze 18 marca 1921 r. między Polską a Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich oraz decyzją konferencji ambasadorów z 15 marca 1923 r. dokonano poważnych zmian tery-

⁵⁴ Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Odpisy pism urzędowych 1817-1824, f. 10, List pasterski bp. J. Gołaszewskiego do duchowieństwa i wiernych, Warszawa, 19 XII 1818 r., b. sygn.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. S. Jamiolkowski, *Augustowska diecezja*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 1, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873, s. 289; W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, dz. cyt., s. 10-11.

⁵⁸ Por. Jemielity, *Podział administracyjny...*, dz. cyt., s. 172.

torialnych. Z byłej guberni suwalskiej całe dwa dekanaty: augustowski i suwalski pozostały w Polsce, natomiast całe dekanaty: kalwaryjski, mariampolski, wilkowyski i władysławowski znalazły się na Litwie, a w dekanacie sejneńskim na 13 parafii tylko 3 – Berżniki, Krasnopol i Sejny – przyłączono do Polski. Na Litwie znalazło się 55 parafii z 280 tys. wiernych włączonych do diecezji w Wilkowyszkach, powstałej 4 kwietnia 1926 r. Na terenie diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej pozostało 81 parafii i ponad 392 tys. wiernych. Zaistniała sytuacja polityczna i administracyjna wymagała nowej reorganizacji kościelnej w II Rzeczypospolitej. 25 października 1925 r. Pius XI ustanowił diecezję łomżyńską, do której wcielił parafie pozostałe po stronie polskiej⁵⁹.

Analizując historyczne źródła kartograficzne należy zauważyć, że dawna granica północno-wschodnia byłej diecezji wigierskiej opierająca się na rzece Niemen, znajdująca się obecnie na terytorium Litwy, okazała się niezwykle trwała. Żadnym zmianom nie uległa też granica północno-zachodnia, która do dzisiaj dzieli Litwę i Obwód Kaliningradzki należący do Rosji. Stosunkowo mało stabilne były granice administracyjne diecezji po stronie polskiej. Ostatnia reorganizacja tych struktur nastąpiła 25 marca 1992 r. Wskutek nowego podziału powstała diecezja ełcka, na terenie której położona jest siedziba dawnej diecezji wigierskiej. Obszar historycznego biskupstwa znajduje się obecnie na terytorium kilku polskich diecezji: białostockiej, drohiczyńskiej, ełckiej i łomżyńskiej.

6. Wigry jako stolica tytularna – bp Marek Szkudło

Stolicą tytularną zostaje miejscowość, która niegdyś była stolicą biskupią. Historyczne diecezje przydzielane są wszystkim biskupom niebędącym ordynariuszami – biskupom pomocniczym, a także wyższym urzędnikom Kurii Rzymskiej, nuncjuszom apostolskim, delegatom apostolskim lub innym duchownym pełniącym specjalne zadania zlecane im przez papieża lub narodowe konferencje biskupów⁶⁰.

Zwyczaj nadawania stolic tytularnych ma długą tradycję. Wiąże się z podbojami muzułmańskimi chrześcijańskich państw Wschodu, Afryki i Hiszpanii w VII i VIII w. Tamtejsi biskupi, chcąc uniknąć śmierci, szukali schronienia w innych miejscach, gdzie pomagali miejscowym ordynariuszom. W nadziei na odzyskanie dla chrześcijaństwa utraconego terytorium, papieże mianowali po ich śmierci następców, przydzielając im tymczasowo zadania pomocnicze w innych diecezjach lub używając do spełniania różnorodnych misji⁶¹.

Decyzją Ojca Świętego Franciszka historyczna stolica biskupia w Wigrach 13 grudnia 2014 r. stała się stolicą tytularną. Informację o tym przekazała Nuncjatura Apostolska w Polsce. Biskupem tytularnym Wigier został prekonizo-

⁵⁹ Por. tamże, s. 172-174.

⁶⁰ Por. R. Sawicki, *Wigry stolica tytularną*, „Martyria” 26(2015), nr 1, s. 14.

⁶¹ Por. tamże.

wany ks. prał. Marek Szkudło. Diecezja wigierska, znana do tej pory wyłącznie z kart podręczników historii kościelnej, odżyła jako biskupstwo tytularne⁶².

Bp M. Szkudło urodził się 28 lutego 1952 r. w Tychach w rodzinie Ludwika i Florentyny zd. Sekuła. Ochrzczony został 16 marca 1952 r. w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Tychach-Paprocach, tam również przyjął 17 września 1961 r. sakrament bierzmowania.

Uczęszczał do Szkoły Podstawowej (1959-1967) oraz Liceum Ogólnokształcącego im. L. Kruczkowskiego (1967-1971) w Tychach. Po zdaniu w 1971 r. egzaminu dojrzałości rozpoczął formację i studia w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie.

