

# SEMINARE

## SEMINARE

### Tomy wydane Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011
- 31 – 2012
- 32 – 2012
- 33 – 2013
- 34 – 2013
- 35 – 2014
- 36 – 2015
- 37 – 2016
- 38 – 2017
- 39 – 2018
- 40 – 2019
- 41 – 2020
- 42 – 2021 (1)

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

**Tom 42 nr 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2>

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

**2021**

**Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Adres Wydawcy**

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego  
03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53, tel. (22) 518 62 00, fax (22) 518 62 02

**Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

**Opracowanie komputerowe**

Marcin Izdebski

**Korekta edytorska**

dr Joanna Wójcik

**Korekta statystyczna**

dr Bartłomiej Skowroński

**Korekta tekstów w języku angielskim**

Teresa Wójcik PhD  
dr Ewa Sawicka

**Korekta tekstów w języku niemieckim**

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

**Korekta tekstów w języku włoskim**

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2021

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

**Wydawnictwo, druk i oprawa**

Elpil, Siedlce

## Redaguje Zespół

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Giuseppina Del Core, Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (sekretarz), Daniel Urbančok

## Rada Naukowa

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA, USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Słowacja); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek T. Chmielewski SDB (Moguncja, Niemcy); prof. Ihor Dobrianski, Kirovohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lwów, Ukraina); prof. dr hab. Helmut Juros, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UKSW Jan Niewęglowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Szwajcaria); prof. dr Stefan Oster SDB (Passawa, Niemcy); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Wielka Brytania); Anna Pecoraro PhD, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (Wielka Brytania); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. prof. AIK Bogdan Stańkowski, Akademia Ignatianum (Kraków, Polska); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Łodzi (Polska); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholm University (Szwecja); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin (Polska); Teresa Wójcik PhD, Villanova University (PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Kirovohrad State Pedagogical University (Ukraina); prof. Mykoła Zymomyra, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, IPN (Polska).

## Zespół recenzentów

ks. dr hab. Bartosz Adamczewski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Rastislav Adamko (Katolicka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. prof. Roger Coffi Anoumou (University of Abomey, Benin); ks. prof. Francis-Vincent Anthony SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Ditta Baczała, prof. UMK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń); ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jakub Bartoszewski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie); ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE, Jarosław); prof. dr hab. Józef Binnebesel, (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); ks. prof. Joseph F. Chorpennig OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Mirosława Cylkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); dr Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirovohrad, Ukraina); ks. dr hab. Henryk Drawnel SDB, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (Szczecin); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Nottingham, Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, NY, USA); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia

Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr Anna A. Glusiuk (UKSW, Warszawa); dr hab. Piotr Gołdyn, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Richard Gorban (Uniwersytet Teologiczny im. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsjuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB (UMK, Toruń); dr hab. Kazimiera Jaworska (Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław); dr Marcin Jurczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khyrnko (Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowego Kształcenia Pedagogicznego, Ukraina); ks. dr hab. Piotr Kieniewicz MIC, prof. KUL (Lublin); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW, Warszawa); doc. dr Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Litwa); ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. Stanisław Kość PhD (Katolicka Univerzita v Ružomberku, Slovakia); ks. dr hab. Ryszard Kozłowski CO, prof. AP (Akademia Pomorska, Słupsk); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Jeremi T. Królikowski (Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Warszawa); dr Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Agnieszka Kulik (Katolicki Uniwersytet Lubelski); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); dr hab. Jacek Kwiatkowski (Uniwersytet Warszawski); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Rafał Łatka (Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa); ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Marcin T. Łukaszewski (UMFC, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska, Rzeszów); ks. prof. Alfredo Manhiça (Università Pontificia Antonianum, Roma, Włochy); dr Lidia Marek (US, Szczecin); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM (Olsztyn); dr Monika Menke (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); prof. dr hab. Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Peter Mlynarčík SDB (Inštitút sv. Tomáša Akvinského, Žilina, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); doc. dr Irina Myszczyzyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Němec OP (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. Krzysztof Owczarek SDB (Istituto Teologico „San Tommaso” Messina, UPS, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Pańpuch (Katolicki Uniwersytet Lubelski); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); dr hab. Stanisław Piekarski (Akademia Wychowania Fizycznego, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB (Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (Phoenix, USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); prof. dr Alessandro Ricci (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); prof. dr hab. Svitlana Shchudlo (Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu, Ukraina); dr hab. Michał Sławicki (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa); ks. dr hab. Adam Solak, prof. APS (Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies „Guido Carli”, Roma, Włochy); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UJPPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suriková (Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Rzeszów); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Wiesław Theiss (APS, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyski SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Piła); ks. prof. dr Mirosław Wierzbicki; ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroczeński, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); ks. dr hab. Dominik Zamiatała (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Żaręba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice)

# SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

**Volume 42 No. 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW  
2021

**Editor's office address**

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 ŁOMIANKI; POLAND Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Publisher**

Francis de Sales Learned Society

03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53; Tel. +48 22 518 62 00; Fax +48 22 518 62 02

E-mail: [tnfs@tnfs.pl](mailto:tnfs@tnfs.pl); [www.tnfs.pl](http://www.tnfs.pl)

**Cover design**

Sławomir Krajewski

**Computer editing**

Marcin Izdebski

**Editing**

Joanna Wójcik, PhD

**Statistical correction**

Bartłomiej Skowroński, PhD

**Proofreading of texts in English**

Teresa Wójcik, PhD

Ewa Sawicka, PhD

**Proofreading of texts in German**

Peter Gross

Barbara Skoczyńska-Prokopowicz, PhD

**Proofreading of texts in Italian**

Cristina Monacchia, PhD

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2020

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

**Printed by**

Elpil, Siedlce



## Editorial Staff

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Pina Del Core, Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief, secretary of editorial staff), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff), Daniel Urbančok

## Advisory Board

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Slovakia); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, UPJPII (Cracow, Poland); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek Chmielewski SDB (Mainz, Germany); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lviv Oblast, Ukraine); prof. dr hab. Helmut Juros, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, UKSW (Warsaw, Poland); dr hab. Janusz Mączka SDB, UPJPII (Cracow, Poland); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB, UKSW (Warsaw, Poland); dr hab. Jan Niewęglowski SDB, UKSW (Warsaw, Poland); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. Sue Ralph, University of Northampton (Great Britain); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski, Jesuit University Ignatianum (Carcow, Poland); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Lodz, Poland); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KUL (Lublin, Poland); Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomyra, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn, Instytut Historii PAN, UKSW (Warsaw, Poland)

## Reviewing Editors

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, Roger Coffi Anoumou, Francis-Vincent Anthony, Ditta Baczała, René Balák, Janusz Balicki, Jakub Bartoszewski, Tadeusz Bąk, Józef Binnebesel, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpenning, Frantisek Citbaj, Giuseppe Cursio, Barbara Czarnecka, Pavol Dancák, Andrzej Derdziuk, John Dickson, Ihor Dobrianski, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Anna Fidelus, Michael Daniel Findikyan, Zbigniew Formella, Konrad Glombik, Anna A. Głusiuk, Piotr Gołdyn, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Dmitro Hertsiuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Kazimiera Jaworska, Marcin Jurczyk, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khymko, Piotr Kieniewicz, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Elena Kocai, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Jeremi T. Królikowski, Ewa Kubiak, Agnieszka Kulik, Stanisław Kulpaczyński, Joshrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Jacek Kwiatkowski, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Rafał Łatka, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Monika Menke, Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz, Zbigniew Mikołajczyk, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Jarosław Moskałyk, Irina Myszczyzyn, Józef Naumowicz, Damián Němec, Jacek Nowak, Marian Nowak, Janusz Nowiński, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Krzysztof Owczarek, Zbigniew Pańpuch,

dr Anna Pecoraro, Stanisław Piekarski, Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Alessandro Ricci, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Michał Sławecki, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyski, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Władysław Wyszowadzki, Dominik Zamiatąła, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło

## PRO MEMORIA



Ks. KRZYSZTOF BUTOWSKI SDB

WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3132-9218> \* [etyka70@gmail.com](mailto:etyka70@gmail.com)

### WSPOMNIENIE O KS. PROF. DR. HAB. ANDRZEJU MARYNIARCZYKU SDB



Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, redakcja czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe” oraz salezjańskie środowisko naukowe chce niniejszym wspomnieniem przypomnieć i uczcić zmarłego 27 grudnia 2020 r. w Lublinie Salezjanina i Profesora, którego długoletnia działalność naukowo-dydaktyczna przysłużyła się Kościołowi, jego rodzinie zakonnej, uczelni, z którą był związany, i nauce.

#### 1. OKRES DORASTANIA I FORMACJI SALEZJAŃSKIEJ

Andrzej Maryniarczyk przyszedł na świat 26 stycznia 1950 r. w miejscowości Witów koło Zakopanego jako trzecie z ośmiorga dzieci małżeństwa Jana i Marii Maryniarczyków (z domu Liszka). Jego ojciec był rolnikiem, a matka zajmowała się gospodarstwem domowym. Sakramentu chrztu udzielono mu 5 lutego 1950 r. w witońskiej parafii pod wezwaniem Matki Bożej Szkaplerznej; trzy lata później (czerwiec 1953 r.) parafię objęli salezjanie. Do szkoły podstawowej Andrzej uczęszczał w latach 1956-1963 w rodzinnej miejscowości. W 1963 r. trzynastoletni witowianin opuścił dom rodzinny, zdał egzamin do Zasadniczej Szkoły Zawodowej Towarzystwa Salezjańskiego w Oświęcimiu, a tym samym został przyjęty na dział stolarski tej szkoły. W 1965 r. Andrzej wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego. Nowicjat odbył w Kopcu koło Częstochowy (1965-1966), kończąc go złożeniem pierwszej profesji

(16 sierpnia 1966 r.). Następnie przełożeni skierowali go do Oświęcimia, gdzie kandydaci do kapłaństwa z dwóch ówczesnych inspektorii Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce (północnej-warszawskiej i południowej-krakowskiej) studiowali filozofię; on jako scholastyk uzupełniał w Oświęcimiu wykształcenie z zakresu szkoły średniej (1966-1969), by móc pójść w ślady starszych kolegów i rozpocząć przygotowujące do kapłaństwa studia. Świadectwo dojrzałości uzyskał (1970) w oświęcimskim liceum im. St. Konarskiego. Filozofię studiował już w Krakowie (1970-1972), czyli po przeniesieniu studentatu filozoficznego z Oświęcimia do Krakowa i połączeniu go z tamtejszym studentatem teologicznym. Śluby wieczyste złożył 9 lipca 1972 r. w Skawie. W Krakowie odbył także studia teologiczne (1972-1976).

Przechowywane w archiwum krakowskiej inspektorii Towarzystwa Salezjańskiego akta osobowe są cennym źródłem informacji, pozwalającym poznać cechy charakteru kleroika, a potem księdza, Andrzeja Maryniarczyka; zawierają one sporo pozytywnych opinii, które sporządzano standardowo na poszczególnych etapach jego seminaryjnej formacji. Pochodzą one jednak nie tylko od przełożonych, ale również od jego kolegów. Ci ostatni doceniali u niego sumienność, zdolności organizacyjne, inwencję, obowiązkowość i bardzo dużą docieklivość, świątły umysł i pilność w studium. Jedni i drudzy zgodnie zresztą podkreślali pozytywne cechy jego osobowości. W ich oczach był on człowiekiem pogodnym, towarzyskim, chętnym do pracy, udzielającym się społecznie, obowiązkowym. Podkreślali, że jest optymistą, przejawia ducha wyrzeczenia i inicjatywy; jest wytrwały, chętnie pomaga słabszym, służy dobrą radą i życzliwością; jest bezinteresowny, potrafi dobrze współpracować w grupie; jest opanowany, trzeźwo ocenia fakty i nie znosi zakłamania. Opiniujący postrzegali go jako jednostkę upartą i wytrwałą w tym, co prowadzi do kapłaństwa.

Już w tamtym czasie dał się poznać głównie jako wyróżniający się student. „Przy swoich wielkich zdolnościach – pisano – może osiągnąć bardzo wiele”. Po latach okazało się, że nie była to opinia przesadzona. Dlatego kolejne etapy seminaryjnej formacji, przez które przechodził, przełożeni oceniali pozytywnie, bez problemów dopuszczając go do poprzedzających święcenia diakonatu i prezbiteratu posług lektoratu (27 czerwca 1973) i akolitu (19 czerwca 1974). Stopień naukowy magistra teologii uzyskał na podstawie pracy *Wartości katechetyczne systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, którą napisał pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Mieczysława Majewskiego SDB i obronił na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 3 października 1975 r. z rąk Juliana Jana Groblickiego, biskupa pomocniczego archidiecezji krakowskiej, kl. Maryniarczyk przyjął święcenia diakonatu. W podaniu o dopuszczenie go do święceń kapłańskich, skierowanym do ks. dra Adama Śmigielskiego SDB, rektora Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, pisał: „Świadomość mojej niegodności jest zbyt oczywista – jeśli jednak ośmielam się prosić o zezwolenie i udzielenie mi święceń kapłańskich, by realizować powołanie w Towarzystwie Salezjańskim, to tylko ufając głęboko w pomoc Tego, który daje człowiekowi wszystko, co posia-

da, oraz pokładając nadzieję w orędownictwie Jego Matki, która z małej góralskiej wioski tu mnie przyprowadziła” (13 kwietnia 1976). Święceń kapłańskich dk. Maryniarczykowi udzielił 22 maja 1976 r. Stanisław Smoleński, biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej (Maryniarczyk, *Akta osobowe*).

## 2. STUDIA I PRACA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM JANA PAWŁA II

Naukowe zainteresowania i zdolności neoprezbitera przełożeni zauważali już w czasie jego studiów seminaryjnych. Po święceniach docenili je jednak praktycznie, kierując ks. Maryniarczyka do Lublina, gdzie w latach 1976-1979 pogłębiał znajomość filozofii przez specjalistyczne studia na Wydziale Filozofii KUL. W środowisku lubelskich filozofów jedną z najwybitniejszych postaci był o. prof. dr hab. Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921-2008). Przygotowując pod jego kierunkiem doktorat, a następnie związując się z kierowaną przezeń Katedrą Metafizyki, ks. Maryniarczyk wszedł w obszar dociekań filozoficznych, charakteryzujących nurt filozofii realistycznej, rozwiniętej przez tzw. lubelską szkołę filozoficzną. Jej merytoryczny kierunek i profil wyznaczył o. Krąpiec. Do środowiska filozoficznego KUL wniósł on przekonanie o wyjątkowej roli tej właśnie filozofii, „akcentując pierwszoplanową rolę metafizyki (filozofii bytu) w kulturze i życiu. Filozofia ta, wypróbowana przez wieki w ogniu dyskusji i walk intelektualnych, była (...) zdolna nie tylko odpowiedzieć na problemy współczesne, lecz wprost konieczna, by myśl ludzka nie uległa presji subiektywizmu filozoficznego czy utopijnych ideologii i nie zerwała kontaktu poznawczego z realnie istniejącym światem” (Zdybicka 2001, 6). Rozpoczęte w 1976 r. studia ks. Maryniarczyk uwieńczył doktoratem, obronionym w 1983 r. na podstawie rozprawy *Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki*; promotorem rozprawy był o. Krąpiec, a recenzentami ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński (KUL) i o. prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR (Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie).

Nie od razu jednak ks. Maryniarczyk na stałe związał się ze środowiskiem filozoficznym KUL. Przełożeni powierzali mu bowiem różne funkcje w zgrupowaniu. W latach 1980-1987 jako wicerektor (kierownik studiów) Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, odpowiadał za organizację studiów. Pracę w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozofii KUL (na stanowisku starszego asystenta) rozpoczął w 1987 r. Właściwie dopiero od tego momentu jego dociekania naukowe mogły się skupić już wyłącznie na przygotowaniu rozprawy habilitacyjnej. W 1991 r. ks. dr Maryniarczyk uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie filozofii na podstawie pracy *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, którą następnego roku zatwierdziła Centralna Komisja Kwalifikacyjna. Jej recenzentami byli o. M. A. Krąpiec (KUL), o. E. Morawiec (ATK) i prof. dr hab. Mieczysław Gogacz (ATK). W 1995 r. ks. Maryniarczyk został mianowany na stanowisko profesora

nadzwyczajnego przy Katedrze Metafizyki. W latach 1999-2001 pełnił funkcję Kierownika Sekcji Filozofii Teoretycznej KUL. Tytuł profesora i stanowisko profesora zwyczajnego uzyskał w 2001 r.

Jego coraz liczniejsze obowiązki na uczelni z czasem stawały się coraz trudniejsze do pogodzenia między innymi z funkcją radcy inspektorialnego. Ks. prof. Maryniarczyk miał świadomość, że rolą radcy jest wspieranie przełożonego inspektorii, a z drugiej strony nieobecność na wielu ważnych spotkaniach była dla niego ciągłym wyrzutem i powodem niepokoju; pisał o tym w liście (z listopada 1999) do księdza inspektora Mariana Dziubińskiego. Prosił go o zwolnienie z funkcji radcy inspektorialnego. Podkreślał, że nie uchyla się od zaangażowania w prace rady inspektorialnej, ale fizycznie nie jest w stanie pogodzić tego obowiązku z obowiązkami, które ma w Lublinie. Później do obowiązków tych doszło żmudne i czasochłonne redagowanie *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (jej pierwszy tom ukazał się w roku 2000) i *Encyklopedii Filozofii Polskiej* (2011). Było to przedsięwzięcie pionierskie, któremu oddawał się z pasją i poświęceniem, ściśle współpracując z o. Krąpcem przy redagowaniu kolejnych tomów. Często tym właśnie usprawiedliwiał on (autor był tego niejednokrotnie świadkiem) spędzany poza wspólnotą czas, choć współbracia doskonale wiedzieli, że jest to czas intensywnej pracy, która przynosi wymierne owoce i dlatego nikt nie miał z tego powodu żadnych pretensji. Ilekroć wchodziło się do jego mieszkania, by coś załatwić lub skonsultować, można go było zastać przy pracy. Był on bowiem autentycznie pracowitym i zdyscyplinowanym człowiekiem. Prof. Marek Czachorowski powiedział o nim, że był człowiekiem nie do zastąpienia. Był on również człowiekiem bardzo towarzyskim. W każdą sobotę po śniadaniu współbracia gromadzili się u ks. prof. Maryniarczyka na kawie. Czasem odrywał się on na chwilę od rozmowy, by odebrać telefon; telefonującym był zazwyczaj o. Krąpiec, z którym po południu pracował przy hasłach do *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. Gdy więc okazało się, że również prowadzenie zajęć w seminarium w Krakowie trudno pogodzić z obowiązkami w Lublinie, prowadzone dotąd przez ks. prof. Maryniarczyka wykłady z metafizyki zaczął stopniowo przejmować jego uczeń, ks. dr Wojciech Gretka SDB.

Ks. prof. Maryniarczyk nie tylko był spadkobiercą, ale też twórczym kontynuatorem wyznaczonego przez o. Krąpca merytorycznego kierunku i profilu filozofii. W badaniach naukowych zajmował się zagadnieniami związanymi z metodologią metafizyki. Doprecyzował metodę separacji metafizycznej przez zastosowanie jej do wyodrębnienia transcendentnych właściwości bytów i metafizycznych złożań bytowych. Poglębiał zagadnienia z teorii poznania metafizycznego, np. specyfikę poznania metafizycznego (tzw. poznanie sądowe), sądy egzystencjalne i ich rolę w poznaniu realistycznym, transcendentale i pierwsze zasady metafizyczne, a także ich rolę w rozumnym poznaniu rzeczywistości, problematykę prawdy i racjonalności, analogię bytów i analogię poznania. Podejmował także wybrane zagadnienia z metafizyki, np. problem substancji i jej roli w poznaniu metafizycznym, przyczyny i skutki rugowania substancji oraz natury w filozofii nowożytnej i współczesnej, podstawy racjo-



nalności i celowości świata; opracowywał metafizyczną teorię stworzenia (*creatio ex nihilo*), wskazując na jej centralne miejsce w metafizyce egzystencjalnej. Zajmował się analizą złożeń bytowych, wskazując na ich funkcję w wyjaśnianiu natury bytów. Podjął na nowo problem przyczyn i poznania przyczynowego, i analogii. Zajmował się też zagadnieniami z zakresu filozofii prawa i antropologii filozoficznej. Badał metafizyczne podstawy filozofii prawa, natury i prawa naturalnego, statusu bytowego prawa, podstawy formowania się rozumienia człowieka jako osoby, wskazując jednocześnie zarówno na źródła transcendencji bytu ludzkiego, jak też teoretyczne i praktyczne konsekwencje. Podejmował problem jedności bytowej człowieka, czyli tzw. zagadnienie dusza–umysł–ciało, uwzględniając dyskusję na temat ontycznych podstaw płciowości; badał zastosowanie złożeń bytowych do determinacji granic eksperymentów medycznych oraz zastosowanie teorii aktu i możliwości w wyjaśnianiu aktualizacji bytu ludzkiego. Badaniom tym służyły staże i stypendia naukowe odbyte w Monachium (1984), Toronto (1993) i Leuven (1997) (Maryniarczyk 2016).

### 3. PUBLIKACJE, CZŁONKOSTWA, NAGRODY I WYRÓŻNIENIA

Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk był autorem ponad dwustu artykułów naukowych i popularnonaukowych, a także kilkunastu książek. Opublikował między in.: *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin 1991; (wraz z M. A. Krąpcem) trójjęzyczne (grecko-łacińsko-polskie) wydanie *Metafizyki Arystotelesa*, t. 1-2, Lublin 1996; *Monistyczną i dualistyczną interpretację rzeczywistości*, Lublin 2006 (wyd. 3); *Pluralistyczną interpretację rzeczywistości*, Lublin 2004 (wyd. 2); *Realistyczną interpretację rzeczywistości*, Lublin 2004 (wyd. 2); *Metafizykę w ekologii*, Lublin 1999; *Tomizm. Dlaczego?*, Lublin 2001 (wyd. 2); *Rozmowy o metafizyce* (wraz z M. A. Krąpcem), Lublin 2002; *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005; *Metodę metafizyki realistycznej*, Lublin 2005; *Odkrycie wewnętrznej struktury bytu*, Lublin 2006; *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007 (wyd. 2); *Człowiek wobec świata*, Lublin 2009; (z M. A. Krąpcem) *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010; *The Monistic and Dualistic Interpretation of Reality*, tłum. H. McDonald, Lublin 2010; *The Pluralistic Interpretation of Reality*, tłum. H. McDonald, Lublin 2011; *The Realistic Interpretation of Reality*, tłum. H. McDonald, Lublin 2015; *Metafizyka a ontologie*, Lublin 2015; *Rationality and Finality of the World of Persons and Things*, tłum. H. McDonald, Lublin 2016. Był redaktorem dziesięciotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* i dwutomowej *Encyklopedii Filozofii Polskiej* oraz *Słownika-przewodnika filozoficznego*. Był współzałożycielem i prezesem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, American Association of Catholic Philosophers, American Society of Christian Philosophers i członkiem Pontificia Academia di S. Tommaso – Roma. Jego osiągnięcia dydaktyczne, naukowe i redakcyjne były doceniane i nagradzane zarówno w ramach KUL, jak też poza

jego strukturami. Za książkę *Metafizyka w ekologii* otrzymał (2000) indywidualną Nagrodę Ministra Edukacji Narodowej; za kierowanie zespołem pracującym przy *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* – nagrodę Rektora KUL (2004, 2008, 2009) i indywidualną nagrodę Rektora KUL za uzyskanie największej ilości punktów wśród pracowników Wydziału Filozofii KUL (2007). Przez Prezydenta RP, prof. Lecha Kaczyńskiego, został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi (2010); został też odznaczony Złotym Medalem *Gloria Artis* (2017) (Maryniarczyk 2016).

#### ZAKOŃCZENIE

Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk zmarł 27 grudnia 2020 r. w Lublinie. Jak trafnie głosi tytuł poświęconej mu książki pamiątkowej (*Filozof* 2021), był on filozofem wpatrzonym w naturę i to, co boskie. To, co boskie, manifestuje się bowiem zawsze poprzez naturę rzeczy stworzonych (por. Mdr 13,1; Rz 1,19-20). Jest niezmiernie ważne, by także w filozofii wciąż przybywało kontynuatorów tej właśnie tradycji badawczej, pomagającej człowiekowi odsłonić Prawdę, która manifestuje się w stworzeniach. Wszak istnieje dziś silna presja ideologiczna, by naturę (przyrodę) uznać za dzieło ślepego przypadku, a nie dzieło boskiego rozumu, a człowieka za istotę rzekomo „znikąd” pochodzącą i ostatecznie „donikąd” zmierzającą. Kontynuowanie prowadzonych przez ks. prof. Maryniarczyka badań byłoby zatem najlepszym podziękowaniem za jego wkład w rozwój myśli humanistycznej w Polsce.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Andrzej Maryniarczyk. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, 22-23. 2018. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Filozof wpatrzony w naturę i to, co boskie. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Księdza Profesora Andrzeja Maryniarczyka SDB*, red. Tomasz Duma, Arkadiusz Gudaniec et al. 2021. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Maryniarczyk Andrzej. *Akta osobowe*. Archiwum Krakowskiej Inspektorii Towarzystwa Salezjańskiego.
- Maryniarczyk Andrzej. 2016. *Biogram*. KUL (mps).
- Zdybicka Zofia J. 2001. Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości. W: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Zofia J. Zdybicka, Andrzej Maryniarczyk et al., 5-16. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.



# Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 2, s. 17-23

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.02>



Bp ENRICO DAL COVOLO SDB

Papieski Komitet Nauk Historycznych w Watykanie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2423-3936>

Zgłoszono: 19.02.2021; recenzowano: 29.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

## TEOLOGIA: WYZWANIE DLA INNYCH NAUK W ZEŚWIECCZONEJ EUROPIE<sup>1</sup>

THEOLOGY: A CHALLENGE FOR OTHER SCIENCES IN A SECULARIZED EUROPE

Abstract

The study focuses on scientific and methodological questions related to Catholic theology. It demonstrates that theology can be considered “science” only when it meets certain conditions. But it is precisely from its specific epistemological characteristics, that theology derives its own power to provoke and challenge other sciences and to organize the *universitas studiorum* in an increasingly secularized Europe. The indications of the most recent pontifical magisterium related to theological renewal are decisive in achieving this goal.

**Keywords:** theology, secularization, university

Abstrakt

Opracowanie rozpatruje przede wszystkim zagadnienia naukowe i metodologiczne dotyczące teologii katolickiej. Wynika z niego, że teologia jest nauką tylko wtedy, gdy spełnia określone warunki. Lecz właśnie ze specyficznych, charakterystycznych cech epistemologicznych teologia czerpie swoją zdolność i siłę prowokacji i stawiania wyzwania innym naukom oraz organizacji *universitas studiorum* w coraz bardziej zeświecczonej Europie. Do osiągnięcia tego celu decydujące są najnowsze wskazówki papieskiego magisterium w zakresie odnowy teologicznej.

**Słowa kluczowe:** teologia, sekularyzacja, uniwersytet

---

<sup>1</sup> Tekst na język polski przetłumaczyła Joanna Kaczyńska.

## ZAMIAST WSTĘPU

Na początek warto postawić pytanie ogólne, pozornie naiwne: „Co to jest teologia (chrześcijańska)?”. Żeby odpowiedzieć na to pytanie, konieczne jest doprecyzowanie samego pojęcia teologii jako nauki i właściwej dla niej metody<sup>2</sup>.

## 1. TEOLOGIA (KATOLICKA): ZASADNICZE KWESTIE NAUKI I METODY

Debata na ten temat i związana z nim bibliografia jest praktycznie niewyczerpana i nigdy się nie kończy. Próba zmieszczenia kwestii w kilku zdaniach byłaby zuchwalstwem. Warto w tym miejscu przywołać obraz „trójnoga”, bowiem *sacra doctrina* jest jak stolik, który, żeby zachować równowagę, potrzebuje co najmniej trzech nóg (może ich być nawet cztery, w zależności od tego, jak się na tę sprawę patrzy): pierwsza noga to Objawienie biblijne, druga to Tradycja, trzecia to nauczanie Kościoła, z którym jest ściśle powiązana ewentualna czwarta, czyli wszelkiego rodzaju bodźce (kulturowe, filozoficzne, społeczne, moralne, itp.) oddziałujące w chwili obecnej.

W przypadku zignorowania choćby jednego tylko z tych elementów składowych nie będzie już można mówić o autentycznej teologii chrześcijańskiej. Będzie to już coś całkiem innego, może nawet jak najbardziej cennego i ważnego, ale z pewnością nie będzie to już teologia Kościoła.

Od pięćdziesięciu lat do chwili obecnej studia, które zajmują się statusem teologii, opierają się mniej lub bardziej wyraźnie na numerze 16 Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II, w którym Ojcowie soborowi wyrazili życzenie, by przedmioty teologiczne „nabrały świeżości dzięki żywшему powiązaniu z misterium Chrystusa i historią zbawienia”. Z tego właśnie tekstu został zaczerpnięty obraz „trójnoga”. Faktycznie ten bogaty treściowo paragraf przedstawia naukowe podejście do przedmiotu wiary zawartego w trzech odmiennych, ale hermeneutycznie uzupełniających się źródłach. Można je streścić w sposób bardzo syntetyczny, przeobrażając nieco obraz „trójnoga”.

Pierwszym, a zarazem fundamentalnym źródłem jest Pismo Święte, *universae theologiae veluti anima* (Sobór Watykański II 1965a, 16)<sup>3</sup>. Następnie źródłem o charakterze normującym jest Tradycja Kościoła, która obejmuje zarówno najcenniejszy wkład patrystyki wschodniej i zachodniej (z tego powodu często nazywana w sposób trochę zawężony „źródłem patrystycznym”), jak i wypowiedzi soborowe i Magisterium, a także szczególnie wzorowe opracowania teologiczne. I wreszcie należy wskazać na element systematyczny, obejmujący organizację i porządkowanie depozytu wiary do przekazywania w sposób coraz właściwszy dla chwili obecnej.

<sup>2</sup> Niniejszy tekst został w pierwotnej i częściowo zmienionej formie opublikowany w języku włoskim czasopiśmie „La Scala. Rivista di spiritualità dei Benedettini di Noci” 75(2020), nr 1 (styczeń–marzec), s. 30-38.

<sup>3</sup> Por. także: „Niech studium Ksiąg Świętych stanie się niejako duszą Świętej Teologii” (Sobór Watykański II 1965b, 24). To wyrażenie Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*, pisze Papież, cytując nr 24 Konstytucji, „stało się nam w ostatnich latach coraz bliższe” (Benedykt XVI 2010, 31).

Pierwsze dwa reprezentują *auditus fidei*, który polega na rozważaniu treści biblijnych oraz tradycji kościelnej. Natomiast trzeci element reprezentuje *intellectus fidei*, czyli refleksję mądrościową i systemową organizację zasadniczych elementów depozytu Objawienia, celem nowego głoszenia stale aktualizowanej wiary (Dal Covolo 2008, 229-242; por. *Theo-loghía* 2011). Skoro tak sprawy stoją, to jasne jest, że teologia jest nauką tylko wtedy, gdy spełnia określone warunki.

Jeżeli nauka oznacza *scire iuxta principia propria*, to teologia nie jest bynajmniej nauką w tym sensie, gdyż zasady, z których wyrasta, należą do *auditus fidei*. Są to zasady objawione, które – w ostatecznym rozrachunku – pochodzą od samego Boga. „Niech dociekanie teologiczne” – wskazuje stanowczo Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* – „zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej” (Sobór Watykański II 1965c, 62,7; 44,2; Sobór Watykański II 1965b, 23-24; Sobór Watykański II 1964, 4). Natomiast z punktu widzenia *intellectus fidei*, można powiedzieć, że teologia, dysponująca szczególnymi treściami i metodą, jest pełnoprawnie nauką w całym znaczeniu tego słowa, rozwijaną i coraz szerzej uznawaną w swoich długich dziejach (na ten temat szerzej: *Storia della Teologia* 1995, zwłaszcza 517-523).

W poszerzonym wydaniu *Memorie e digressioni* [Wspomnienia i dygresje] kard. Giacomo Biffi, zmarły już arcybiskup Bolonii, znakomity teolog, zadawał przywołane na początku niniejszego tekstu pytanie: „Co to jest teologia?”. I od razu odpowiadał: „Jest to, jak wskazuje sama nazwa, *scientia Dei*, w tym sensie, że właściwym jej przedmiotem jest Bóg objawiony, On stanowi początek i koniec przekazu o swoim życiu; a także w tym sensie, że jest ona pewnym uczestnictwem w Boskiej wiedzy: *quaedam impressio divinae scientiae* (*Summa Theologiae* I, q.1, a.3, ad 2um). Jest to też *scientia Christi*, bowiem każde wylanie *ad extra* życia trynitarnego i każde objawienie przychodzi poprzez Chrystusa, gdyż «zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia» (Kol 1,19). Istotnie, rozumienie zbawczego planu i całej rzeczywistości (w której uczestniczymy w akcie wiary), jakie posiadał Jezus, jest subiektywnym początkiem refleksji teologicznej: On jest pierwszym, najwyższym i jedynym prawdziwym i wyczerpującym «teologiem», do którego miłośnik *sacrae doctrinae* stara się upodobnić (na tyle, na ile mu się udaje). I wreszcie jest to *scientia Ecclesiae*”. Ostatecznie, „Teologia jest to samoświadomość *Christi totius*, która wzrasta pod wpływem Ducha Świętego oraz dzięki poszukiwaniom, wnikliwemu zgłębianiu i pełnej podziwu kontemplacji przez myślących wiernych” (Biffi 2010, 377).

Kilka lat temu – podczas wręczania nagród trzem zwycięzcom pierwszego konkursu „Premio Ratzinger” – Benedykt XVI omówił raz jeszcze pokrótce istotę tej kwestii. Papież zastanawiał się, czym naprawdę jest teologia, zważywszy, że „teologia jest nauką o wierze (...). Rodzi to jednak natychmiast pytanie: czy to jest naprawdę możliwe? Czy nie jest to jakąś sprzecznością? Czy nauka nie jest przypadkiem przeciwieństwem wiary? Czy wiara nie przestaje być wiara, kiedy staje się nauką? I czy nauka nie przestaje być nauką, kiedy nią kieruje bądź wręcz ją sobie podporządkowuje wiara?”

Jak widać, pytanie o to, czy teologia jest nauką, pozostaje wciąż aktualne: „Kwestie te – przyznawał bowiem Benedykt – które stanowiły poważny problem już dla teologii średniowiecznej, stały się jeszcze bardziej naglące we współczesnym ujęciu, a na pierwszy rzut oka wręcz nie do rozwiązania”.

Pomijając następne przemyślenia (które Papież rozwija jak tylko on to potrafi), ważne są przede wszystkim wnioski końcowe tego przemówienia, gdzie Papież stwierdził: „Jestem świadomy, że wszystko to nie stanowi odpowiedzi na pytanie o możliwości i o zadanie prawidłowej teologii, lecz uwidacznia jedynie wielkość wyzwania związanego z charakterem teologii. Jednakże człowiek potrzebuje właśnie tego wyzwania, ponieważ skłania ono, by otworzyć umysł i zastanawiać się nad prawdą jako taką, nad obliczem Boga” (Benedetto XVI 2011, 6).

## 2. WYZWANIE DLA TEOLOGII W ZEŚWIECCZONEJ EUROPIE, RYZYKUJĄCEJ UTRATĘ AUTENTYCZNEJ IDEI *UNIVERSITAS STUDIORUM*

Rzeczywiście, ze swoich specyficznych (i w niektórych punktach paradoksalnych), charakterystycznych cech epistemologicznych teologia czerpie swoją zdolność i siłę prowokacji i stawiania wyzwania innym naukom, które im bardziej są dzisiaj wyspecjalizowane pod względem metody i treści, tym bardziej zdają się rozpraszać w całym obszarze wiedzy. Fakt, że teologia nie działa *iuxta principia propria*, lecz opiera się na Słowie objawionym, z którego wyrasta, kieruje ją – z motywacjami i zasobami, które nie należą do innych nauk *universitas studiorum* – ku temu ostatecznemu, całkowitemu celowi prawdy, której szuka i do której zmierza.

Oczywiście do tego samego celu zmierzają i poszukują go na różne sposoby wszystkie nauki o tyle, o ile są – jak powinny być – *ministrae veritatis*. Lecz teologia – jeżeli jest prawdziwą teologią, czyli taką, która pozostaje wierna swojej autentycznej epistemologii – posiada dodatkowy wymóg w zakresie prawdy, wspólny innym naukom, ale w teologii przesądzający o jej specyficznym ostatecznym celu. To staje się oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę, że zasadniczym i wszechogarniającym celem teologii nie jest szereg abstrakcyjnych wypowiedzi czy „noumen”, lecz *Res*, ku której zmierza, czyli Bóg.

„Akt wiary – pisał już św. Tomasz – nie dotyczy ostatecznie sposobu wyśłowienia, lecz *Res*, Rzeczy samej sobie” (*Summa Theologica*, IIa-IIae q.1, a.2, ad 2um). Właśnie ten realizm wiary kieruje badania teologiczne ku całej Prawdzie. Istotnie, teologia doskonale zdaje sobie sprawę, że *Rzecz*, do której ma dążyć, jest ostatecznie udziałem łaski w poznaniu, jakie wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały Syn ma o swoim Ojcu, w komunii Ducha Świętego. „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi” – woła sam Jezus Chrystus w swoim *Magnificat* – „że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojczy, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał Mi Ojciec Mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,25-27).

W tradycji Kościoła, teologia jako *fides quaerens intellectum*, nawet w wielorakości swoich form historycznych (na ten temat *Storia della Teologia* 1995, przede wszystkim 517-523), kształtuje się jako ćwiczenie rozumu wynikające z doświadczenia wiary, którą się karmi i której wzrastanie jest jego celem. „Pragnąłem widzieć siłami umysłu to, w co uwierzyłem”, stwierdza święty Augustyn odnośnie do głównej tajemnicy Objawienia, Trójcy Świętej (*La Trinità*, XV, XVIII, 51).

Wizją, do której dąży pragnienie, które uruchamia poznawanie tajemnicy objawionej, jest coraz pełniejsze wnikanie i coraz żywsze uczestniczenie w Prawdzie, którą jest sam Chrystus (por. J 14,6). Wiara przystaje do tego wewnętrznie, intymnie, w uzasadnionej, pewnej nadziei spełnienia tego pragnienia w nadmiarze i niewyczerpanie w Królestwie niebieskim: „Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12).

Z tej intymnej natury teologii wywodzi się specyficzna forma jej naukowości. Teologia bowiem jest *scientia* ściśle w tym sensie, że jest rygorystycznie wymierzana w swojej intencjonalności i działaniu przez Przedmiot, który został jej ofiarowany przez Objawienie, a którym jest Bóg w Chrystusie.

W swojej „złotej książeczce”, a więc w *Krótkim przewodniku dla chrześcijan*, Hans Urs von Balthasar pisał: „Nie ma nauki, która mogłaby twierdzić, że jest wolna w stosunku do swojego przedmiotu; tylko dzięki przedmiotowi jest ona wyraźnie określoną dyscypliną, która ma pełne prawo należeć do grona innych nauk. Dyscyplina jest naukowa tylko wtedy, gdy jej metoda badawcza odpowiada specyficznej naturze przedmiotu. Przedmiotem teologii jako nauki jest wiara chrześcijańska ze wszystkimi szczegółowymi, nieodłącznymi od jej natury cechami. Wiara ma swój początek w historii, ale jednocześnie «rości sobie prawo» do wyjawiania powszechnego sensu historii, od jej początku do końca. Baranek Apokalipsy łamie siedem pieczęci historii świata” (Balthasar 1986, 53).

Warto przytoczyć tutaj słynną maksymę świętego Tomasza: teologia jest *scientia*, „wszak opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy, jaką jest wiedza Boga i nieba” (*Summa Theologica*, I, q. 1, a. 2). W ten sposób Akwinata łączy organicznie metodę argumentacji teologii scholastycznej jako *scientia* z nowotestamentową i patrystyczną perspektywą, która widzi w wierze i w opartej na niej wiedzy uczestnictwo łaski w poznawaniu Ojca: korzysta z tego, ze swej natury, Słowo wcielone, a w przypadku człowieka dokonuje się to przez *visio beatifica* świętych. Ostatecznie, teologia jest *scientia* tylko jako rozwój *scientia Dei*, czyli „wiedzy” (nie zapominajmy biblijnego, a także mistycznego znaczenia czasownika „wiedzieć”), jaką Bóg ma o sobie, a którą On sam zechciał się z nami podzielić (objawić).