Święcenia przyjął z rąk biskupa katowickiego Herberta Bednorza: diakonatu – 27 lutego 1977 r. w kościele NSPJ w Tychach-Paprocach, prezbiteratu – 23 marca 1978 r. w katedrze Chrystusa Króla w Katowicach. Napisał pracę maderską nt. „Przysposobienie do życia w rodzinie – studium krytyczne”.

Jako neoprezbiter pełnił posługę duszpasterską wikariusza parafialnego w parafii NSPJ w Tychach-Paprocach. Następnie był wikariuszem w parafiach: Św. Małgorzaty w Lyskach (1978-1981) oraz Św. Michała Archaniola w Katowicach (1981-1987).

W 1987 r. został mianowany diecezjalnym wizytatorem katechetycznym. Był także diecezjalnym duszpasterzem harcerzy oraz członkiem Diecezjalnej Komisji Liturgicznej.

W latach 1994-2012 pełnił urząd proboszcza parafii NMP Matki Kościoła w Jastrzębiu-Zdroju. W tym okresie powierzano mu różne funkcje na płaszczyźnie archidiecezji katowickiej i dekanatu Jastrzębie Górne. Był archidiecezjalnym duszpasterzem ludzi pracy oraz duszpasterzem górników, członkiem Rady Kapłańskiej i Kolegium Konsultorów, a także moderatorem prezbiterów młodszych roczników święceń; zaś w dekanacie ojcem duchownym księży, a potem dziekanem. W 2003 r. otrzymał godność kapelana Jego Świątobliwości.

Od 12 grudnia 2012 r. był wikariuszem biskupim ds. stałej formacji kapłanów w archidiecezji katowickiej. Przewodniczył Komisji ds. Duchowieństwa oraz był członkiem Komisji Głównej i Komisji ds. Duszpasterstwa Ogólnego II Synodu Archidiecezji Katowickiej.

Dnia 13 grudnia 2014 r. Ojciec Święty Franciszek mianował go biskupem pomocniczym katowickim ze stolicą tytularną Wigry. Święcenia biskupie przyjął 6 stycznia 2015 r. w katedrze Chrystusa Króla w Katowicach. Głównym konsekratorem był ks. abp Wiktor Skworec, metropolita katowicki. Na dewizę biskupią wybrał słowa *In te Domine speravi* (*W Tobie, Panie, zaufałem*). Jest wikariuszem generalnym i moderatorem Kurii Metropolitalnej w Katowicach. W ramach Konferencji Episkopatu Polski jest członkiem Zespołu ds. Sanktuariów⁶³.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Informacje zaprezentowane w biogramie uzyskane zostały poprzez kontakt e-mailowy z bp. M. Szkudło dn. 26.09.2017 r.

Podsumowanie

Diecezja wigierska, znana do tej pory przede wszystkim z podręczników historii kościelnej, w 2014 r. odżyła jako biskupstwo tytularne. Niniejszy artykuł wnosi wiele nowych, istotnych ustaleń dotyczących diecezji wigierskiej i jej pasterzy: bp. M. F. Karpowicza i bp. J. K. Gołaszewskiego – wybitnych osobowości przełomu XVIII i XIX w., duszpasterzy Polaków i Litwinów. Prezentuje egzemplifikacyjny obraz działalności pastoralnej, społecznej i politycznej ówczesnych biskupów doby zaboru pruskiego i rosyjskiego. Wzbogaca dotychczasową wiedzę na temat niełatwych relacji Kościoła łacińskiego z administracją władz zaborczych. Mam nadzieję, że przyczyni się on do wzbogacenia dotychczasowego dorobku historiograficznego w zakresie badań dziejów ziemi suwalskiej, augustowskiej i sejneńskiej, pomoże zachować pamięć o biskupach wigierskich i ważnym rozdziale w historii pokamedulskiego klasztoru w Wigrach, a w przyszłości posłuży jako źródło i inspiracja do dalszych pogłębionych badań historyczno-pastoralnych w tym zakresie.

THE WIGRY DIOCESE AND ITS HISTORICAL-PASTORAL HERITAGE

Summary

Erected after the third partition of Poland Wigry diocese existed less than 20 years (1799-1818). Her shepherds were in turn: bishop Michał Franciszek Karpowicz and bishop Jan Klemens Gołaszewski. The episcopal capital was the town of Wigry, which since the erection of the diocese constituted the seat of the Camaldolese monastery. The article presents historical-political and ecclesial conditions concerning the lands of the future Wigry Diocese. It describes the erection of the diocese itself and the process of forming its organizational structures. This article shows the silhouettes of the bishops and the historical-pastoral heritage of the Wigry Diocese.