Pisał w roku 1988 kardynał Joseph Ratzinger: „Teologia jest w tym sensie nauką podrzędną, która sama nie pojmuje ani nie udowadnia swoich ostatecznych podstaw. Jest ona, by tak rzec, zawieszona na «wiedzy świętych», na ich spojrzeniu: to spojrzenie jest punktem odniesienia dla teologicznej myśli, która jest też gwarancją ich prawowierności (...). Bez realizmu świętych, bez ich kontaktu z rzeczywistością,

o której mowa, teologia staje się pustą, intelektualną rozgrywką i traci także swój charakter naukowy” (Ratzinger 1988; por. Dal Covolo 2005, 679-696).

#### PODSUMOWANIE

W duchu opcji epistemologicznych (i tylko wówczas, gdy są one rzeczywiście przestrzegane) teologia zachowuje swój charakter wyzwania w odniesieniu do *universitas studiorum*, nie tylko dla wierzącego, lecz również dla niewierzącego. Pouczająca jest w tym zakresie refleksja J. Ratzingera, w owym czasie profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie w Tybindze, kiedy to – tuż po Soborze Watykańskim II – Europa była ogarnięta przez prądy kontestacyjne, które wydawały się potrzebować samymi fundamentami prawdy.

„Człowiek dochodzi do prawdy bytu” – pisał w roku 1968 przysły papież w książce *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dzisiaj szczególnie aktualnej – „nie poprzez wiedzę, tylko poprzez rozumienie, rozumienie sensu, któremu się powierzył (...). Uważam, że jest to dokładne znaczenie tego, co nazywamy rozumieniem: mianowicie, że uczymy się ujmować jako sens i jako prawdę to oparcie, którego się trzymamy: że uczymy się poznawać, iż oparcie to stanowi sens”. W takim razie „wiedza o funkcjonalności świata – podsumowuje Ratzinger – o czym nas wspaniale informuje dzisiejsza myśl techniczno-przyrodnicza, nie daje jeszcze rozumienia świata i bytu. Dlatego teologia jako rozumiejące, trzymające się logosu (= racjonalne, rozumnie pojmujące) mówienie o Bogu jest podstawowym zadaniem wiary chrześcijańskiej. Rozumienie wyrasta tylko z wiary” (Ratzinger 1969, 44-45).

W sposób spójny teologia – właśnie dlatego, że jest *fides quaerens intellectum* – przedstawia się jako „miejsce” prawdziwej syntezy pomiędzy naukami humanistycznymi a „nauką Bożą”, wobec fragmentaryczności dziedzin wiedzy. I to jest – w ostatecznym rozrachunku – wielkie wyzwanie teologii dla uniwersytetów w obliczu dyktatury „jedynej myśli” oraz ekonomicznego i informatycznego technologizmu: wyzwanie polega na wiarygodnej koordynacji rozumu z wiarą.

Kilkakrotnie miałem okazję przedstawiać niektóre fundamentalne punkty tej pilnej „odnowy teologicznej” proponowanej przez Benedykta XVI i kontynuowanej konsekwentnie w nauczaniu papieża Franciszka, od *Lumen fidei* po *Amoris laetitia* i przemówienie *Do wspólnoty Portugalskiego Uniwersytetu Katolickiego* z 26 października 2017. Z tego przemówienia warto przytoczyć pouczający fragment: „Można by uznać – powiedział Papież – że skoro tego rodzaju nauczanie uniwersyteckie opiera swoje ustalenia na wierze, to nie może wymagać, by ci, którzy tej wiary nie podzielają, akceptowali ich wiarygodność i zasadność. Lecz nawet, jeśli jest pewne, że wiary nie podzielają, mogą jednak uznać i docenić ich etyczne uzasadnienie, które im się proponuje (...), skarb wiedzy i doświadczenia etycznego ważny dla całej ludzkości”.

Ostatecznie „odnowa teologiczna”, z którą się konfrontujemy w kontekście przeszłego, otwartego i owocnego dialogu z *universitas studiorum*, dotyczy głównie następujących punktów: rozszerzenie rozumu na wymiary wiary i miłości; realizm



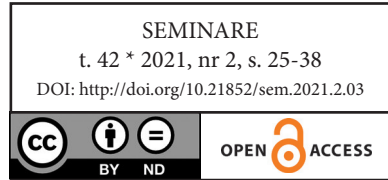
wiary i świadectwo życia; bardziej ogólnie – w rzeczy samej – pilnie potrzebna nowa synteza myśli w obliczu postępujących w związku z sekularyzacją rozbieżności pomiędzy religią a rozumem; pomiędzy teologią a filozofią i innymi dziedzinami wiedzy; pomiędzy teologią racjonalną a wymiarem kontemplacyjnym; pomiędzy tak zwaną egzegezą akademicką a *lectio divina*; pomiędzy ortodoksją a ortopraksją. Taka „odnowa” – jestem pewien – sprawi, że wyzwanie, jakim teologia jest dla uniwersytetów, będzie coraz bardziej proaktywne i owocne w sytuacji prawie globalnego zjawiska sekularyzacji, w Europie i na świecie.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar, Hans Urs von. 1986. *Piccola guida per i cristiani*. Milano: Jaca Book.
- Benedetto XVI. 2011. *Discorso del Papa durante la consegna dei riconoscimenti ai tre vincitori della prima edizione del «Premio Ratzinger»: «La ragione che segue la fede risponde alla sua vocazione»* (30 giugno 2011). *Osservatore Romano* (30 giugno – 1° luglio), 6.
- Benedykt XVI. 2010. *Adhortacja apostolska «Verbum Domini»*.
- Biffi, Giacomo. 2010. *Memorie e digressioni di un italiano*. Siena: Nuova Edizione.
- Dal Covolo, Enrico. 2005. *La lettura della vita dei santi come formazione*. *Rivista di Asctica e Mistica*, 30, 679-696.
- Dal Covolo, Enrico. 2008. *Metodo teologico e studio dei Padri della Chiesa oggi. W: Il metodo teologico: tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, red. Manlio Sodi, 229-242. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ratzinger, Joseph. 1969. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia: Queriniana.
- Ratzinger, Joseph. 1988. *Credere, cioè vedere. 30 Giorni*, 12.
- Sobór Watykański II. 1964. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis Redintegratio”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam Totius”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu „Dei Verbum”*.
- Sobór Watykański II. 1965c. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*.
- Storia della Teologia*, t. 1: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, red. Enrico Dal Covolo. 1995. Bologna-Roma: EDB.
- Theo-loghía. Risorsa dell’Universitas scientiarum*, red. Manilio Sodi. 2011. Città del Vaticano: Lateran University Press.







Ks. ROMAN MAZUR SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8192-9262> \* [roman.mazur@upjp2.edu.pl](mailto:roman.mazur@upjp2.edu.pl)

Zgłoszono: 02.03.2021; zrecenzowano: 05.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

## WOLNOŚĆ SŁOWA W GŁOSZENIU EWANGELII. PRZYKŁAD EF 6,10-20

### FREEDOM IN THE PROCLAMATION OF THE GOSPEL. AN EXAMPLE FROM EPH 6,10-20

#### Abstract

The proclamation of the Gospel springs from the vocation of the apostle. Even imprisonment cannot be an obstacle in fulfilling this task, for the *παρρησία* (courage) necessary for this mission is inherent in the Gospel itself and not in the personal attitude of heroism of the Apostle. This apostolic task can and must be sustained by constant prayer of the community of believers who in this way contribute to the proclamation of the Gospel. The conclusion of the Letter to the Ephesians, on the one hand, seems to be a good occasion to recall this task, and on the other, it reminds of constant and persistent prayer for this intention as a complementary work of the Apostle and the community of believers.

**Keywords:** Proclamation of the Gospel, courage, task of the apostle, task of the community, Eph 6,10-20

#### Abstrakt

Głoszenie Ewangelii wynika z powołania apostołskiego. Przeszkodą w wypełnianiu tego zadania nie jest nawet uwięzienie, gdyż *παρρησία* (odwaga) konieczna do głoszenia tkwi w samej Ewangelii, a nie w osobistym nastawieniu lub bohaterstwie Apostoła. To zadanie apostołskie może i musi zostać wsparte stałą modlitwą wspólnoty wierzących, którzy w taki właśnie sposób przyczyniają się do proklamacji Ewangelii. Zakończenie Listu do Efezjan z jednej strony jest dobrą okazją do przypomnienia tego zadania, z drugiej przypomina o stałej i wytrwałej modlitwie w takiej intencji, jako komplementarnym dziele Apostoła i wspólnoty wierzących.

**Słowa kluczowe:** głoszenie Ewangelii, odwaga, zadanie apostoła, zadanie wspólnoty, Ef 6,10-20

## WPROWADZENIE

Na zakończenie jednego z Listów Więziennych, Listu do Efezjan (Ef 6,10-20), pojawia się perykopa podsumowująca tematykę listu i zwracająca zarazem uwagę na szczególną prośbę Apostoła. Prośba ta obejmuje dwa zadania. Pierwszym jest zadanie wiernych dotyczące modlitwy i czuwania, którym winni objąć siebie samych oraz wszystkich wierzących. Drugim zadaniem jest modlitwa za Apostoła o jego możliwość „jawnego i odważnego” (ἐν παρρησίᾳ) głoszenia tajemnicy Ewangelii (Ef 6,18-19). Uważa się on bowiem za ambasadora tejże Ewangelii mimo uwięzienia i sądzi, że musi zadanie głoszenia wypełnić odważnie. W tej kwestii więc treść modlitwy wiernych za Apostoła łączy się z jego własnym poczuciem obowiązku. Dlaczego jednak prośba Apostoła i poczucie własnego zadania pojawiają się w perykopie o poważnej walce duchowej? Co znaczy w takim kontekście odwaga i jawność głoszenia Ewangelii? Temat ten jest rzadko prezentowany w osobnych studiach, stąd ten artykuł stawia sobie za cel pogłębioną analizę wolności słowa w głoszeniu Ewangelii w wybranej perykopie.

### 1. TERMINOLOGIA

Zanim będzie możliwe przedstawienie rozumienia terminów *παρρησία* i *παρρησιάζομαι* w Ef 6,10-20, zwróć uwagę na ich obecność w grece klasycznej, następnie w grece obecnej w Septuagincie i jej współczesnej hellenistycznej literaturze judaistycznej. W końcu przedstawię te terminy w Nowym Testamencie w ujęciu ogólnym.

#### 1.1. Rozumienie pojęć w grece klasycznej

Ogólne znaczenie terminu *παρρησία* wynika z jego dość wyraźnej etymologii. Cytowane poniżej teksty greckie zaczerpnięte zostały jedynie z dzieł uznanych za wydania krytyczne. Badany termin składa się z dwóch elementów: *πᾶς* + *ῥῆσις* („wszystko” + „mowa; rozprawianie; wygłaszanie”)<sup>1</sup>.

Początkowo obydwie terminy powiązane były ze sferą polityczną. Były traktowane jako główny wyznacznik demokracji. Jednak już przykładowo Izokrates wspomina o pejoratywnym znaczeniu pojęcia, nadmieniając, że ideał wolności słowa dość często wykorzystywany był przez „najbardziej pochopnych i głupich oraz przez autorów sztuk teatralnych”<sup>2</sup>. Podstawą możliwości korzystania z *παρρησίας* było pełne obywatelstwo greckie. Cudzoziemcy i niewolnicy nie posiadali takiego prawa. Stąd największym dobrem była właśnie *παρρησία*, a jej pozbawienie, jak

<sup>1</sup> Przykładowo Liddell and Scott 1996, *ad vocem*; BDAG 2000, *ad vocem*; *pace* Valpy 1860, 128, który wspomina o trzech elementach: *πᾶν + ῥέω + ῥῆσιω*; inaczej Hahn 1976, 733, gdzie podane są inne trzy elementy: *πᾶν + ῥῆσις + ἐρῶ*.

<sup>2</sup> Dosłownie: „καὶ ὅτι δημοκρατίας οὐσης οὐκ ἔστι *παρρησία*, πλὴν ἐνθάδε μὲν τοῖς ἀφρονεστάτοις καὶ μηδὲν ὑμῶν φροντίζουσιν, ἐν δὲ τῷ θεάτρῳ τοῖς κωμωδοδιδασκάλοις” – *De pace* 1942, 14.2-4; w tekście podałem tłumaczenie własne.

zaznacza Demostenes, rozumiane było jako największa strata<sup>3</sup>. Była uważana także za największą cechę greckich miast i zarazem – niestety – za główny powód ich upadku. Z czasem pojęcie osiągnęło znaczenie „bezwstydnosci”, gdyż prawo do mówienia czegokolwiek stało się podstawą utraty jakiegokolwiek granicy rozsądku. Παρρησία posiadała także znaczenie „otwartości na prawdę”. Jednak mogła to być tylko fałszywa przesłanka, gdyż ktokolwiek mówiący głośno i publicznie nie zawsze mówił prawdę (co zresztą odnotowała historia aż nader często!), choć takie właśnie fundamentalne założenie miała παρρησία. W końcu mogła ona oznaczać odwagę powiedzenia prawdy w okolicznościach, gdy prawda jako taka była krzywdzona, lub wykrzywiana czy zatajana.

W sferze prywatnej znaczenie badanych pojęć zostało przejęte ze sfery politycznej. Przybiera jednak znaczenie szacunku dla osób pozostających w przyjaźni lub innych bliskich relacjach, np. może oznaczać szacunek do rodziców. Ponieważ παρρησία służy prawdzie, może być podstawą wykluczania z grona przyjaciół tych, którzy prawdzie nie służą lub ją negują. W relacjach przyjaźni παρρησία nabiera więc znaczenia „szczerości”. Stąd, przykładowo, w obliczu prześladowań przez urzędników, należało szczerze przedstawić sprawę prefektowi „bez obaw”, „ze szczerością” (μετὰ παρρησίας) – to bowiem miało na celu ustrzeżenie porządku publicznego i służebnej roli urzędników względem wolnych obywateli<sup>4</sup>. Jednak Platon zaznacza, że παρρησία może nabrać znaczenia „bezczelności” lub „zuchwałości” (*Symposium* 1901, St III.222c), a nawet „bezwstydu” (*Phaedrus* 1901, St III.240e). Natomiast znany przedstawiciel cyników, Diogenes, zwracał uwagę, że παρρησία jest wyrazem wolności moralnej, a nie politycznej<sup>5</sup>. Jednak w przypadku człowieka opanowanego pasjami czy emocjami παρρησία może oznaczać zwykłe „bezwstyd”, a nawet „zniewagę” (Scarpata 2001, 54-66). Z drugiej strony osoba, którą charakteryzuje παρρησία, potrafi być przywódcą życia społecznego, co przynależy filozofom i za odpowiedniego i najlepszego na takie stanowisko przywódcze kandydata uważał Diogenes samego siebie<sup>6</sup>. Z tego wynikałoby, że jeśli ktoś tracił przykładowo wolność polityczną, lecz zachowywał wolność moralną, ciągle posiadał podstawę wolności wypowiedzi (Scarpata 2001, 67-72.75-85).

## 1.2. Rozumienie pojęć w grece LXX oraz ówczesnej literaturze judaistycznej

W Starym Testamencie pojęcie to pojawia się tylko 12 razy, z czego 9 razy w tekstach kanonicznych i 3 razy w tekstach apokryficznych w LXX. Wśród tekstów kanonicznych ST pierwsza i jedyna referencja w Pięcioksięgu, Kpł 26,13, zawiera termin παρρησία o znaczeniu moralnym i religijnym, określając tak dar wolności: „Ja jestem Panem, waszym Bogiem, który was wyprowadził z Egiptu, gdzie byliście niewolnikami. Ja rozerwałem więzadła waszego jarzma i popro-

<sup>3</sup> Por. *Oratores Attici* 1850, 251-257, fr. 13.21.1-2.

<sup>4</sup> Informację taką podaje papirus P. Oxy., VIII, 1100,15; Schlier 1991, 874.

<sup>5</sup> Tak postrzegał go Diogenes Laertios 1925, II: 6,69 (s. 70-71).

<sup>6</sup> Plutarch wyraził taką opinię w: *De exilio* 1968, 606c.

wadziłem was w pełnej wolności (μετὰ παρρησίας)<sup>7</sup>. Następnie pojawiają się teksty Est 16,19; 1 Mach 4,18. W Prz 1,20 παρρησία nabiera znaczenia aktywnej „mądrości”: „Mądrość na ulicach jest opiewana, na placach przemawia otwarcie (παρρησίαν)”; Prz 10,10; Prz 13,5; Hiob 27,10; Mdr 5,1 [„Wtedy sprawiedliwy stanie z wielką śmiałością (ἐν παρρησίᾳ) przed tymi, co go uciskali i mieli w pogardzie jego trudy”]; w Syr 25,25 παρρησία łączona jest z władzą/mocą. Oba ostatnie wersety kanoniczne są bardzo interesujące ze względu na treść, jednak Mdr 5,1 wydaje się bliższy tekstowi z Ef 6,19, gdyż także posiada czasownik ἴστημι i odnosi się do sytuacji stawania przed wrogami lub wobec wrogów. Ale w Mdr 5,1 jedynie widok sprawiedliwego wprawi w osłupienie jego wrogów, a nie treść głoszonego słowa. Tłumaczone na j. grecki terminy z Tekstu Masoreckiego dodatkowo podkreślają pewien aspekt. Najistotniejszy z nich dla niniejszych poszukiwań, właśnie w Kpł 26,13, μετὰ παρρησίας („z podniesioną głową”), oddaje hebrajski termin חַרְפָּה (hapax legomenon całego ST). Opisuje on stan wolności (czyli przeciwieństwo niewoli) i odnosi się do Izraelitów odkupionych z niewoli egipskiej (Olivier 1997, 903). Określa też w sensie przenośnym stan dumy Izraelitów i samococenia ze względu na zbawcze dzieło Boże wobec nich.

Nowością w porównaniu z greką klasyczną jest przekonanie, że παρρησία jest darem Bożym dla Izraela. Wyrażone zostało także podkreślenie, że taki dar cechuje się „mądrością”. Sam Bóg, jak wskazuje wiara ST, jest źródłem oraz sam posiada παρρησίαν. Wspomina o tym Hi 27,9(10): „czy znajdzie życzliwy (παρρησίαν) dostęp do Niego? Czy Pan go wysłucha, gdy będzie Go przyzywał?”. Także Hi 22,26: „Wtedy śmiało (παρρησιασθήσῃ) wypowiesz się przed Panem, z radością podniesiesz wzrok ku niebu”. Mogą ją posiadać „sprawiedliwi”, przez co stają się „mądrymi”. Na tym właśnie polega dość istotna różnica z rozumieniem klasycznym, gdzie παρρησία cechowała filozofa, a nie tak jak tutaj – sprawiedliwego. Do podkreślenia jest więc ważny aspekt powiązania παρρησίας z kontekstem Prawa Bożego. Sprawiedliwy, którego cechuje παρρησία, wyraża ją w swojej modlitwie (wspomniane powyżej teksty z Księgi Hioba) (Schlier 1991, 875-877; Hahn 1976, 734).

Wśród tekstów apokryficznych znajdują się: 3 Mach 4,1; 3 Mach 7,12. W 4 Mach 10,5 παρρησία określa jakość świadectwa męczennika, który w niebezpieczeństwie śmierci zaświadcza o Prawie ojców: „Okrutnie rozzłoszczeni odwagą (παρρησίαν) tego człowieka za pomocą urządzeń do rozciągania kończyn wyrwali ze stawów jego ramiona i nogi i pozrywali ścięgna przez podważanie”.

W hellenistycznej literaturze judaistycznej, przykładowo u Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza, pojęcie παρρησία wiąże się ze „szczerością”. Jest również powiązane z „prawdą”. Biorąc pod uwagę grupę terminów: παρρησία, παρρησιάζομαι, παρρησιαστικός, u Józefa Flawiusza można je znaleźć w różnych formach leksykalnych 56 razy. Filon zaś używa tych terminów 39 razy. Rozumienie negatywne παρρησίας dotyczy „głupich rozmów”. Podstawowe jednak znaczenie

<sup>7</sup> Polskie tłumaczenie tego i pozostałych cytatów zaczerpniętych z LXX pochodzi z: *Septuaginta* 2013.

παρρησίας odnosi się do „sprawiedliwości”, „wypełnienia Prawa”, „pobożności”. Stąd „bezbożność/bezbożny” ze swej natury nie posiada παρρησίας. Z παρρησία związane jest także „dobre sumienie”. Przykładem osoby posługującej się lub scharakteryzowanej przez παρρησίαν u Filona jest Mojżesz, przyjaciel Boga (Schlier 1991, 877-879; Hahn 1976, 734-735; Scarpat 2001, 91).

### 1.3. Rozumienie pojęć w Nowym Testamencie

Termin παρρησία charakteryzuje Dzieło Janowe, a w nim powiązany jest z publicznym działaniem Jezusa, co zostało oznajmione arcykapłanowi: „Ja przemawiałem jawnie (παρρησία) przed światem. Nauczałem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie nauczałem niczego...” (J 18,20). Zauważalne jest tutaj odniesienie παρρησίας do objawienia, gdyż takie właśnie ono jest – publiczne, powszechne. Jako takie jednak jest po części zakryte dla tych, którzy nie wierzą. Sposób przemawiania Jezusa z παρρησία oznacza wyrażanie się otwarte, bez przypowieści i jest ono przeznaczone jedynie dla Jego uczniów i wierzących: „Wtedy Jezus powiedział im otwarcie (παρρησία): «Łazarz umarł...»” (por. J 11,14). Nadejście Ducha Parakleta zmieni sposób rozumienia nauczania Jezusa, gdyż Duch jest Duchem prawdy i o niej pouczy: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16,13). W Mk 8,32 παρρησία jest przeciwieństwem nauczania ἐν παραβολαῖς i oznacza nauczanie prezentowane „otwarcie”. Dotyczy ono rodzaju nauczania zawężonego, kierowanego do uczniów („otwarcie”), a nie nauczania publicznego – w przypowieściach właśnie. W 1 J 3,21 i 1 J 5,14 człowiek jest otwarty na Boga, stając wobec Niego z „ufnością” (takiego terminu użyto w BT V w obu miejscach). Zakłada ona wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i miłość bliźniego (1 J 3,23). Ponieważ mieszka w wierzącym Duch Święty, dlatego ma możliwość zachowania przykazań miłości Boga i bliźniego (1 J 3,24). Stąd παρρησία połączona jest z dobrym sumieniem. Dodatkowo παρρησία znajduje swój wyraz w modlitwie do Boga, który wysłuchuje prośby/modlitwy (1 J 3,22; szczególnie: „Ufność (παρρησία), którą w Nim pokładamy, polega na przekonaniu, że wysłuchuje On wszystkich naszych prośb zgodnych z Jego wolą” 1 J 5,14). Nowością przekraczającą znane dotychczasowe znaczenie ze ST jest fakt, że taka modlitwa jest zgodna z wolą Bożą. Wyraża się to w modlitwie z otwartego serca.

Nowością 1 J jest rozróżnienie pomiędzy παρρησία obecną a eschatologiczną, przy powtórny przyjsciu Chrystusa. Kto będzie posiadał taką παρρησίαν, nie będzie zawstydzony przed Bogiem i nie zostanie przez Niego zawstydzony oraz nie musi obawiać się kary.

Inną perspektywę przedstawiają Dzieje Apostolskie. Postawa cechowana przez παρρησίαν dotyczy tylko zachowania wobec ludzi. Generalnie termin ten kwalifikuje tutaj „przepowiadanie”, „głoszenie” (Ewangelii) (por. Dz 9,27; 14,3; 18,26; 19,8). Audytorium stanowią (a) Żydzi, (b) władze religijne, (c) Żydzi

i poganie wraz ze swymi politycznymi przedstawicielami. Ogólnie jest to audytorium nastawione wrogo do mówcy/mówców. W takich okolicznościach *παρρησία* najczęściej oznacza „szczerłość”, „odwagę”, „swobodę” (np. „A teraz spójrz, Panie, na ich groźby i daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą (*μετὰ παρρησίας*)” Dz 4,29. Ciekawe są także obecność badanego terminu i jego znaczenie w ostatnim wersecie tej księgi: „głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie (*παρρησίας*), bez przeszkód” Dz 28,31). Ponieważ Piotr i Jan zostali ocenieni przez Sanhedryn jako „ludzie nieuczenni i prości” (Dz 4,13), ich *παρρησία* posiada swoje źródło w Panu. W Dz 18,25-26, *παρρησία* cechuje nauczanie Apollosa i można ją tutaj określić mianem charyzmatu: „Znał on już drogę Pańską, przemawiał z wielkim zapałem i nauczał dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa, znając tylko chrzest Janowy. Zaczął on odważnie przemawiać (*παρρησιάζεσθαι*) w synagodze”.

*Corpus Paulinum* kładzie nacisk na chrześcijańską i apostołską *παρρησίαν*. Charakterystyczna jest *παρρησία* przy głoszeniu Ewangelii. Jest otwarciem na Boga (2 Kor 3,12) i ludzi (Ef 6,20). Istotne staje się zestawienie aktualnej działalności kerygmaticznej: „Żywiąc przeto taką nadzieję, z jawną swobodą (*παρρησίᾳ*) postępujemy” 2 Kor 3,12. To ostatnie odniesienie posiada znaczącą kontynuację antytetyczną w następnym wersecie, 2 Kor 3,13, gdzie *παρρησία* oznacza „otwartość”, „odsłoniętą twarz” wobec Pana Boga, przywołując na pamięć zasłoniętą twarz Mojżesza, na którą nie mogli spoglądać Izraelici. Ten, kto może spoglądać z odsłoniętą twarzą w kierunku Boga, może z taką samą twarzą spoglądać w kierunku innych ludzi. Taki rys życia apostołskiego znajduje swój fundament w darze Ewangelii i jej posłudze. Otwartość życia apostołskiego czyni życie lustrem „chwaly Pana”. W Ef 3,12 zostały zestawione *παρρησία* i *προσαγωγή* i wskazują na „dostęp” do Boga dzięki „otwartości”, gdyż jest się w Chrystusie, a w Nim jest wolność i możliwość przybliżenia się do Boga: „W Nim mamy śmiały (*παρρησίαν*) przystęp [do Ojca] z ufnością, przez wiarę w Niego”. W Flp 1,20 i Ef 6,19-20 natomiast ukazana jest *παρρησία* wobec ludzi.

## 2. ROZUMIENIE SPECYFICZNE POJĘCIA W EF 6,10-20

### 2.1. Tekst i tłumaczenie<sup>8</sup>

Ef 6,10 Τοῦ λοιποῦ, ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῇ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.	Ef 6,10 Na koniec bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi.
Ef 6,11 ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου.	Ef 6,11 Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła.

<sup>8</sup> Tekst grecki i polski pochodzą z *Nowego Testamentu greckiego i polskiego* (2017).



Ef 6,12 <i>ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.</i>	Ef 6,12 Nie toczy my bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich.
Ef 6,13 <i>διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνήθητε ἀντιστηναί ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πονηρᾶ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στήναί.</i>	Ef 6,13 Dlatego przywdziejcie pełną zbroję Bożą, abyście się zdołali przeciwstawić w dzień zły i ostać, zwalczycywszy wszystko.
Ef 6,14 <i>στήτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὄσφυν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης</i>	Ef 6,14 Stańcie więc [do walki], przepasawszy biodra wasze prawdą i przyoblóćkszy pancerz, którym jest sprawiedliwość,
Ef 6,15 <i>στήτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὄσφυν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης</i>	Ef 6,15 a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju.
Ef 6,16 <i>ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ [τὰ] πεπυρωμένα σβέσαι</i>	Ef 6,16 W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego.
Ef 6,17 <i>καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ.</i>	Ef 6,17 Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże –
Ef 6,18 <i>Διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων</i>	Ef 6,18 wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie najusilniej i proście za wszystkich świętych
Ef 6,19 <i>καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου,</i>	Ef 6,19 i za mnie, aby dane mi było słowo, gdy usta otworzę, by jawnie i swobodnie głosić tajemnicę Ewangelii,
Ef 6,20 <i>ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάζομαι ὡς δεῖ με λαλεῖσαι.</i>	Ef 6,20 dla której sprawuję poselstwo jako więzień – żebym jawnie ją wypowiedział, tak jak winienem.

## 2.2. Cechy charakterystyczne i struktura Ef 6,10-20

Dlaczego prośba Apostoła i poczucie własnego zadania pojawiają się w perykopie o poważnej walce duchowej? Co znaczy w takim kontekście odwaga i jawność głoszenia Ewangelii? Pierwszą podpowiedzią przygotowującą odpowiedź na takie pytania stanowi specyficzna terminologia określająca zadanie Apostoła. Najpierw cała perykopa Ef 6,10-20 rozpoczyna się trybem rozkazującym w czasie teraźniejszym, „przyobleczcie” lub bardziej współcześnie „załóżcie” (ἐνδυναμοῦσθε) „pełną zbroję Bożą”. Takie jest właśnie znaczenie trybu rozkazującego czasu teraźniejszego – wskazuje na stałą dyspozycję wiernych, czyli „zawsze miejcie założoną zbroję” (Zerwick 1963, §243; Smyth 1984, §1864a; Mateos 1977, §123-124; BDR

1961, §335-336; Piwowar 2010, 97; Piwowar 2017, 361-363). Warto podkreślić, że w tym Liście taki typ trybu rozkazującego dotyczący stałej i powtarzalnej sytuacji pojawia się aż 34 razy. W zestawieniu z innymi Listami z *Corpus Paulinum* i w odniesieniu wyłącznie do liczby mnogiej, czyli gramatycznie rozumianej wspólnoty, tryb rozkazujący czasu teraźniejszego pojawia się w Ef – 25 razy i tylko 1 List do Koryntian go wyprzedza – 45 razy, choć należy zwrócić uwagę na zdecydowanie dłuższą treść 1 Listu do Koryntian. Można więc podkreślić wspólnotowy wymiar wypełniania wskazań moralnych Apostoła. Więcej, z dotychczasowego audytorium, a była nim rodzina chrześcijańska w tzw. *Haustafeln*, czyli w tablicach życia rodzinnego w Ef 5,20 – 6,9, Apostoł przechodzi do zadań całej wspólnoty wierzących. Co istotne, przedstawiane właśnie zadanie w Ef 6,10-20 nie dotyczy jedynie wspólnoty Kościoła w Efezie, choć do niej pierwotnie kierowane były te słowa, ale do wszystkich Kościołów Pawłowych, czy nawet, ze względu na stały i konieczny obowiązek walki duchowej dla wszystkich, do całego Kościoła wszystkich czasów. Z kontekstu więc relacji wewnątrzrodziny List przechodzi do kontekstu relacji na poziomie duchowym. W dotychczasowym nauczaniu moralnym Listu stale pojawia się charakterystyczny czasownik περιπατέω, którego *leksem* odnosi się do sytuacji dynamicznej i czynności ciągłej (Mateos 1977, §166). W prezentowanej perykopie brak tego czasownika. Pojawia się natomiast czasownik ἵστημι, którego *leksem* wyraża stan (Mateos 1977, §83), a nie czynność. Jest on obecny w Liście jedynie w tej perykopie i charakteryzuje stałą postawę chrześcijan wobec zasadzek złego ducha. Statyczność wyrażona tym czasownikiem jest więc tutaj oznaką pozytywnej cechy stałości/wytrwałości chrześcijan wobec dynamicznych ataków szatańskich.

Perykopa posiada łatwo wyróżnialne trzy części: a) egzortacja do założenia zbroi Bożej (Ef 6,10-13), b) centrum z prezentacją rodzajów broni duchowej (Ef 6,14-17), c) modlitwa wsparciem w walce duchowej (Ef 6,18-20) (Mazur 2010, 367). Omawiany tekst znajduje się w trzeciej części perykopy, dotyczy więc modlitwy i jej roli oraz ze względu na obecność czasownika ἵστημι, dotyczy stałej modlitwy również w intencji Apostoła.

### 2.3. Gatunek literacki Ef 6,10-20

Perykopa odznacza się silną zachętą do uzbrojenia się przeciwko zasadzkom Złego, by móc przetrwać w czasie złym (Ef 6,10-13), posiada także realistyczny opis zbroi duchowej według ówczesnego modelu (Ef 6,14-17). Uzbrojenie takie pozwala odnieść zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Na zakończenie wybrzmiewa gorąca prośba o modlitwę za innych wiernych i za Apostoła. W taki sposób zostaje zamknięte *corpus*/treść Listu.

Taka treść pozwala rozumieć tę perykopę jako zamknięcie Listu wyrażone gatunkiem literackim i retorycznym *peroratio*<sup>9</sup>. Ponieważ w perykopie powracają

<sup>9</sup>Por. Lincoln 1990, xli-xliv; Aletti 2001, 305; Thielman 2010, 413-414, gdzie ostatecznie, mimo wahań i unikania pojęcia *peroratio*, autor charakteryzuje perykopę cechami należącymi do tego gatunku literackiego i retorycznego; Neumann 2015, 63 przypis 80. Od strony retorycznej o takim



pojęcia użyte wcześniej w Liście można myśleć o *recapitulatio*<sup>10</sup>, która jako taka przywołuje na myśl lektorom i słuchaczom główne tematy prezentowane przez Apostoła. Perykopę cechuje także *pathos* w swych dwóch wymiarach podstawowych: *indignatio* (Lausberg 2002, §438) w przedstawieniu własnych wrogów i *conquestio* (Lausberg 2002, §439) w prośbie o modlitwę za innych i za siebie. Po pierwsze nie dziwi, że Autor Listu wykorzystuje ostatnią okazję, by właśnie na poziomie *affectus* wpłynąć na korzystne usposobienie audytorium względem wcześniejszej treści oraz ostatniej prośby o pewną postawę. Po drugie nie dziwi, że tym samym słuchacze i lektorzy Listu przekonywani są do faktu, że jest Bożym planem zbawienia współpraca człowieka dla osiągnięcia ostatecznego wypełnienia. Celem takiego zabiegu jest utworzenie nie tyle przejściowego uniesienia, co raczej stałego zaangażowania w łaskę, którą Bóg działa w słuchaczach, gdyż siła i zbroja pochodzą od Boga. Ponieważ wrogami nie są osoby ludzkie, przeciwko którym wystarczyłoby trochę roztropności i mądrości (Ef 6,12 – „Nie toczy my bowiem walki przeciw krwi i ciału...”), ale są to wrogowie potężni, którzy działają poprzez zasadzki ponad możliwości ludzkie, dlatego właśnie koniecznie potrzeba osłonić się, przywdziewając/zakładając „uzbrojenie duchowe”, które jako jedyne jest w stanie przeciwstawić się wspomnianym zasadzkom.

W najbardziej interesującej części omawianego tekstu, w *conquestio*, Apostoł jako ambasador Ewangelii (Ef 6,20a) prosi o modlitwę za „świętych” i za siebie (Ef 6,19a), a prośba dotyczy efektywnego słowa najpierw w poznaniu *misterium* Ewangelii, a potem w jego głoszeniu (Ef 6,19b-c).

Walka duchowa nie jest typowym ćwiczeniem fizycznym, ale jest batalią duchową, która znajduje siłę wewnętrzną w modlitwie, czyli w komunii z Tym, który daje siłę. Modlitwa ta posiada także wymiar eklezjalny: za „świętych” i za Apostoła. Warto podkreślić, że zachęceni do modlitwy chrześcijanie właśnie przez nią biorą udział w dziele apostołskim Pawła na rzecz Ewangelii.

Ta część nie wprowadza jakiegoś dodatkowego elementu uzbrojenia, któremu można by przypisać jakąś cnotę lub dar Boży. Modlitwa ma na celu utrzymanie stanu czuwania lub czujności, tak u modlących się jak i u tych, za których należy się modlić (Ef 6,18). W tej części nie mówi się już o siłach zła ani o walce do stoczenia.

#### 2.4. Znaczenie *παρρησία* i *παρρησιαίῳμαι* w Ef 6,10-20

A) Pojęcie, które charakteryzuje przedmiot modlitwy wiernych za Apostoła, *παρρησία* (znamienne, że nie prosi o modlitwę o wolność czy uwolnienie) dotyczy wolności wypowiedzi.

*Παρρησία* posiada kilka znaczeń. Najpierw odnosi się do „szczerości”, „otwartości”, „swobody wypowiedzi” i szeroko pojętej „wolności słowa” (BDAG 2000, *ad vocem*, znaczenie 1 i 3; *Słownik* 1962, *ad vocem*, znaczenie 1), następnie określa

gatunku mówi przykładowo Lausberg 2002, §431-432; Mazur 2008, 67-71; Mazur 2010, 485-491.

<sup>10</sup> Stanowi ona integralną część *peroratio* i charakteryzuje się zwięzłością oraz ma na celu przypomnienie lub powtórzenie faktów, por. Lausberg 2002, §434-435.

„swobodę działania” (BDAG 2000, *ad vocem*, znaczenie 2; *Słownik* 1962, *ad vocem*, znaczenie 3). Pojęcie to pojawia się 31 razy w Nowym Testamencie (Scarpat 2001, 93-102). Występuje we wszystkich Listach Więziennych, co nie powinno dziwić: Ef 3,12; Ef 6,19; Flp 1,20; Kol 2,15; Flm 8. Generalnie jednak jest to pojęcie charakterystyczne dla Dzieła Janowego (9 razy w J i 4 razy w 1 J).

B) W Ef 6,18-20 Apostoł wspomina o efekcie modlitwy, czyli swej czynności w odniesieniu do Ewangelii: *παρησιαίζομαι*. Czasownik ten występuje 9 razy w Nowym Testamencie i poza Ef 6,20 i 1 Tes 2,2 znajduje się tylko w Dziejach Apostolskich – 7 razy. W Dz 9,27 i 9,28 tłumaczony jest jako „siła przekonania”. Podmiotem działającym jest Paweł „odważnie przemawiający”: Dz 13,46; Dz 19,8 i Dz 26,26; albo Paweł i Barnaba w Dz 14,3 „powiedzieli odważnie”; czy też Apolos, który „odważnie przemawiał” w Dz 18,26.

To, co charakteryzuje ten czasownik w Ef 6,20, to fakt, że znajduje się on w niecodziennym kontekście dynamicznym i statycznym zarazem. W perykopie Ef 6,10-20 czasownik *ἴστημι* występuje 3 razy (Ef 6,11.13.14). I są to jedyne jego wystąpienia w całym Liście. Koniecznie trzeba jeszcze dodać inny, spokrewniony czasownik *ἀνθίστημι* w Ef 6,13. Występuje on tylko jeden raz w całym Liście. Ten ostatni czasownik posiada znaczenie dynamiczne i jednorazowe (Mateos 1977, §276), gdyż dotyczy natychmiastowej (dys)pozycji ciała we wskazanych okolicznościach: „abyście się zdołali przeciwstawić w dzień zły i ostać” (Mateos 1977, §252.2; *Słownik* 1958, *ad vocem*, znaczenie II.1). Jednak ostatni czasownik tego wersetu, „ostać” (bezokolicznik aorystu *στήναι* pochodzący od *ἴστημι*), zachowuje swe znaczenie statyczne i odnosi się do osiągniętego stanu, w tym wypadku, przetrwania po walce. Wcześniej, w Ef 6,11, czasownik *ἴστημι* (w bezokoliczniku aorystu *στήναι*) znajduje się bezpośrednio przed wyrażeniem *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου*, co ze względu na liczbę mnogą *πρὸς μεθοδείας* („przeciw zasadkom”) wskazuje na określenie stałej postawy wobec takich „zasadzek”<sup>11</sup>. To znajduje potwierdzenie także w Ef 6,12, gdzie wyliczeni są kolejni wrogowie prezentowani zawsze w liczbie mnogiej i wskazani gramatycznie jako kategorie: *πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας ... , πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* („przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata..., przeciw duchowym pierwiastkom zła”)<sup>12</sup>.

W sekcji dotyczącej modlitwy, czyli w Ef 6,18-20, nie występują wspomniane czasowniki. Jednak wskazany przez nie „stan” albo „postawa” zostały wyrażone przez okolicznik czasu: *ἐν παντὶ καιρῷ* – „w każdym czasie”, „zawsze” (Best 1998, 605; O’Brien 1999, 484-485; Bielecki 2000, 55-56; Hoehner 2002, 857). Okolicznik ten dotyczy jednak modlitwy, nie zaś uzbrojenia prezentowanego wcześniej. Jest on połączony z imiesłowem czasu terażniejszego *προσευχόμενοι*, posiada

<sup>11</sup> Tutaj przykładowo Hoehner 2002, 823; konstrukcja czasownika *ἴστημι* z *πρὸς* + biernik nabiera znaczenia „trwać przeciw czemuś”, por. BDAG 2000, *ad vocem*, znaczenie B3; Grundmann 1993a, 7/652.

<sup>12</sup> Konstrukcja *πρὸς* + biernik w liczbie mnogiej posiada znaczenie całej kategorii bytów, por. Smyth 1984, §1000; także BDR 1961, §141.

więc aspekt niedokonany, to z kolei tworzy paralelizm tematyczny ze stałą dyspozycją do trwania podczas walki. Wzmacnia ją imiesłów czasu teraźniejszego ἀγρυπνοῦντες, który podkreśla stałość w czuwaniu. W końcu modlitwę taką cechuje jeszcze προσκαρτέρησις („wytrwałość”, „trwanie”, „poświęcenie”, „cierpliwość”), co dodatkowo wzmacnia stałość takiego postępowania (BDAG 2000, *ad vocem*; Grundmann 1993b, 3/619-620; *Słownik* 1962, *ad vocem*; *Wielki słownik* 2006, *ad vocem*).

Takiego typu modlitwą mają zostać objęci „wszyscy święci”, czyli wszyscy chrześcijanie toczący walkę duchową. Dopiero po grupie beneficjentów wytrwałej modlitwy Apostoł prosi o modlitwę za samego siebie. Nie wyklucza siebie z grona chrześcijan w przypadku modlitwy wstawieniowej, ale wskazuje teraz jej precyzyjne zadanie dwoma zdaniami celowymi Ef 6,19-20: „aby dane mi było słowo” oraz „żebym jawnie ją (Ewangelię) wypowiedział”. W obu przypadkach λόγος („słowo” Ewangelii) i εὐαγγελίου... ἐν αὐτῷ („Ewangelii..., dla której”) dotyczą głoszonej ludom Ewangelii zbawienia. Odnoszą się więc do skuteczności głoszonego słowa, a nie do ewentualnego aspektu estetycznego (Schnackenburg 1982, 289; Bielecki 2000, 61; Scarpat 2001, 101-102; Mazur 2008, 74-75). Cechą szczególną i wyróżniającą takie głoszenie Ewangelii (aspekt modalny) jest jednak coś innego: ἐν παρρησίᾳ („jawnie i swobodnie”) poznać tajemnicę Ewangelii (Ef 6,19) oraz ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι... λαλήσαι („jawnie ją wypowiedział”)<sup>13</sup> w okolicznościach uwięzienia (Ef 6,20). Wspomniana okoliczność, czyli uwięzienie Apostoła, wydaje się całkowicie uniemożliwiać jawne i swobodne głoszenie Ewangelii. Paradoksalnie czasownik πρεσβεύω („być ambasadorem”, „sprawować poselstwo”) (BDAG 2000, *ad vocem*; Bornkamm 1993, 683; *Słownik* 1962, *ad vocem*, znaczenie I.2; *Wielki słownik* 2006, *ad vocem*) w czasie teraźniejszym określa czynność ciągłą i aktualną i jest związany tutaj z okolicznikiem ἐν ἀλύσει („w niewoli”, dosł. „w łańcuchu”). Nic nie stoi na przeszkodzie, by syntaktycznie Ef 6,20a (ὕπερ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει – „dla której sprawuję poselstwo jako więzień”) zależało od Ef 6,18a.19a (διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως... καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ – „wśród wszelkiej modlitwy i błagania... i za mnie”). W ten sposób ujawniają się dwa „obowiązki”: (1) modlitwa ze strony wiernych o odwagę głoszenia Ewangelii przez Apostoła oraz (2) pojmowana jako obowiązek przez Apostoła konieczność głoszenia Ewangelii, nawet w kajdanach, gdyż one nie więżą Ewangelii.

## PODSUMOWANIE

Zakończenie Listu do Efezjan wskazuje ważne zadanie tak adresatów jak i samego nadawcy. Przy okazji przypomnienia o konieczności odpowiedniego „uzbrojenia” do nieuniknionej walki duchowej, Apostoł podkreśla, że jego aktualny stan niewoli nie wyklucza spełniania jego obowiązku głoszenia Ewangelii zbawienia.

<sup>13</sup> Por. BDAG 2000, *ad vocem*, znaczenie 1; natomiast znaczenie „mówić śmiało, otwarcie” podają *Słownik* 1962, *ad vocem*; oraz *Wielki słownik* 2006, *ad vocem*, znaczenie 1.

Posiada on bowiem wolność moralną, która jest wystarczająca do wypowiedzania osobistego zdania nawet w tematach – jak podkreślali starożytni Grecy – politycznych. Konieczność głoszenia Ewangelii przekracza tę przestrzeń, choć ciągle jej cechą charakterystyczną i potrzebną jest *παρρησία* („odwaga”, „wolność słowa”).

Ef 6,19b *ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι* jest wyjaśnieniem, że odwaga Apostoła zawarta jest lub wynika z polecenia głoszenia, a wcześniej zrozumienia tajemnicy Ewangelii, natomiast Ef 6,18a.19a wskazuje, że modlitwy wiernych za uwięzionego Apostoła, będące wyrazem ich duchowej postawy, wpisują się doskonale w tę tajemnicę głoszenia Ewangelii, której uwięzić nie można. Obie wartości: stałość w modlitwie oraz odwaga w głoszeniu słowa Ewangelii w Ef 6,10-20 zostały wyrażone staranną konstrukcją gramatyczną oraz wyszukany doborem precyzyjnych terminów.

#### BIBLIOGRAFIA:

##### Teksty biblijne:

*Nowy Testament grecki i polski*. 2017. (= *Novum Testamentum Graece et Polonice*) / tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Nestle Eberharda i Erwina Nestle; red. Aland Barbara i Kurt Aland et al., wyd. 28 poprawione – Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen pod kierownictwem Holgera Strutwolfa; tekst polski *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, red. wydania Roman Bogacz i Roman Mazur SDB. Poznań: Pallottinum.

*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. i red. Remigiusz Popowski. 2013. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.

##### Teksty klasyczne:

*De exilio*. *Plutarchi Moralia*, t. 7, red. Phillip Howard De Lacy i Benedict Einarson. 1968<sup>repr.</sup>. Cambridge: Harvard University Press.

*De pace*. 1942 (1966<sup>repr.</sup>). (orat. 8), W: *Isocrate. Discours*, t. 3, red. Georges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres.

Diogenes Laertios. *Lives of Eminent Philosophers*, red. Robert Drew Hicks, t. 1-2. 1925 (1966<sup>repr.</sup>). London-New York: Heinemann Press i G. P. Putnam's Sons.

*Oratores Attici. Fragmenta*, red. Johann Georg Baiter i Hermann Sauppe. 1850 (1967<sup>repr.</sup>). Hildesheim: Olms.

*Phaedrus. Platonis opera*, t. 2, red. John Burnet. 1901 (1967<sup>repr.</sup>). Oxford: Clarendon Press.

*Symposium. Platonis opera*, t. 2, red. John Burnet. 1901 (1967<sup>repr.</sup>). Oxford: Clarendon Press.

## Słowniki i leksykony:

- Bauer, Walter et al. 2000<sup>3</sup>. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Based on Walter's Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (= BDAG). Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Liddel, Henry George i Robert Scott. 1996 <sup>repr.</sup>. *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars. With a Supplement, New (Ninth) Edition Completed*, Oxford: Clarendon Press.
- Słownik grecko-polski, t. 1-4. red. Zofia Abramowiczówna. 1958-1965. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wielki słownik grecko-polski, red. Remigiusz Popowski. 2006<sup>4</sup>. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Valpy, Francis Edward Jackson. 1860. *The Etymology of the Words of the Greek Language. In Alphabetical Order, with the Omission Generally of Plants and sometimes of the More Uncommon Animals*. London: Longman, Green, Longman and Roberts.

## Narzędzia gramatyczne:

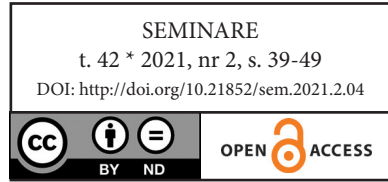
- Blass, Friedrich et al. 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the Ninth-Tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of Albert Debrunner* (= BDR). Chicago i London: Cambridge University Press i The University of Chicago Press.
- Lausberg, Heinrich. 2002. *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. Albert Gorzkowski. Bydgoszcz: Wydawnictwo „Homini”.
- Mateos, Juan. 1977. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Piwowar, Andrzej. 2010. *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Piwowar, Andrzej. 2017. *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Smyth, Herbert Weir. 1984ren.. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zerwick, Maximilian. 1963 (1983<sup>2nd repr.</sup>). *Biblical Greek*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

## Literatura przedmiotu:

- Aletti, Jean-Noël. 2001. *Saint Paul Épître aux Éphésiens*. Paris: J. Gabalda et Compagnie.
- Best, Ernest. 1998. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark.

- Bielecki, Stanisław. 2000. Modlitwa wsparciem dla ewangelizacji według Rz 15,30-32, Ef 6,18-20, Kol 4,2-4 i 1 Tm 2,1-7. W: *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. Gabriel Witaszek, Antoni Paciorek i Andrzej Kiejza, 51-68. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Bornkamm, Günther. 1993<sup>repr.</sup>. πρεσβεύω. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 6, red. Gerhard Kittel, 681-683. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grundmann, Walter. 1993<sup>repr.a.</sup> ἴστημι. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 7, red. Gerhard Kittel, 636-653. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grundmann, Walter. 1993<sup>repr.b.</sup> προσκαρτέρησις. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, red. Gerhard Kittel, 617-620. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hahn, Hans-Christoph. 1976<sup>2</sup>. παρρησία. W: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 2, red. Colin Brown, 733-736. Grand Rapids: Zondervan.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Lincoln, Andrew T. 1989. *Ephesians*. Dallas: Word Books.
- Mazur, Roman. 2008. Peroracja: Ef 6,10-20 – walka duchowa i modlitwa. W: „Przekonywał ich o Chrystusie”. Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa (Hermeneutica et Judaica, t. 2), red. Roman Pindel i Sylwester Jędrzejewski, 63-76. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – Wydawnictwo Naukowe.
- Mazur, Roman. 2010. *La retorica della Lettera agli Efesini*. Milano: Franciscan Printing Press i Edizioni Terra Santa.
- Neumann, Nils. 2015. Die πανοπλία Gottes. Eph 6,11-17 als Reflexion der Belagerung einer Stadt. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 106(1), 40-64.
- O'Brien, Peter Thomas. 1999. *The Letter to the Ephesians*. Leicester: Apollos.
- Olivier, Johannes Petrus Jacobus. 1997. קְרִיאתוֹ. W: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, red. Willem A. VanGemeren, 902. Grand Rapids: Zondervan.
- Scarpato, Giuseppe. 2001. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia: Paideia.
- Schlier, Heinrich. 1991<sup>repr.</sup>. παρρησία, παρρησιάζομαι. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 5, 871-886. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schnackenburg, Rudolf. 1982. *Der Brief an die Epheser. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Zürich: Benzinger Verlag.
- Thielman, Frank. 2010. *Ephesians*. Grand Rapids: Baker Academic.





HANNA WALENTYNA GÓRSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5812-950X> \* [hanna.gorska@op.pl](mailto:hanna.gorska@op.pl)

Zgłoszono: 10.07.2020; recenzowano: 10.02.2021; zaakceptowano do publikacji: 06.05.2021

## PROBLEMATYKA ZWIĄZANA Z TŁUMACZENIEM HEBRAJSKIEGO TERMINU כְּנֹר

DIFFICULTIES IN TRANSLATING THE HEBREW TERM כְּנֹר

Abstract

The Hebrew Bible abounds in examples of musical instruments and כְּנֹר is one of them. Archaeological research does not provide an unambiguous answer to the question of what this instrument looked like, because we do not have any finds that would present an instrument signed as כְּנֹר. The problem also refers to biblical translations both in the Septuagint and Vulgate, as well as to translations of the Bible into Polish. We see in them attempts to translate כְּנֹר using different instrument names, with no consistency in individual Bible translations.

**Keywords:** harp, lyre, lute, zither, musical instrument, כְּנֹר

Abstrakt

W Biblii Hebrajskiej występuje wiele instrumentów muzycznych, jednym z nich jest כְּנֹר. Odkrycia archeologiczne nie dają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak wyglądał ten instrument, ponieważ nie istnieje żadne znalezisko, które przedstawiałoby jakiś instrument podpisany jako כְּנֹר. Problem jest widoczny również w przekładach biblijnych, zarówno w Septuagincie i Wulgacie, jak również w tłumaczeniach Biblii na język polski. Widać w nich próby przetłumaczenia כְּנֹר za pomocą różnych nazw instrumentów, przy jednoczesnym braku konsekwencji w poszczególnych przekładach biblijnych.

**Słowa kluczowe:** harfa, lira, lutnia, cytra, instrument muzyczny, כְּנֹר

## WSTĘP

Termin כְּנֹר jest nazwą jednego z instrumentów, którym posługiwano się w czasach starotestamentalnych. Ustalenie jednak, jakim dokładnie był instrumentem, jest bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Nie ma żadnego malowidła przedstawiającego lirę czy jakikolwiek inny instrument, który byłby podpisany jako כְּנֹר. Brak takich przedstawień może wynikać z zakazu tworzenia podobizn postaci ludzkich, który obowiązywał Izraelitów. W konsekwencji nie malowano również orkiestry ani przyjęć czy religijnych uroczystości, którym towarzyszyła gra na instrumentach (Waśkiewicz 2009, 235-236). Trudności takiej nie sprawia natomiast ustalenie, jakie instrumenty były używane na pobliskich terenach, dlatego wielu badaczy, na tej podstawie, próbuje określić, czym był כְּנֹר. Ze względu na to, że uznaje się כְּנֹר i נָקֵל jako instrumenty zbliżone pod względem wyglądu i sposobu gry, odkrycie, które potwierdzałoby, że כְּנֹר był lirą, można by zastosować również do נָקֵל. Ponadto, odkrycia archeologiczne dają w tej kwestii różne wyniki. Przykładowo, bazując na malowidłach nagrobnych z Beni-Hassan w Egipcie, uważa się, że כְּנֹר był lirą z tej racji, iż w procesji kananejskich kupców jeden z mężczyzn gra na instrumencie, który został określony jako lira (Rachuta 2015, 97). Jednakże gliniane tablice z Uruk posiadają piktograficzny znak przedstawiający sumerycką harfę w kształcie czółna (*Encyklopedia Biblijna* 2004, 782). Na podstawie więc tego znaleziska כְּנֹר jest już określany nie jako lira, ale harfa. Sytuacja jeszcze bardziej się komplikuje, kiedy spojrzysz się na odkrycia dokonane w grobowcu królowej Pu-Abi. Zostały tam bowiem znalezione zarówno harfy jak i liry (*Encyklopedia Biblijna* 2004, 782; Szczepanowicz 2016, 121; Montagu 2006, 29-30).

Tłumacz w przypadku nazwy instrumentu ma kilka możliwości. Pierwszą z nich jest adaptacja lingwistyczna. Taką sytuację widać na przykład, kiedy w Septuagincie w miejsce hebrajskiego כְּנֹר zostaje użyte ἡ κιθάρᾱ. Jeżeli spojrzysz się na zapis spółgłoskowy, można zobaczyć jeszcze wyraźniej, że występuje tutaj zjawisko zgrecyzowania hebrajskiego terminu. Tłumacz stworzył neologizm w taki sposób, by z jednej strony zachować oryginalną nazwę instrumentu, a z drugiej wprowadzić zapis przy pomocy liter greckich oraz brzmienie odpowiednie dla tej kultury. Kolejnym sposobem jest użycie nazwy, która już istnieje i określa instrument znany w kulturze, dla której tworzony jest przekład biblijny, który jednocześnie posiadałby podobne cechy do tego, który występuje w tekście oryginalnym. Problem pojawia się jednak w przypadku, kiedy tłumacz nie posiada wiedzy na temat danego instrumentu, w tym wypadku כְּנֹר. W takiej sytuacji użycie nazwy istniejącego w kulturze tłumacza instrumentu może wprowadzić w błąd czytelnika tego przekładu. Zastosowanie pierwszej z metod wyklucza ten błąd, jednak jednocześnie stawia czytelnika przed wymaganiem znajomości i analizy wszystkich fragmentów lub chociaż tych ich części, w których występuje dany instrument, i na ich podstawie także wyciągać wnioski na temat tego, jakie cechy on posiada. W przypadku zastosowania drugiej metody w pewien sposób czytelnik dostaje już taką



informację, przy założeniu, że wie, czym przykładowo jest harfa lub lira, i posiada o niej podstawowe informacje oraz że tłumacz rzeczywiście posiadał wiedzę na temat instrumentu występującego w teście oryginalnym.

## 1. SEPTUAGINTA

W Septuagincie występują cztery terminy, którymi zastąpiono hebrajską nazwę כְּנֹר: ἡ κινύρα, ἡ κιθάρα, τό ψαλτήριον, τό ὄργανον. Poniższa tabela przedstawia, ile razy w danej księdze i w jakich wersetach występują poszczególne tłumaczenia<sup>1</sup>.

Słowo	Nazwa Księgi	Ilość	Wersety
ἡ κινύρα	1 Sm	3	10,5; 16,16.23
	2 Sm	1	6,5
	1 Krl	1	10,12
	1 Krn	8	13,8; 15,16.21.28; 16,5; 25,1.3.6
	2 Krn	3	5,12; 20,28; 29,25
	Ne	1	12,27
ἡ κιθάρα	Rdz	1	31,27
	2 Krn	1	9,11
	Hi	2	21,12; 30,31
	Ps	10	33,2; 43,4; 57,9; 71,22; 92,4; 98,5 <sup>2</sup> ; 108,3; 147,7; 150,3
	Iz	5	5,12; 16,11; 23,16; 24,8; 30,32
τό ψαλτήριον	Rdz	1	4,21
	Ps	3	49,5; 81,3; 149,3
	Ez	1	26,13
τό ὄργανον	Ps	1	137,2

Najczęściej, czyli 19 razy, stosowane jest ἡ κιθάρα. Taki sposób tłumaczenia jest adaptacją כְּנֹר do kultury greckiej, ponieważ ἡ κιθάρα była instrumentem typowo kultury greckiej, a nie izraelskiej (Pawłowski 2017, 104-105). Przypuszcza się, że był to instrument podobny do כְּנֹר pod względem budowy i użycia, czyli strunowy, pozwalający na to, by jednocześnie na nim grać i śpiewać, co byłoby zgodne z biblijnymi opisami כְּנֹר (Pawłowski 2017, 106). Widać więc tutaj próbę przetłumaczenia כְּנֹר na taki grecki instrument, który posiadałby cechy wynikające z tekstów biblijnych, w których występuje כְּנֹר. Nie wiadomo jednak, czy tłumacz znał również jakieś inne źródła opisujące ten instrument, czy jego wybór tłumaczenia został oparty jedynie na przekazie Biblii Hebrajskiej. Również w Księdze Psalmów ἡ κιθάρα jest najczęstszym tłumaczeniem hebrajskiego כְּנֹר, ponieważ został on tam w taki sposób użyty aż 10 razy, czyli w większości wersetów. Jednak nie jest to jedyne tłumaczenie tego hebrajskiego terminu w Księdze Psalmów.

<sup>1</sup>Numeracja Psalmów zastosowana w tym rozdziale jest zgodna z tą, która zastosowana została w Biblii Hebrajskiej.

Pokazuje to niekonsekwencje, nie tylko w obrębie całego Starego Testamentu, ale nawet pojedynczej księgi biblijnej. Nie jest to ponadto jedyna taka sytuacja, również w Księdze Rodzaju oraz 2 Księdze Kronik znajdują się różne tłumaczenia כְּנֹר.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że ἡ κιθάρα nie występuje w Septuagincie jedynie jako tłumaczenie כְּנֹר. Łączna liczba wystąpień tego greckiego terminu to 32, co oznacza, że 13 razy został użyty jako tłumaczenie innych hebrajskich słów. Przykładowo w Rdz 4,21 został użyty jako tłumaczenie עֵיבָב, co ciekawe w wersecie tym występuje również כְּנֹר, jednak przetłumaczony w tym miejscu jako τὸ ψαλτήριον.

Kolejnym terminem, za pomocą którego w Septuagincie oddana jest hebrajska nazwa instrumentu כְּנֹר, to ἡ κινύρα. W taki sposób, został on użyty 17 razy, czyli prawie tyle samo co ἡ κιθάρα. Jest to morfologiczna adaptacja (Pawłowski 2017, 104-105) lub transliteracja (Waśkiewicz 2009, 241) hebrajskiego terminu. Widać między tym terminem a כְּנֹר zgodność spółgłosek, jest więc to w pewien sposób zgrecyzowane brzmienie hebrajskiego terminu. W tej sytuacji oczywiście za pomocą ἡ κινύρα nie zostaje przetłumaczone żadne inne hebrajskie słowo w Biblii<sup>2</sup>.

Inny termin używany przez Septuagintę w miejscu hebrajskiego כְּנֹר to τὸ ψαλτήριον. Jak widać, w tej sytuacji tłumacz nie zastosował już adaptacji morfologicznej. Może to oznaczać, że osoba zajmująca się tymi fragmentami знаła instrument kultury greckiej, który był bliski hebrajskiemu כְּנֹר, a jednocześnie uważała, że jest on lepszym odpowiednikiem niż ἡ κιθάρα. Również i w tej sytuacji nie wiadomo, czy tłumacz kierował się w swoim wyborze jedynie cechami przedstawianymi przez Biblię Hebrajską, czy może znał dokładniejsze opisy כְּנֹר z innych źródeł lub wręcz widział ten instrument. Ponadto nie można stwierdzić, czy analogia między tymi dwoma instrumentami dotyczyła budowy, dźwięku czy techniki gry. W Księdze Psalmów za pomocą τὸ ψαλτήριον hebrajski termin כְּנֹר zostaje przetłumaczony 3 razy, poza tym pojawia się w takim użyciu jeszcze tylko w Rdz 4,21 i Ez 26,13, natomiast w całej Septuagincie τὸ ψαλτήριον jest użyte 25 razy, w tym 10 razy w Księdze Psalmów. Dodatkowo, tak jak w przypadku ἡ κιθάρα, również i tutaj można znaleźć miejsca, gdzie w danym wersecie znajduje się כְּנֹר, ale τὸ ψαλτήριον zastosowany jest do przetłumaczenia innego hebrajskiego słowa. Taka sytuacja jest widoczna na przykład w Ps 57,9, gdzie כְּנֹר zostaje przetłumaczony jako ἡ κιθάρα, natomiast τὸ ψαλτήριον jest tłumaczeniem גִּבֹּל.

W Septuagincie istnieje jeszcze jeden grecki termin, za pomocą którego został przetłumaczony כְּנֹר. Jest to τὸ ὄργανον, tłumaczenie to zostało zastosowane tylko jeden raz, w Ps 137,2, natomiast w całej Septuagincie użyte jest 28 razy w tym dwa razy jako tłumaczenie instrumentu uważanego za blisko spokrewniony z כְּנֹר, czyli גִּבֹּל<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> ἡ κινύρα poza miejscami, w których został użyty jako tłumaczenie כְּנֹר, występuje jeszcze 4 razy, jednak są to fragmenty ksiąg deuterokanonicznych.

<sup>3</sup> Taka sytuacja występuje jedynie w Księdze Amosa, gdzie τὸ ὄργανον zostało użyte tylko dwa razy, za każdym razem jako tłumaczenie גִּבֹּל.

Uwidaczniający się w dokonanej analizie brak konsekwencji w tłumaczeniu כְּנֹר na język grecki, zarówno w obrębie całej Septuaginty jak i jej poszczególnych ksiąg, sugeruje, że autorzy tego dzieła nie wiedzieli, czym jest כְּנֹר lub znali ten instrument, jednak nie potrafili znaleźć w swojej kulturze instrumentu, który byłby do niego dostatecznie podobny pod względem budowy oraz wydobywającego się z niego dźwięku. Ponadto, stosowanie tych samych tłumaczeń do כְּנֹר i innych instrumentów, pokazuje, że ten problem dotyczył ogólnie hebrajskiego słownictwa z zakresu muzyki biblijnej.

## 2. WULGATA

Tak jak Septuaginta, również w Wulgacie widać problem z określeniem, czym był instrument nazywany w Biblii Hebrajskiej כְּנֹר. Wulgata nie tłumaczy tego hebrajskiego terminu w sposób konsekwentny, w łacińskiej wersji Starego Testamentu zamiast כְּנֹר pojawiają się takie słowa jak: *cithara*, *lyra*, *psalterium*, *organum*. Jednak wykazuje ona większą konsekwencję niż Septuaginta, ponieważ w większości wersetów termin כְּנֹר zostaje przełożony jako *cithara*. Widać to w tabeli, która przedstawia, w ilu miejscach danej księgi oraz w jakich jej wersetach zostało zastosowane w Wulgacie dane tłumaczenie כְּנֹר<sup>4</sup>.

Słowo	Nazwa Księgi	Ilość	Wersety
<i>cithara</i>	Rdz	2	4,21; 31,27
	1 Sm	3	10,5; 16,16.23
	2 Sm	1	6,5
	1 Krl	1	10,12
	1 Krn	6	13,8; 15,21. 28; 25, 1.3.6
	2 Krn	4	5,12; 9,11; 20,28; 29,25
	Ne	1	12,27
	Hi	2	21,12; 30,31
	Ps	10	33,2; 43,4; 57,9; 71,22; 92,4; 98,5 <sup>2</sup> ; 108,3; 147,7; 150,3
	Iz	5	5,12; 16,11; 23,16; 24,8; 30,32
	Ez	1	26,13
<i>organum</i>	Ps	1	137,2
<i>psalterium</i>	Ps	3	49,5; 81,3; 149,3
<i>lyra</i>	1 Krn	2	15,16; 16,5

*Cithara* to wyraz zapożyczony z języka greckiego. Można go przetłumaczyć jako: „cytra”, „lutnia”, „lira”. Ze złożenia tego słowa z czasownikiem *canere* powstał termin *citharicen*, który oznacza osobę grającą na instrumencie określanym jako *cithara*. Taką osobę w języku łacińskim określa również inny termin, który jest

<sup>4</sup> Numeracja Psalmów zastosowana w tym rozdziale jest zgodna z tą, która zastosowana została w Biblii Hebrajskiej.

zapożyczony z języka greckiego, a mianowicie *citharista*. Od terminu *cithara* pochodzą jeszcze inne łacińskie słowa, takie jak: *citharicus* (śpiewany przy akompaniamencie lutni/cytry), *citharistria* (tłumaczony jako: „cytrzystka”, „lutnistka”), *citharizo* (czasownik oznaczający grę na instrumencie *cithara*), *citharoeda* (określa kobietę śpiewającą przy wtórze lutni, cytry, na której jednocześnie sama gra) oraz męska forma tego rzeczownika – *citharoedus*. W języku tym istnieje ponadto przymiotnik *citharoedicus* określający pieśń, która nadawała się do akompaniamentu instrumentu określanego jako *cithara*) (*Słownik* [Plezia] 2007a, 527; *Słownik* [Korpanty] 2001a, 327).

Tłumaczenie *cithara*, oprócz jednego miejsca, za każdym razem w księgach protokanonicznych, stosowane jest jako tłumaczenie hebrajskiego כְּנֹר. Jedyne wyjątek znajduje się w Ps 81,3, gdzie termin ten został użyty jako tłumaczenie hebrajskiego נָבֵל.

Termin *lyra* jest również pochodzenia greckiego, tłumaczony jako: „cytra”, „lutnia”, „lira”. Pochodzi od niego rzeczownik *lyricen*, który oznacza osobę grającą na tym instrumencie. Na określenie takiej osoby istnieje również termin pochodzenia greckiego, a mianowicie *lyristes* oraz *lyristria* (*Słownik* [Plezia] 2007b, 406; *Słownik* [Korpanty] 2001b, 221). W języku łacińskim istnieje również przymiotnik *lyricus*, który oznaczał coś przynależnego do liry, jak np. utwór. Określał on także dźwięki wydawane przez ten instrument (*lyrici soni* – „dźwięki liry”). Ponadto termin *lyra* posiadał również w języku łacińskim przenośne znaczenie mocy twórczej artysty oraz jego inspiracji czy poezji lirycznej (*Słownik* [Korpanty] 2001b, 221).

Łaciński terminy *lyra* w tłumaczeniach ksiąg protokanonicznych pojawia się jeszcze 4 razy (1 Krl 10,12; 2 Sm 6,5; Iz 5,12; Am 5,23), w każdym z tych miejsc jest użyty jako tłumaczenie נָבֵל, czyli instrumentu uważanego za blisko spokrewniony z כְּנֹר. Ponadto warto zwrócić uwagę na fakt, iż w trzech spośród tych wersetów występuje również omawiany termin כְּנֹר, który w tych miejscach tłumaczony jest jako *cithara*.

W Wulgacie występuje jeszcze jedno tłumaczenie כְּנֹר: *psalterium*. Posiada greckie pochodzenie i oznacza: „instrument strunowy podobny do kithary”; „rodzaj harfy”. Pochodzi od niego nazwa osoby grającej na tym instrumencie: *psaltria*, *psaltes* (*Słownik* [Plezia] 1999, 372; *Słownik* [Korpanty] 2001b, 569). Takie tłumaczenie hebrajskiego כְּנֹר w Wulgacie zostało użyte trzy razy, a każdy z wersetów znajduje się w Księdze Psalmów. Nie są to jednak jedyne fragmenty tej księgi, gdzie występuje *psalterium*, termin ten zostaje tutaj użyty jeszcze 4 razy i za każdym razem stanowi tłumaczenie נָבֵל. Natomiast we wszystkich tekstach protokanonicznych termin ten został zastosowany 26 razy.

Ostatnim już rodzajem tłumaczenia כְּנֹר jest *organum*. Tak samo jak wcześniejsze, termin ten jest pochodzenia greckiego. Na język polski można go przetłumaczyć jako: „instrument”; „narzędzie”; „instrument muzyczny”; „piszczalka”; „organ”; „urządzenie mechaniczne” (*Słownik* [Plezia] 2007b, 737; *Słownik* [Korpanty] 2001b, 385). Takie łacińskie tłumaczenie omawianej tutaj hebrajskiej nazwy

instrumentu pojawia się w Wulgacie tylko raz, natomiast wszystkich miejsc w tekstach protokanonicznych, gdzie zastosowano *organum* jest 16, gdzie użyte jest jako tłumaczenie dla: כְּנֹר, עֹיִבָּ; כְּלִי; נֶקֶל.

Mimo że Wulgata przejawia większą konsekwencję niż Septuaginta i w większości miejsc tłumaczy כְּנֹר jako *cithara*, to jednak i w przypadku tego przekładu występują miejsca, gdzie ten hebrajski termin oddany jest za pomocą innych łacińskich słów. Dodatkowo, w przeciwieństwie do Septuaginty, Wulgata nie posiada, żadnego neologizmu, który byłby próbą stworzenia zlatynizowanej nazwy dla כְּנֹר, choć zdaje się, że dość bliskie takiego efektu jest tłumaczenie *cithara*. Ponadto, jak można zaobserwować na podstawie przedstawionej analizy, również w kwestii łacińskich pojęć nie ma jednoznacznego tłumaczenia na język polski.

### 3. POLSKIE PRZEKŁADY

W polskich przekładach biblijnych stosowane są zazwyczaj 4 różne rzeczowniki, za pomocą których tłumaczy się termin כְּנֹר, są nimi: „cytra”, „harfa”, „lutnia”, „lira”. Oprócz nich, choć bardzo rzadko, występują również takie tłumaczenia jak: „instrument muzyczny”, „kitarra”, „arfa”. Bardziej szczegółowa analiza tej problematyki zostanie teraz przedstawiona na przykładzie Księgi Psalmów. Poniższa tabela przedstawia 18 przekładów Biblii<sup>5</sup> na język polski z wyszczególnioną ilością konkretnych tłumaczeń terminu כְּנֹר w Księdze Psalmów. Z tej racji, że w pięciu wydaniach Biblii Tysiąclecia tłumaczenia כְּנֹר w Księdze Psalmów nie ulegają zmianie, wydania te nie zostały rozdzielone na osobne rubryki.

	harfa	lutnia	lira	cytra	inne
Biblia Tysiąclecia, wyd. 1-5	4	0	1	9	0
Edycja św. Pawła	0	0	4	10	0
Biblia, Wyd. Świętego Wojciecha	2	1	0	11	0
Biblia Warszawsko-Praska	6	2	1	5	0
Biblia Ewangelicznego Instytutu Biblijnego	0	1	0	13	0
Biblia Ekumeniczna	1	0	0	13	0
Biblia Brzeska	13	0	0	0	1
Psalterz w przekładzie R. Brandstaettera	0	3	1	10	0
Septuaginta w języku polskim	3	0	6	0	5
Biblia Jakuba Wujka	0	0	0	7	7
Przekład Interlinearny	3	1	1	9	0
Nowy Przekład Dynamiczny	4	2	1	7	0
Biblia Gdańska	0	3	0	11	0
Biblia w przekładzie I. Cyłkowa	0	4	1	10	0

<sup>5</sup> Wliczając w to poszczególne wydania Biblii Tysiąclecia.

Jak wynika z zestawienia, najczęściej stosowanym tłumaczeniem כְּנֹר w języku polskim jest „cytra”. Spośród przeanalizowanych przekładów tylko dwa nie tłumaczą ani razu כְּנֹר w ten sposób, natomiast w pozostałych takie tłumaczenie w Księdze Psalmów przeważa. Cytra należy do chordofonów szarpanych, jest instrumentem renesansowym, który w XVII wieku został wyparty przez gitarę, natomiast w XX wieku wszedł do muzyki ludowej. Posiada płaskie pudło rezonansowe, zazwyczaj w formie trapezu lub prostokąta, do którego zamocowanych jest od 30 do 45 strun, za które szarpie się przy pomocy plektronu lub palców (*Encyklopedia popularna* 1982, 142; Cittern 2020; Zither 2020).

Drugim pod względem częstotliwości użycia w Księdze Psalmów jest tłumaczenie כְּנֹר za pomocą słowa „harfa”. W tym wypadku aż 6 spośród omawianych przekładów nie stosuje się ani razu takiego tłumaczenia w Księdze Psalmów. Natomiast w Biblii Brzeskiej takie tłumaczenie pojawia się 13 razy, tylko raz znajduje się inna nazwa instrumentu – „arfa”. Wygląda więc, że nie jest to odmienne tłumaczenie, a jedynie błąd lub inna forma zapisu tej samej nazwy. W takiej sytuacji byłby to jedyny przekład Biblii na język polski, spośród analizowanych w tej pracy, w którym termin כְּנֹר zostałby przetłumaczony konsekwentnie tak samo w całej Księdze Psalmów. Harfa, podobnie jak cytra, należy do chordofonów szarpanych. Instrument ten ma trójkątny kształt i w obecnych czasach 46 strun (*Encyklopedia popularna* 1982, 266). Znany jest od ok. 5000 lat, również na terenach, gdzie powstawała Biblia Hebrajska (Harfa 2020).

Kolejne tłumaczenia כְּנֹר to „lira” oraz „lutnia”, częstotliwość ich stosowania w miejscu hebrajskiego כְּנֹר jest zbliżona. Obydwa instrumenty należą do tej samej grupy, jaką są chordofony szarpane (*Encyklopedia popularna* 1982, 413). Na lirze grano palcami lub używając plektronu, wysokość dźwięku była uzyskiwana poprzez dotykanie strun palcami w tak zwanym oknie (Popławska i Lachowicz 2017, 698). Należy do instrumentów antycznych, jej korpus początkowo tworzony był z żółwiej skorupy, osadzone w nim były dwa ramiona łączące się u góry poziomo za pomocą jarzma. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że przez wieki instrument ten ewoluował m.in. w kwestii ilości strun. W średniowieczu lira posiadała 1-3 strun, późniejsze egzemplarze 7, a następne zmiany w instrumencie spowodowały, że zakładano 1-2 struny melodyczne i 2-4 burdonowe (Lira 2020).

Lutnia posiada pudło rezonansowe o migdałowatym kształcie oraz dość krótką, ale szeroką szyjkę, do której doduszane są palcami struny w celu uzyskania konkretnego dźwięku. Posiada od 6 do 16 strun, które szarpie się przy pomocy plektronu lub palcami (Lutnia 2020).

Warto również w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż w niektórych fragmentach hebrajskie כְּנֹר ו נָבֵל są tłumaczone naprzemiennie tymi samymi polskimi nazwami instrumentu. Przykładowo w Biblii wydanej przez Edycję Świętego Pawła w Ps 81,3 כְּנֹר przetłumaczono jako „lira”, a נָבֵל jako „cytra”, natomiast w Ps 92,4 widoczne jest odwrotne tłumaczenie, gdzie כְּנֹר został określony jako „cytra”, zaś נָבֵל jako „lira”.

W przypadku polskich tłumaczeń zauważalne jest, że próbuje się oddać ten hebrajski termin za pomocą polskiej nazwy instrumentu, który pod jakimś względem byłby zbliżony do כְּנֹר. Jednak w żadnym z przedstawianych w tej pracy polskich przykładów Biblii nie zastosowano w Księdze Psalmów zabiegu, który oznaczałby nie tyle przetłumaczenie tego hebrajskiego terminu na język polski, co raczej spolszczenie hebrajskiej nazwy. Ponadto, brak jest konsekwencji przy tłumaczeniu כְּנֹר już na płaszczyźnie jednej tylko księgi. Fakt ten zapewne wynika z tego, że obecnie badacze nie są w stanie określić, czym dokładnie był ten hebrajski instrument. Nie jest jednak zrozumiałe, dlaczego przy takiej problematyce nie zostało zastosowane jedno tłumaczenie tego hebrajskiego terminu w obrębie danego przekładu lub chociażby poszczególnych ksiąg. Jednak, jak zostało przedstawione wcześniej, taka sytuacja dotyczy również Septuaginty i Wulgaty.

## ZAKOŃCZENIE

Określenie, jakim dokładnie instrumentem muzycznym jest כְּנֹר, który występuje w Biblii Hebrajskiej 42 razy, jest bardzo trudne. Nie ma żadnego znaleziska archeologicznego, takiego jak np. malowidło, które w sposób jednoznaczny mogłoby pokazać, jak wyglądał ten instrument. Możliwe również, że nigdy nie zostanie odkryty artefakt, który w sposób pewny rozwiąże tę niejasność. Wynika to przede wszystkim z dwóch faktów: zakazu przedstawiania postaci ludzkich w religii izraelskiej; tego, że musiałby widnieć na takim znalezisku również podpis przedstawionego instrumentu. Z tej racji możliwe, że już istnieją w zbiorach muzealnych przedstawienia כְּנֹר, jednak brak podpisu sprawia, że możliwe jest jedynie stawianie pewnych hipotez, czy jest to na pewno ten instrument, czy może inny, jak na przykład נָבֶל, który uznaje się za blisko spokrewniony z כְּנֹר.

Z tego względu bardzo trudno jest znaleźć odpowiednie tłumaczenie dla tej hebrajskiej nazwy instrumentu, co zauważalne jest już w przypadku Septuaginty. Zarówno tam jak i w Wulgacie występują cztery różne terminy, za pomocą których próbowano wyrazić, czym był כְּנֹר. Natomiast w przypadku polskich przekładów Biblii problem ten jest jeszcze większy, co zdaje się być zrozumiałe ze względu na większą odległość czasową między przekładem a okresem powstawania oryginalnego tekstu. Jednocześnie zauważalna jest, zarówno w Septuagincie, Wulgacie, jak i polskich tłumaczeniach Biblii, niekonsekwencja, która występuje nie tylko w obrębie danego przekładu, ale również poszczególnych ksiąg biblijnych w danym przekładzie. Ponadto, niejednokrotnie terminy כְּנֹר i נָבֶל są tłumaczone naprzemiennie przy pomocy danego terminu, tak jakby te dwie hebrajskie nazwy instrumentów były synonimami, co oczywiście nie jest poprawne.