Key words: diocese of Wigry, Camaldolese monastery in Wigry, bishop Michał Franciszek Karpowicz, bishop Jan Klemens Gołaszewski.

KS. RYSZARD SAWICKI*

Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „25 lat Caritas Diecezji Elckiej”, Elk, 9 września 2017 r.

9 września 2017 r. w Elku odbyło się sympozjum naukowe „25 lat Caritas Diecezji Elckiej”. Konferencja stanowiła płaszczyznę wymiany refleksji naukowej dotyczącej: posługi charytatywnej Kościoła, formacji wolontariuszy i wszystkich wiernych w duchu miłosierdzia oraz instytucji Caritas diecezjalnej. Na sympozjum zaproszono specjalistów reprezentujących różne ośrodki akademickie z Polski.

Wydarzenie to wpisało się w obchody Srebrnego Jubileuszu diecezji elckiej. Należy nadmienić, że 25 marca 1992 r. Ojciec Święty Jan Paweł II bullą „Totus Tuus Poloniae Populus” dokonał reformy struktur administracyjnych Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce, w wyniku której powstała diecezja elcka. Bezpośrednio po jej erygowaniu przystąpiono do tworzenia struktur organizacyjnych Kościoła Elckiego. W pierwszym roku funkcjonowania nowo powstałej diecezji – 1 września 1992 r. – z myślą o charytatywnym wymiarze działalności pastoralnej, Biskup Elcki Wojciech Ziemia powołał do istnienia Caritas Diecezji Elckiej. Rok 2017 związany jest zatem ze Srebrnym Jubileuszem diecezji elckiej, ale także z obchodami 25-lecia istnienia powołanych wówczas instytucji diecezjalnych, m.in. elckiej Caritas. W dekrete erekcyjnym zaznaczono, że „do zadań i obowiązków nowo powstałej instytucji będą należały dzieła miłosierdzia, które zgodnie z nauką Ewangelii stanowią istotną część posługi zbawienia oraz wszelka działalność charytatywna”.

Obrady naukowe zostały poprzedzone mszą św. koncelebrowaną, sprawowaną w kościele katedralnym pw. św. Wojciecha, Biskupa i Męczennika w Elku pod przewodnictwem bp. Jerzego Mazura SVD, Biskupa Elckiego. Odnosząc się do pracowników i wolontariuszy diecezjalnej organizacji charytatywnej, podkreślił on w homilii: „W strukturach Caritas wielu z Was realizuje powołanie do świętości”. Pasterz Kościoła Elckiego zauważył, że jubileusz to

* ks. dr Ryszard Sawicki – Wicedyrektor Caritas Diecezji Elckiej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl

doskonała okazja, aby dostrzec „jak wiele zawdzięczamy Bogu, Maryi naszej Patronce i ludziom, którzy tworzyli od początku struktury pomocy potrzebującym”. Zachęcał, by wzorem Maryi troszczyć się o dobro drugiego człowieka i spieszyć mu z pomocą zaradzając jego duchowej i materialnej biedzie. Przywołał słowa św. Jana Pawła II, które wypowiedział 8 czerwca 1999 r. w Elku. Papież wzywał wówczas do uczynków miłosierdzia i solidarności społecznej: „Nie zatwardzajmy serc, gdy słyszymy krzyk biednych (...). Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakowało dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki”. Zachęcał do niesienia nadziei stając się świadkami miłości miłosiernej.

Po Eucharystii w gmachu Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania odbyło się sympozjum naukowe i jubileuszowa gala. Przybyłych gości powitał gospodarz spotkania – ks. kan. dr Dariusz Kruczyński, dyrektor Caritas Diecezji Elckiej. Dziękował on za przybycie przedstawicielom duchowieństwa, parlamentarzystom i władzom samorządowym, zaprzyjaźnionym dyrektorom Caritas diecezjalnych z Polski i Białorusi. Moderowania konferencji podjął się ks. kan. dr Antoni Skowroński, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Elku.

Pierwszym prelegentem był ks. dr Ryszard Sawicki, wykładowca WSD w Elku i nowo mianowany wicedyrektor elckiej Caritas. Temat jego przedłożenia brzmiał: „Caritas na peryferiach ubóstwa – prezentacja działalności”. Zauważył on, że Kościół zdradziłby swego Założyciela, gdyby świadectwo miłości ograniczył tylko do sfery przepowiadania słowa Bożego i posługi sakramentalnej, a zaniechał służby na rzecz potrzebujących. Nie wystarczy bowiem samo głoszenie przykazania miłości, lecz nieodzowne staje się także jego praktykowanie. Ks. dr R. Sawicki zapoznał słuchaczy z działalnością elckiej Caritas na przestrzeni minionego ćwierćwiecza. Diecezjalna organizacja charytatywna realizuje swoje zadania poprzez zakładanie i prowadzenie placówek specjalistycznych oraz organizowanie pomocy potrzebującym. Pomaga rodzinom, dzieciom, chorym i niepełnosprawnym, samotnym matkom i seniorom. Włącza się również w ogólnopolskie akcje, takie jak: Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, Jałmużna Wielkopostna, wakacyjna akcja kolonijna, program pomocy żywnościowej FEAD oraz program wsparcia dla dzieci Skrzydła. Ubożaczeniem jego wystąpienia był bogaty materiał zdjęciowy, który towarzyszył przedstawianiu kalendarium i prezentacji wybranych placówek elckiej Caritas.