## BIBLIOGRAFIA:

- Biblia Brzeska 1563*, red. Peter Krolikowski. 2013. Kraków: Collegium Columbinum.
- Biblia czyli Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza (Testamentu)*. 2018. Katowice: Śląskie Towarzystwo Biblijne w Katowicach.
- Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. 2017. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. Karl Elliger i Wilhelm Rudolph. 1975. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia Sacra Vulgata*, red. Robert Weber et al. 1984<sup>4</sup>. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*. 2019. Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, red. Janusz Fankowski. 2013. Warszawa: Vocatio.
- Cittern. W: *The Concise Oxford Dictionary of Music*. 2020. Dostęp: 13.06.2020. <https://www.encyclopedia.com/literature-and-arts/performing-arts/music-theory-forms-and-instruments/cittern>.
- Encyklopedia Biblijna*, red. Paul Achtemeier, tłum. Grzegorz Berny. 2004. Warszawa: Vocatio.
- Encyklopedia popularna PWN*, red. Adam Karwowski. 1982. Warszawa: PWN.
- Harfa. W: *Encyklopedia PWN*. 2020. Dostęp: 13.06.2020. <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/harfa.html>.
- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma*, red. Anna Kuśmirek. 2014. Warszawa: Vocatio.
- Księga Psalmów. Nowy Przekład Dynamiczny*, tłum. Anna Horodecka i Jurij Gołowanow. 2013. Warszawa: Vocatio.
- Lira. W: *Encyklopedia PWN*. 2020. Dostęp: 13.06.2020. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/lira;3933030.html>.
- Lutnia. W: *Encyklopedia PWN*. 2020. Dostęp: 13.06.2020. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/lutnia;3934594.html>.
- Montagu, Jeremy. 2006. *Instrumenty muzyczne Biblii*, tłum. Grzegorz Kubies. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pawłowski, Grzegorz. 2017. Od ,ψάλτης‘ do ,כְּנֹר, Od ,pslates‘ do ,psalta‘? Dowody empiryczne pracy poznawczej tłumacza – sprawcy polskich leksemów. *Lingwistyka Stosowana*, 21 (1), 95-114.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Warszawsko-Praska”*. W przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk. 1997. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*. 1965<sup>1</sup>. Poznań: Pallottinum.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. 1971<sup>2</sup>. Warszawa: Pallottinum.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. 1987<sup>3</sup>. Warszawa: Pallottinum.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. 1996<sup>4</sup>. Poznań: Pallottinum.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. 2000<sup>5</sup>. Poznań: Pallottinum.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Opracował zespół pod reakcją Michała Petera (Stary Testament), Mariana Wolniewicza (Nowy Testament), t. 2. 2009. Poznań: Święty Wojciech.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języka oryginalnego z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. 2008. Częstochowa: Święty Paweł.*
- Popławska Dorota i Hubert Lachowicz. 2017. Drewniane chordofony w polskich zbiorach archeologicznych. *Sylwan*, 161 (8), 693-704.
- Psalmy*, tłum. Izaak Cylkow. 2008. Kraków: Austeria.
- Psalterz. Przekłady biblijne z języka hebrajskiego*, tłum. Roman Brandstaetter. 2003. Poznań: Pallottinum.
- Rachuta, Robert. 2015. *Tanach i muzyka*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Septuaginta*, red. Alfred Rahlfs. 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Septuaginta*, tłum. Remigiusz Popowski. 2017. Warszawa: Vocatio.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1: A-C, red. Marian Plezia. 2007a. Warszawa: PWN.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1: A-H, red. Józef Korpanty. 2001a. Warszawa: PWN.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 2: I-Z, red. Józef Korpanty. 2001b. Warszawa: PWN.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 3: I-O, red. Marian Plezia. 2007b. Warszawa: PWN.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 4: P-R, red. Marian Plezia. 1999. Warszawa: PWN.
- Szczepanowicz, Barbara. 2016. *Muzyka i taniec w Biblii*. Kraków: Dehon.
- Waśkiewicz, Michał. 2009. Kinnor – lira w świetle „Księgi Psalmów”. *Studia Teologiczne*, 27, 231-253.
- Zither. W: *The Columbia Electronic Encyclopedia*. 2020. Dostęp: 13.06.2020. <https://www.inmfoplease.com/encyclopedia/arts/performing/music/zither>.



# Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 2, s. 51-62

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.05>



KATARZYNA STĘPIEŃ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8549-4657> \* [katarzyna.stepien@kul.pl](mailto:katarzyna.stepien@kul.pl)

Zgłoszono: 18.12.2020; zrecenzowano: 30.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

## WOLNOŚĆ – RELIGIA – WOLNOŚĆ RELIGIJNA

### FREEDOM – RELIGION – RELIGIOUS FREEDOM

#### Abstract

The article points to a voluntary tendency in the history of philosophy, which is the theoretical justification for the phenomenon of the absolutisation of freedom. This phenomenon also occurs in practical life, where freedom is no longer understood as freedom to truth and goodness and within the limits of natural law, but as negative freedom. The absence of natural limitations to human freedom leads to its absolutisation and permissiveness, and consequently to attempts by the state and the law to limit it, which leads to its negation. However, the conflict between freedom and nature, nature and culture, freedom and law is illusive. The article points out the ontic basis of human freedom, a synthesis of the freedom and religion in the form of religious freedom, threats to freedom and religion from atheism, fideism, sentimentalism and individualism. The data to defense against the reduction of freedom and religion are from realistic philosophy, showing the rational and objective character of freedom and religion.

**Keywords:** freedom, religion, person, religious freedom, fideism, sentimentalism

#### Abstrakt

W artykule wskazuje się na tendencję woluntarystyczną w historii filozofii, która jest teoretycznym uzasadnieniem dla fenomenu absolutyzacji wolności, który występuje też w życiu praktycznym, gdzie wolność nie jest już rozumiana jako wolność do prawdy i dobra i w granicach prawa naturalnego, ale jako wolność negatywna. Brak naturalnych ograniczeń dla ludzkiej wolności prowadzi do jej absolutyzacji i permisywizmu, a w konsekwencji do prób jej ograniczania przez państwo i prawo i ostatecznie jej negacji. Jednak konflikt pomiędzy wolnością a naturą, naturą a kulturą, wolnością a prawem jest pozorny. W artykule wskazuje się ontyczne podstawy ludzkiej wolności, syntezę wolności i religii w postaci wolności religijnej, zagrożenia wolności i religii ze strony ateizmu, fideizmu, sentymentalizmu i indywidualizmu. Dane do obrony przed redukcyjnymi ujęciami wolności i religii pochodzą z filozofii realistycznej, ukazującej racjonalny i obiektywny charakter wolności i religii.

**Słowa kluczowe:** wolność, religia, osoba, wolność religijna, fideizm, sentymentalizm

## WSTĘP

Współcześnie obserwuje się niezwykle wprost zainteresowanie wolnością i religią jako wielkimi ideami. Wolność jest centralnym pojęciem doktryny liberalizmu, kierunku opartego na indywidualistycznej koncepcji człowieka, dążącego do zagwarantowania jednostce w życiu społecznym i politycznym nieograniczonej swobody działania. Wolność – wraz z równością i braterstwem przyjęta jako hasło rewolucji francuskiej – tworzy fundament nowożytnej i współczesnej kultury. Z kolei wielka idea religii w ostatnich czasach doznaje – przynajmniej w kulturze zachodniej – coraz skuteczniejszej detronizacji ze swej naczelnej pozycji jako ogniskowej całej kultury, jest wypierana ze sfery publicznej, z życia społecznego i społecznej obyczajowości, z kultury, do sfery prywatnej.

## 1. OD ABSOLUTYZACJI WOLNOŚCI DO JEJ NEGACJI

W analizie współczesnego ujęcia wolności wskazuje się, że jest ona rozumiana na sposób absolutystyczny (Pinckaers 1994, 227-238). Jest to „wyrazem radykalnego antropocentryzmu, przyjmującego mit człowieka będącego czystym podmiotem – autonomicznym i bezwarunkowo wolnym, człowieka pojętego jako czysta wolność” (Possenti 1997, 34). Oznacza to, że pojmowana jest ona jako brak wszelkich ograniczeń: „podmiot wolny to otchłań czystej indeterminacji” (Possenti 1997, 34), całkowita swoboda w kształtowaniu ludzkiej natury (rozumianej empirycznie, a nie metafizycznie), a nawet jako źródło wartości. Tak pojęta wolność nie jest niczym ukierunkowana ani od niczego zależna, charakteryzuje się autonomią wolnego wyboru w stosunku do innych władz poznawczo-pożądawczych. Ten woluntaryzm ma swoje teoretyczne źródła w dziejach filozofii: począwszy od św. Augustyna, św. Bernarda, Aleksandra z Hales, Bonawentury i Dunsza Szkota, a w skrajnej postaci u Ockhama i Suareza (Mondin 1997, 81). Współczesne tendencje absolutyzujące wolność mają swoją podstawę zwłaszcza w koncepcjach dwóch ostatnich myślicieli.

W wizji Ockhama wolność jest podstawową cechą człowieka jako bytu rozumnego (Stępień 2015, 145-164). Jest ona „władzą, dzięki której mogą neutralnie i przygodnie powodować skutek w taki sposób, że mogą przyczynować ów skutek lub nie przyczynować, co nie sprawia żadnej różnicy w tej władzy” (Copleston 2001, 115). Wolność tkwi całkowicie we władzy, jaką posiada wola, we władzy określania się między przeciwieństwami, między chceniem a nie-chceniem, działaniem, a nie-działaniem (Pinckaers 1994, 250-252). Ockham stwierdza, że wolny wybór wyprzedza sąd intelektu, jest pierwszą zdolnością, uprzednią wobec zarówno intelektu (zwłaszcza, jeśli uznajemy, że nie istnieją realnie różniące się od duszy jej władze *potentiae*), jak i jego aktów; „wola nie dostosowuje się z konieczności do sądu rozumu” – to stwierdzenie owocuje uznaniem niezależności wyboru od danych rozumu; chociaż „[wola] może się do niego dostosować, bez względu na to, czy sąd jest prawdziwy, czy fałszywy” (Copleston 2001, 115, 116). Jest to czyste

chcenię, niczym nie ukierunkowane, będące narzucaniem sobie samemu nacisku. Jednocześnie jako z natury swej wolna, wola jest zdolna przeciwstawiać się sprawnościom i skłonnościom zmysłowym, tak jak i intelektowi.

W oparciu o te stwierdzenia Ockham dokonuje podporządkowania wolnemu wyborowi naturalnych inklinacji (z uwagi na radykalne niezdeternowanie woli; naturalne skłonności stają się podrzędną sferą biologizującą) oraz pragnienia szczęścia jako celu człowieka, wola bowiem nie chce szczęśliwości koniecznie. Woli przysługuje wolność chcenia lub niechcenia szczęśliwości, celu ostatecznego (Copleston 2001, 115). A zatem jeśli wola jest wolna, by chcieć lub nie chcieć szczęścia, to uniemożliwione jest lub utrudnione powiązanie ludzkich uczynków z celem, jak i ich ocena z uwagi na konieczne przyporządkowanie do dobra-celu (Copleston 2001, 116, 118). Celowość w rozumieniu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu (cokolwiek działa – działa dla celu) upada: zamiast dobra realnego jako motywu działania pozostaje zasada dobra. Powinność rodzi się ze spotkania stworzonej wolnej woli z nakazem zewnętrznym (Copleston 2001, 119). Takie rozumienie woli wraz z koncepcją wszechmocy i wolności Boga zdaje się uzależniać całkowicie od stwórczej i wszechmocnej woli Boskiej porządek rzeczy stworzonych oraz niezmiennie prawo naturalne (Hervada 2013).

Na wolę posiadającą władzę absolutną i rozumiane jako akt woli prawo wskazuje także wpływowy myśliciel F. Suarez (Bourke 1994, 125). Definiuje on prawo jako powszechny, sprawiedliwy i trwały nakaz, który został w sposób właściwy promulgowany (Suarez 1973). Prawo, tak jak istnieje w prawodawcy, jest aktem sprawiedliwej i prawej woli, zobowiązującym poddanego do wykonania określonego czynu (Suarez 1973). Suarez przypisuje nakaz albo *imperium* – woli, w przeciwieństwie do Akwinaty, u którego *imperium* czy nakaz jest aktem intelektu (odpowiednio *ordinatio* i *intimatio*) (S. Thomae Aquinatis 1963, Woroniec-ki 2013). Wedle Suareza to akt woli wybierającej i nakazującej konstituuje istotę prawa. W konsekwencji Suarez określa prawo w jego ścisłym sensie jako istniejący w umyśle ustawodawcy akt sprawiedliwej i słusznej (prawej) woli, przez który to, co wyższe, chce zobowiązać to, co niższe, do robienia tego lub tamtego (Suarez 1973). Zobowiązanie nakazane przez wolę jest w ten sposób u Suareza prawdziwą istotą prawa jako takiego. Wybór woli zawierający nakaz lub *imperium* to jest istotnie i *per se* prawo. Rozumienie takie otwiera drogę do woluntaryzmu prawnego.

Kolejnymi etapami absolutyzacji wolności w nowożytności jest: idealistyczne oderwanie wolności od bytu i natury (jako tylko empiryczno-zjawiskowej) u Kanta (Adler 1995, 111-112), jej rozumienie jako identycznej z egzystencją jednostki, jako mocy kreacji natury bytu, wytwarzania samego siebie (Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger), gdzie niemożliwe jest wskazanie żadnych innych ograniczeń niż sama wolność, gdyż jej subiektywność nie jest związana żadną zewnętrzną obiektywną wartością (obecne dzisiaj w projekcie postmodernistycznym).

W dziedzinie praktycznej wolność stanowi główny przedmiot zainteresowania różnych odmian indywidualistycznego liberalizmu. Rozumiana jest jako

wolność negatywna, jako: przestrzeń swobodnych wyborów, najszerszy zakres swobody w jej wymiarze zewnętrznym. Niekiedy wolność oznacza brak jakichkolwiek determinacji, ograniczeń i przymusu (czasem rozumianego jako jakikolwiek wpływ z zewnątrz na jednostkę, nawet wychowawczy), prywatność, ostatecznie niezależność od świata i innych osób.

Takiej wolności czasem przeciwstawia się prawo, jawiące się jako ograniczenie i zewnętrzny przymus, będący jej naruszeniem. Prawo bowiem, pod wpływem pozytywizmu prawniczego, uzyskało swoistą samodzielność, jest oderwane od natury bytu ludzkiego, pojmowane wyłącznie na sposób formalny, jako systemowy zapis zobowiązujący: zakazujący lub nakazujący. Jeśli wolność ludzka nie posiada jakichkolwiek wewnętrznych ograniczeń w porządku metafizycznie rozumianej obiektywnej natury rzeczy, prawa naturalnego i odwiecznego, to tylko prawo stanowione i państwowy przymus są w stanie ograniczyć tak pojmowaną wolność, co w ostateczności prowadzi do wchłonięcia moralności przez prawo, do *elephantiasis* prawodawstwa i poszerzania zakresu ingerencji państwa w życie ludzkie indywidualne i społeczne, prowadzącego aż do faktycznej negacji osobistej wolności (począwszy od totalitarnych socjalizmów niemieckiego i sowieckiego, aż po demokrację totalną w socdemoliberalizmie). Z drugiej strony, jeśli wolność jest wewnętrznie bezgraniczna, to wszystko wolno czynić (permissywnizm), stąd prawo stanowione staje się narzędziem realizowania takiej zwyrodniałej wolności (do zła, do śmierci, do krzywdzenia). Do podobnej konsekwencji – negacji wolności, choć innymi drogami, doprowadza naturalizm i scjentyzm.

Jednak konflikt pomiędzy wolnością a naturą, naturą a kulturą, wolnością a prawem jest pozorny, jest skutkiem licznych błędów filozoficznych nowożytności. Zdaniem Mortimera J. Adlera: „Nowożytna filozofia nigdy nie pozbiierała się po swych błędnych początkach. (...) By rozpocząć od nowa – zaprasza Adler – trzeba tylko otworzyć wielkie księgi z przeszłości (zwłaszcza te napisane przez Arystotelesa i mieszczące się w jego tradycji) i przeczytać je z chęcią zrozumienia, na które zasługują. Odzyskanie podstawowych prawd, które od dawna straciliśmy z oczu, wyeliminowałoby błędy mające tak fatalne konsekwencje w czasach nowożytnych” (Adler 1995, 174). Należy zatem – korzystając z tej zachęty – prześledzić, na czym polega związek wolności z ludzką naturą wedle tradycji klasycznej.

## 2. PODSTAWY ONTYCZNE WOLNOŚCI – KU PRAWDZIWEJ WOLNOŚCI

Wolność w klasycznej tradycji filozoficznej jest pojmowana w związku z naturą osobowego podmiotu jako zdolność panowania istoty rozumnej nad swoimi czynkami ze względu na ich cel-dobro; zdolność do bycia autorem swoich czynów (Krapiec 2004, 11-76). Wolność zasadza się na współdziałaniu dwóch duchowych władz ludzkiego działania – rozumu i woli.

Przedmiotem właściwym rozumu (władzy poznawczej) jest byt-prawda. Aby doszło do działania, intelekt dostarcza woli (władzy pożądawczej) sądów o przed-



miotach pożądania. Odkrywa i określa dla woli miarę dobra w poszczególnych poznawanych przedmiotach i w ten sposób kieruje jej skłonnością w stronę konkretnego dobra. Wola pozostaje w możliwości wobec różnych dóbr, po odebraniu informacji, czyli na podstawie sądów rozumu, dokonuje aktu wyboru. Wybór sądu powoduje determinację woli do działania w kierunku dobra ukazanego przez intelekt jako odpowiednie. W działaniu – akcie decyzji – wyborze określonego dobra współgrają ze sobą intelekt i wola, dlatego czyn ludzki jako ludzki dokonywany jest świadomie i dobrowolnie. Wolność jest więc realną możliwością wyboru dobra i spełnienia swojej natury. Człowiek w momencie podjęcia decyzji skłania się do danego postępowania, sam o sobie stanowi (autodeterminacja) i sam sobie panuje (nad władzami niższymi). Czy jednak sama wola nie wyprzedza aktów rozumu, jak to przyjmowano w koncepcjach woluntarystycznych? Współdziałanie obu władz zachodzi wedle różnych porządków przyczynowania: rozum dla woli stanowi przyczynę formalno-wzorczą, zaś wola dla rozumu pełni funkcję przyczynowania sprawczego.

### 3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA – PRAWEM CZŁOWIEKA DO WIARY W BOGA

Wśród podstawowych praw człowieka (prawo do życia, do wolności osobistej), ujętych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. (dokumentu podstawowego dla rozwoju współczesnej koncepcji praw), wymienione zostało prawo do wolności religijnej. W istocie stanowi ono najściślejsze połączenie dwóch wielkich idei: wolności i religii. Warto się przyjrzeć jakie zawiera elementy, co dostarcza danych do ogólnej charakterystyki tej niezwyklej syntezy wolności i religii.

Powszechna Deklaracja ujmuje prawo do wolności religijnej w art. 18: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych”. Zapis ten najpierw sytuuje wolność religijną w kontekście wolności myślenia (poznania teoretycznego), a następnie wolności sumienia (poznania praktycznego, moralności), a dalej wymienia podstawowe uprawnienia i precyzuje ich treść. Pierwszym jest prawo do zmiany religii lub wiary, a drugim możliwość głoszenia swej wiary lub religii.

Zofia J. Zdybicka, analizując art. 18 Powszechnej Deklaracji, zwraca uwagę na ten nieprzypadkowy związek, gdyż wolność religii nabudowana jest na wolności myśli i sumienia (Zdybicka 1998, 129). To powiązanie myślenia (poznania), którego przedmiotem właściwym jest byt-prawda, i sumienia, które ocenia działanie w kontekście dobra (normy etycznej), oraz przesądza o moralnej kondycji osoby, wskazuje na antropologiczny, osobowy wymiar religii, wolności i prawa. Fakt, że człowiek posiada zdolność do poznania intelektualnego, przekłada się na jego zdolność do poszukiwania prawdy o sobie samym i o swym ostatecznym źródle, wzorze i celu – Bogu. Oparcie życia na poznanej i zaakceptowanej prawdzie pozwala rozpoznać prawdziwe dobro jako cel działania, które człowiek w sposób

wolny decyduje się realizować w zgodzie z własnym sumieniem. Sumienie (rozum praktyczny) wyraża się poprzez akty sądu odzwierciedlające prawdę o dobru, które jest motywem podjęcia i realizacji działania (Zdybicka 1998, 132). Wolność sumienia polega na rozpoznaniu prawdy o dobru i jego odróżnieniu od zła oraz na postępowaniu zgodnie z tą prawdą. Powszechna Deklaracja, osadzając wolność religii na wolności poznania i wolności sumienia, ukazuje nie tylko antropologiczne podstawy, ale także prawdziwościowe i moralne ramy wolności i religii.

Wolność religii wyraża się w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność w aspekcie wewnętrznym pozwala człowiekowi na podejmowanie aktu wyboru danej religii i objawia się w sumieniu, w którym człowiek odkrywa prawdę o dobru. Wolność religii w aspekcie zewnętrznym obejmuje: wolność do manifestowania swoich przekonań religijnych i wolność od przymusu zewnętrznego w tej dziedzinie. Wolność ta przysługuje osobie ludzkiej zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi ludźmi. Z kolei wolność religii w aspekcie indywidualnym obejmuje dwa wymiary: pozytywny i negatywny. W aspekcie pozytywnym wolność religijna oznacza uprawnienie do oddawania czci Bogu, w aspekcie negatywnym wolność religijna chroni człowieka przed jakimkolwiek naciskiem ze strony państwa oraz innych ludzi. Prawo to nie wynika jednak z normy prawa stanowionego, w którym jest ujmowane, lecz ma swe dalsze źródło w prawie naturalnym (w osobowej naturze ludzkiej osoby). Ochrona wolności religijnej dotyczy możliwości zmiany religii lub przekonań, przekonywania do swojej wiary innych poprzez nauczanie danej doktryny (gdyby nie można było nauczać swojej wiary, prawo to pozostałoby martwą literą); okazywania swojej przynależności religijnej w sposób indywidualny lub zbiorowy, w kręgu wyznawców lub prywatnie przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne (Zdybicka 2006, 360).

Ważnym elementem treściowym wolności religijnej jest nauczanie czy to współwyznawców, czy to skierowane *ad extra* do innowierców jako propagowanie wiary. Wiąże się to z prawem przekonywania do swoich poglądów oraz podejmowania misji dla pozyskania nowych wyznawców.

Państwo, uznając ludzkie uprawnienia, powinno przede wszystkim stwarzać warunki do kształtowania (wychowania) rozumnej wolności, czyli prowadzić wspólnotę polityczną ku wspólnemu dobru, które respektuje wolność i religię każdego obywatela. Temu celowi powinien służyć racjonalny i sprawiedliwy system prawny (Zdybicka 2007, 731). Analizując tak bogatą zawartość treściową prawa do wolności religijnej można postawić pytanie, czy wolność w dziedzinie religii jest bezgraniczna.

#### 4. POMIĘDZY LAICYZMEM (ATEIZMEM PUBLICZNYM) A ATEIZMEM INDYWIDUALNYM

Ujęcie wolności religijnej jako jednego z podstawowych praw ludzkiej osoby w uniwersalnym paradygmacie praw człowieka ukazuje, że jest ono powszechne, przyrodzone, niezbywalne, równe i wynikające z godności człowieka. Charakte-

rystyka tego prawa jest zgodna z danymi personalizmu antropologicznego (Krąpiec, Wojtyła, Zdybicka), który uznaje religijność za właściwość osobowej natury człowieka. Fakt religijności (jako właściwości) osoby ludzkiej zasadza się na jej przygodnym istnieniu, a więc na istnieniu nie z siebie samej i nie przez siebie, oraz na jej dążeniu – w aktach osobowych: poznaniu i miłości – do nieskończoności. Fakt ten „transcenduje wszystkie historyczne formy religii. Związek religii ze sposobem bytowania człowieka decyduje o niezniszczalności religii jako osobistej formy życia i jako zjawiska społeczno-kulturowego, które jest w swoich formach zróżnicowane (formy religii), lecz nie ginie” (Zdybicka 2007, 721).

Tym samym wielkie idee wolności i religii odzyskują ponownie zakorzenie w kulturze poprzez ideę ochrony ludzkiej godności i praw człowieka. Związek religijności z osobową naturą człowieka (fakt naturalny) i zarazem objawianie się tego związku w większości ludzkich czy to dawnych, czy to współczesnych kultur (fakt historyczno-kulturowy) ukazuje utopijność ideologii oczekujących nastania ery bez religii. Brak ochrony wolności religii ze strony państwa oznaczałby poważne naruszenie prawa naturalnego ludzkiej osoby do wiary w Boga. Podobnie i próba eliminacji religii ze sfery społecznej i publicznej (tzw. neutralność, laickość), czy wręcz wrogość wobec motywacji religijnych, doprowadza do alienacji samej instytucji państwa i braku legitymacji prawa stanowionego.

W dwudziestowiecznych państwach totalitarnych prawo to było negowane, relatywizowane lub ograniczane, a ludzie Kościoła byli przedmiotem systemowych prześladowań. W państwach komunistycznych propagujących ateizację życia społecznego uważano, że istotą wolności religijnej jest milczenie o swoich przekonaniach religijnych (była to redukcja wolności religii do wymiaru prywatnego przy jednoczesnym charakterystycznym dla totalitaryzmu upublicznieniu i upolitycznieniu całej sfery prywatności człowieka). Nadal w Europie występuje model porewolucyjny państwa jako neutralnego światopoglądowo, mimo iż wskazuje się na wewnętrzną sprzeczność takiej formuły (państwo jako stanowiące prawo, które coś chroni lub czegoś zabrania, nie może być neutralne względem uzasadniającego tę chronioną wartość czy odmowę jej ochrony światopoglądu – więc raczej chodzi w tej formule samowykluczającej się sprzeczności o negację ciągle obecnego w społeczeństwach Zachodu światopoglądu chrześcijańskiego). Obecnie wskazuje się na zagrożenie płynące od strony ponadpaństwowych organizacji o zasięgu globalnym, które wykorzystują państwa i prawa państwowe dla propagowania woluntarystycznego ateizmu. Obserwuje się zagrożenia dla wolności i religii związane z nadużyciem norm ochrony praw człowieka, np. klauzul ograniczających realizację wolności. Ograniczenia te nie dotyczą wolności myśli, sumienia i religii, ani prawa do zmiany religii czy przekonań w ich aspekcie wewnętrznym, które mają charakter bezwzględny. Wolność religijna jest uznawana za jedno z praw niederogowalnych, czyli należących do tzw. nienaruszalnego rdzenia praw człowieka (Piechowiak 2012, 116). Przez to istota wolności religijnej pozostaje nienaruszona (Piechowiak 2012, 129). Natomiast prawo do wolności religijnej może być ograniczane przez państwo w zakresie

swobody uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Warunkiem stosowania ograniczeń jest to, żeby były one przewidziane przez prawo i były konieczne w społeczeństwie demokratycznym ze względu na ochronę bezpieczeństwa i porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz praw i wolności osób trzecich (np. ograniczenie zgromadzeń religijnych z uwagi na zagrożenie epidemią).

Obserwuje się dzisiaj, tak jak i w przypadku innych praw, próby nadużycia ochrony niezgodne z podstawami samej idei praw człowieka jako przyporządkowanych do dobra. Na przykład w opisywanej przez Marka Piechowiaka tzw. „włoskiej sprawie krzyża” (*Italian Crucifix Case*) Lautsi przeciwko Włochom skarżąca zarzucała, że obecność znaku krzyża w klasach włoskich szkół państwowych, do których uczęszczały jej dzieci, jest sprzeczna z zasadą sekularyzmu, zgodnie z którą chce ona wychować dzieci, i dlatego stanowi naruszenie prawa do wychowania i nauczania zgodnego z jej religijnymi i filozoficznymi (moralnymi) przekonaniami oraz naruszenie wolności religijnej. Europejski Trybunał Praw Człowieka wskazał jednak, że nie posiada należytego uzasadnienia uznanie za prawo podmiotowe radykalnie pojętej negatywnej wolności religijnej oraz próba ochrony przekonań sekularystycznych, a nawet może być to uznane za propagowanie nietolerancji religijnej, godzącej w wolność publicznego uzewnętrzniania przekonań religijnych i filozoficznych (Piechowiak 2011). Trybunał uznał jednak jako zasługujące na ochronę, bo zgodne z postulatami wynikającymi z godności człowieka poglądy, zgodnie z którymi nie ma miejsca w przestrzeni publicznej na okazywanie symboli religijnych.

Ostatecznie zatem naturalnymi granicami dla wolności i religii są prawda o obiektywnej ludzkiej naturze osobowej i jej przyporządkowaniu do obiektywnego dobra, zaś konwencjonalnymi – różne unormowania państwowe i międzynarodowe.

## 5. FIDEIZM, SENTYMENTALIZM, INDYWIDUALIZM

Inne zagrożenia dla idei religii i wolności płyną ze stanu religijności współczesnych społeczeństw. Występują tu zjawiska takie, jak: fideizm, sentymentalizm, indywidualizm.

Fideizm (łac. *fides* – wiara) w nowszych czasach to postawa zrodzona w XIX w. w okresie po rewolucji francuskiej, która zrodziła kult rozumu ludzkiego. Racjonalizm epoki oświecenia skierowany był przeciwko wszelkiej religii, wszelkiej wierze „w to wszystko, co przekracza granice rozumu ludzkiego i zmusza go do uznania czegoś wyższego nad sobą” (Woroniecki 2002, 42). W okresie porewolucyjnym rozpoczyna się odrodzenie życia religijnego, początkowo „przejęte wielką nieufnością w stosunku do rozumu i zgrozą wobec zbrodni przezeń popełnionych. Pokoleniu, które te zbrodnie widziało, wydaje się, że rozum jest w swej istocie pierwiastkiem destrukcyjnym, pierwiastkiem pychy i zaprzeczenia, że jest on wprost niezdolny współdziałać z wiarą i służyć sprawie Bożej” (Woroniecki 2002, 42). Dążenie do

uniezależnienia wiary od rozumu i oparcie jej na innych czynnikach, lub też na niej samej, sprawić miało, że wiara będzie bezpieczna i niedostępna wobec ataków znieprawionego rozumu. Jednak rozum poprzedza wiarę i do niej prowadzi oraz może udowodnić prawdy wiary, stąd obowiązuje harmonijna współpraca rozumu i wiary (Woroniecki 2002, 44-45). Fideizm oddziałujący na szerokie grupy społeczne nie zawsze był buntem przeciwko powadze religii, lecz trwaniem „dalej w nieświadomym przekonaniu, że takie odgrodzenie wiary od rozumu jest warunkiem jej doskonałości” (Woroniecki 2002, 50). Tymczasem fideizm jest „jeśli nie bezmyślnością, podniesioną do godności zasady, i to bezmyślnością wobec tego, co jest dla człowieka najważniejszym, to jest wobec prawd wiary! Jest on ponadto bardzo często lenistwem umysłowym, niechęcią wysiłku duchowego, nieraz nawet tchórzostwem wobec tych zmagają, które mogą być wprost konieczne, nim człowiek oczyści swój umysł z różnych naleciałości otaczającej go atmosfery umysłowej, aby móc się całkowicie przejąć prawdą Bożą” (Woroniecki 2002, 51). Fideizm sprawia, że osłabione środowiska chrześcijańskie nie mogą obronić swej wiary przed zagrożeniami.

Z fideizmem powiązany jest sentymentalizm. Jacek Woroniecki tak wyjaśnia jego genezę: „gdy się tak radykalnie odrzucało udział rozumu w życiu religijnym, trzeba było się na jakimś innym czynniku naszej psychiki oprzeć, a na przełomie XVIII i XIX wieku czynnikiem, silnie wysuniętym naprzód i gotowym objąć kierunek całego naszego życia duchowego, było uczucie” (Woroniecki 2002, 37). Jednocześnie wskazuje, że w językach nowożytnych wszystko, cokolwiek dzieje się w psychice człowieka, nazywa się uczuciem. Chociaż sentymentalizm umacniał się w całym XIX wieku, dopiero jednak stając się jedną z podstaw filozoficznych modernizmu, zagroził idei religii i wolności. Chociaż po potępieniu przez papieża Piusa X jako doktryna sentymentalizm się nie utrzymał, to jednak pozostał jako postawa, jak i w języku, co utrwala błędne przekonanie, że religia należy do dziedziny zmysłowo-uczuciowej (mówi się np. o obrazie „uczuc” religijnych, zamiast przekonań), nakłada się to na szersze tło błędu antropologicznego: utożsamiania zjawisk życia duchowego z cielesnymi i zmysłowymi uczuciami. Jednak cechami sfery uczuciowej jako zmysłowo-materialnej są: subiektywizm, egoizm, bierność i indywidualizm.

Sentymentalizm, zdaniem Woronieckiego, należy podważać nie poprzez propagowanie czystego racjonalizmu, ale wydobywając znaczenie woli (podporządkowanej rozumowi) dla życia moralnego człowieka. Jej cechami specyficznymi jest: obiektywizm, pochodzący z jej związku z poznającym rzeczywistość rozumem, i zdolność-moc do twórczych czynów (czego nie sprawią same uczucia, ograniczające w istocie ludzką wolność), również życie religijne powinno się opierać na woli, a nie na uczuciach, które powinny być jedynie pomocą dla duchowej władzy woli (Woroniecki 2002, 46). Niezbywalne znaczenie woli podkreśla również Karol Wojtyła: „Ostatnią jednakże i najwyższą instancją w sferze naszych dążeń jest wola. Ona to nadaje zasadniczy kierunek naszym wewnętrznym przeżyciom, przez nią kształtuje się cały wyraz ludzkiego «ja», w niej zbiegają się najgłębsze funkcje życia

osobowego. Mimo tego nie leży ona niejako «na wierzchu» naszych aktów życiowych i procesy woli – jakkolwiek odnajdujemy je w tyłu naszych przeżyciach – przebiegają jak gdyby utajone w doznaniach uczuciowych, a nawet w reakcjach organizmu. I trzeba pewnej wnikliwości i wnioskowania, aby z tej gęstwy przeżyć wydobyć niejako naszą wolę i ustalić prosty fakt jej rzeczywistego istnienia oraz istotowej odrębności” (Wojtyła 2016, 98-100).

Innym zjawiskiem negatywnym dla życia religijnego jest indywidualizm, jako wysunięcie na pierwszy plan indywidualistycznych form życia duchowego i pobożności, a zaniedbanie form społecznych (Woroniecki 2002, 47). Odpowiedzią na indywidualistyczny liberalizm XIX wieku był socjalizm, który z kolei zaakcentował formę społeczną, aż po rozpląnięcie się indywidualności człowieka w zontologizowanym organizmie społecznym. Wobec radykalnego antagonizmu tych koncepcji należy podkreślać społeczną naturę człowieka jako osoby, która ujawnia się zwłaszcza w zewnętrznym wymiarze wolności religijnej posiadającym charakter wybitnie wspólnotowy, co zapobiega odśrodkowym tendencjom, podziałom w nieskończoność wspólnot religijnych, błędom w osobistej interpretacji prawd wiary. Społeczne formy kultu zapobiegają wypaczeniom indywidualistycznym, wspierając integralny rozwój życia duchowego (Woroniecki 2002, 51).

#### ZAKOŃCZENIE: O RACJONALNY I OBIEKTYWNY CHARAKTER WOLNOŚCI I RELIGII

Obroną przed redukcyjnymi ujęciami wolności i religii jest interpretacja (filozofia) realistyczna. Nie projektuje ona ani nie odrywa od rzeczywistości ludzkiego działania tych zjawisk, ale je adekwatnie opisuje i wyjaśnia, wskazując na ich racje-przyczyny (Krąpiec 2004, 199-344). Wolność jawi się jako własność każdej osoby ludzkiej polegająca na zdolności (możności) autodeterminacji do działania i dobra jako motywu. Jej racjami-przyczynami podmiotowymi są duchowe władze człowieka: rozum i wola, zaś racjami przedmiotowymi dobro jako cel-motyw działania (obiektywna hierarchia dóbr). Wolność ta przejawia się w różnych dziedzinach życia ludzkiego: w nauce, w moralności, w polityce i ekonomii, w twórczości artystycznej i technicznej, aż w końcu w dziedzinie religii, w której dotyka wyboru najbardziej ostatecznego celu życia ludzkiego. Wolność to nie absolutność i dowolność, dlatego społeczeństwa przez wieki penalizują ludzkie wybory fałszywe i moralnie złe. Co więcej, wolność faktycznie rozwija się poprzez wybór obiektywnego i prawdziwego dobra. Im więcej dobrych wyborów obiektywnego dobra, tym człowiek staje się bardziej wolny (Czupryn 2015, 47).

Z wolnością wiąże się moralność i odpowiedzialność za skutki wolnego wyboru, doświadczana nieustannie przez każdego działającego: „Człowiek nieustannie ją przeżywa, nieustannie czuje się wewnętrznie przynaglony do rozstrzygnięcia, do wyboru, nie zdoła się uchylić spod jarzma tej przede wszystkim wewnętrznej odpowiedzialności, jaka stąd na nim ciąży. Wolności swej musi wciąż używać, nawet wtedy, gdy naciskają na niego takie czy inne warunki zewnętrzne, gdy takie czy



inne przyzwyczajenia wewnętrzne go wiążą, nawet wówczas zmniejsza się tylko skala możliwości korzystania z wolności woli, ale sam fakt tej wolności nie opuszcza go tak długo, jak długo jest świadomy siebie” (Wojtyła 2016, 108-110). Na tym polega dramat i zarazem wielkość wolności, która ostatecznie spełnia się w miłości obiektywnego dobra osoby ludzkiej aż po dobro Osoby Boskiej.

Religia w interpretacji realistycznej i personalistycznej, wyjaśniana przez wskazanie racji-czynników bytowych, ujawnia swoje ontyczne podstawy: „status bytowy osoby ludzkiej, istnienie realne osobowego Absolutu (Boga) oraz ich wzajemnych relacji ontycznych, będących podstawą świadomych i wolnych więzi osobowych. Człowiek w swej osobowej strukturze i osobowym działaniu otwarty jest na nieskończoność, pragnie nieskończoności. Otwarty na prawdę pragnie prawdy, nieustannie jej poszukuje. Ukierunkowany na dobro, pragnie dobra i nieustannie do niego dąży, pozostając nienasycony dobrami, które nie mają cechy absolutności. Posiada nieugaszone pragnienie szczęścia, jako nieświadomione pragnienie Boga. Wszystko to czyni człowieka zdolnym do poznania i miłowania Prawdy, Dobra i Piękną – osobowego Absolutu – transcendentnego Ty” (Zdybicka 2007, 722).

Obiektywny wymiar religii dotyczy zatem relacji pomiędzy osobą ludzką jako bytem religijnym a Osobą Absolutu, zdolnego spełnić ludzkie nienasycone pragnienie szczęścia, a jednocześnie wiara religijna (poznanie religijne) odkrywa najgłębsze fundamenty racjonalności całej rzeczywistości, uchyla bezsens i absurdu scjentyzmu i naturalizmu. „Osobowy Absolut (Bóg) jest pierwszym źródłem i najwyższym Dobrem – celem usensowniającym życie każdej osoby ludzkiej. I w tej najważniejszej dziedzinie życia – jak podkreśla Zofia J. Zdybicka – człowiek pozostaje [wolnym] suwerenem: może powiedzieć Bogu «tak» lub «nie» – co ma konsekwencje dla całego życia ludzkiego” (Zdybicka 2007, 722). Jasne jest ponadto, że to właśnie religia ostatecznie funduje i gwarantuje prawdziwą wolność człowieka względem dóbr nietrwałych i niekoniecznych.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Adler, Mortimer Jerome. 1995. *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. Józef Marzęcki. Warszawa: Medium.
- Bourke, Vernon Joseph. 1994. *Historia etyki*, tłum. Aleksander Białek. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Copleston, Frederick. 2001. *Historia filozofii*, tłum. Henryk Bednarek i Sylwester Zalewski, t. 3. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Czupryn, Bogdan. 2015. *Prawda o człowieku fundamentem rozwoju osobowego*. Lublin: Fundacja Servire Veritati.
- Hervada, Javier. 2013. *Historia prawa naturalnego*, tłum. Anna Dorabalska. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. 2004. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.



- Mondin, Battista. 1997. Wolność jako czynnik konstytutywny osoby ludzkiej, tłum. Paweł Kawalec. *Człowiek w Kulturze*, 9, 79-98.
- Piechowiak, Marek. 2012. Wolność religijna i dyskryminacja religijna – uwagi w kontekście rezolucji Parlamentu Europejskiego z 20 stycznia 2011 r. W: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. Leszek Stanisław Stadniczeńko i Stanisław Rabiej, 103-139. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Piechowiak, Marek. 2011. Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom. *Przegląd Sejmowy*, 5, 37-68.
- Pinckaers, Servais T. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. Agnieszka Kuryś, Poznań: W Drodze.
- Possenti, Vittorio. 1997. Ku integralnej filozofii wolności, tłum. Anna Magdalena Popko. *Człowiek w Kulturze*, 9, 33-40.
- S. Thomae, Aquinatis. 1963. *Summa Theologiae*, red. Pietro Caramello, t. 1-2. Torino: Marietti.
- Stępień, Katarzyna. 2015. *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wyd. KUL.
- Suarez, Francisco. 1973. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*, red. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.
- Wojtyła, Karol. 2016. *Considerations on The Essence of Man – Rozważania o istocie człowieka*. Lublin-Roma: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Woroniecki, Jacek. 2002. Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej. W: Jacek Woroniecki. *U podstaw kultury katolickiej*, 23-54. Lublin: Fundacja Servire Veritati.
- Woroniecki, Jacek. 2013. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1. Lublin: Fundacja Servire Veritati, Wyd. KUL.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 1998. Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności. *Człowiek w Kulturze*, 11, 127-137.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 2006. *Człowiek i religia*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 2007. Religia. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 8, 720-732. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.

# Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 2, s. 63-74

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.06>



LIDIA MARSZAŁEK

Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8425-9591> \* [l.marszalek@mazowiecka.edu.pl](mailto:l.marszalek@mazowiecka.edu.pl)

Zgłoszono: 17.02.2021; recenzowano: 11.05.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

## POZNANIE I ROZUMIENIE NATURY DZIECKA WARUNKIEM SKUTECZNEGO ODDZIAŁYWANIA EDUKACYJNEGO

KNOWING AND UNDERSTANDING THE CHILD'S NATURE AS A CONDITION  
FOR EFFECTIVE EDUCATIONAL ACTIVITY

Abstract

Childhood is a special period in human life, and it is characterized by a specific logic of thinking. The way the child perceives and understands the world as regards its material, non-material, and social aspects, is entirely different from that of an adult person. The child experiences emotions and applies moral requirements in his own way. The presented study aims to show the specific functioning of children in the surrounding world. It also undertakes to indicate the possible role of educators in the field of getting to know the essence and nature of a child.

**Keywords:** child, integral development, getting to know the child, qualitative approach to childresearch

Abstrakt

Dzieciństwo to szczególny okres w życiu człowieka. Charakteryzuje się specyficzną logiką myślenia i rozumowania, odmiennym od osób dorosłych odbieraniem i doświadczaniem świata materialnego, niematerialnego i społecznego, swoistym przeżywaniem emocji i stosowania wymogów moralnych. Prezentowane opracowanie ma na celu nakreślenie tego specyficznego bytowania dziecka w otaczającym go świecie oraz wskazanie możliwości w miarę pełnego poznania zasad i reguł jego funkcjonowania w tym świecie, jak też zadań pedagogów w zakresie poznania istoty i natury dziecka.

**Słowa kluczowe:** dziecko, integralny rozwój, poznanie dziecka, jakościowe podejście w badaniach dziecka

## WPROWADZENIE

Dyskurs na temat istoty i wartości dzieciństwa, prowadzący do prób określenia teoretycznych i praktycznych podstaw wczesnej edukacji, trwa od wielu lat. Zmianie podlegają definicje dzieciństwa, określanie jego różnych aspektów i wymiarów. Jednak ewolucja tych pojęć zmierza przez ostatnie lata w jednym kierunku – od traktowania dziecka jako istoty o właściwościach jedynie potencjalnych, wymagającej „formowania” i „kształtowania”, ku uznawaniu aktualności człowieczeństwa dziecka „tu i teraz” i jego wartości jako osoby. Dziecko to osoba szczególna – dynamicznie rozwijająca się, działająca, przeżywająca, doświadczająca rzeczywistości zarówno materialnej, jak i niematerialnej w formie choćby zabawy symbolicznej. Jednak konieczne jest uznanie faktu, iż to dorosły (często nauczyciel) wprowadza dziecko w rzeczywistość społeczną, ukazuje i tłumaczy funkcjonowanie materialnego świata. Jest on przewodnikiem po poznawanym przez dziecko świecie i osobą odpowiedzialną za tworzenie warunków do pełnego, integralnego jego rozwoju we wszystkich kontekstach funkcjonowania. „Dziecko, młody człowiek potrzebuje dorosłego, ale nie po to, by ten go wyręczał w dochodzeniu do sensu życia, lecz by mu ten sens odsłaniał, wykorzystując w tym celu konkretne sytuacje życia, przemieniane w sytuacje wychowawcze” (Ablewicz 1993, 163). Zadania te stawiają poważne wyzwania przed nauczycielem, którym nie będzie on w stanie sprostać bez postawy uważnej serdeczności, umożliwiającej poznanie szerokiej palety dziecięcych uczuć w ich wszystkich odcieniach, umiejętności wczucia się w sposób ich przeżywania przez dziecko i rozumienia treści, do których się one odnoszą.

### 1. ISTOTA BADAŃ JAKOŚCIOWYCH W POZNAWANIU I ROZUMIENIU NATURY DZIECKA

Istota funkcjonowania dziecka wymyka się „twardej” metodologii o ściśle wystandaryzowanych metodach i technikach badawczych. W dziecku jako osobie dynamicznie rozwijającej się we wszystkich integralnie ujętych obszarach niewiele bowiem można odnaleźć z tzw. „standardu”. Odnosić się one mogą jedynie do fizycznej sfery jego funkcjonowania (wzrostu, wagi itp.), pozwalając obiektywnie mierzyć i porównywać ze statystycznym wzorcem. Prawdziwa istota bytowania dziecka w świecie pozostaje natomiast całkowicie ukryta dla wszelkich ilościowych metod badawczych. Testy i eksperymenty w rzeczywistości badają tylko jej niektóre, powierzchowne przejawy, nie przynosząc odpowiedzi na pytania o prawdziwą naturę dziecka. Dziecko jest bowiem istotą świadomą, dokonującą wyborów i rozwiązującą sobie tylko właściwe problemy życiowe.

Z potrzeby prawdziwego, nie powierzchownego poznania wychowanka narodziła się w pedagogice idea badań jakościowych, realizowanych według modelu badawczego nauk humanistycznych, wsparta na określonych założeniach:

- 1) Badacz nie może stać „poza” badaną rzeczywistością, bowiem podmiot

poznający i podmiot poznawany są sobą wzajemnie uwarunkowane;

2) W badaniach niezbędne jest wartościowanie, gdyż system przyjętych wartości ma znaczenie dla zrozumienia badanej rzeczywistości;

3) Wiedza może być nie tylko odkrywana, ale też konstruowana;

4) Niemożliwe jest generalizowanie wyjaśnień na całą populację, gdyż wyjaśnienie jest uzasadnione tylko dla określonego miejsca i czasu;

5) Za podstawowe kategorie badawcze przyjmuje się rozumienie i interpretację, co wymaga zastosowania holistycznego podejścia i uwzględniania kontekstu badanych zjawisk dla zrozumienia znaczeń, jakie badany podmiot przypisuje faktom i zjawiskom;

6) Użytecznymi narzędziami poznania są: empatia, introspekcja i subiektywne podejście do badanej rzeczywistości (Palka 2006, 54-55).

Jakościowe podejście badawcze zakłada poznawanie rzeczywistych procesów i zjawisk w toku ich przebiegu przy zastosowaniu otwartych sposobów gromadzenia danych. Cała procedura polega na słuchaniu i rozumieniu innych i siebie, otwarciu na inne osoby, odkrywaniu ich przeżyć wewnętrznych, jak również odtwórczemu ich doświadczaniu. Celem poznania pedagogicznego jest tu więc nie tylko opis i wyjaśnianie faktów, zjawisk i procesów, ale też ich rozumienie i interpretowanie w celu efektywnego wspomagania wychowanków i porozumiewania się z nimi w formie dialogu wychowawczego (Palka 2006, 55).

Faktem jest, że podejście jakościowe wykazuje wiele słabych punktów badawczych (w porównaniu do „twardych” badań ilościowych), takich jak subiektywizm poznania, brak pewności uogólnień, słaby stopień kategoryzacji danych, trudności związane z analizą lub strukturalizowaniem wyników czy też „nieprzekładalność” wyników badań uzyskanych przez jednego badacza na wyniki uzyskane przez innego. Spowodowane jest to głównie odmiennością kontekstu badanych zjawisk i cechami badacza, który może różnie poznawać, rozumieć i interpretować rzeczywistość (Palka 2006, 55). Wydaje się jednak, że ta orientacja w aspekcie osobowej wartości badanego jako podstawowego założenia w projektowaniu działań edukacyjnych jest szczególnie cenna i przydatna do pogłębionego poznania istoty dziecka i jego natury.

Współcześnie istnieje wiele propozycji badawczego podejścia do problemu dziecka i dzieciństwa. Orientacja empiryczna ustępuje miejsca innym podejściom – fenomenologicznemu, hermeneutycznemu, personalistycznemu, egzystencjalistycznemu, prakseologicznemu, interakcjonistycznemu czy emancypacyjnemu (Waloszek 2006). Orientacje te wydają się być szczególnie wartościowe głównie z uwagi na fakt dotychczasowego niedoceniań naturalnych możliwości dziecka w różnych aspektach jego osobowej egzystencji. Poznanie tych aspektów ograniczone dotąd było stosowaniem empirycznego podejścia badawczego, wykluczającego subiektywną analizę specyficznej dynamiki rozwojowej dziecka, jego szczególnego przeżywania i doświadczania świata przez pryzmat emocji, nastawień i motywacji. Dorosły bowiem, tworząc sytuacje badawcze, oparte wyłącznie na jego własnych przekonaniach dotyczących dzieciństwa, nie jest w stanie zaprojek-

tować ich w sposób gwarantujący adekwatne poznanie istoty rzeczy.

Podjęcia jakościowe proponują wykorzystanie wiedzy bezpośredniej poprzez swój bezzałożeniowy charakter, dzięki czemu mogą dotrzeć do istoty zjawisk symbolicznych i sposobów ich istnienia. Przyjęcie tych orientacji wymaga więc szczególnej wrażliwości badacza na wartość dziecka jako osoby, „odczytywanie” kontekstów jego „stawania się”, intuicji w przyjmowaniu i odrzucaniu faktów, rozumienia związków i zależności nietypowych, pozornie sprzecznych oraz przeżycia istoty zjawisk (Krokos 1992, 111). Podkreśla się tu natomiast znaczenie dialogu (nie tylko egzystencjalnego, ale także moralnego i kulturowego), autentyczność i szczerść (z zachowaniem prawa do intymności i prywatności), gotowość na spotkanie z dzieckiem w sytuacjach naturalnych, a nie wyłącznie preparowanych dla potrzeb badawczych, oraz zaangażowanie badacza. Zakłada się więc zniesienie autorytatywnej władzy nauczyciela i rodziców nad dzieckiem; poszukiwanie form współistnienia, nie zaś „zadawania” ich dzieciom; uzgodnień, a nie jednostronnego delegowania zadań (Waloszek 2006, 130-131).

## 2. SPOSOBY POZNAWANIA I ROZUMIENIA DZIECKA

Z uwagi na indywidualność i podmiotowość dziecka jako osoby najkorzystniejsze wydaje się przyjęcie fenomenologiczno-hermeneutycznego podejścia, w jakimś stopniu wspartego o dostępne modele teoretyczne, jednak nieprzyjmującego założenia o ich pewności i odpowiedniości w stosunku do każdego dziecka, choćby ze względu na fakt, iż każde dziecko jest w nieustannym rozwoju, każde jest specyficzną osobą w określonym czasie swojego bytowania w świecie. Refleksja nad tajemnicą bycia dzieckiem powinna być raczej nastawiona na weryfikowanie prawdziwości zastałych twierdzeń niż na porównywanie poziomu dostosowania się dziecka do przyjętych w nich standardów. Nie są też dobrym pomysłem próby absolutnie obiektywnego poznawania dziecka w jego doświadczeniach i przeżyciach – każda bowiem relacja obserwacyjna zakłada istnienie dwóch podmiotów – badającego i badanego. Badacz nie pozostaje bowiem w tej relacji bierny, korzystając z własnego doświadczenia, przemyśleń, wiedzy, jak również emocji i nastawień (Waloszek 2006, 90-91, 106). Stąd relacyjny charakter procedury badawczej, który może być zarazem wadą, uniemożliwiająca zdobycie pewnej, obiektywnej wiedzy, opartej o „ściśle fakty”, jak również jej szczególną zaletą, pozwalającą nie tylko na zrozumienie natury dziecka, ale też na możliwość dokonania się re-konstrukcji wewnętrznej natury badacza, ubogaceniu jej i rozwinięciu w bliskim, osobowym kontakcie z dzieckiem.

Celem opracowania nie jest deprecjonowanie badań testowych i eksperymentalnych, przynoszą one bowiem równie istotną wiedzę o dziecku i dynamice jego rozwoju, lecz raczej wskazanie ich niewystarczalności dla pełnego poznania jego prawdziwej istoty. Powiązanie obu metodologii („twardej” i „miękkiej”) może stwarzać jednak warunki do bardziej wnikliwej analizy sposobu funkcjonowania

dziecka w świecie.

Metodologiczne implikacje podejścia jakościowego w badaniach na gruncie polskim zostały sformułowane w różnych ujęciach teoretycznych, przynoszących wielość idei (Folkierska 1990, Gnitecki 2007, Ablewicz 1994, Sawicki 1996, Miler-ski 2011), jednak dla pedagogiki dziecka wyjątkowo cenne wydaje się ujęcie M. Sawickiego, wskazującego hermeneutykę pedagogiczną jako szczególną interpretację sytuacji wychowawczej, która służyć ma rozumieniu sensów i znaczeń tego, co wydarza się pomiędzy wychowankiem a wychowawcą, „rozaśnienia istotnościowych momentów współbycia” (Sawicki 1996, 145). Znaczenie tego ujęcia jest szczególne ze względu na fakt, iż w wieku dziecięcym to właśnie osoba wychowawcy, jego stosunek do dziecka, wyznaczający jakość tego współbycia i współodczuwania, jest najistotniejszym elementem środowiska wychowawczego.

Wśród metod poznawania i rozumienia istoty dziecka Sawicki wskazuje szczególną rolę uwspólnienia duchowego, wczucia, dialogu i rozumienia. „Organem poznawczym jest tutaj dusza dziecka (nauczyciela) lub serce” (Sawicki 1995, 78-79). Nauczyciel musi więc „otworzyć się” na duszę dziecka, co wymaga bliskości, serdeczności, dostrzeżenia zachowań dziecka nie tylko w sytuacjach edukacyjnych, ale też w relacjach ze środowiskiem rodzinnym, rówieśniczym, w zabawie, spontanicznej aktywności zabawowej i poszukiwawczej, w różnych stanach psychiki i fizycznego samopoczucia. Tylko niezależna od niczego i nikogo, bezzałożeniowa obserwacja, prowadząc do „odsłoneń duszy” (Sawicki 1995, 41) dziecka, daje nauczycielowi wiedzę o tym, jak ono funkcjonuje, myśli, uczy się. Obserwacja ta musi odbywać się w przestrzeni naturalnego dziecięcego bytowania, bowiem tylko w swoim własnym świecie dziecko odsłania swoje prawdziwe wnętrze, ujawnia naturalne cechy i właściwości. Wprowadzenie go w sytuację organizowaną przez dorosłego powoduje ograniczenie jego możliwości skupienia, spontanicznego przeżywania, swobodnej ekspresji uczuć czy sprawności funkcjonalnych. Uwspólnienie zaś dokonuje się przede wszystkim poprzez więzi sympatii, okazanego ciepła, życzliwości, oddania i służby pomiędzy nauczycielem a dzieckiem, które – odczuwając życzliwość nauczyciela – udziela mu zgody na bycie poznanym i odsłania przed nim swoją wewnętrzną rzeczywistość.

Drugi rodzaj poznania to tzw. wczucie. Hermeneutyka pedagogiczna zapożyczyła to pojęcie od Edyty Stein. Wczucie w jej rozumieniu nie jest poznaniem intelektualnym; bliższe jest poznaniu duchowemu, w którym zaangażowana jest całość osoby. Jest ono doświadczeniem, poznaniem empirycznym, lecz w sensie doświadczenia egzystencjalnego, poznaniem czegoś, co zawiera się w duszy drugiego człowieka jako świadomego podmiotu. Jest to poznawane w sposób pośredni, poprzez doznania i poruszenia własnej duszy. „Wczucie nie jest poznaniem przez analogię, nie jest współ-czuciem lub zarażeniem się uczuciowym, a także nie jest przypisywaniem drugiej osobie własnych nastrojów, uczuć, stanów duszy itd. Wczucie jest rodzajem poznania poprzez doświadczenie wspólnoty duchowej dwóch osób” (Sawicki 1996, 41). Akty wczucia są aktami poznawczymi, nie polegają one jednak na „ogłądaniu” stanów drugiej osoby, lecz na „przeniesieniu się”



w nie, uczestnictwa jednego podmiotu w drugim podmiocie.

Tak ujęty sposób poznawania dziecka musi więc zawsze przyjmować podłoże emocjonalne – poprzez życzliwość, sympatię i miłość do dziecka nauczyciel może w pełni otworzyć się na jego osobę i w pełni wczuć się w jego stany, zaś dziecko, odczuwając sympatię nauczyciela, otwiera się przed nim w poczuciu ufności i bezpieczeństwa. Prawdziwe poznanie dziecka przez nauczyciela może zaistnieć tylko w przestrzeni międzyosobowej z założeniem „wycofania” jego metodologicznego nastawienia w spotkaniu z dzieckiem jako osobą. Nastawienie to zastąpione musi zostać bezwarunkową akceptacją dziecka takiego, jakim ono jest, z jego wewnętrznym pięknem, ale i słabymi stronami, bowiem tylko w tej atmosferze dziecko zgodzi się na ich odsłonięcie (Sawicki 1995, 32). To otwarcie się jest procesem, który obejmuje całą istotę dziecka, niemożliwym do wywołania go w sobie, zaplanowania lub wpływania na niego. Przez proces ten manifestuje się autonomicznie, a jego koniecznym warunkiem jest bezwarunkowa sympatia dla dziecka, wyrażająca się w akceptacji i odpowiedzialności zań (Sawicki 1995, 88).

Wzucie dorosłego w życie wewnętrzne dziecka nie jest tym samym, co wczucie między osobami w podobnym wieku, bowiem dziecko przejawia zupełnie inny od dorosłego sposób funkcjonowania w świecie, przeżywania go i nadawania mu znaczeń. Przyjęcie przez dorosłego własnej perspektywy rozumienia dziecka niesie ze sobą niebezpieczeństwo projekcji jego własnych stanów i procesów życia wewnętrznego na psychikę i duchowość wychowanka. Wzucie dorosłego powinno więc opierać się przede wszystkim na przypomnieniu własnego dzieciństwa, rozumianym jako „akt duchowy ponownego doświadczenia egzystencjalnego, które kiedyś było udziałem naszego ducha osobowego” (Sawicki 1995, 87). Nie chodzi w nim o przypomnienie faktów i wydarzeń ani o „infantyлизację” ani „zniżenie” własnego poziomu umysłowego i psychicznego do poziomu rozwoju dziecka, o odzyskanie dziecięcych właściwości, gdyż jest to już niemożliwe. Chodzi tu wyłącznie o przypomnienie nastroju duszy, która w dzieciństwie doświadczała wydarzeń, ponowne przeżycie, które pozwala na rzeczywiście prawdziwe wczucie i zrozumienie dziecięcych doświadczeń (Śliwerski 2020, 202-203). Przyjęcie jakościowej orientacji przy poznawaniu natury dziecka, a w szczególności perspektywy hermeneutycznej stawia poważne wyzwania przed nauczycielami. Pedagog – poza wiedzą merytoryczną i metodyczną – powinien bowiem posiadać szczególną umiejętność dostrzegania osoby zarówno w innym, jak i w sobie, otwartość na drugiego człowieka, gotowość do przyjęcia i zaakceptowania go takim, jakim jest, w duchu wzajemnej prawdy, wolności i dobra, gdyż „najlepsza metoda w rękach obojętnego lub niezdolnego nic nie daje; gorzej – daje wyniki opłakane. Metody same przez się to martwe schematy. Dopiero w duszy człowieka, który się jakąś metodą zainteresował, zrozumiał ją, ogrzał żarem swego serca i ożywił swą wyobraźnią, dopiero w duszy ludzkiej powstaje cud ożywienia się martwej konstrukcji; metoda staje się wówczas czynnikiem twórczym, zdolnym wywołać oddźwięki w innych sercach i umysłach” (Kamiński 1948, 3).

Wychowawca powinien umieć dostrzec, iż w dziecku istnieje już sfera swia-



domości własnego *Ja* i innych, zdolność i pragnienie integracji oraz znajdowania znaczenia pomiędzy sobą a światem (Białek 2009, 61), a rzeczywistość jego fizycznej i duchowej sfery życia weryfikuje się w codziennych działaniach. Dziecko daje się rozpoznać poprzez ciało w jego fizycznym rozwoju, duch zaś ujawnia się w jego działaniu, szczególnie wtedy, kiedy zмага się ono z poznawaniem prawdy, doskonali swoją osobowość, dąży do realizacji dobra, przeżywa rzeczywistość i buduje odpowiednią hierarchię wartości. Świat ma dla dziecka zasadnicze znaczenie, ponieważ jest ono jego częścią, a to, czego doświadcza, jest uczeniem się „bycia” w nim. Nie dokonuje ono bowiem samoaktualizacji w oddzieleniu od świata, lecz angażuje się w proces stawania się samoaktualizującą się osobą w świecie, włączoną w pełnię życia „tu i teraz”, z indywidualnym celem, a jego rozwój i wzrost są procesami ciągle trwającymi.

Dziecko charakteryzuje się specyficzną energią, która pobudza je do nieustannej i zmieniającej się aktywności, potrzebą nawiązywania relacji, łączności ze wszystkimi i wszystkim, co je otacza, jak też potrzebą samookreślenia się, objawiającego się zarówno w dążeniu do bliskości, jak i niezależności. Spotyka się ono ze światem jak człowiek z człowiekiem, poszukując „podobnego sobie”, szuka różnic, podobieństw i cech wspólnych. Stara się bronić własnej przestrzeni, jednocześnie dokonując jej przekraczania w kierunku rzeczy, ludzi i wartości. Nie jest jeszcze świadome, co jest możliwe i wykonalne, a co nie. Poznaje wezwania, wyzwania i powołania. Ramy jego świata nie tworzą wpływy i uwewnętrznione przekonania, lecz ustawiczne, subiektywnie realizowane doświadczenie. Ku przedmiotom i ludziom kieruje go wewnętrzna siła jego natury, która każe mu szukać, przyjmować wszystko i być wszędzie, gdzie jest to możliwe, popycha ku nowościom, wszystkiemu, co nieznanne i tajemnicze (Waloszek 2006, 49, 166-167). Świat dzieci jest wieloznaczny, żywotny i otwarty, a podstawą jego spostrzegania nie jest konkretny zastany pogląd, lecz ciągle aktualizujące się funkcjonowanie i działanie dziecka w nim. Dla dziecka świat jawi się jako przestrzeń posiadająca wiele wymiarów i perspektyw.

Dziecko przystosowuje się do świata przez naturalny rozwój i zgodny z nim sposób uczenia się, zdobywania wiedzy i doświadczeń. Rozwój ten jest uzależniony przede wszystkim od doświadczeń relacji ja – otoczenie. Dziecko rozwija się, podejmując zadania związane z działalnością umysłową, społeczną i kulturową, a poprzez ich rozwiązywanie doświadcza stanów wewnętrznych, przekraczających nieraz jego (określone przez psychologię rozwojową) możliwości. Żyjąc w określonej rzeczywistości, włączone w naturalny sposób w nurt życia określonej społeczności, nabywa w niej wiedzy, postaw i norm moralnych. W swoim działaniu i przeżywaniu świata dziecko kieruje się szczególną, intuicyjną mądrością w jej praktycznym wymiarze. Posiada ono bowiem zdolność do myślenia i logicznego wyjaśniania zdarzeń, choć logika ta jest całkowicie odmienna od logiki dorosłych. Nie jest ona „gorsza”, lecz po prostu „inna” niż logika myślenia osób dorosłych. Czasem dzieci rozwiązują i wyjaśniają problemy w prosty, praktyczny i konstruktywny sposób, przewyższając w ten sposób możliwości obciążonego stereotypami

i zastanymi sposobami rozumowania dorosłych.

Podstawą bytowania dziecka w świecie jest jego emocjonalna sfera funkcjonowania, wyrażająca się najgłębiej w przeżywaniu radości życia. Niesie to ze sobą spontaniczność i umiejętność czerpania radości z niemal każdego kontaktu ze światem. Jej wyrazem są nie tylko spontaniczne zachowania prospołeczne dziecka, ale też naturalne oczarowanie i zachwyt światem, ciekawość i zainteresowanie, podziw dla wszystkiego, co je otacza. Dziecko charakteryzuje szczególna wrażliwość estetyczna, niezwykła umiejętność dostrzegania piękna w niemal każdym elemencie świata, w rzeczach, które dorosłym na tyle spowszedniały, że nie potrafią zatrzymać się nad ich urodą. Dla dziecka rozproszone w jego codziennym doświadczeniu „okruchy zachwyty” stanowią prawdziwe źródło piękna. Ze względu na dominujące nad sferą intelektualną uczucia jego przeżycia estetyczne są niezwykle silne i złożone, obdarzone niezwykłym emocjonalnym ładunkiem. Dziecko „chłonie” piękno przez jego kontemplację, która jest dla niego stanem naturalnym, nieświadomym i uwolnionym od umysłowej aktywności. Doznanie piękna łączy się u dziecka – w przeciwieństwie do osób dorosłych – z silną potrzebą ekspresji tego przeżycia w formie słowa, ruchu lub twórczości plastycznej, będącej jego „dopełnieniem”. Dopiero bowiem ekspresja czyni doświadczenie zupełnym i zamkniętym. Dziecięca ekspresja doświadczonego piękna jest wobec tego nie tylko próbą wyrażenia najgłębszych warstw jego przeżycia, ale też ruchem w kierunku wzrostu samoświadomości i samorozumienia.

Szczególny jest też potencjał moralny dziecka. Heteronomiczne źródła norm etycznych nie są jedynymi, które determinują rozróżnianie dobra i zła przez dziecko i kształtują moralne zachowania. Za podstawowe źródło tych procesów można bowiem uznać bezwarunkową miłość dziecka do świata i ludzi. Nawet małe dziecko zdolne jest już do wartościowania poznawanych w działaniu elementów świata w kategoriach dobra i zła. Dobro urzeka i oczarowuje dziecko, budzi naturalny zachwyt i inspiruje do poszukiwania moralnego sensu własnych działań, stanowiąc istotę duchowej relacji ze światem i uświadamiając specyfikę określonych wartości. Również naturalna u dziecka potrzeba twórczości powoduje u niego ukierunkowanie ku działaniom transgresyjnym – żyjąc w symbolicznych przestrzeniach równie realnie, jak w świecie materialnym, dziecko dotyka duchowej rzeczywistości w sobie tylko właściwy sposób, niedostępny w późniejszych okresach życia; zadaje głęboko filozoficzne, refleksyjne pytania, wskazujące na jego bytowanie nie tylko w sferze codzienności, doświadczonej „tu i teraz”, ale też w sferze idei i wartości transcendentnych.

### 3. WARUNKI PEŁNEGO POZNANIA DZIECKA

Dla dokonania sztuki właściwego poznania natury dziecka, oczekuje się od nauczyciela szczególnych cech osobowych i umiejętności właściwego zachowania w kontakcie z wychowankiem. J. Tarnowski wśród tych uwarunkowań wymienia:

autentyczność, dialog, spotkanie i zaangażowanie (Tarnowski 1993, 91).

Autentyczność rozumiana jest przez tego autora nie tylko jako „zdejbowanie maski”, ale jako stan, w którym „rzeczywistość przeżywana jest w pełnej zgodzie z najgłębszym «ja», czyli wewnętrznym, osobistym przekonaniem, z dużą intensywnością i aż do przyjęcia najdalej idących konsekwencji życiowych” (Tarnowski 1991, 75-76). Stanowić więc ma ona zgodność wychowawcy z jego najgłębiej pojętym *Ja*, stanowiącym centrum, integrującym całego człowieka – jego myśli, uczucia i wolę. W tym ujęciu autentyczność staje się podstawą rzeczywistego dialogu o charakterze nie tylko rzeczowym (którego przedmiotem jest świat zewnętrzny) czy personalnym, gdzie partnerzy ujawniają swoje najgłębsze *Ja* psychiczne, ale przede wszystkim dialogu egzystencjalnego, którego celem jest wyzbycie się wszelkiego egocentryzmu i wzajemne ofiarowanie przez partnerów dobra płynącego z głębi ich jestestwa. Postawa dialogu, jako gotowość otwierania się na rozumienie, zbliżanie się i współdziałanie, w koncepcji J. Tarnowskiego staje się podstawą wszelkiego wychowania rozumianego jako dwupodmiotowa relacja dziecko – nauczyciel. Dzięki niemu bowiem uczestnicy tego procesu mogą otwierać się nawzajem na swoje wartości, nawzajem ubogacać się duchowo i rozwijać swoje człowieczeństwo (Tarnowski 1991, 72).

Aby jednak dialog mógł zaistnieć w przestrzeni wychowawczej, konieczne jest „spotkanie” drugiej osoby i zaangażowanie się w tę relację. Tak rozumiane spotkanie to nie tylko fizyczne zetknięcie się z drugą osobą, ale także wywarcie pewnego wpływu, niosące ze sobą element obustronnej przemiany osobowości człowieka. Prawdziwe spotkanie w znaczeniu egzystencjalnym poprzez „dotknięcie «rdzenia osoby», jej najgłębszego «ja» prowadzi w rezultacie do istnej, gruntownej przemiany myśli, uczuć i działania człowieka, który takiego zdarzenia doświadczył” (Tarnowski 1993, 140). Takie spotkanie jest fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji, ponieważ pobudza życie duchowe i skłania do komunikowania się z drugim człowiekiem w sferze „pomiędzy” – wspólnej dla obu partnerów, a zarazem wykraczającej poza obręb nich samych – w miejscu międzyludzkiego „dziania się”. To proces, w którym „każdemu z dwojga ludzi przytrafia się drugi człowiek, jako ten, jemu właśnie przeznaczony «drugi». Każde z dwojga tak właśnie spostrzega drugiego i właśnie dlatego do niego się zwraca” (Malicka 1996, 169; Buber 1992, 140-141). Spotkanie takie przybiera charakter głęboko epistemologiczny, bowiem dzięki niemu człowiek może poznać nie tylko istotę drugiego człowieka i to, co tylko jemu właściwe, ale też odkryć samego siebie, uobecnić i uświadomić sobie własne *Ja* (Buber 1992, 151-152).

Spotkanie takie może się urzeczywistnić tylko poprzez wejście w najprostszą relację, w której ludzie pokazują siebie takimi, jakimi są, odkrywając swoją autentyczność, potwierdzając tym samym „drugiego” jako osobę – dostrzegając jego dynamiczne centrum, jego niepowtarzalność we wszystkich zachowaniach i postawach. Potwierdzenie to nie oznacza jednak bezwzględnej aprobaty, a jedynie powiedzenie mu „tak” jako osobie – akceptację jako partnera do prawdziwego

dialogu.

Niezbędnym warunkiem tak doświadczanego spotkania jest zaangażowanie, które J. Tarnowski definiuje jako „pochodzące z wolnego wyboru zupełne oddanie się pewnej sprawie lub osobie” (Tarnowski 1991, 77). Podstawą zaangażowania jest głębokie zainteresowanie, prowadzące do świadomego lub nieświadomego mobilizowania całej osobowości. Zaangażowania nie można utożsamiać jednak z poświęceniem, bowiem w tym drugim człowiek zatracza samego siebie, natomiast w zaangażowaniu nie przestaje być sobą – następuje wówczas wzbogacenie własnej osobowości, rozwój wyższej uczuciowości i bezinteresownej życzliwości, przekroczenie siebie, przeobrażenie zewnętrzne i wewnętrzne. Aby pedagog mógł rzeczywiście poznać dziecko, konieczne jest nie tylko jego fizyczne spotkanie, ale też pełne zaangażowanie, wynikające z wychowawczej miłości, pochodzącej z faktycznego, głębokiego zainteresowania jego sprawami – specyficznym sposobem bycia i realizowania zadań rozwojowych, uzależnionym od genetycznych zadatków, intensywności samorzutnych doświadczeń, środowiska i wpływów wychowawczych. Wszystkie te elementy tworzą bowiem niepowtarzalną przestrzeń aktualnego bytowania dziecka w realnie doświadczanym świecie.

Wychowanie jako spotkanie zakłada wzajemną afirmację obustronnej wolności. Nie ma tu wychowawców i wychowanków, naprzeciwko siebie stają dwie osoby, które wzajemnie obdarowują się swoim człowieczeństwem. Dla takiego stanu bycia konieczne są zatem „wzajemne uznanie samodzielności i indywidualnej wolności, autentyczność, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie godności, zaufanie, empatia, aktywne i dobrowolne otwieranie się na wartości, afirmacja tkwiących w naturze ludzkiej niezbywalnych praw oraz wyjście naprzeciw drugiemu człowiekowi” (Śliwerski 2020, 199).

Inni badacze wskazują też wiele wymiarów funkcjonowania nauczyciela, które wpływają na jego możliwości poznania dziecka. Między innymi może to być umiejętność prowadzenia dialogu, otwartość na zmiany, optymizm pedagogiczny, dążenie do rozwoju osobistego, okazywanie szacunku dziecku, potrzeba działania i wola tworzenia, inicjatywa i innowacyjność, umiejętność integracji i współpracy (Sokołowska-Dzioba 2020, 58-60). Dzięki tym cechom nauczyciel może starać się doskonalić nie tylko osobowość dziecka i jego społeczną dojrzałość, ale też dokończyć samodoskonalenia w swojej roli zawodowej.

## PODSUMOWANIE

Przedstawiona w opracowaniu natura dziecka w żaden sposób nie pozwala się poznać przy pomocy „twardej” metodologii, niemożliwe jest bowiem z jej pomocą zmierzenie głębokości dziecięcego przeżycia, siły refleksji, wzrostu i wagi miłości lub radości życia, ani też ilości doświadczeń wewnętrznego „dotknięcia” piękną. Taką wiedzę można uzyskać wyłącznie za pomocą głębokiego wczucia i rozumienia, uważnej obserwacji działania dziecka, jego zachowania. Trzeba jednak

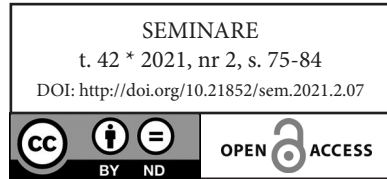
pamiętać, iż obserwacja ta nie może odbywać się z perspektywy obiektywnego badacza, poszukującego i wyodrębniającego z zachowania dziecka chwil objawiania przez nie jego prawdziwej natury. Natura ta nie objawia się bowiem w przeblyskach, okrucinach czy elementach, jej wyrazem jest integralna całość funkcjonowania dziecka w każdym z jej wymiarów jednocześnie, zaś nauczyciel może ją poznać jedynie w integralnie zorientowanym procesie uczestniczącej obserwacji, dialogu i współbycia. Natura ta osłoni się jednak przed nauczycielem włącznie w specyficznych warunkach działania dziecka – doświadczaniu przez nie duchowej wolności, pełnej akceptacji i poczucia bezpieczeństwa, uszanowaniu specyfiki dziecięcego świata i sposobów jego rozumienia i przeżywania przez dziecko.

W tym sensie uczestniczenie wychowawcze w procesie odkrywania świata przez dziecko może niejako zmusić pedagoga do przeorganizowania własnego pojmowania świata i siebie. Może pozwolić mu odkryć własny potencjał twórczy, otworzyć na innych ludzi, zrozumieć istotę i pragnienie niezależności i dojrzałości w realizacji własnych dążeń. Może prowadzić do coraz lepszego zrozumienia siebie, bardziej świadomego podejmowania zobowiązań w wewnętrznej wolności, do której wychowawca też dorasta stopniowo, akceptując ten proces. Dzięki temu może on zrozumieć, że wiele trudnych sytuacji danych jest mu po to, aby się uczyć świata, a drugi człowiek, stojący naprzeciw niego, ma mu wiele do powiedzenia. Przyjmując dar dojrzewania wraz z dzieckiem, pedagog może więc odnaleźć dla siebie lepszą jakość życia, najlepszą dla siebie drogę bycia nie tylko pedagogiem, ale przede wszystkim człowiekiem.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ablewicz, Krystyna. 1994. *Hermeneutyczno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*. Kraków: Wyd. UJ.
- Białek, Ewa Dorota. 2009. *Zrównoważony rozwój dziecka w świetle nowych wyznań*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Buber, Martin. 1992. *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor. Warszawa: Wyd. Pax.
- Folkierska, Andrea. 1990. *Pytanie o pedagogikę*. Warszawa: Wyd. UW.
- Gnitecki, Janusz. 2007. *Metodologia badań w pedagogice hermeneutycznej*. Poznań: Wyd. Naukowe PTP.
- Kamiński, Aleksander. 1948. *Nauczanie i wychowanie metodą harcerską*. Warszawa: Wyd. Nasza Księgarnia.
- Krokos, Jan. 1992. *Fenomenologia E. Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schele-  
ra*. Warszawa: Katolicka Agencja Wydawnicza.
- Malicka, Małgorzata. 1996. *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*. Warszawa: Wyd. Żak.
- Milerski, Bogusław. 2011. *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*. Warszawa: Wyd. Naukowe CHAT.

- Palka, Stanisław. 2006. *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*. Gdańsk: GWP.
- Sawicki, Mieczysław. 1995. *Dziecko jest osobą. Szkice z teorii kształcenia i wychowania*. Warszawa: Wyd. Naukowe Semper.
- Sawicki, Mieczysław. 1996. *Hermenetyka pedagogiczna*. Warszawa: Wyd. Naukowe Semper.
- Sokołowska-Dzioba, Teresa. 2020. Wiedza jako podstawa kompetencji nauczyciela. W: *Oblicza edukacji przedszkolnej i szkolnej*, red. Andrzejewska Jolanta i Barbara Bilewicz-Kuźnia, 51-62. Lublin: Wyd. UMCS.
- Śliwerski, Bogusław. 2020. *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*. Kraków: Impuls.
- Tarnowski, Janusz. 1993. *Jak wychowywać?* Warszawa: Wyd. ATK.
- Tarnowski, Janusz. 1991. Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej. *Znak*, 436(9), s. 69-78.
- Waloszek, Danuta. 2006. *Pedagogika przedszkolna – metamorfoza statusu i przedmiotu badań*. Kraków: Wyd. Naukowe UP.



ZBIGNIEW DZIUBIŃSKI

Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9764-1338> \* [zbigniew.dziubinski@awf.edu.pl](mailto:zbigniew.dziubinski@awf.edu.pl)

MICHAŁ JASNY

Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5221-1251> \* [michal.jasny@awf.edu.pl](mailto:michal.jasny@awf.edu.pl)

Zgłoszono: 03.02.2021; recenzowano: 30.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

## SPORT W SŁUŻBIE OSOBY LUDZKIEJ: STANOWISKO PAPIEŻY WOBEC SPORTU

SPORT IN SERVICE OF THE HUMAN PERSON: THE POSITION OF POPES ON SPORT

### Abstract

The aim of the paper is an attempt to sum up the social teaching of popes on sport. The authors analyse the fundamental issues concerning human involvement in sport, focusing, among others, on the need for the presence of the Church in sport or on the significant role of sport in the harmonious development of young people. The following methods were used in the study: literature review, comparative, and axiological methods, as well as idiographic and nomothetic methods. The conducted analyzes show that the highest Church leaders invariably demand respect for fundamental human values, which also applies to sport, which, if properly directed, can play an important role in the process of education and promote propagation of Christian values.