Z duchowością Caritas uczestników sympozjum zapoznał ks. dr Zbigniew Sobolewski, dyrektor Dzieła Pomocy „Ad gentes”, a wcześniej sekretarz generalny Caritas Polska. Przybliżył on zagadnienie ewangelicznej inspiracji charytatywnych dzieł Kościoła. Mówił, że to właśnie ona odróżnia pracowników i wolontariuszy Caritas od innych instytucji działających w sferze pracy socjalnej i filantropijnej. Ks. dr Z. Sobolewski przypomniał, że miłosierdzia nie można delegować na inne osoby czy też instytucję Caritas. Mówił, że każdy z nas powinien być świadkiem miłości miłosiernej, a więc człowiekiem Caritas. Pełnienie dzieł miłosierdzia to naśladowanie Mistrza z Nazaretu, a tym

samym poddawanie się procesowi, który teologia duchowości określa mianem chrystoformizacji. Dyrektor Działu Pomocy „Ad gentes” odwołał się do publikacji „Oblicza miłosierdzia”, której autorem jest ks. dr Dariusz Kruczyński. Książka prezentuje biografie kilkudziesięciu świętych pełniących dzieła miłosierdzia, które są dobitnym dowodem tego, że miłosierdzie stanowi sprawdzoną drogę do świętości.

Ostatnim prelegentem był ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Temat jego referatu brzmiał: „Caritas dla przyszłości. Wyzwania i szanse kościelnej działalności charytatywnej”. Prelegent dostrzegł potrzebę refleksji naukowej nad chrześcijańską diakonią oraz potrzebę łączenia teorii z praktyką. Kilkakrotnie przywoływał słowa św. Matki Teresy z Kalkuty, która swoim życiem ukazała piękny przykład samarytańskiej służby bliźniemu. Twierdziła ona, że służba innym to przyjemność, a Boże Narodzenie jest „(...) zawsze, ilekroć uśmiechasz się do swojego brata i wyciągasz do niego ręce (...), zawsze, ilekroć pozwolisz, by Bóg pokochał innych przez ciebie (...)”. Prelegent zauważył, że Caritas to działalność w samym sercu Kościoła, której tak bardzo potrzebuje współczesny świat. Według niego, brak sprawiedliwości to przyczyna licznych konfliktów i wojen. W istocie jest to brak pamięci o człowieczeństwie. Ks. prof. J.K. Przybyłowski przypomniał, że jako chrześcijanie powinniśmy „służyć sercem, które widzi”, „mieć serce i patrzeć w serce”, bo świat potrzebuje „codziennej dobroci”.

Po zakończeniu części naukowej – podczas Jubileuszowej Gali – nie zabrakło głosu dyskusji, komentarzy i odniesień do wypowiedzi prelegentów. Miały miejsce także przemówienia zaproszonych gości, życzenia i podziękowania składane na ręce bp. Jerzego Mazura SVD i ks. kan. dr. Dariusza Kruczyńskiego. Następnym punktem uroczystości była prezentacja filmu dotyczącego rozległej działalności Caritas Diecezji Łódzkiej na przestrzeni 25 lat jej istnienia. Niezwykle podniosłym momentem było wręczenie odznaczeń Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy, którego dokonali: wiceminister MSWiA Jarosław Zieliński i wicewojewoda warmińsko-mazurski Sławomir Sadowski. Bp Jerzy Mazur SVD odznaczył medalami i dyplomami uznania przyjaciół, zasłużonych pracowników i wolontariuszy łódzkiej Caritas. Wśród wyróżnionych znalazło się kilkadziesiąt osób.

Biskup Łódki w słowie pasterskim skierowanym do zgromadzonych podziękował dyrektorowi, pracownikom i wolontariuszom Caritas za 25 lat posługi w diecezji łódzkiej na niwie działalności charytatywnej. Zwieńczeniem sympozjum naukowego i Jubileuszowej Gali był recital Marii Bober w hołdzie św. Janowi Pawłowi poświęcony bł. Karolinie Kózkównie.