**Keywords:** social teaching of popes, sport, human person

### Abstrakt

Celem pracy jest próba syntezy nauczania społecznego papieży na temat sportu. Analizie poddano fundamentalne kwestie dotyczące ludzkiego zaangażowania w sport. Uwagę skoncentrowano między innymi na potrzebie obecności Kościoła w sporcie czy znaczącej roli sportu w harmonijnym rozwoju dzieci i młodzieży. W pracy wykorzystano metody: analizy literatury przedmiotu, komparatystyczną i aksjologiczną oraz idiograficzną i nomotetyczną. Z przeprowadzonych analiz wynika, że najwyżsi zwierzchnicy Kościoła niezmiennie domagają się poszanowania podstawowych ludzkich wartości, co dotyczy także sportu, który, odpowiednio ukierunkowany, może odgrywać ważną rolę w procesie wychowania oraz sprzyjać upowszechnianiu wartości chrześcijańskich.

**Słowa kluczowe:** nauczanie społeczne papieży, sport, osoba ludzka



## WPROWADZENIE

Podstawowym zadaniem, jakie spoczywa na każdej jednostce i zbiorowości, jest służba drugiemu człowiekowi. Podkreślił to Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice, w której pisał, że wszystkie wysiłki powinny być skierowane na człowieka, „w całej jego prawdzie i w jego pełnym wymiarze. Nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, ale człowieka realnego, konkretnego i historycznego” (Jan Paweł II 1979, 13). W sposób szczególny odpowiedzialność ta spoczywa na Kościele, dla którego „człowiek jest drogą (...), która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien” (Jan Paweł II 1979, 13). W podobny sposób rzecz ujął papież Franciszek, który w swojej pierwszej adhortacji podkreślił, że w centrum uwagi powinien być człowiek, osoba ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga, która powinna mieć zapewnione warunki do intelektualnego, społecznego, etycznego, kulturowego, duchowego, ale także fizycznego rozwoju (Franciszek 2013a).

Celem pracy jest próba syntezy nauczania społecznego papieża na temat sportu. Osnowę stanowią wypowiedzi wybranych następców św. Piotra w XX i XXI wieku: Piusa XII, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka.

W pracy uzasadniono kwestię potrzeby obecności Kościoła w sporcie, ukazano ważność sportu z punktu widzenia harmonijnego rozwoju młodzieży i potrzebę poszanowania godności uczestnika sportu. Przedstawiono stanowisko papieża w sprawie obrony osoby sportowca przed instrumentalizacją i degradacją, ale także sformułowano imperatyw kategoryczny o potrzebie służby sportu wobec osoby ludzkiej i pokoju oraz konieczności umiejętnego włączenia go w życie człowieka.

Do realizacji sformułowanego problemu badawczego wykorzystano różnorodne metody badawcze. Są to: metoda analizy literatury przedmiotu, metody komparatystyczna i aksjologiczna oraz idiograficzna i nomotetyczna.

### 1. SPORT POTRZEBUJE WSPARCIA KOŚCIOŁA

Chrześcijańskie przesłanie dotyka głębi życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach, od moralnego, intelektualnego i kulturowego zaczynając, a na społecznym, cielesnym i zdrowotnym kończąc. Dotyczy to także sportu, jako elementu życia, który swoim zasięgiem obejmuje młodzież z całego świata i wywiera ogromny wpływ na rozwój jej potencjału fizycznego i duchowego. Między innymi z tego powodu Kościół docenia i stara się przeniknąć swym duchem oraz podkreślić wartość sportu, który jest szczególnie przydatny w formacji i doskonaleniu moralnym człowieka.

Dobrze zorganizowany sport przyczynia się do budowania społeczeństwa obywatelskiego poprzez różnorodne inicjatywy, podejmowane z myślą o jego rozwoju. Wysoki poziom usportowienia społeczeństwa to także trudny do przecenienia kapitał kulturowy i społeczny, sprzyjający rozwojowi kraju i zapewniający po-

myślność ludziom. Jak podkreślił Jan Paweł II, „o duchowej sile narodu świadczy także dobry sport, czyli taki, który przyczynia się do harmonijnego i integralnego rozwoju człowieka – duszy i ciała” (Jan Paweł II 2001c, 20).

Zainteresowanie Kościoła sportem opiera się na jedynej w swoim rodzaju misji głoszenia człowiekowi Ewangelii, która wyzwala i zbawia (por. Mk 16,15). Ewangelia bowiem odkrywa pełny sens doświadczenia ludzkiego, w tym także sportowego, pozwala zinterpretować jego rolę i znaczenie w kontekście życia ludzkiego. Ewangelia jest darem nowego życia, siłą w przeciwnościach, mocą skłaniającą do życia w prawdzie. Zwrócił na to uwagę Pius XII, który zaznaczył, że „istnieją takie cnoty naturalne i chrześcijańskie, bez których sport nie mógłby się rozwinąć, ale zamknęłyby się w ciasnych ramach materializmu, bez możliwości dostrzeżenia innych, wyższych celów. Wzory i normy chrześcijańskie zastosowane do sportu otwierają przed nim wznioślejsze horyzonty, w których dostrzec można promienie Boskiego światła” (Pius XII 1955).

Sport oparty na prawdziwej i całościowej wizji człowieka, którą daje wiara chrześcijańska, skłania do miłości drugiego, współpracy i solidarności. Pomaga walczyć z nadmiernym konsumpcjonizmem, hedonizmem, ksenofobią i egoizmem, które szczególnie wyraźnie widać w społeczeństwach nowoczesnych.

Kościół interesuje się sportem, gdyż, zdaniem papieża Franciszka, interesuje się człowiekiem i jest głęboko zaangażowany w jego życie, z racji posłannictwa czy też misji, jaką jest jego zbawienie. Dlatego Kościół podkreśla rolę i znaczenie sportu we współczesności poprzez odwoływanie się do swojej tradycji, rezerwuaru wartości chrześcijańskich, do mądrości Boga, która jest obecna w najgłębszych pokładach ludzkiego sumienia jako światło i przewodnik na drogach dobra i szczęścia. Sport będący zarówno instrumentem, jak i obszarem wartości jest, w rozumieniu św. Pawła, nie tylko metaforą ideału etycznego i ascetycznego, ale rzeczywistością współformującą człowieka oraz współtworzącą kulturę i cywilizację (The Dicastery for Laity, Family and Life 2018; Dziubiński 2020, 31-66).

## 2. MŁODZIEŻ POTRZEBUJE SPORTU

Gruntowne poznanie fenomenu, jakim jest sport, jako rzeczywistości typowo ludzkiej, pozwala na stwierdzenie, że konstytutywne elementy w nim zawarte dotyczą wszystkich sfer ludzkich, indywidualnych i społecznych. Z tego powodu człowiek, zwłaszcza młody, chce uczestniczyć w sporcie z racji swych potrzeb fizycznych czy też ruchowych. Z drugiej strony, jego uczestnictwo jest jak najbardziej społecznie pożądane z uwagi na funkcję, jaką sport ma do spełnienia w wymiarze edukacji intelektualnej, kulturowej, społecznej, moralnej i duchowej (Franciszek 2016).

Trudno zatem nie zgodzić się z przesłaniem twórcy neoolimpizmu Pierre'a de Coubertina, który w 1927 roku wygłosił przemówienie radiowe, adresowane do młodzieży sportowej z całego świata. Powiedział wówczas: „w czasach obecnych,

tak pełnych wspaniałych możliwości, a z drugiej strony obfitujących w tyle niebezpieczeństw, nowoczesny olimpizm ma być szkołą etycznego ideału i czystości moralnej, wytrzymałości cielesnej i fizycznej siły. Zrealizowanie tych zadań będzie tylko wtedy możliwe, jeśli zachowacie równowagę w swym ogólnym i sportowym rozwoju. Jeśli wasze wyniki sportowe będą odpowiadały honorowi i czci, które zużytkujecie, jako prawdziwi sportowcy, do podniesienia kultury ducha. Przyszłość należy do was!” (Coubertin 1994). Przywołane słowa, wypowiedziane blisko 100 lat temu, są w pełni zgodne z chrześcijańskim rozumieniem sportu i jego roli wychowawczej.

Atrakcyjność sportu sprawia, że staje się on nie tylko dobrem pożądanym przez młodzież, ale także, poprzez lokowanie w nim wielkiego bogactwa wartości, wspaniałym sposobem holistycznego i wielowymiarowego oddziaływania, bez przymusu i arbitralności, na strukturę materialną i duchową człowieka. Jak podkreślał Pius XII, współzawodnictwo w sprawności fizycznej staje się w ten sposób szkołą cnót ludzkich i chrześcijańskich. Sprzyja dążeniu do realizacji celów duchowych, moralnych i wychowawczych (Pius XII 1952).

Człowiek, zwłaszcza młody, nosi w sobie skłonność do sprawdzania się, konfrontowania swoich możliwości w rywalizacji. Sport właśnie stwarza taką okazję, bowiem współzawodnictwo jest atrybutem praktyki sportowej. Dobrze zorganizowana rywalizacja służy rozwojowi człowieka i sprzyja jego harmonijnemu wzrostowi. Dzieje się inaczej, gdy współzawodnictwo jest rozumiane jako wysiłek skierowany przeciwko drugiemu człowiekowi. Sport powinien przygotowywać do zwyciężania nie nad innymi, ale nad samym sobą. Bowiem grać trzeba razem, we współpracy z innymi, w pogodnej i uczciwej rywalizacji, a nie przez dążenie do przewagi i zwycięstwa za wszelką cenę. Takie współzawodnictwo prowadzi do wrogości i konfliktu (Jan Paweł II 2001a; Franciszek 2015).

W tym kontekście jest więc ważne odpowiednie wychowanie w sporcie, nie tylko do sportu, ale do życiowych zmagania z różnorodnymi przeszkodami i trudnościami. Chodzi o to, aby w sposób zrównoważony korzystać z potencjału sportowego na rzecz harmonijnego rozwoju człowieka i przygotować do życia dla drugiego, we wspólnocie, solidarności, szlachetności i pokoju. W takim układzie sport nie jest celem, ani zwyczajnym środkiem do celu, ale stanowi wartość dla człowieka i kultury, miejsce humanizmu i cywilizacji, które, niestety, jak pokazują doświadczenia ostatnich dekad, może okazać się miejscem degeneracji jednostki i społeczeństwa. Dostrzegając zagrożenie Jan Paweł II, który powiedział do sportowców zebranych na stadionie olimpijskim w Rzymie w roku 2000: „dość liczne niestety – i być może coraz bardziej widoczne – są oznaki kryzysu, który zagraża czasem fundamentalnym wartościom etycznym sportu. Obok sportu, który pomaga człowiekowi, istnieje bowiem inny sport, który mu szkodzi; obok sportu, który uszlachetnia ciało, istnieje sport, który je poniża i zdradza; obok sportu, który służy wzniosłym ideałom, jest też sport, który zabiega wyłącznie o zysk; obok sportu, który jednoczy, jest też taki, który dzieli” (Jan Paweł II 2001a, 19).

### 3. SPORT W SŁUŻBIE POKOJU

Jednym z zadań sportu jest jednocześnie młodzieży w imię kultywowania uniwersalnych ideałów, takich jak prawda, piękno, pokój, równość czy braterstwo. Sportowy pokój, któremu wiele uwagi poświęcił Coubertin, nie jest dobrem danym, czy ustanowionym raz na zawsze. Wymaga nieustannej troski i zapobiegliwości. Według nauki chrześcijańskiej jest on zarazem darem i zadaniem. Jak zaznaczył Benedykt XVI, „jeśli prawdą jest, że pokój między poszczególnymi ludźmi i narodami, zdolność do życia obok siebie w sprawiedliwości i solidarności, wymaga nieustannego wysiłku, to jest też prawdą, może nawet w większym stopniu, że pokój jest darem Boga. Pokój jest bowiem cechą Bożego działania, które przejawia się zarówno w stworzeniu uporządkowanego i harmonijnego wszechświata, jak też w odkupieniu ludzkości, która potrzebowała wyprowadzenia z nieporządku grzechu” (Benedykt XVI 2007, 3).

Pokój będący fundamentalną wartością sportu, rozpatrywany w perspektywie prawa naturalnego, nie może być zatem uznany za dyrektywę narzuconą z zewnątrz i wymierzoną przeciwko wolności człowieka. Wręcz przeciwnie, powinien być traktowany jako wezwanie do wiernej realizacji planu Bożego, wpisanego w naturę istoty ludzkiej. Sportowcy będący reprezentantami różnych narodów i kultur, kierując się prawem naturalnym, powinni tworzyć płaszczyznę współpracy między wyznawcami różnych religii, jak również dialogu wierzących z niewierzącymi. Jest to obszar spotkania młodych sportowców oparty na uniwersalistycznych wartościach, które stanowią fundamentalną przesłankę prawdziwego pokoju. W jubileuszowym roku 2000 Jan Paweł II powiedział do sportowców z całego świata: „sport (...) może wносить cenny wkład w pokojowe porozumienie między narodami oraz przyczyniać się do utrwalenia w świecie nowej cywilizacji miłości” (Jan Paweł II 2001b, 21).

### 4. O GODNOŚĆ UCZESTNIKA SPORTU

Jan Paweł II podkreślił, że „sport jest z pewnością jednym z ważnych zjawisk, zdolnym przekazywać bardzo głębokie wartości językiem powszechnie zrozumiałym. Może być nośnikiem wzniosłych ideałów humanistycznych i duchowych, jeśli jest praktykowany w duchu pełnego poszanowania reguł; ale może także sprzeniewierzać się swoim prawdziwym celom, jeśli służy obcym sobie interesom, które lekceważą centralną rolę sportowca” (Jan Paweł II 2001a, 19). Sport jest zabawą, grą oraz przyjemnością. Jako taki powinien być promowany i oczyszczony z nadmiaru medialności, komercjalizmu, upolitycznienia czy bezwzględnej konkurencji, poprzez powrót do bezinteresowności, do jego wielkich walorów jako płaszczyzny spotkania, nawiązywania przyjaźni i dialogu, otwierania się na innych oraz wyrażania własnego bogactwa. Takie rozumienie sportu lokuje go ponad twardymi prawami produkcji, konsumpcji i ponad każdą inną, czysto utylitarystyczną

i hedonistyczną koncepcją życia (The Dicastery for Laity, Family and Life 2018; Franciszek 2016).

Problemy pojawiają się, gdy blask medalu tak bardzo oślepia sportowców i ich wychowawców, że w imię zwycięstwa próbują odwrócić hierarchię wartości ugruntowanych w porządku humanistycznym i chrześcijańskim, traktując osobę sportowca jak instrument czy też narzędzie realizacji wartości uznanych przez siebie za wyższe, takich jak zwycięstwo, prestiż, sława czy korzyści materialne. Takie postępowanie powoduje degradację sportu, całej kultury sportowej, która została stworzona przez człowieka dla jego dobra, a nie przeciwko niemu. Wszystko to prowadzi do zakwestionowania godności człowieka, która jest darem Boga. Jak zaznaczył Benedykt XVI, „obowiązek poszanowania godności każdej istoty ludzkiej, w której naturze odzwierciedla się obraz Stwórcy, w konsekwencji oznacza, że nie można dysponować osobą wedle upodobania. (...) Na poszanowaniu praw wszystkich ludzi buduje się pokój. Mając tę świadomość, Kościół broni podstawowych praw każdego człowieka” (Benedykt XVI 2007, 4). Domaga się więc także poszanowania godności człowieka sportu, który przez swój trud i wysiłek fizyczny, realizując pasję, zasługuje nie tylko na przemijającą nagrodę, ale także na wieczny wieniec sprawiedliwości, o którym pisał św. Paweł (2 Tm 4,6-8).

Poszanowanie godności człowieka, bez względu na płeć, wiek, kolor skóry, narodowość, wykształcenie, zamożność czy pozycję społeczną jest imperatywem kategorycznym, który powinien być respektowany zawsze, przez każdego. Niestety istnieją reżimy, które stosują agresywne prześladowania wobec tych, którzy bronią praw człowieka. W ten sposób rozpowszechniana jest mentalność i kultura przeciwstawiająca się godności każdej osoby ludzkiej. W tym kontekście sport może być impulsem do wejścia na drogę prawdy, sprawiedliwości, pokoju i poszanowania godności osobistej, wpisaną przez Stwórcę w każdą istotę ludzką. Jak podkreślił Jan Paweł II w encyklice *Centesimo annus*, „nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony” (Jan Paweł II 1991, 38).

## 5. O JEDNOŚĆ SPORTU I ŻYCIA

Sport nieustannie rozwijający się na przestrzeni dziejów ludzkości jawi się jako fenomen powszechnie obecny nie tylko w społeczeństwach tradycyjnych, ale także nowoczesnych czy ponowoczesnych. Charakteryzuje się ogromnym zasięgiem zarówno poprzez masowe uczestnictwo, jak i oddźwięk społeczny i kulturowy. Zajmuje ważne miejsce w środkach masowego przekazu oraz cieszy się uprzywilejowaniem wśród młodszych generacji. Dlatego, ze względu na swoją rolę i znaczenie, wymaga ujęcia w ramy wychowawcze i wykorzystania jego siły dla harmonijnego wzrostu zarówno jego uczestników, jak i odbiorców. Aspekt wycho-

wawczy sportu nie może zostać zagubiony wraz ze wzrostem jego spektakularności, komercjalizacji i biciem kolejnych rekordów. Również współzawodnictwo na najwyższym poziomie nie może odrzucać wartości osoby ludzkiej. Wartość wychowawcza sportu polega także na oddziaływaniu przez obraz, model odniesienia, jakim jest mistrz, razem ze swoją postawą i zachowaniem, zarówno na boisku, jak i w życiu w ogóle. Jan Paweł II (2016) przekonywał, że „cały sport może i musi być formatorem, to znaczy dać swój wkład do integralnego rozwoju osoby ludzkiej”.

Sport, mimo swoich niezaprzeczalnych zalet, nie jest dla człowieka i społeczeństwa czymś konstytutywnym. Nie jest czymś istotowym z perspektywy życia człowieka i społeczeństwa. Z tego powodu nie może być uważany za wartość samą w sobie, zamkniętą i kompletną. Jego miejsce powinno być na odpowiednim szczeblu hierarchii wartości, takich jak wiara w Boga, szczęście rodzinne, szacunek dla drugiego człowieka, solidarność międzyludzka czy zdrowie. W takim układzie łatwo odczytać, że sport ma swój obiektywny cel: powinien służyć człowiekowi, respektować jego godność i wolność oraz sprzyjać jego integralnemu rozwojowi (Franciszek 2013b; Jasny 2018).

Sport jest szczególnie ważny i potrzebny z punktu widzenia młodzieży. Nie powinien on jednak przysłańcać całego ludzkiego życia, ale być jego twórczym elementem. Dlatego obecność wiary katolickiej w sporcie nie może ograniczać się do okazjonalnych praktyk pobożnościowych, takich jak wykonywanie przez zawodników znaku krzyża przed meczem czy pielgrzymowanie członków środowisk kibicowskich do miejsc kultu religijnego. Chodzi raczej o to, by zaproponować nowy styl życia, zakładający nie tylko stosowanie w sporcie wartości moralnych, ale także odnajdywanie w nim prawdy chrześcijańskiej o człowieku i społeczeństwie, a następnie wprowadzanie jej w życie na co dzień. Niezwykle ważny jest wymiar wewnętrzny i duchowy sportu, na który zwracał uwagę św. Paweł: „każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia” (1 Kor 9,25). Jan Paweł II podkreślił, że w słowach Apostoła Narodów można odkryć nie tylko antropologiczne znaczenie sportu, ale także jego etyczny oraz teologiczny sens, co jeszcze bardziej podnosi jego wartość. Dlatego niewłaściwe i błędne jest oddzielanie sportu od odwiecznego planu stworzenia i zbawienia. Niedorzecznością jest również traktowanie wiary i wartości chrześcijańskich jako pewnego dodatku do działalności sportowej. Wiary bowiem nie można dołożyć jako czegoś zewnętrznego. Człowiek wierzący zwykle angażuje się w rozmaite inicjatywy w pełni przeżywanej przez siebie wiary. Dotyczy to także projektów sportowych, które zyskują w ten sposób pełny ludzki wymiar (Jan Paweł II 2001c; Dziubiński 2015).

## 6. KOŚCIÓŁ W OBRONIE OSOBY SPORTOWCA

Kościół zachęca każdego do wzięcia na siebie odpowiedzialności za budowanie pokoju na świecie, poszanowanie godności osoby ludzkiej i respektowanie niezbywalnych praw przysługujących człowiekowi. To ważne zadanie spoczywa więc



także na ludziach sportu, którzy powinni czuć się zobowiązani do wykorzystania siły rywalizacji sportowej do modelowania stylu życia i zdolności reagowania na ciągle zmieniające się uwarunkowania społeczno-kulturowe i potrzeby osób z ich środowisk. W ten sposób mogą oni wyjść naprzeciw podstawowym zagrożeniom sportu w postaci dopingu, korupcji, agresji i przemocy, nadmiernej polityzacji czy komercjalizacji. Kwestię tę szczególnie mocno uwypuklał św. Jan Bosko, który podkreślał, aby nie traktować sportu jako absolutnego celu i wartości bezwzględnie najwyższej. Takie usytuowanie współzawodnictwa sportowego powoduje bowiem, że pojawiają się w jego przestrzeni zachowania dewiacyjne i patologiczne (Dziubiński 2014; Dziubiński 2017).

Z uwagi na obecność chrześcijan w sporcie, Kościół wezwany jest do podjęcia z determinacją odpowiedzialności pastoralnej w odniesieniu do społecznego świata sportu. Jego zadaniem jest przekonywanie o cywilizującej sile Ewangelii, która stanowi nie tylko fundament, ale także zabezpieczenie sportu oraz osoby sportowca w nim uczestniczącego przed degradacją jego ciała i wspomnianymi patologiami, takimi jak doping. Fenomen, jakim jest sport rozwijający się z wielką dynamiką, przyjęty i przeżywany według wizji chrześcijańskiej, będzie stanowił obszar doskonalenia człowieka w jego transcendentnym powołaniu i przeznaczeniu, dążeniu do świętości życia oraz w kształtowaniu świata nie tylko globalnego, ale także bardziej humanistycznego, zjednoczonego i solidarnego (The Dicastery for Laity, Family and Life 2018; Franciszek 2016).

## ZAKOŃCZENIE

Papieże niejednokrotnie kierowali swoją uwagę na sportowców, trenerów, działaczy czy kibiców. Zachęcali ich do przyjęcia wskazań św. Pawła, dotyczących przeżywania życia, a zatem i własnej aktywności sportowej, z godnością ludzką i chrześcijańską: „jesteście światłością w Panu: Postępujcie jak dzieci światłości! Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość, sprawiedliwość i prawda” (Ef 5,8-10;), „chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20).

Nauczanie zwierzchników Kościoła na temat sportu jest wymagające. Czy ludzie sportu je rozumieją, internalizują i implementują do codziennej praktyki? Podczas wystąpień czy homilii papieskich z pewnością przynajmniej część sportowców rozważy wypowiedziane słowa i podejmuje postanowienie poprawy oraz przemiany. Z czasem emocje opadają, a zapał się zmniejsza. Pojawiają się różnorodne przeszkody i wątpliwości. Jednak następcom św. Piotra są one dobrze znane, ponieważ stanowią część wszystkich ludzkich bolączek. Współzawodnictwo w sprawności fizycznej może być zatem świetną szkołą życia pełną nie tylko potknięć i upadków, ale także trudnych podniesień i budowania od nowa oraz niezłomnej nadziei na zwycięstwo.



## BIBLIOGRAFIA:

- Benedykt XVI. 2007. *Orędzie na 40. Światowy Dzień Pokoju nt. Osoba ludzka sercem pokoju*. Dostęp: 29.01.2021. [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html).
- Coubertin de, Pierre. 1994. *Przemówienia. Pisma różne i listy*, wybór i oprac. Grzegorz Młodzikowski i Kajetan Hądzelek. Warszawa: PTNKF.
- Dziubiński, Zbigniew. 2014. *Sport w perspektywie salezjańskiej*. Warszawa: AWF/SALOS RP.
- Dziubiński, Zbigniew. 2015. *Sport i turystyka w Kościele Rzymskokatolickim*. Warszawa: AWF/SALOS RP.
- Dziubiński, Zbigniew. 2017. *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*. Warszawa: AWF/SALOS RP.
- Dziubiński, Zbigniew. 2020. *Sport w służbie osoby i wspólnoty w perspektywie papieża Franciszka*. Warszawa: AWF/SALOS RP.
- Franciszek. 2013a. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*. Dostęp: 29.01.2021. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/adhortacje/evangelii\\_24112013.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013.html).
- Franciszek. 2013b. *Address to members of the European Olympic Committee*. Dostęp: 29.01.2021. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/november/documents/papa-francesco\\_20131123\\_delegati-comitati-olimpici-europei.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131123_delegati-comitati-olimpici-europei.html).
- Franciszek. 2015. *Address of his holiness Pope Francis to participants in the World Congress of the “Scholas Occurrentes” Pontifical Foundation*. Dostęp: 29.01.2021. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco\\_20160529\\_scholas-occurrentes.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160529_scholas-occurrentes.html).
- Franciszek. 2016. *Address to participants of the Conference “Sport at the Service of Humanity”*. Dostęp: 29.01.2021. <https://sportforhumanity.com/>.
- The Dicastery for Laity, Family and Life. 2018. *Giving the best of yourself. A Document on the Christian perspective on sport and the human person*. Dostęp: 29.01.2021. <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/06/01/180601b.html>.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*. Dostęp: 29.01.2021. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html#m1](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html#m1).
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*. Dostęp: 29.01.2021. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html).
- Jan Paweł II. 2001a. *Oblicze i dusza sportu. L'Osservatore Romano* (wydanie polskie), 229(1), 19-20.
- Jan Paweł II. 2001b. *Rachunek sumienia dla sportu. L'Osservatore Romano* (wydanie polskie), 229(1), 20-21.

- Jan Paweł II. 2001c. Wielki Sportowy Jubileusz Roku 2000. W: *Aksjologia sportu*, red. Zbigniew Dziubiński, 18-23. Warszawa: SALOS RP.
- Jan Paweł II. 2016. Address to the Athletes of the Italian “Youth Games”. W: *Blessed John Paul II Speaks to Athletes: Homilies, Messages and Speeches on Sport*, red. Kevin Lixey, Norbert Müller i Cornelius Schäfer. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jasny, Michał. 2018. *Kultura fizyczna młodzieży: na przykładzie członków Ruchu Światło-Życie archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II.
- Pius XII. 1952. Address to participants of the Italian National Scientific Congress for Sport and Physical Education. W: *Discorsi e radiomessaggi di Pio XII*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pius XII. 1955. *Discorso di sua santità Pio XII ai dirigenti e agli associati del Centro Sportivo Italiano*. Dostęp: 29.01.2021. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1955/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19551009\\_centro-sportivo-italiano.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19551009_centro-sportivo-italiano.html).

SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 2, s. 85-98

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.08>



PATRYK BARSZCZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Główny Urząd Statystyczny w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4025-8255> \* [patrykbarszcz11@gmail.com](mailto:patrykbarszcz11@gmail.com)

Zgłoszono: 14.11.2020; zrecenzowano: 16.02.2021; zaakceptowano do publikacji: 15.04.2021

ZNALEŹĆ MIŁOŚĆ W TELEWIZJI...  
ALTERNATYWNE METODY POSZUKIWANIA PARTNERA ŻYCIOWEGO  
W DOBIE SPOŁECZEŃSTWA PONOWOCZESNEGO.  
CASUS TELEWIZYJNYCH PROGRAMÓW RANDKOWYCH

SEARCHING FOR LOVE ON TV.  
ALTERNATIVE METHODS OF SEARCHING FOR A LIFE PARTNER  
IN POST-MODERN SOCIETY. THE PHENOMENON OF DATING GAME SHOW

Abstract

This article presents the phenomenon of dating game shows discussing selected examples of shows in the context of transformations taking place in different spheres of social life and characteristic of the current post-modern society. The said transformations are also affecting romantic relationships, which are marked by a growing interest of singles in alternative methods of searching for a life partner. One of these methods involves participating in dating game shows that have recently enjoyed a rising popularity. The article also presents and compares the ways of establishing romantic relationships between women and men both in the past decades and today. The aim of the article is to present dating game shows as one of the modern alternative methods of searching for love and establishing romantic relationship in the 21<sup>st</sup> century.

**Keywords:** dating game shows, post-modern society, date, singlism

Abstrakt

W niniejszym artykule przedstawiono casus wybranych telewizyjnych programów o tematyce randkowej. Zagadnienie to zostało omówione w kontekście zachodzących przemian w różnych sferach życia społecznego cechujących współczesne społeczeństwo ponowoczesne. Przeobrażenia te nie ominęły także płaszczyzny relacji interpersonalnych, gdzie można zaobserwować wzmożone zainteresowanie osób żyjących w pojedynkę alternatywnymi sposobami poszukiwania partnera życiowego. Jedną z takich metod jest uczestnictwo w zyskujących w ostatnim czasie na popularności telewizyjnych

programach randkowych. W pracy zilustrowano i porównano także metody i techniki nawiązywania miłosnych relacji interpersonalnych pomiędzy kobietą a mężczyzną na przestrzeni minionych dziesięcioleci oraz we współczesności. Celem artykułu było ukazanie telewizyjnych programów randkowych jako jednej z nowoczesnych i alternatywnych metod poszukiwania miłości i nawiązywania bliskich kontaktów intymnych w XXI wieku.

**Słowa kluczowe:** telewizyjne programy randkowe, społeczeństwo ponowoczesne, randka, singlizm

## WPROWADZENIE – CECHY SPOŁECZEŃSTWA PONOWOCZESNEGO

W literaturze socjologicznej coraz częściej XXI wiek, czy też współczesność, bywa określany przez socjologów, a nade wszystko przez badaczy należących do nurtu postmodernistycznego<sup>1</sup>, terminem „późnej nowoczesności” czy też „epoki ponowoczesnej” (Sztompka 2017, 575). W tym kontekście dla określenia współczesnego społeczeństwa używa się takich synonimicznych sformułowań jak: społeczeństwo ponowoczesne, społeczeństwo informacyjne, społeczeństwo konsumpcyjne, społeczeństwo postindustrialne, postmodernizm (Giddens 1990b). Koncepcja późnej nowoczesności jest współcześnie przedmiotem rozważań kilku naukowców, a w niniejszym artykule zostanie ukazana na przykładzie trzech socjologów: Zygmunta Baumana, Anthony’ego Giddensa, Ulricha Becka (Beck, Giddens i Lash 1994; Barszcz 2017a). Badacze ci prezentują pogląd, że nowoczesność bynajmniej nie przeminęła, lecz wprost przeciwnie, jest dostrzegalna we współczesnych społeczeństwach w jeszcze bardziej wyrazistych formach, niż miało to miejsce w przeszłości (Giddens 1990, 3)

Polski socjolog i filozof Zygmunt Bauman dla określenia rzeczywistości ponowoczesnej używa pojęć „płynne życie” oraz „płynna nowoczesność”. Terminy te ściśle ze sobą współbrzmia i podlegają procesowi wzajemnej stymulacji (Bauman 2007, 5). Jedną z najbardziej charakterystycznych cech ponowoczesności jest całkowite oddanie konsumpcji. Wyraża się to ciągłym pragnieniem zdobywania coraz większej ilości dóbr w coraz krótszym czasie (Bauman 2007, 126). Innymi słowy, płynne życie bywa także utożsamiane z egzystencją pełną niepokoju i niepewności, gdzie nic nie jest klarowne i oczywiste. Taki styl życia wywołuje w ludziach wiele obaw, a jego najbardziej dojmującym przejawem jest lęk o to, żeby w żadnej sytuacji nie dać się zaskoczyć i by zawsze nadążyć za szybkim tempem zdarzeń (Bauman 2007, 6).

Według współczesnego brytyjskiego socjologa Anthony’ego Giddensa epokę ponowoczesności charakteryzują cztery główne procesy społeczne: rozwój kapitalizmu, wzrost uprzemysłowienia, poszerzenie zakresu administracyjnego nadzoru nad ludźmi oraz kształtowanie się państwa narodowego. Warto dodać, że Giddensowska wizja nowoczesności stanowi wielowarstwowe ujęcie sekwencji zmian w obszarach: ekonomicznym, społecznym, politycznym, interpersonalnym czy jednostkowym (Giddens 1987, 25).

---

<sup>1</sup> Do postmodernistów zaliczani są m.in. następujący przedstawiciele nauk humanistycznych: Z. Bauman, J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty, J. Baudrillard., P. Feyerabend, J.F. Lyotard.

Niemiecki socjolog Ulrich Beck uważał, że główną cechą epoki ponowoczesnej jest pojawienie się nowych form ryzyka. W tym kontekście termin ten utożsamiany jest ze społeczeństwem ryzyka, a owe ryzyko jest odnoszone do kontaktu z otoczeniem cywilizacyjnym bądź technicznym, którego twórcą jest sam człowiek. Należy zasygnalizować, że ryzyko to jest trudne do zobrazowania, ponieważ ludzie zdają sobie z niego sprawę dopiero po fakcie, np. po zamachu terrorystycznym na World Trade Center czy po wybuchu elektrowni w Czarnobylu (Beck 1986).

## 1. HISTORIA RANDKOWANIA W POLSCE

Jak zwykł mawiać amerykański pisarz Ernest Hemingway, „Żaden człowiek nie jest samoistną wyspą: każdy stanowi ułamek kontynentu, część lądu” (Hemingway 2000). Każdy człowiek potrzebuje miłości, kontaktów międzyludzkich i bliskiej relacji interpersonalnej z drugim człowiekiem. To pragnienie towarzyszyło ludziom egzystującym kilka wieków temu i tym żyjącym współcześnie.

W minionych stuleciach, aż do XIX wieku, przyszli małżonkowie nie mieli sposobności by chodzić na randki, dzięki którym mogliby lepiej się poznać i oszacować, czy mają szansę na nawiązanie bliższej relacji miłosnej, ponieważ decyzje matrymonialne były z góry ustalone, a małżeństwa aranżowane przez rodziców nowożeńców (Hirt 2020). Niestety, o zawarciu małżeństwa nie decydowały uczucia, tylko interes danej rodziny, a małżeństwa wówczas zawierane miały charakter wyłącznie ekonomiczny (Szarota 2011, 11-13). W początkowym etapie historii randkowania, w XIX stuleciu, nieodzownie były one kojarzone ze sztywnymi normami i zasadami dotyczącymi pory spotkania, długości trwania randki oraz miejsca odwiedzin (Barszcz 2020b). Po umówieniu spotkania za pośrednictwem swatki, kawaler mógł odwiedzić dziewczynę w jej domu (Szarota 2011, 16).

Historia randkowania w Polsce wbrew pozorom nie jest bardzo odległa i sięga dopiero XX wieku, a mówiąc bardziej precyzyjnie, randkowanie jako zwyczaj pojawiło się w Polsce zaledwie 80 lat temu. Niestety badaczom nie udało się ustalić, kto pierwszy umówił się na randkę (Szarota 2011, 11). W latach 20. i 30. XX wieku zakochani zyskali większe możliwości i mogli spotykać się bez obecności rodziców i starszych przyzwoitek w miejscach publicznych, takich jak: kawiarnie, restauracje, kluby, kasyna (Szarota 2011, 23-26).

W nieco późniejszym okresie w czasach II wojny światowej i okupacji rzeczywistość z pewnością nie sprzyjała randkowaniu. Jednak ludzie ciągle nawiązywali nowe znajomości, zakochiwali się i wchodzili w związki. Niestety, w czasach wojennych wiele par zostało rozdzielonych, głównie za sprawą wyjazdu żołnierzy w celu podjęcia działań militarnych czy też w wyniku śmierci poniesionej na polu walki. Po zakończeniu wojny wiele osób musiało się zmagać z trudem życia w pojedynkę. W tym okresie popularność zyskały także ogłoszenia i biura matrymonialne (Hirt 2020).

W następnej epoce – w okresie PRL-u – nastąpił prawdziwy rozkwit randkowania. Niezwykle popularnym miejscem spędzania wolnego czasu przez młodzież w PRL-u, a co za tym idzie okazją na poznanie nowych osób, były także prywatki (Barszcz 2020b, 45).

## 2. ZWYCZAJE RANDKOWANIA W POLSCE W PRZESZŁOŚCI A WSPÓŁCZEŚNIE

Niewątpliwie jedną z najważniejszych cech randkowania w przeszłości, w odróżnieniu od współczesnych form nawiązywania flirtu, było to, że inicjatywa należała wyłącznie do mężczyzn. To oni musieli wykonać tzw. pierwszy krok i zainicjować znajomość z kobietą, zapraszając ją osobiście na spotkanie, najczęściej na uroczystą kolację do restauracji, na dancing, do teatru czy też do kina. Mężczyzna był zobowiązany, by przyjść po swoją wybraną i razem z nią udać się na miejsce randki. Współczesne spotkania damsko-męskie odróżnia poniekąd także sposób zachowania ich uczestników, a przede wszystkim mężczyzn (Barszcz 2020, 46). Wydaje się, że można zaryzykować twierdzenie, że w przeszłości cechowała ich większa elegancja w ubiorze, zachowaniu oraz stylu bycia (Porady.sympatia.onet.pl 2020). Ponadto, na początku każdego spotkania zalecający się kawalerowie wręczali swojej ukochanej kobiecie jakiś upominek – najczęściej kwiaty czy czekoladki, okazując jej tym samym szacunek i uczucie. Współcześnie wydaje się, że ten gest gdzieś zaginął, a kobiece i męskie normy zachowania ulegają rozluźnieniu i stają się znacznie mniej sformalizowane (Barszcz 2020b, 46).

Naturalnie, autor artykułu daleki jest od deprecjonowania kultury w zachowaniu współczesnych mężczyzn, niemniej jednak wydaje się, że w przeszłości znacznie częściej przypominali w zachowaniu dżentelmenów niż współcześnie. Warto podkreślić, że każda randka kończyła się odprowadzeniem kobiety przez mężczyznę do jej domu. Z pewnością odmienny jest także współczesny stosunek młodych ludzi do obrzędu zaręczyn i okresu narzeczeństwa.

Inną, niezwykle romantyczną tradycją było pisanie przez mężczyzn listów miłosnych do ukochanych kobiet. Wydaje się, że współcześnie ta piękna tradycja odeszła już do przeszłości. W przeszłości – przed erą internetowych portali randkowych – mniej więcej do końca pierwszej dekady XXI wieku niezwykle popularne było nawiązywanie relacji damsko-męskich za pośrednictwem ogłoszeń i biur matrymonialnych. Pierwsze biura matrymonialne powstały już w XIX wieku (Hirt 2020). Osoba samotna chcąc poznać osobę płci przeciwnej udawała się do biura matrymonialnego i po uiszczeniu opłaty nabywała abonament na kilka miesięcy. W tym czasie otrzymywała przygotowane dla niej przez specjalistów (psychologów) oferty kandydatów. Działalność takich biur polegała na kojarzeniu osób płci przeciwnej na podstawie podobnych cech osobowości, wyznawanych wartości oraz atrakcyjności fizycznej (Polskie-usługi.eu 2020). Dziś, głównie za sprawą portali randkowych, biura matrymonialne są traktowane jak relikty przeszłości, jednakże niektóre z nich nadal z powodzeniem świadczą swoje usługi (Michalik 2018).

Wydaje się, że randki w XXI wieku odróżnia od intymnych spotkań o charakterze miłosnym w minionych dekadach także samo nazewnictwo i charakter spotkania. W przeszłości intymne spotkania kobiety z mężczyzną miały bardziej podniosły charakter i były wprost nazywane randką, dzisiaj *tete-a-tete* pomiędzy osobami płci przeciwnej coraz częściej przyjmuje dość niezobowiązująco brzmiące nazewnictwo, jak choćby „ustawienie się na mieście”, „wspólna kawa” „wypad na pizzę czy do kina”. Co więcej, inna też była częstotliwość takich spotkań. Współcześnie ludzie rzadziej się kontaktują bezpośrednio, twarzą w twarz, np. podczas spotkań w kawiarni czy restauracji, gdyż nawiązują ze sobą kontakt za pośrednictwem Internetu, poprzez komunikatory internetowe, portale społecznościowe czy też drogą telefoniczną lub sms-ową. Wprawdzie szereg nowinek technologicznych wprowadzonych w XXI stuleciu umożliwia nawiązanie kontaktu z osobą z dowolnego miejsca globu i o dowolnej porze dnia i nocy, jednakże niesie to za sobą także negatywne konsekwencje, gdyż podczas rozmowy wirtualnej niemożliwe staje się okazywanie tyłu gestów i emocji co podczas rozmowy w cztery oczy (Papilot.pl 2020).

### 3. FAZY ROZWOJU RELACJI PRZEDŚLUBNEJ

Należy zasygnalizować, że tak rygorystyczne zasady dotyczące randek obowiązywały wyłącznie w Polsce. W USA (w latach 20. i 30. XX wieku) jak i w krajach Europy Zachodniej (w latach 50. i 60. XX wieku) spotkania o charakterze miłosnym cechowała większa wolność i swoboda (Szarota 2011, 24).

Jak podaje P. Kryczka, na początku lat 50. XX wieku dużą popularnością wśród studentów amerykańskich college'ów cieszyło się zjawisko „chodzenia ze sobą”. Jego pierwszą fazą był tzw. „dating”, czyli pierwsza randka, mająca charakter niezobowiązującej relacji interpersonalnej dwojga młodych osób płci przeciwnej. Należy zaznaczyć, że takie jednorazowe spotkanie nie pociągało za sobą żadnych zobowiązań do kontynuowania znajomości w przyszłości i nie było traktowane jako wstęp do trwałej relacji miłosnej. Jednakże, wraz z rozwojem znajomości i pod wpływem zaangażowania emocjonalnego, wzajemnych preferencji czy też zapewnienia sobie wyższej oceny w środowisku, dating może przejść do kolejnej fazy relacji zwanej „steady going”, czyli chodzenia na stałe, a następnie może przerodzić się w etap zalotów, oficjalnych zaręczyn czy nawet zakończyć się zawarciem związku małżeńskiego (Kryczka 2007, 50). Współcześnie coraz częściej okres narzeczeństwa jest pomijany i zastępowany przez etap związku zwany „chodzeniem ze sobą”. W opinii M. Kosewskiej geneza tego pojęcia sięga lat 50. XX wieku i stanowi jeden z „wynalazków” emancypującej się młodzieży. Młodych ludzi w owych czasach charakteryzowała przebojowa i buńczuczna obyczajowość, przejawiającą się m.in. w tym, że sami narzucali sobie pewne wzorce zachowań w kontekście relacji miłosnych. Z jednej strony, za sprawą przedłużającego się okresu kształcenia w koedukacyjnych placówkach oświatowych, wykrystalizowały się więzi koleżeńskie, z drugiej zaś osłabieniu uległy sformalizowane reguły zawierania relacji



interpersonalnych. Według tej badaczki owe nieformalne relacje są następstwem zaniku tradycji zaręczyn i etapu narzeczeństwa w związku (Kosewska 2003, 105).

E. E. LeMasters wyszczególnił pięć faz rozwoju znajomości przedślubnej. Pierwsza z nich określana mianem znajomości grupowej cechuje się wspólnym uczestnictwem w grupie rówieśniczej, w której przeważają kontakty koleżeńskie. Drugim etapem relacji przedślubnej jest tzw. chodzenie ze sobą. W tym stadium kluczowe są kontakty wyłącznie we dwoje. Warto zasygnalizować, że w tej fazie partnerzy nie przejawiają intencji zawarcia związku małżeńskiego. Następną fazą – chodzenie ze sobą na poważnie – rozpoczyna się deklaracją osób tworzących związek, że będą traktować partnera jako stałego towarzysza życia. Na tym etapie znajomości pojawiają się nowe formy kontaktów, takie jak: rozpoczęcie współżycia seksualnego czy rozmowy o planowanym małżeństwie. Czwarte stadium określane bywa terminem „prywatne porozumienie”. Ten etap relacji charakteryzuje się planowaniem działań na rzecz przyszłego związku małżeńskiego oraz informowaniem rodziców o decyzji zakochanych osób. Ostatni etap – oficjalne narzeczeństwo – rozpoczyna się zaręczynami. Jest to okres, w którym narzeczeni prowadzą regularne życie intymne, coraz bardziej zaawansowane przygotowania do ślubu, a także wspólnie uczestniczą w oficjalnych uroczystościach rodzinnych. Należy podkreślić, że pięciofazowa znajomość przedślubna nie przebiega w jednakowy sposób wśród wszystkich par tworzących bliską relację miłosną, lecz jest uzależniona od wielu czynników osobowościowych partnerów oraz od ich dojrzałości emocjonalnej, fizycznej, społecznej, prawnej oraz ekonomicznej do zawarcia małżeństwa (LeMasters 1957, 83-85).

Według F. Adamskiego zawarcie związku małżeńskiego stanowi etap końcowy formowania się bliskiej relacji interpersonalnej dwojga ludzi i jest on poprzedzony fazą wyboru partnera oraz zalotami. Określa on fazę zalotów jako okres od chwili poznania się i zainteresowania sobą partnerów aż do zaangażowania się w relację miłosną (Adamski 2002, 7). Zaloty mają na celu wzbudzenie zaangażowania uczuciowego pomiędzy partnerami. Zaangażowanie uczuciowe można scharakteryzować za pomocą pięciu cech: przeświadczenie obojga partnerów o chęci kontynuowania związku, wykluczenie alternatywnych związków, ograniczenie aktywności jednostki w celu dostosowania się do społecznych oczekiwań kierowanych wobec pary, poczucie przywiązania oraz gotowość do zaakceptowania pewnych norm zachowania. Siła zaangażowania partnerów w każdą relację jest mierzona na podstawie następujących probrzy: okres trwania związku, siła uczuć i wsparcia, jakimi każdy z partnerów obdarza drugiego, oraz priorytety osób tworzących relację (Wojciszke 1993, 15).

Jedną z pierwszych typologii związków przedmałżeńskich można odnaleźć w publikacji autorstwa Z. Tyszki *Socjologia rodziny*. Badacz ten dokonał charakterystyki i klasyfikacji relacji przedmałżeńskich na dwa podstawowe typy: związki koleżeńskie, które nie zmierzają do zaślubin, i związki przedmałżeńskie, których następstwem jest zawarcie małżeństwa. Należy zasygnalizować, że w niniejszej typologii etap „chodzenia ze sobą” stanowi związek przedmałżeński i jest traktowany jako nieformalna instytucja towarzyszenia sobie. Co ważne, stadium to nie

zakłada perspektywy zmiany stanu cywilnego, a w pewien sposób nawet wyklucza takie rozwiązanie. Według Z. Tyszki „chodzenie ze sobą” jako luźny związek koleżeński może przyjąć jedną z trzech głównych form: sympatię dwojga osób bez podejmowania współżycia seksualnego, relację romantyczną wraz ze współżyciem płciowym jako wyrazem ekspresji uczuć, a także wspólne spędzanie wolnego czasu i regularne kontakty seksualne. Relacją miłosną prowadzącą natomiast do wstąpienia w związek małżeński jest tzw. chodzenie „na poważnie”. Ta faza związku stanowi współczesną namiastkę narzeczeństwa (Tyszka 1974, 140).

#### 4. METODOLOGIA

W niniejszej pracy zastosowano metodę *case study* (analiza poszczególnego przypadku) należącą do jakościowych metod badawczych. Badanie przeprowadzono w oparciu o technikę analizy treści. Według E. Babbiego technika ta należy do badań niereaktywnych i umożliwia badaczowi poznanie rzeczywistości społecznej z dystansu, nie oddziałując na nią (Babbie 2013, 356). Analiza treści jest badaniem zarejestrowanych ludzkich przekazów. Do form emisji adekwatnych do takiego badania należą: książki, czasopisma, programy telewizyjne, strony www, wiersze, piosenki, obrazy, listy, e-maile itp. (Babbie 2013, 358).

W niniejszej pracy technika ta została zastosowana do analizy treści medialnych dotyczących programów randkowych emitowanych w telewizji. Eksploracją objęte zostały strony internetowe poszczególnych programów randkowych, profile społecznościowe, a także artykuły prasowe.

Analiza przypadku stanowi badanie empiryczne, którego celem jest zgłębienie współcześnie zachodzącego zjawiska społecznego zwanego *case'em* w kontekście zastanej rzeczywistości (Yin 2015, 48). Studium przypadku jako metoda badawcza jest stosowane w różnych sytuacjach społecznych, na przykład aby zdobyć i poszerzyć wiedzę na temat jednostek, grup społecznych, organizacji czy innych zjawisk społecznych i politycznych itp. Metoda ta znajduje powszechne zastosowanie w wielu naukach humanistycznych jak i społecznych, m.in. w socjologii, politologii, pracy socjalnej, psychologii czy antropologii. Zastosowanie tej metody badawczej jest szczególnie użyteczne i pożądane w sytuacji, gdy chce się zrozumieć integralność zachodzących zjawisk społecznych. Do głównych celów analizy studium przypadku należy skupienie uwagi na poszczególnym, pojedynczym badanym przypadku i możliwie jak najlepsze zobrazowanie pewnego „przypadku”, przy równoczesnym zachowaniu holistycznej perspektywy oraz kontekstu rzeczywistości (Yin 2015, 36). Metoda ta stanowi dogłębną eksplorację konkretnego zjawiska społecznego, a także gruntowną analizę przypadku, celów, motywów, działań i założeń. Analiza *case study* jest najczęściej stosowana, gdy badacz chce lepiej zrozumieć zachodzące procesy społeczne, dokonać opisu nieszablonowych, unikatowych zjawisk, zdarzeń bądź procesów, a także przeprowadzić obszerną analizę badanego zjawiska (Naukowiec.org 2021).

Ukazany w niniejszej pracy problem badawczy lokuje się w problematyce socjologii relacji interpersonalnych i obejmuje zagadnienie przeobrażeń zachodzących w nawiązywaniu bliskich relacji miłosnych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Intencją autora była odpowiedź na następujące pytania badawcze: dlaczego Polacy coraz częściej poszukują miłości w alternatywny sposób, dlaczego decydują się na udział w telewizyjnych programach randkowych, jakie motywy nimi kierują? Autor pragnął zwrócić uwagę na rosnącą z roku na rok popularność nawiązywania relacji miłosnych w alternatywny sposób, tj. za pomocą internetowych portali i aplikacji randkowych, telewizyjnych programów randkowych oraz Speed Datingu. Jako casus niestandardowych metod inicjowania kontaktów z płcią przeciwną zostały przedstawione w niniejszej pracy telewizyjne programy randkowe. Celem podjętych badań było ukazanie telewizyjnych programów randkowych jako jednej z nowoczesnych i alternatywnych metod poszukiwania miłości i nawiązywania bliskich kontaktów intymnych w XXI stuleciu.

## 5. TELEWIZYJNE PROGRAMY RANDKOWE

W epoce singli, jak nazywany jest XXI wiek, stacje telewizyjne dostosowują się do istniejących realiów społecznych i coraz częściej decydują się na realizację programów rozrywkowych o tematyce randkowej. Cechą wspólną zaprezentowanych programów randkowych jest fakt, że uczestnicy nie wiedzą, kto poza nimi będzie uczestniczyć w randce. Biorąc pod uwagę tematykę poszczególnych telewizyjnych programów randkowych, autor dokonał następującej klasyfikacji:

- ✓ klasyczna sytuacja randki – uroczysta kolacja w restauracji; (Pierwsza randka);
- ✓ program dla seniorów (Sanatorium miłości);
- ✓ eksperyment społeczny (Ślub od pierwszego wejrzenia);
- ✓ program o tematyce ludowej (Rolnik szuka żony);
- ✓ randka z nieznanym (Randka w ciemno).

Niewątpliwie tematyka programów randkowych w telewizji stanowi pewne novum i są one obecne na ekranach telewizorów dopiero od niedawna, jednakże pierwszy program randkowy w telewizji – „Randka w ciemno” – został wyemitowany jeszcze w ubiegłym wieku, dokładnie w 1992 roku. Program ten był nadawany w TVP 1 w latach 1992-2005, a w roli prowadzących wystąpili: Jacek Kawalec (w latach 1992-1998) oraz Tomasz Kammel (1998-2005). Wyprodukowano 12 serii programu, w sumie 637 odcinków. Emisja jednego odcinka trwała ok. 50 minut. Teleturniej był transmitowany początkowo w piątkowe wieczory, a następnie w niedzielne popołudnia. Koncepcja programu zakładała wzajemne zapoznanie się dwóch nieznanymi dotąd osób – kobiety i mężczyzny, których oddzielał parawan. Zasady gry były następujące: podczas każdego odcinka widzowie mogli obejrzeć dwie randki, w pierwszej z nich wyboru partnera spośród trzech niewidocznych uczestników, oddzielonych parawanem, dokonywała kobieta po zadaniu 3 pytań, w drugiej spośród kobiet wybierał mężczyzna. Po podjęciu decyzji o wyborze jed-

nego z uczestników gry następował finał tej części programu, tj. osoba wybierająca była świadkiem prezentacji pozostałych dwóch osób biorących udział w teleturnieju, a następnie swojego wybranka/wybranki. Zwycięska para losowała główną nagrodę, którą była wspólna wycieczka krajowa lub zagraniczna (Forum.media2.pl 2020).



Zdjęcie 1. Kadr z programu „Randka w ciemno”.

Kilkanaście lat po zakończeniu emisji „Randki w ciemno” TVP zdecydowała się na projekcję innego programu o tematyce randkowej – „Pierwsza randka”. Program ten był emitowany w TVP 2 w czwartkowe wieczory w 2017 roku. Wyemitowano 2 serie programu (wiosną i jesienią 2017 roku), na które składały się 24 odcinki. Każdy odcinek trwał ok. 45 minut. Warto zaznaczyć, że „Pierwsza Randka” była oparta na brytyjskim formacie „First Date”, a lokalne wersje programu zostały wyemitowane w kilku krajach na świecie, m.in. w Kanadzie, Australii, Irlandii, Niemczech, Hiszpanii i oczywiście Wielkiej Brytanii (Brzezicki 2017). Każda z par została dobrana przez zespół ekspertów ze wsparciem psychologa. Koncepcja programu zakładała zapoznanie dwóch osób, które nigdy wcześniej się nie spotkały, poprzez zaproszenie ich na randkę na kolację do jednej z ekskluzywnych warszawskich restauracji. Po wzajemnym zapoznaniu się, para wybierała dania, kelnerzy serwowali posiłek, a zadaniem uczestników było w krótkim czasie dowiedzieć się jak najwięcej na swój temat. Przed wyjściem z restauracji uczestnicy programu mieli zdecydować, czy chcą się umówić na kolejne spotkanie (Onet.pl 2020a). Zdaniem autora pracy, program ten można uznać za jeden z najmniej kontrowersyjnych programów randkowych wyemitowanych w ostatnich latach w telewizji, gdyż spotkanie uczestników umawiających się na kolację z nieznaną osobą przypominało tradycyjną randkę.



Zdjęcie 2. Logo programu „Pierwsza randka”.

W 2014 roku TVP rozpoczęła emisję dokumentalnego programu rozrywkowego typu *reality show* „Rolnik szuka żony” opartego na formacie brytyjskim „The Farmer

wants a wife”. Program ten jest nadawany w niedzielne wieczory w TVP 1. Dotychczas widzowie mogli obejrzeć 7 sezonów programu, na który składało się 98 odcinków (Vodtvp.pl 2020a). Każdy odcinek trwa ok. 45 minut. Gospodarzem programu jest Marta Manowska. W programie występuje zazwyczaj 10 rolników-singli, którzy dzięki udziałowi w programie chcieliby znaleźć towarzyszkę życia. W odcinku pilotażowym są przedstawiane sylwetki kandydatek, a zainteresowane panie są proszone o przysyłanie listów do każdego rolnika. W kolejnych etapach programu piątka uczestników, którzy otrzymali najwięcej listów, wybiera spośród wszystkich zgłoszeń kilka kandydatek, z którymi umawia się na spotkanie. Następnie, każdy z rolników wybiera do dalszego etapu programu 3 kandydatki, które pragnie zaprosić do swojego gospodarstwa domowego. Na tym etapie uczestniczki *reality show* poznają uroki życia na wsi, pomagają rolnikowi w pracy w gospodarstwie i zajmują się domem. Na zakończenie tej części programu, rolnik musi podjąć decyzję, z którą z trzech kobiet chce kontynuować znajomość. W ostatnim odcinku programu spotykają się wszyscy rolnicy i ich wybranki. Wówczas uczestnicy dzielą się swoimi przeżyciami i opowiadają o swoich planach na przyszłość (Rolnik szuka żony 2020). Warto zauważyć, że program ten jako jedyny spośród zaprezentowanych programów randkowych nawiązuje poniekąd do klasycznych metod „podrywku” stosowanych przez mężczyzn w minionych dekadach, kiedy to wysyłali oni listy do swych wybranek. Z tym, że tutaj sytuacja jest odwrotna, gdyż listy wysyłają zainteresowane kobiety.



Zdjęcie 3. Logo programu „Rolnik szuka żony”.

Kolejnym programem rozrywkowym o tematyce randkowej typu *reality show* w formie telenoweli dokumentalnej jest „Sanatorium miłości”. Program ten jest emitowany na antenie TVP 1 w niedzielne zimowe wieczory od 2019 roku. Dotychczas wyprodukowano 3 serie programu i w sumie 30 odcinków (Majek 2020). Emisja każdego z odcinków trwa ok. 45 minut. Prowadzącą programu jest Marta Manowska. Warto zaznaczyć, że „Sanatorium miłości” jest wyłącznie polską produkcją, a jego pomysłodawcami jest dwójka Polaków: Piotr Polaj-Poleski i Iwona Karpiuk (Onet.pl 2020b). Koncepcja programu ma na celu pomoc samotnym starszym osobom w znalezieniu bratniej duszy i sprawić, że w sędziwym wieku odkryją na nowo radość z życia. W programie bierze udział 12 seniorów powyżej 60. roku życia: 6 kobiet i 6 mężczyzn. Pod koniec każdego odcinka uczestnicy programu głosują na jedną osobę, którą chcą w jakiś sposób wyróżnić w danym dniu. Osoba, która uzyska najwięcej głosów, zostaje Kuracjuszem odcinka. Nagrodzona

osoba może wybrać spośród grona seniorów jedną osobę i zaprosić ją na randkę, podczas której spędzą czas wyłącznie ze sobą. Uczestnicy, którzy zdobyli najwięcej głosów podczas całego pobytu w sanatorium, zostają zwycięzcami programu i otrzymują tytuły Królowej Turnusu i Króla Turnusu (Vod.tvp.pl 2020b).



Zdjęcie 4. Uczestnicy I edycji „Sanatorium miłości”.

Jesienią 2016 roku stacja TVN zaczęła emitować program typu *reality show* „Ślub od pierwszego wejrzenia”. Program ten jest oparty na duńskim formacie *Giftvedførste blik* i jest nadawany na kanałach TVN i TVN7. Dotychczas wyemitowano cztery serie programu, na które złożyło się 47 odcinków. Obecnie rozpoczęła się emisja piątej edycji programu. Celem programu jest przeprowadzenie eksperymentu społecznego, w którym uczestniczy sześcioro singli: 3 kobiety i 3 mężczyzn. Ekspersi dobierają każdemu uczestnikowi – na podstawie testów psychologicznych, rozmów z uczestnikami oraz ich cech biologicznych – żonę i męża. Tym samym tworzą 3 pary. Idea programu polega na zawarciu przez każdego singla ślubu w ciemno z nieznaną osobą. Każdy z uczestników pozna swojego przyszłego małżonka dopiero w dniu ślubu, w Urzędzie Stanu Cywilnego. Po zawarciu związku małżeńskiego, nowożeńcy organizują dla rodziny i najbliższych wesele, a następnie udają się w zagraniczną podróż poślubną. Po miesiącu wspólnego życia, uczestnicy programu decydują, czy chcą pozostać w małżeństwie, czy się rozwieść. Dotychczas spośród 12 wybranych przez ekspertów par jedynie 4 się nie rozwiódł, a trzy doczekały się potomstwa (Telemagazyn.pl 2016). W opinii autora artykułu, „Ślub od pierwszego wejrzenia” jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych programów o tematyce randkowej, jakie kiedykolwiek zostały wyemitowane w polskiej telewizji, ponieważ wymaga od uczestników show podjęcia poważnych decyzji matrymonialnych w ciemno, bez poznania przyszłego współmałżonka, jego wyglądu fizycznego i cech charakteru.



Zdjęcie 5. Logo programu „Ślub od pierwszego wejrzenia”.



---

UWAGI KOŃCOWE – TELEWIZYJNE PROGRAMY RANDKOWE ANTIDOTUM  
NA SAMOTNOŚĆ W XXI WIEKU?

Wydaje się, że współcześnie dokonuje się rewolucja w kwestii nawiązywania relacji miłosnych. O przeobrażeniach w tej sferze może świadczyć kilka czynników. Po pierwsze, w przeszłości wykonanie pierwszego kroku w nawiązaniu nowej znajomości było zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn. Sytuacja uległa zmianie dopiero w II połowie XX wieku i było to związane z emancypacją kobiet na wielu płaszczyznach życia (zawodowej, rodzinnej, seksualnej). Od tej pory kobiety przestały być wyłącznie pasywnymi obserwatorkami męskich zalotów i coraz częściej decydują się na rozpoczęcie flirtu. Kolejna rewolucja nastąpiła w XXI stuleciu wraz z rozkwitem popularności internetowych portali randkowych i matrymonialnych (głównie Tindera). Po drugie, współcześnie coraz więcej par nawiązuje znajomość za pośrednictwem Internetu, w przeszłości natomiast pierwsze kontakty towarzyskie były inicjowane podczas dancinów, prywatek czy też poprzez swatanie przez znajomych. Po trzecie, w epoce singli, jak nazywany jest XXI wiek, stacje telewizyjne dostosowują się do istniejących realiów społecznych i coraz częściej decydują się na realizację programów rozrywkowych o tematyce randkowej, które w ostatnich latach cieszą się coraz większym uznaniem społecznym.

Warto podkreślić, że uczestnictwo w tego typu programach stanowi szansę na poznanie partnera życiowego zarówno dla ludzi młodych (Ślub od pierwszego wejrzenia) jak i tych w kwiecie wieku (Sanatorium miłości). Odpowiadając na pytanie badawcze postawione w tytule artykułu, tj. czy telewizyjne programy randkowe mogą posłużyć jako metoda na znalezienie miłości i partnera życiowego, autor artykułu stwierdza, że tego typu programy stanowią pewnego rodzaju szansę na nawiązanie wartościowej znajomości, która może zostać sfinalizowana w postaci zawarcia związku małżeńskiego, wejścia w związek czy też nawiązania bliskiej koleżeńskiej lub przyjacielskiej relacji z drugim człowiekiem, dzięki której osoby samotne przezwyciężą poczucie osamotnienia.

Wydaje się, że zasadne jest również podjęcie rozważań dotyczących motywów, jakie kierują osobami zgłaszającymi się do telewizyjnych programów o tematyce randkowej. Zdaniem autora pracy takie postępowanie ma swoje uzasadnienie w dwóch przeciwstawnych przyczynach. Po pierwsze, jest skutkiem zachodzących przemian społecznych, obserwowalnej w ciągu ostatniej dekady tzw. mody na singlizm, oraz szybkiego tempa życia. Po drugie, coraz więcej ludzi nie znajduje czasu, żeby umawiać się na randki, czy uczestniczyć w spotkaniach towarzyskich, gdzie mogą poznać swojego przyszłego partnera. Udział w telewizyjnych programach randkowych stanowi w tym wypadku szansę na poznanie kogoś interesującego. Takie postępowanie może również świadczyć o pewnych problemach natury osobistej, jak np. nieśmiałości, kryzysie męskości czy atrakcyjności fizycznej oraz nawiązywaniu tylko powierzchownych relacji interpersonalnych. Chęć uczestniczenia w telewizyjnych programach randkowych może mieć jednak zgoła odmienną

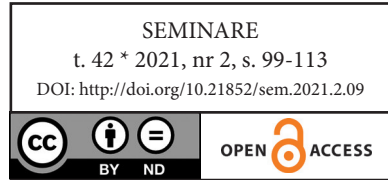


motywację i wynikać z tzw. prozaicznych przyczyn, jak chęć pokazania się na ekranie telewizora, wykorzystania swoich „5 minut” czy też pragnienia „wylansowania” się w telewizji.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Adamski, Franciszek. 2002. *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wyd. UJ.
- Babbie, Earl. 2013. *Podstawy badań społecznych*, tłum. Witold Betkiewicz et al. Warszawa: PWN.
- Barszcz, Patryk. 2017a. Życie w pojedynkę w dobie społeczeństwa ponowoczesnego – alternatywa dla tradycyjnej rodziny? *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/ Academic Journal of Sociology*, 18(1), 117-128.
- Barszcz, Patryk. 2020b. Miłość kiedyś a dziś... Przeobrażenia w nawiązywaniu miłosnych relacji interpersonalnych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. W: *Miłość w naukach humanistycznych i społecznych – wybrane zagadnienia*, red. Ewelina Chodźko i Magdalena Śliwa, 43-60. Lublin: Tygiel.
- Bauman, Zbigniew. 2007. *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens i Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.
- Brzezicki, Łukasz. 2017. „Pierwsza randka” w czwartkowe wieczory w Dwójce. *Premiera 16 marca*. Dostęp: 22.03.2020. <https://www.wirtualnemedi.pl/arttykul/pierwsza-randka-tvp2-uczestnicy-programu>.
- Forummedia2.pl. 2020. *[TVP1] Randka w ciemno (1992-2005)*. Dostęp: 22.03.2020. <https://forum.media2.pl/viewtopic.php?t=7660>.
- Giddens, Anthony. 1987a. *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony. 1990b. *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Hemingway, Ernest. 2000. *Komu bije dzwon*, tłum. Bronisław Zieliński. Warszawa: Muza.
- Hirt, Katarzyna. 2020. *Historia randki – jak się zmieniła na przestrzeni lat*. Dostęp: 09.04.2020. <https://www.edarling.pl/porady/historia-randki>.
- Kosewska, Maria. 2003. Obyczaj chodzenia ze sobą w 1960 roku i w czasach dzisiejszych opisany na podstawie pisma „Filipinka”, *Kultura Popularna*, 2, 101-117.
- Kryczka, Piotr. 2007. Obyczajowość przedmałżeńska – tendencje zmian. W: *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, red. Leon Dyczewski, 47-72. Lublin: Wyd. KUL.
- LeMasters, Ersel Earl. 1957. *Modern Courtship and Marriage*. New York: The Macmillan Company.
- Majek, Milena. 2020. *Co dalej z „Sanatorium Miłości”? TVP podjęła decyzję*. Dostęp: 14.04.2020. <https://plejada.pl/newsy/sanatorium-milosci-bedzie-trzeci-sezon-programu-tvp-oglasza-casting/fzgxgcq>.

- Michalik, Katarzyna. 2018. *Tinder był gwoździem do trumny biur matrymonialnych? Nic podobnego. „Klientów dzielimy na dwie grupy”*. Dostęp: 05.04.2020. <https://natemat.pl/250359,biura-matrymonialne-w-polsce-przezywaja-rozkwit-tinder-tylko-im-pomogl>.
- Naukowiec.org. 2021. *Studium przypadku, techniki badawcze*. Dostęp: 27.03.2021. [https://www.naukowiec.org/wiedza/metodologia/studium-przypadku\\_666.html](https://www.naukowiec.org/wiedza/metodologia/studium-przypadku_666.html).
- Onet.pl. 2020a. „Pierwszarandka” – nowy program TVP zadebiutuje 16 marca. Dostęp: 22.03.2020. [https://www.onet.pl/?utm\\_source=pl.wikipedia.org\\_viasg\\_plejada&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=leo\\_automatic&srcc=ucs&pid=b901dc5b-80ba-4351-8cce-4749be06f387&sid=fa6d4510-5922-45b7-8963-4dcc05c514ce&utm\\_v=2](https://www.onet.pl/?utm_source=pl.wikipedia.org_viasg_plejada&utm_medium=referral&utm_campaign=leo_automatic&srcc=ucs&pid=b901dc5b-80ba-4351-8cce-4749be06f387&sid=fa6d4510-5922-45b7-8963-4dcc05c514ce&utm_v=2).
- Onet.pl. 2020b. *Twórca „Sanatorium miłości” o tym, co zobaczył w Ustroaniu: wbiło mnie w fotel*. Dostęp: 17.04.2020. <https://www.fakt.pl/kobieta/plotki/tworca-sanatorium-milosci-wspomina-jak-powstal-pomysl-na-program/4747g20#slajd-1>.
- Papilot.pl. 2020. *Randki kiedyś i dziś: Co się zmieniło w ciągu ostatnich 20 lat?* Dostęp: 05.04.2020. <https://www.papilot.pl/zwiazki/ciekawostki/20889/randki-kiedys-i-dzis-co-sie-zmienilo-w-ciagu-ostatnich-20-lat>.
- Polskie-uslugi.eu. 2020. *Biuro matrymonialne – z czym to się je?* Dostęp: 05.04.2020. <http://polskie-uslugi.eu/biuro-matrymonialne-z-czym-to-sie-je/>.
- Porady.sympatia.onet.pl. 2020. *Randkowanie wczoraj i dziś*. Dostęp: 30.03.2020. <https://porady.sympatia.onet.pl/sympatia-radzi/randkowanie-wczoraj-i-dzis/pj7vlss>.
- Szacki, Jerzy. 2012. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Szarota, Piotr. 2011. *Anatomia randki*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Sztompka, Piotr. 2017. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Telemagazyn.pl. 2016. „Ślub od pierwszego wejrzenia”. *Nowy kontrowersyjny show pojawi się na antenie TVN [WIDEO]*. Dostęp: 27.03.2020. <https://www.telemagazyn.pl/artykuly/slub-od-pierwszego-wejrzenia-nowy-kontrowersyjny-show-pojawi-sie-na-antenie-tvn-wideo-51881.html>.
- Tyszka, Zbigniew. 1974. *Socjologia rodziny*. Warszawa: PWN.
- Vodtvp.pl. 2020a. *Rolnik szuka żony*. Dostęp: 14.04.2020. <https://rolnikszukazoni.vod.tvp.pl/>.
- Vodtvp.pl. 2020b. *Sanatorium Miłości*. Dostęp: 24.03.2020. <https://vod.tvp.pl/video/sanatorium-milosci,odc-1i,40755107>.
- Wojciszke, Bogdan. 1993. *Psychologia miłości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Yin, Robert K. 2015. *Studium przypadku w badaniach naukowych. Projektowanie i metody*, tłum. Joanna Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.



AGNIESZKA BZYMEK

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6495-299X> \* [a.bzymek@amw.gdynia.pl](mailto:a.bzymek@amw.gdynia.pl)

Zgłoszono: 24.11.2020; zrecenzowano: 16.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 30.04.2021

## REZYLIENCJA W WYBRANYCH KONTEKSTACH PEDAGOGIKI SPOŁECZNEJ

### RESILIENCE IN SELECTED CONTEXTS OF SOCIAL PEDAGOGY

#### Abstract

This article is the outcome of projects implemented at the Daily Care Home at the Local Support Centre in Gdańsk, aimed at increasing socio-cultural activation and counteracting social exclusion. Among the activities, I especially concentrated on those based on a narrative biography, i.e., real life stories about key existential moments with particular emphasis on revitalizing moments, overcoming critical situations, but also on the lack of such experiences. Thus, the narrators conduct a critical reflection on building the ability to regenerate as well as on the sources of resilience, its potential, and ways of using it in the field of education.

The article undertakes a reflection on possible activities of social pedagogy, in which I see the problems of resilience in relation to adult education, and it does not include, due to the complexity of the topic, analyses of the heard stories.

**Keywords:** *resilience*, social pedagogy, biographical narrative, adult, education, compensation

#### Abstrakt

Artykuł jest rezultatem tworzenia projektów służących społeczno-kulturalnej aktywizacji i przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu w Dziennym Domu Pomocy w Lokalnym Centrum Wsparcia w Gdańsku. Wśród działań wyróżniono zajęcia oparte na biografii narracyjnej – to opowieści o życiu są opowiadaniem o kluczowych momentach egzystencjalnych ze szczególnym uwzględnieniem pojawiających się sił do życia, przewycięzania sytuacji krytycznych, ale i o doświadczaniu ich braku. Tym samym narratorzy budują krytyczną refleksję o czerpaniu zdolności do regeneracji oraz o źródłach rezylencji, potencjale i sposobach wykorzystania w polu edukacji osób dorosłych.

Poniższy artykuł jest jedynie próbą refleksji nad możliwymi działaniami pedagogiki społecznej, w której dostrzeżono problematykę *resilience* w odniesieniu do edukacji dorosłych i nie zawiera, ze względu na obszerność treści, analiz wysłuchanych opowieści.

**Słowa kluczowe:** *resilience*, pedagogika społeczna, narracja biograficzna, dorosły, edukacja, kompensacja

## WSTĘP

Zjawisko pozytywnej adaptacji określane jako *resilience*, wyjaśniające przeciwności losu czy wydarzenia traumatyczne (Borucka i Pisarska 2012), odnajduje powoli istotne miejsce w pedagogice (Junik 2011). Termin ten interpretowany jest jako względnie dobre przystosowanie jednostki mimo doświadczanych zagrożeń (Olsson et al. 2003, 1-11). Inne rozumienie *resilience* to przezwyciężenie skutków negatywnych zjawisk i wydarzeń życiowych (Ogińska-Bulik i Jurczyński 2001, 7-28).

W naukach społecznych powyższe pojęcie zaistniało dzięki pionierom badań nad rozwojem dzieci i młodzieży w niekorzystnych warunkach życiowych – autorom wieloletnich badań prospektywnych, Normanowi Garmezy i Michaelowi Rutterowi (Rutter 1987, 316-331). W języku polskim nie znalazło się słowo, które w pełni oddawałoby znaczenie angielskiego terminu *resilience*, stąd przyjmuje się formę obcą, bądź jej spolszczoną wersję: *rezylencja*, natomiast pojęciami najbliższymi są: elastyczność, odporność, zdolność regeneracji sił (Borucka i Ostaszewski 2008, 588-590).

Długoletnia nieobecność terminu na gruncie nauk społecznych nie oznacza jednak jego braku funkcjonowania w praktyce teoretyczno-badawczej. W kontekst tego pojęcia znakomicie wpisują się, według autorki, badania Wiesława Theissa nad losami „dzieci syberyjskich” – deportowanych do ZSSR (Theiss 1999), które, choć bezpośrednio nie określane mianem badań *resilience*, poprzez swoją problematykę ewidentnie ukazują zjawisko prężności. Wiesław Theiss, przy uwzględnieniu koncepcji „linii życia”, koncentruje się w rzeczywistości na pytaniu o to, co umożliwiło dzieciom przetrwanie w śmiertelnych warunkach. Wydaje się, że jest to przede wszystkim pytanie o siły jednostki, o źródła walki i sposoby kompensacji przeciwności losu. W. Theiss pisze o pedagogii życia i struktur dobra (Theiss 1999, 279) oraz dokonuje wyszczególnienia pewnych kategorii przetrwania (Theiss 1999, 51-77), które przez język psychologii *resilience* byłyby określone mianem czynników chroniących wspomnianych części artykułu.

## 1. PRÓBY DEFINICJI

W kontekście przeprowadzonych we wstępie wyjaśnień *resilience* oznacza pewnego rodzaju sprawne funkcjonowanie w trudnych okresach życiowych, posiadanie umiejętności odpowiednich do wieku i realizację zadań rozwojowych mimo obecności przeciwności losu. W ujęciu szerszym *resilience* stanowi proces dynamiczny odzwierciedlający względnie dobre przystosowanie mimo doświadczanych zagrożeń lub traum. Spotkać można wreszcie określenie *resilience* jako „odbijanie się od dna”, gdzie następuje powrót do zdrowia psychicznego i stosunkowo dobre funkcjonowanie po przeżyciu „silnie stresującego zdarzenia” (Borucka i Ostaszewski 2008, 588-590). To również dynamicznie dziejący się proces w obszarze doświadczanych trudności życiowych (Luthar i Cicchetti 2000, 857-

885) oraz interakcja, której można się uczyć, oparta na współdziałaniu jednostki ze środowiskiem w zależności do zaistniałych okoliczności (Waller 2001, 290-297).

*Resilience* nie jest, co istotne, tożsame z dobrym zdrowiem psychicznym czy wysokimi kompetencjami społecznymi, ponieważ fenomen ten uwzględnia ekspozycję na szereg czynników zagrażających i względnie dobre zdrowie psychiczne jednostki, mimo działania tychże czynników. Michael Rutter, wybitny znawca problematyki, zaznacza, że zaistnienie czynników wiąże się z tzw. punktami zwrotnymi w życiu, a nie z samymi czynnikami jako takimi (Rutter 1987, 316-367). Jego podejście – wyjątkowo cenne dla autora niniejszego tekstu, z powodu opracowania jakościowego ujęcia procesów *resilience* – odnosi się bowiem do wymiaru praktycznych rozwiązań, wśród których odnaleźć można minimalizowanie negatywnych wpływów na człowieka i postrzeganie temperamentu jako narzędzia zdobywania wsparcia, zwłaszcza w budowaniu dobrostanu osób dorosłych, oraz otwieranie się na nowe możliwości – przełamywanie schematu starości i kompensację w środowisku, i zmian w myśleniu oraz podnoszenie zasobów przez status społeczny (Rutter 1987, 316-367).

Niekorzystne warunki rozwoju rozumiane jako czynniki ryzyka, będące zagrożeniem zdrowego funkcjonowania, mogą wywoływać odchylenia w psychice. Wśród czynników ryzyka wymienia się: wcześniactwo, ubóstwo, choroby psychiczne rodziców, wojnę, rozwód, sprawowanie opieki nad dzieckiem przez instytucje (Borucka i Ostaszewski 2008, 590-596). Ważne, że obecność jednego czynnika ryzyka nie jest wystarczająca do wystąpienia zakłócenia w funkcjonowaniu jednostki. Stąd określa się cztery indeksy pomiaru ryzyka obejmujące indywidualną charakterystykę, wpływ rówieśników, relacje rodzinne i miejsce zamieszkania oraz relacje społeczne (Borucka i Ostaszewski 2008, 590-596).

Inną kwestią, godną wzmianki, są tzw. obszary czynników chroniących, które mają moc przeciwdziałania zaistniałym skutkom czynników ryzyka. Obejmują one cechy indywidualne, jak np. samoocena, pogodne usposobienie, wiara, talenty, towarzyskość; czynniki rodzinne, jak: spójność rodziny, bliskie relacje, ciepło, dobra sytuacja materialna, oraz czynniki zewnętrzne: bezpieczne sąsiedztwo, przynależność do prospołecznej organizacji (Borucka i Ostaszewski 2008, 590-596). Z kolei u Borisa Cyrulnika czynnikami ochronnymi są: bezpieczne poczucie przynależności oraz rozwój procesów emocjonalnych i mentalnych (Cyrulnik 2015, 126).

Piotr Oleś podkreśla natomiast rolę czynników sytuacyjnych, powstających niejako na styku osobowości i zagrażającego środowiska, dokonujących deskrypcji jakości interakcji osoba – środowisko (Oleś 2011, 235-236). Wśród czynników tych widzi on: maksymalną mobilizację zasobów odpornościowych i giętkość w stosowaniu oraz kreowaniu nowych zachowań adaptacyjnych, wytwarzanie zasobów w sytuacjach permanentnego braku, świadomość istnienia wywołanego zagrożeniem podstawowych wartości, jak życie, zdrowie, wolność, godność, wreszcie wsparcie z racji dzielenia trudnego losu z innymi ludźmi, którzy podobnie stracili

wszystko lub wiele, czasowo bądź ostatecznie, oraz świadomość istnienia wartości ponadczasowych niezniszczalnych mimo niesprzyjających okoliczności (Oleś 2011, 236). P. Oleś dowodzi także, że sytuacje traumatycznych strat życiowych są dowodem na zdolności jednostek do transcendencji, czyli przekraczania uwarunkowań biologicznych i psychospołecznych, w specyficznych warunkach i szczególnych okolicznościach (Oleś 2011, 236).

W podejmowaną problematykę wpisuje się również interpretacja omawianego zagadnienia przez badaczy: „*Resilience* jest zespołem umiejętności skutecznego radzenia sobie ze stresem o dużym nasileniu, polegającym na giętkim (elastycznym), twórczym radzeniu sobie z przeciwnościami; główną rolę odgrywa tu zdolność do oderwania się (*bounce-back*) od negatywnych doświadczeń i zdolność do wzbudzenia pozytywnych emocji” (Heszen i Sęk 2007, 173). Do istotnych umiejętności *resilience* należy przewartościowanie i reinterpretacja znaczenia wydarzeń, tworzenie i podtrzymywanie więzi emocjonalnych, poszukiwanie nowych doświadczeń oraz humor. To także wypadkowa cech pogodności i elastyczności: „umiejętność wzbudzania pozytywnych emocji i elastycznego stosowania zachowań zaradczych, dopasowanych do potrzeb i kontekstu sytuacyjnego” (Cierpiałkowska i Sęk 2006, 34).

Mając na względzie zakres tematyczny niniejszego artykułu, zwrócono szczególną uwagę na te elementy, które odnoszą się do rzeczywistości społecznej. Warto zauważyć, iż zdecydowana przewaga czynników, zarówno chroniących, jak i tych stanowiących potencjalne zagrożenie dla rozwoju jednostki, ulokowana jest w otoczeniu. Można odczytać ów fakt jako szansę dla środowiskowych sił wsparcia człowieka oraz upatrywać w nich okazję do kompensacji deprywacji potrzeb jednostki w otoczeniu społeczno-kulturowym, jak społeczność lokalna, wsparcie sąsiedzkie, wzory osobowe spotykanych, ważnych na jednostki postaci, organizacje prospołeczne. Wspominane przez autora badania W. Theissa ukazują szczególną doniosłość miejsca, w jakim przyszło funkcjonować zesłańcom syberyjskim przy obecności pewnych czynników pozarodzinnych, jak: placówki opiekuńczo-wychowawcze i edukacyjne, placówki opieki zdrowotnej, internaty, kursy zawodowe czy ośrodki wychowawcze, ponadto troskliwa opieka nauczycieli i wychowawców: „Często w nocy (...) trzeba było dzieci uspokajać, bo miały straszne sny, a nawet koszmary (...). Często zdarzało się, że opowiadało się bajki aż do rana” (Theiss 1999, 73), ponadto edukacja demokratyczna wspierająca wielostronny rozwój, Kościół, Wojsko Polskie i siła jego etosu oraz wzory osobowe żołnierzy, działalność pozalekcyjna i pozaszkolna, harcerstwo (Theiss 1999, 71-77).

## 2. BIOGRAFIA NARRACYJNA

Badacze zajmujący się biografią narracyjną dowodzą jej potencjału i znaczenia w rozwoju człowieka. Maria Mendel pisze: „Metoda biograficzna umożliwia analizę określonych problemów na tle życiowych narracji snutych przez osoby objęte badaniem i daje możliwość odniesień do czasu i miejsc, w których się roz-



grywały” (Mendel 2007, 90). Funkcja terapeutyczna realizująca się poprzez snucie historii własnej pozwala opowiadającemu spojrzeć na własne życie z zupełnie innej perspektywy i dokonać w nim zmian. Przypomina ona pewną korektę przeszłości, jak pisze Anthony Giddens: „Autobiografia nie jest zwykłą kroniką minionych zdarzeń, ale korekcyjną ingerencją w przeszłość. Jednym z przykładowych aspektów takiej ingerencji jednostki we własną przeszłość jest opieka nad sobą – jako – dzieckiem” (Giddens 2002, 101). Z kolei Duccio Demetrio zauważa, że odnalezienie swojego wewnętrznego dziecka, które czeka na wsparcie, przybiera wymiary terapeutyczne, daje poczucie siły i sprawczości – „każdy, kto opowiada o swoim życiu, trzyma je w swoich rękach” (Demetrio 2000, 9).

Metoda biograficzna odwołuje poszukujących do źródeł narratywizmu, odnajdywanych w psychologii narracyjnej i w antropologii filozoficznej przełomu XIX/XX wieku (Straś-Romanowska 2005). P. Dominicè, zastanawiając się nad przyczynami zastosowań metody biograficznej, zwraca uwagę na starzenie się społeczeństwa i nowe w związku z tym spojrzenie na cykl życiowy, nadto kryzysy ekonomiczne oraz bezrobocie skłaniające nierzadko do nowego spojrzenia na własną biografię (Dominicè 2006, 34).

Wobec powyższego, dostrzeżenie zależności między narracją biograficzną a koncepcją *resilience* jest istotnym elementem w budowaniu prężności człowieka. Zarówno wątek terapeutyczny metody, jak i możliwość bycia w relacji ze słuchającym, stanowi doskonałą sposobność wzrostu postawy odporności. Sytuacja taka to spojrzenie na przeszłość dalszą i bliższą z dystansu, nazwanie nierzadko po raz pierwszy tego, co trudne, poniekąd także, zmierzenie się z ukrytymi obawami czy niemocami.

Uzasadnieniem powyższego twierdzenia jest, w opinii autora, idea „medycyny narracyjnej” (Kleinman 1988, Riesman 1990, Pennebaker 2000, Charon 2006). Obejmuje ona całościowe postrzeganie pacjenta, nie tylko z jego chorobą, ale i biografią oraz osobistą narracją. Opracowana przez Michaela White’a i Davida Epstona terapia narracyjna (White i Epston 1990) okazała się skuteczną formą leczenia nastroju i zaburzeń lękowych.

W narracji biograficznej subiektywny punkt widzenia uczestników staje się znaczącym elementem w badaniu. Wobec powyższego spojrzenie na jednostkowe losy oraz społeczno-kulturowy kontekst badanych znakomicie wpisują się w kategorię *resilience*. To wydają się wręcz stworzone dla siebie przestrzenie. Oto z jednej strony: indywidualna ścieżka człowieka, jego doświadczenia widziane wyłącznie z jego perspektywy w narracyjnej opowieści. Z drugiej zaś: potencjał *resilience*, który ukierunkowany zostaje osobowo – do możliwości jednostki. W efekcie zaś pojawia się praca z zasobami człowieka i zasobami *resilience* w budowaniu jednostkowej postawy prężności.

Stąd, w oparciu o metodę jakościową, wyprowadzono narrację biograficzną skierowaną do podopiecznych snujących historie życia ukierunkowane na edukacyjne sytuacje budowania postawy *resilience*. Tak pojęta konceptualizacja *resilience*



posłużyła tutaj do szukania źródeł prężności i możliwości uczenia się z sytuacji trudnych na przestrzeni w życia. Ponadto uznano, że metoda biografii, w przypadku osób starszych podlegających opiece ośrodka wsparcia z powodu zagrożenia społecznego, spełnia doskonałą rolę, tak w przestrzeni budowania relacji społecznych, jak i wspierania jednostki w trudnej sytuacji. W związku z tym zasadne jest użycie biografii w podjętej problematyce. A wreszcie, słuszne staje się podkreślenie użyteczności narracji biograficznej w budowaniu potencjału *resilience*.

### 3. PEDAGOGIKA SPOŁECZNA I CZYNNIK ZEWNĘTRZNY

Wiesław Theiss pisze o koncepcji pedagogiki społecznej Heleny Radlińskiej, w której na plan pierwszy wysuwa się kwestia związku między jednostką a środowiskiem (Theiss 1984, 64). Jej poszukiwania znaczenia sytuacji bytowej w rozwoju oraz szans przetwarzania tych realiów przyjęto jako punkt zakotwiczenia w niniejszym artykule. W poglądach Radlińskiej odnaleźć można odpowiedzi na zagadnienie istniejących korelacji człowiek – środowisko społeczne. Zarówno koncepcja osobowości, jak i samego człowieka, wpisuje się u Radlińskiej w kategorię czynu przybierającego różne wymiary, w zależności od sytuacji politycznej czy społeczno-kulturowej (Theiss 1984, 65). Zawsze jednak pozostaje on czynem służącym poprawie bytu człowieka i jednocześnie pozostaje skutkiem procesów wychowawczych. W opinii Radlińskiej, tylko taka postawa pozwala stanąć w opozycji do postawy biernej skutkującej uleganiu wpływom otoczenia oraz postawie obronnej odrzucającej wpływy zewnętrzne. Pedagogika społeczna, „korzystając z badań nad zahamowaniami i skrzywieniami rozwoju indywidualnego, wprowadza dane o ich społecznych przyczynach, o możliwościach i sposobach zapobiegania im i wyrównywania” (Theiss 1984, 235). Nie jest to doskonały obszar „krzewienia” idei *resilience*? Wydaje się, że nigdzie bardziej jak właśnie w środowisku wymagającym wsparcia i jednostkowej historii człowieka w sytuacji zagrożenia społecznego *resilience* powinno być zastosowane wobec wspomnianych zahamowań i skrzywień.

Człowiek Radlińskiej to jednostka zwrócona ku rozwojowi indywidualnemu i równocześnie ku aktywności społecznej, człowiek rozwinięty wielostronnie, korzystający z dorobku kultury, doskonalący się i rozwijający, ukierunkowany na dobro kraju, sprawiedliwość społeczną i zaangażowany w przemiany społeczne (Theiss 1984, 66). Można wobec tego uznać, że jednostka u Radlińskiej zawsze funkcjonuje w konkretnym miejscu, które spełnia funkcje dookreślające ją poprzez działania społeczno-kulturowe realizowane dwukierunkowo – na rzecz tej jednostki oraz jej własne – na rzecz innych. Z kolei środowisko u Radlińskiej to „zespół warunków, wśród których bytuje jednostka, i czynników, kształtujących jej osobowość, oddziaływujących stale lub przez czas dłuższy” (Radlińska 1935, 15). Ujmuje ona zjawiska społeczne, kulturowe i naturalne jako elementy tego środowiska, które dzieli na korelujące ze sobą środowisko bezpośrednie i dalsze, obiektywne i subiektywne, materialne i niewidzialne, psychiczne jak idee, obycza-

je, więzi moralne (Radlińska 1935, 20). Warte wydaje się uwagi jej spojrzenie na osoby wybitne, znaczące, ze środowiska niewidzialnego, które wpływają na hierarchię wartości, motywację postępowania i tym samym na przekształcanie życia. Stworzona przez Radlińską koncepcja pedagogiki społecznej spełnia w opinii Theissa trzy podstawowe cele: zmieniania niekorzystnych warunków rozwojowych i ulepszania wpływów pozytywnych, w efekcie przeobrażając środowisko człowieka w środowisko wychowawcze mające rolę współrealizowania celów wychowania (Theiss 1984, 70). Trudno w tym momencie nie odnieść się do koncepcji *resilience*, tak spójnej z opisywaną tu filozofią Radlińskiej. Szczególnie zaś godny podkreślenia staje się jeden z czynników chroniących, mianowicie czynnik zewnętrzny, który jest rozumiany jako m.in. bezpieczne sąsiedztwo, przynależność do prospołecznej organizacji, tudzież do czynnika rodzinnego, chociażby spójność rodziny, bliskie relacje, ciepło, dobra sytuacja materialna.

Tym samym pedagogika społeczna koncentruje się na człowieku i pozwala na budzenie sił społecznych tkwiących w społeczeństwie – w danym miejscu – poprzez szeroko pojmowaną pracę społeczno-oświatową. W ujęciu Marii Mendel z kolei, animacja współpracy środowiskowej, która koncentruje się na kształtowaniu partnerstwa edukacyjnego (Mendel 2002, 18-19), pozwala na realizację nie tylko sukcesu edukacyjnego, ale (i) przede wszystkim życiowego. Siły społeczne szkoły, rodziny i środowiska lokalnego zostają zatem ukierunkowane na wsparcie rozwoju dziecka. Siły te tworzą wspólnotę, która buduje miejsce bezpieczne dla wzrastania jednostki. Jeśli zaś siły społeczne, to także i rola polityki rodzinnej re-sponsywnej wobec sytuacji dziecka w oparciu o współpracę i wspieranie rodziny i tym samym zmniejszanie czynników ryzyka, jak pisze Katarzyna Ornacka oraz Lucjan Miś (Miś i Ornacka 2016, 41). Ujęcie potrzeb dziecka jako dyskursu socjologii dzieciństwa jest interesującym badawczo tematem u powyższych autorów, gdzie rola instytucjonalizacji w dobie uprzywatnienia wychowania dziecka staje się szansą na współpracę na rzecz dobra dziecka i zapobiegania pogłębiania czynników ryzyka (Miś i Ornacka 2016, 38-39).

Natomiast w odniesieniu do szczegółowych funkcji pedagogiki społecznej według Radlińskiej to kompensacja (do której idei znajdzie się nawiązanie w dalszej części wywodu) może być doskonałym narzędziem wykorzystywanym w pracy społecznej i szeroko pojmowanej polityce rodzinnej. Kompensacja bowiem wyrównuje braki utrudniające prawidłowy rozwój człowieka w sferze psychicznej, materialnej i społeczno-kulturowej. Niewątpliwie to również użyteczna funkcja do działań w obszarze *resilience*. Z kolei profilaktyka zapobiega powstawaniu niekorzystnych sytuacji, hamuje oraz wzmacnia pozytywne wpływy rozumiane jako wszechstronne doskonalenie i podejmowanie działań samodzielnych, rozwijających szereg czynności umysłowych, tudzież kształtujących dokonywanie właściwego obierania celu (Theiss 1984, 72-73). Analogicznie, stosowanie potencjału *resilience* w edukacji osób starszych (i nie tylko) w codziennej praktyce jest metodą profilaktyczną wobec potencjalnych zagrożeń, trudności. Odwołując się wreszcie do obecnej sytuacji pande-

micznej na świecie, wydaje się, że wyposażenie w umiejętności *resilience* nie tylko chroni przed negatywnymi skutkami izolacji czy doświadczeniami wszelkich „strat”, ale i pozwala na plastyczne adaptowanie się do realiów, a nawet więcej, na uczenie się widzenia pozytywnych elementów w tym czasie, czerpania zysku w sytuacji niemo- cy. Wreszcie, sama pedagogika jest teorią interdyscyplinarną, wykorzystującą nauki biologiczne, psychologiczne, filozoficzne, dydaktykę i teorię wychowania, służącą skuteczności podejmowanych działań wychowawczych w oparciu o wiedzę z róż- nych obszarów nauki (Theiss 1984, 73). W związku z tym warto podjąć refleksję, dlaczego nie wykorzystać *resilience* w teorii i praktyce pedagogiki społecznej.

#### 4. WYCHOWANIE – KULTURA – ŚRODOWISKO – EDUKACJA

Pedagogika H. Radlińskiej to relacja wychowanie – kultura – środowisko, twierdzi Wiesław Theiss (Theiss 1984, 70). Twórczy wychowawca ma za zadanie przeobrażać środowisko poprzez aktywizowanie sił ludzkich, kultura z kolei ma być źródłem, celem oraz środkiem wychowania, zaś środowisko – przestrzenią, w której dochodzi do kontaktu z wartościami kultury i jednocześnie kreowania tych wartości (Theiss 1984, 85). Jej rozumienie sił ludzkich odnosi się do sił danego pokolenia, i tu inspirujące jest dla autora kierowanie uwagi przez badaczkę w stro- nę poznawania potrzeb ludzi dorosłych i starszych (Theiss 1984, 105). Radlińska pragnie połączyć zadania opieki nad dziećmi i młodzieżą z celami opieki nad ludź- mi dorosłymi i starymi, uwzględniając ich potrzeby psychiczne i społeczne (Theiss 1984, 105-106). W rzeczywistości wypełnia tym nie tylko przestrzeń naukowo- -badawczą, ale i praktykę pedagogiczną. Pozwala zatem łączyć idee pracy nauko- wej oraz praktycznej. Całość myśli tej badaczki ukierunkowuje ponadto uwagę na samo miejsce, którego rola bez wątpienia jest nieoceniona. Bo przecież działania aktywizacji sił, pojmowane jako cel i zarazem środek wychowania, zawsze odnoszą się do przestrzeni miejsca, w których są realizowane. Właśnie dlatego wspomnia- na powyżej idea pedagogiki miejsca nabiera szczególnego znaczenia w procesach edukacji i wychowania poprzez szanse wspierania jednostki w miejscu, które czło- wiek ma możliwość czynić takim, jakim pragnie, by ono było (Mendel 2006, 32). Toteż miejscu można, jak się wydaje, nadać walor edukacyjno-wychowawczy.

Wychowanie u Radlińskiej realizuje się poprzez wzrost, wzrastanie i wprowa- dzanie, gdzie pierwsze zagadnienie odnosi się do wychowawczego stymulowania warunków psychofizycznych ku uzupełnianiu wszelkich braków i korekcji zabu- rzeń, z kolei drugie oznacza samorzutne przyswajanie przez jednostkę wpływów społeczno-kulturowych, wreszcie wprowadzanie dokonuje się poprzez udostęp- nianie wiedzy, ukazywanie wartości kultury, kształtowanie zachowania, czego efektem staje się zdobycie zawodu, zajęcie miejsca w strukturze społecznej oraz samodzielne funkcjonowanie (Theiss 1984, 73-74).

Pedagogika społeczna H. Radlińskiej zawsze wiązała się z kulturą, która gene- ruje i rozwija siły społeczne, pozwalając na zaistnienie człowieka w przestrzeni spo-

łecznej, realizowanie jego dążeń, jak zauważa badacz jej myśli, Lech Witkowski (Witkowski et al. 2014, 395-396). Z kolei jej spojrzenie na kulturę, jako obszar, z którego można czerpać i wybierać według własnych potrzeb, wydaje się szczególnie istotne w dobie dominacji kultury masowej zdającej wykształcać jednostki bierne i podporządkowane, jak podkreśla Małgorzata Jacyno (Jacyno 2007). Radlińska, w przekonaniu autora niniejszego artykułu, próbuje ukazywać istotność odczytywania kultury i budowania własnego miejsca w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Wydaje się, że można tu dostrzec dwutorowość pojmowania miejsca – jako przestrzeni w wymiarze społeczno-kulturalnym oraz – ulokowania jednostki w tej przestrzeni, które dawałoby poczucie samorealizacji. Badaczka postrzega jednocześnie moc bodźców kulturowych mogących przekształcać społeczeństwo, a nawet wpływać pozytywnie na destrukcyjne elementy rzeczywistości, pozwalając na pobudzenie sił twórczych w człowieku, co trafnie zauważa L. Witkowski (Witkowski et al. 2014, 396). Dramatem dla uczonej staje się niewykorzystany dla rozwoju, emancypacji i przemian człowieka potencjał kultury (Witkowski et al. 2014, 396). Używając zaś pojęć: wdrażanie, uczestnictwo i kultura w obszarze działań pedagogicznych, troszczy się ona o równy udział jednostek w życiu kulturalno-oświatowym (Witkowski et al. 2014, 397-399).

Cenne są ponadto pedagogiczno-kulturowe wskazania Radlińskiej mające na celu wspomaganie sił budujących dzień jutrzejszy, nie zaś ściśle ukierunkowujące wychowanie indywidualistyczne czy przeciwnie, ideologiczne (Witkowski et al. 2014, 400). Radlińska wyznaje: „dążenie do ideału człowieczeństwa, rozwój wszystkich przyrodzonych właściwości jednostki, zapewnienie jej szczęścia przez harmonię wewnętrzną – okazały się niewystarczające i dziś nieziszczalne” (Radlińska 1935, 8). Stąd spełnienie człowieka dokonuje się w jej opinii poprzez realizację potencjału kulturowego, do którego winien on mieć wolny i niezbywalny dostęp. Fenomen jej pedagogiki polega na budowaniu człowieka rozwijającego swój indywidualizm w kontekście społecznego wymiaru. Zaskakujące, że tezy pisane prawie wiek temu, by wszelkie wypaczone i egoistyczne spojrzenia na indywidualizm zastąpić indywidualizmem zupełnym, logicznym rozumianym jako swoiste uspołecznienie (Radlińska 1935, 9), dziś szczególnie nabierają znaczenia. I nie chodzi tu bynajmniej o przekreślenie wartości samego człowieka, ale o przewartościowanie, ukierunkowanie społeczno-kulturowe. Odczytywać to również można jako ideę rozwoju „ja”, które radzi sobie ze złożonością świata znaczeń i symboli kulturowych, wychodząc poza konsumpcyjne, bezrefleksyjne używanie kultury, zwłaszcza tej masowej. Kultura u Radlińskiej staje się głębą dla duchowego odżywiania, z której pedagogika społeczna winna czerpać szereg oddziaływań mających odniesienie społeczne. Osadzenie w kulturze pozwala stymulować rozwój poprzez jej symbole i znaczenia, doprowadzając tym samym do zmian w jednostce i równocześnie dopuszczając do jej wpływu na otoczenie społeczne. Inspirujące ponadto jest jej postrzeganie wartości człowieka: „Każdy człowiek, by czuć swoją wartość, godność, by radować się pełnią życia kulturalnego, musi rozszerzać swój widnokrąg duchowy: nauczyć się patrzeć wokoło – w przyrodę, w społeczeństwo i w siebie samego” (Radlińska 1979, 228-229).

## 5. KU CZYNNIKOWI ZEWNĘTRZNEMU – KOMPENSACJA I CZYNNIK POSTACIUJĄCY

Pojawiające się w pismach Heleny Radlińskiej pojęcia kompensacji są istotnym elementem działań edukacyjnych. Pedagogika społeczna skupia swą uwagę na kompensacji rozumianej jako swoiste uzupełnianie określonych deprywacji, ułomności, słabości sił, niepełności szans i możliwości (Witkowski et al. 2014, 612). Usuwanie niepomysłnych warunków, ale także ich uzupełnianie, szeroko wiąże się u Radlińskiej z kompensacją społeczną, jak pisała: „kompensacja społeczna, działając z zewnątrz, spożytkowuje i wspomaga zjawiska samorzutnej kompensacji psychologicznej, poddając im treść społeczną i zapobiegając nadkompensacji” (Radlińska 1961, 371). Przy czym należy mieć na uwadze, jak zaznacza L. Witkowski, że kompensacja Radlińskiej miała na celu przekształcenie środowiska nie tylko poprzez pomoc w zaspokajaniu potrzeb elementarnych, ale i przez: „współdziałanie w urzeczywistnieniu ideałów, które tkwią w środowisku niewidzialnym” (Witkowski et al. 2014, 612). Wreszcie, zarówno nadmiar jak i niedostateczność kompensacji jest sytuacją, która nie służy człowiekowi.

U Carla G. Junga kompensacja zostaje wyprowadzona jako byt kolektywny obejmujący formy zachowań – archetypy – wspólne grupom kulturowym (Jung 1976, 83-85). Samo pojęcie archetypu zostało użyte przez Junga po raz pierwszy w 1919 roku podczas sympozjum na uniwersytecie w Londynie (Pajor 1992, 59). *Arche* (z gr. *arche* – początek, *typoos* – typ) to innymi słowy istota rzeczy. Termin archetyp wywodzi się z filozofii Filona z Aleksandrii, rozwijany był przez jońską szkołę filozofii przyrody. W średniowieczu problematykę archetypu rozwijał św. Augustyn i sam Jung przyznaje, jak podaje K. Pajor, iż pojęcie owo zaczerpnął z idei św. Augustyna (Pajor 1992, 60). Przez archetyp rozumie on: „formy lub obrazy natury zbiorowej, które pojawiają się prawie na całym świecie jako części składowe mitów, a zarazem jako autochtoniczne i indywidualne wytwory pochodzenia nieświadomego” (Jung 1995, 67). Archetypy, pozostając apriorycznymi i nieświadomymi, są także niedostępne bezpośredniemu poznaniu. Pełnią zaś rolę kompensacyjno-terapeutyczną wobec nieświadomości kolektywnej i świadomości.

Wśród archetypów zawartych w nieświadomości kolektywnej Jung wyróżnia przede wszystkim archetyp Starego Mędrca i Wielkiej Matki, wyrastające z mitów i symboli obecnych w kulturach ludzkich (Jung 1976, 87). Podczas gdy Stary Mędrzec uosabia to, co w człowieku najbardziej duchowe, to Wielka Matka to, co najbardziej kobiece. Archetyp Matki pojawia się według Junga w wielu symbolach. Jest to symbol miasta (*die Stadt* – rodzaj żeński), które człowieka obejmuje, nosi i chroni niczym matka dzieci, i symbol ziemi będącej miejscem nowego życia, symbol wody – cudownej i świętej, wiecznej i boskiej, niebezpiecznej i życiodajnej. To równocześnie symbol drzewa rodzącego owoce, drzewa, które w wierzeniach mitycznych było miejscem pochodzenia człowieka – Drzewo Życia będące początkiem upadku i śmierci człowieka (Jung 1998, 265-302). Ponadto archetyp Matki zawiera się również w matce własnej, matce przybranej, teściowej, mamce (Pajor 1992, 92).



Uznając znaczenie archetypów i ich moc kompensacyjną, doszukiwać należałoby się ich obecności w życiu społeczno-kulturalnym. W przestrzeni tej funkcjonują archetypy ulokowane, jak twierdził Jung, w pamięci jednostkowej i społecznej, mając moc uruchamiania się w kolejnych pokoleniach poprzez odwołanie do mocy społecznych. Obecne są one również w jednostkach spotykanych przez człowieka przyjmujących nierzadko rolę opiekunów w rezyliencji, jak twierdzi Boris Cyrulnik (Cyrulnik 2015, 124-125). Skoro bowiem „wartościowa nisza uczuciowa” (Cyrulnik 2015, 122), tworzona przez bezpieczną przynależność do rodziców, pozostaje niezaspokojona, pojawiający się opiekun może ogrywać niezwykle ważną rolę w budowaniu niszy. Według niego pojawiający się opiekunowie mogą być zarówno jawni, w postaci terapeuty, nauczyciela, psychologa, duchownego, jak ukryci, którzy mimo braku udokumentowanych kwalifikacji posiadają zdolność udzielania wsparcia i opieki. Twierdzić można wreszcie, że opiekunem ukrytym może być bohater literacki, który wpływa na realne życie jednostki swoją rolą i sposobem funkcjonowania. Bez wątplenia to ogromny potencjał edukacyjny do wykorzystania (Bachtin 1978, 74). Uznając prawdziwość powyższego założenia, analogicznie przyjęć należy, że może on stawać się również opiekunem w rezyliencji. Gdy brak wykształconych fizjologicznych podstaw poczucia przynależności skutkuje tym, że najdrobniejszy sygnał odbierany jest jako niebezpieczny czy wręcz zagrażający, a najmniej znaczące zdarzenie może stanowić przyczynę traumy (Cyrulnik 2015, 127), to bezpieczeństwo wynikające z wchodzenia w relację z literackim wzorem jest, jeśli nie pełną kompensacją, to wstępem do niej, a nawet, otwieraniem się na postaci opiekunów jawnych.

Badając edukacyjne walory *resilience*, przyjęć można byłoby psychologię Junga jako wyraz niezgody wobec deterministycznej koncepcji uznającej niemożność powrotu do niezaspokojonych potrzeb rozwojowych w okresie krytycznym. Koncepcja archetypów jest dla autora niniejszej refleksji otwieraniem się na spektrum kompensacji. Z kolei, dzięki czynnikom postaciującym Radlińskiej, możliwe staje się przekształcanie życia. Samo zaś pochodzenie czynników postaciujących umieszcza ona w przestrzeni wytworów ludzkich: „Pojęcia wierzenia, nastawienia uczuciowe, zwyczaje stanowiące więzi moralności grupy, kształtują jednostkę, podtrzymują jej siłę lub ograniczają, gaszą jej dążenia. Działają one przede wszystkim przez żywych ludzi, których poglądy i postępowanie są wytworem wielu składników środowiska, zarazem twórcą nowych wartości i najbardziej sugestywnym przykładem sztuki życia. Sięgają jednak dalej niż życie jednostki, głębiej niż myśl świadoma” (Radlińska 1961, 33).

Radlińska uznaje, że adekwatne tworzenie warunków do zaistnienia czynników pozwala na ich silniejsze oddziaływanie na jednostkę według schematu: przeżycie – przebudzenie – przemiana, gdzie istotne jest wyzwolenie usypianych sił (Radlińska 1979, 123). Szczególnie ważne staje się tu oddziaływanie wychowawcze służące przemianie wewnętrznej, rozumiane jako inspirowanie światem wartości, uwznioślanie instynktów (Radlińska 1979, 101). Samo zaś pragnienie przemiany uznaje ona za silny czynnik postaciujący (Radlińska 1961, 48).

## ZAKOŃCZENIE

Koncepcja animacji współpracy środowiskowej M. Mendel znakomicie współbrzmi z siłami społeczno-kulturowymi H. Radlińskiej, gdzie nie tylko społeczeństwo i kultura mają moc oddziaływania na jednostkę, ale i partnerstwo środowiskowe, które, wykorzystując wszelkie uwarunkowania procesów edukacyjnych, przyczynia się do sukcesu edukacyjnego, utożsamianego z życiowym (Mendel 2002, 19). Z kolei Radlińska, zwracając uwagę na przeżycia duchowe mogące „przyczynić się do przebudowy świadomości” (Radlińska 1961, 37), skłania do pedagogicznego czerpania z koncepcji Junga. To kolejne odwołanie do psychologii głębi, do ludzkich pokładów zawartych w pokoleniowych przekazach, uczuciach, sposobach reagowania. Daje to jednostce szansę na „tworzenie nowych struktur, kształtowanie ideałów, oddziałuje na kierunek woli, zmusza do przemieniania siebie i swego środowiska bezpośredniego” (Radlińska 1961, 37). Wspominany zaś w artykule P. Oleś pisze o pewnego rodzaju transcendencji, którą rozumie jako przekraczanie uwarunkowań biologicznych i psychospołecznych w specyficznych warunkach i szczególnych okolicznościach (Oleś 2011, 236).

W pracach Radlińskiej pojawia się wielokrotnie pojęcie sfery duchowej, wspomina ona m.in.: „Każdy człowiek, by czuć swoją wartość, godność, by radować się pełnią życia kulturalnego, musi rozszerzać swój widnokrąg duchowy: nauczyć się patrzeć wokoło – w przyrodę, w społeczeństwo i w siebie samego” (Radlińska 1979, 228-229). Co więcej, potrzebami duchowymi nazywa ona potrzeby wypowiedzania samego siebie poprzez relacje międzyludzkie, miłość, pełnienie określonych ról (Witkowski et al. 2014, 474). Ponadto, zauważa ona rolę zainteresowań własnych, pasji: „rozbudzanie w sobie zainteresowania jakąkolwiek dziedziną życia (...), twórczy do niej stosunek” (Radlińska 1964, 377). Wreszcie mówi ona o twórczości kulturalnej i działaniach oświatowych wobec dorosłych, przeciwdziałających nadmiarowi pracy w życiu człowieka (jakże aktualne w dobie XXI wieku), która „przysypuje dusze pyłem takiego zmęczenia, że trzeba wielkiego wysiłku, by utorować przezeń drogę do uśpionych zainteresowań” (Radlińska 1961, 224-225). W ten sposób akcentuje ona szczególną rolę miejsca społeczno-kulturowego, które ma siłę oddziaływania na jednostkę. W przestrzeni tej uaktywnia się ponadto opiekun rezyliencji oraz procesy kompensacji znaczące również w przestrzeni *resilience*.

„Wychowanie polega na pielęgnowaniu rozwoju, na uczeniu się sztuki odszukiwania i wyboru wartości istniejących oraz czynienia z nich narzędzi własnego trudu, na wzbogacaniu wiedzy, na wyrabianiu sprawności w kierowaniu sobą i wykonywaniu pracy. Jest ono skuteczne, gdy zgodnie z fazami wieku dopomaga do rozwiązywania zadań, które stawia życie, i we właściwej chwili wprowadza w sprawy społeczne i pozaczasowe, przerastające jednostkę. Wychowanie jest sprawą całego życia, przekracza obręby szkół, wiąże się ze wszystkimi czynnikami stawiania się osobowości ludzkiej” (Radlińska 1961, 371). Wychowanie zatem, rozumiane jako funk-



cja społeczna nastawiona na przyszłość oraz wychowanie dorosłych przemieniające terażniejszość (Witkowski et al. 2014, 373), wydaje się być spojrzeniem komplementarnym, które pozwala wspierać człowieka w środowisku społecznym poprzez wspomniany czynnik postaciujący, ale i poprzez archetypiczne wzory, opiekunów, czy to jawnych czy ukrytych, oraz wzmacnianie jednego z czynników chroniących w postaci wsparcia społecznego, więzi i relacji społecznych, tudzież czynnika sytuacyjnego, o którym pisał Piotr Oleś. Siła społeczna wydaje się być nieocenionym elementem wsparcia rozwoju człowieka zakorzenionego w przestrzeni społeczno-kulturowej i edukacyjnej. Elementem budowania człowieka zakorzenionego w rzeczywistości społecznej, do której ma szansę nieustannie odwoływać się poprzez pamięć i obecne nim archetypy i mechanizmy kompensacji.

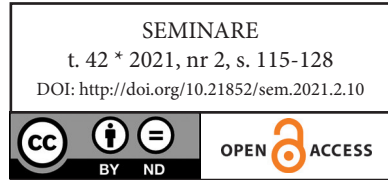
#### BIBLIOGRAFIA:

- Bachtin, Michaił. 1978. Formy czasu i chronotopu w powieści. *Nowy wyraz*, 11, 74.
- Borucka, Anna i Agnieszka Pisarska. 2008. Koncepcja resilience – czyli jak można pomóc dzieciom i młodzieży z grup podwyższonego ryzyka. W: *Nowe wyzwania w wychowaniu i profilaktyce. Materiały konferencyjne*, 1-17. Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji.
- Borucka, Anna i Krzysztof Ostaszewski. 2008. Koncepcja resilience. Kluczowe pojęcia i wybrane zagadnienia. *Medycyna Wieku Rozwojowego*, 2 (12), 587-597.
- Charon, Rita. 2006. *Narrative medicine: Honoring the stories of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Cierpiałkowska, Lidia i Helena Sęk. 2006. Zdrowie i zaburzenia z perspektywy rozwojowej i procesualnej. Próba integracji podejścia salutogenetycznego i patogenetycznego. W: *Psychologia zdrowia: teoria metodologia i empiria*, red. Tomasz Pasikowski i Helena Sęk, 21-39. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Bogucki.
- Cyrulnik, Boris. 2015. Opiekunowie i procesy rezyliencji. *Studia Poradownicze / Journal of Counsellogy*, 4, 121-130.
- Demetrio, Duccio. 2000. *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, tłum. Anna Skolimowska. Kraków: Impuls.
- Dominicè, Pierre. 2006. *Uczyć się z życia. Biografia edukacyjna w biografii dorosłych*, tłum. Monika Kopytowska. Łódź: Wydawnictwo WSHE.
- Giddens, Anthony. 2010. *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. Alina Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Heszen, Irena i Helena Sęk. 2007. *Psychologia zdrowia*. Warszawa: PWN.
- Jacyno, Małgorzata. 2007. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.
- Jung, Carl Gustaw. 1976. *Archetypy i symbole*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik.
- Jung, Carl Gustaw. 1995. *Psychologia a religia*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR – Wydawnictwo WROTA.

- Jung, Carl Gustaw. 1998. *Symbole przemiany*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo WROTA.
- Junik, Wioletta J. 2011. Zjawisko rezyliencji – wybrane problemy metodologiczne. W: *Resilience: teoria, badania, praktyka*, red. Wioletta Junik, 53-58. Warszawa: PARPAMEDIA.
- Kleinman, Arthur. 1988. *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.
- Luthar, Suniya S. i Dante Cicchetti. 2000. The construct of resilience: Implication for intervention and social policies. *Development and Psychopathology*, 12, 857-885.
- Mendel, Maria. 2002. Animacja współpracy środowiskowej. W: *Animacja współpracy środowiskowej*, red. Maria Mendel, 17-25. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mendel, Maria. 2006. Kategoria miejsca w pedagogice. W: *Pedagogika miejsca*, red. Maria Mendel, 21-37. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP.
- Mendel, Maria. 2007. *Społeczeństwo i rytuał. Heterotopia bezdomności*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Miś, Lucjan i Katarzyna Ornacka. 2016. Dziecięcy zwrot w socjologii i polityce społecznej. *Przegląd Socjologiczny*, 65 (2), 36-56.
- Ogińska-Bulik, Nina i Zygfryd Jurczyński. 2011. Prężność u dzieci i młodzieży: charakterystyka i pomiar – Polska skala SPP 18. *Polskie Forum Psychologiczne*, 1 (16), 7-28.
- Oleś, Piotr. 2011. *Psychologia człowieka dorosłego*. Warszawa: PWN.
- Olsson, Craig A. et.al. 2003. Adolescent resilience: a concept analysis. *Journal of Adolescence*, 26, 1-11.
- Pajor, Kazimierz. 1992. *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*. Poznań: Pospnaniae.
- Pennebaker, James W. 2000. *The effects of traumatic disclosure on physical and mental health: The values of writing and talking about upsetting events*. W: *Post-traumatic stress intervention: Challenges, issues, and perspectives*, red. John M. Violanti, Douglas Paton i Christine Dunning, 97-114. Springfield: Charles C Thomas Publisher.
- Radlińska, Helena. 1935. *Stosunek wychowawcy do środowiska społecznego. Szkice z pedagogiki społecznej*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Radlińska, Helena. 1961. Pedagogika społeczna. W: *Pisma Pedagogiczne*, t. 1. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Radlińska, Helena. 1964. Z dziejów pracy społecznej i oświatowej. W: *Pisma Pedagogiczne*, t. 3. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich.
- Radlińska, Helena. 1979. *Oświata i kultura wsi polskiej. Wybór pism*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Riesman, Cathrine K. 1990. Strategic uses of narrative in the presentation of self and illness: A reserch note. *Social Science & Medicine*, 30(11), 1195-1200.

- Rutter, Michael. 1987. Psychosocial Resilience and Protective Mechanisms. *American Journal of Orthopsychiatry*, 57 (3), 316-367.
- Skibińska, Ewa M. 2006. *Mikroświaty kobiet. Relacje autobiograficzne*. Warszawa: Wydawnictwo ITE PIB.
- Straś-Romanowska, Maria. 2005. Zmiana pozycji narracyjnej podmiotu jako przejaw jego rozwoju. Analiza biograficzna wybranych postaci literackich. W: *Polyfonia osobowości*, red. Elżbieta Chmielnicka-Kuter i Małgorzata Puchalska-Wasył, 89-108. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Theiss, Wiesław. 1984. *Radlińska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Theiss, Wiesław. 1999. *Zniewolone dzieciństwo. Socjalizacja w skrajnych warunkach społeczno-politycznych*. Warszawa: Wydawnictwo Żak.
- Waller, Margaret A. 2001. Resilience Ecosystemic Context: Evolution of the Concept. *American Journal of Orthopsychiatry*, 71, 290-297.
- White, Michael i David Epston. 1990. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: W. W. Norton.
- Witkowski, Lech et al. 2014. *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*. Warszawa: Wydawnictwo Impuls.





MARIA RADZISZEWSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0572-7631> \* [maria.radziszewska@uwm.edu.pl](mailto:maria.radziszewska@uwm.edu.pl)

Zgłoszono: 14.02.2021; zrecenzowano: 26.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

EDUKACJA DZIECI I MŁODZIEŻY MNIEJSZOŚCI POLSKIEJ POD  
PATRONATEM POLSKO-KATOLICKIEGO TOWARZYSTWA SZKOLNEGO  
NA WARMIĘ W PRUSACH WSCHODNICH / DER POLNISCH-KATHOLI-  
SCHE SCHULVEREIN FÜR ERMLAND<sup>1</sup>

EDUCATION OF CHILDREN AND THE YOUNG OF THE POLISH MINORITY UNDER  
THE PATRONAGE OF THE POLISH-CATHOLIC SCHOOL SOCIETY FOR WARMIA  
IN EAST PRUSSIA / DER POLNISCH-KATHOLISCHE SCHULVEREIN FÜR ERMLAND

Abstract

One hundred years ago, in the Prussian city of Olsztyn, the Polish-Catholic School Society for Warmia was established. This event was special in the history of Warmia, as it was the first local initiative of the Polish movement in this area, which officially, having legal subjectivity, dealt with the organization of education for the Polish minority within the German state. The Society as a social organization, by providing mother tongue teaching, headed towards national education and education based on the principles of the Catholic religion.

**Keywords:** education, Polish minority, Polish school, orphanage, courses, social organization, Warmia, Germany

Abstrakt

Sto lat temu w pruskim Olsztynie powstało Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmię. Wydarzenie to było szczególne w dziejach ziemi warmińskiej, gdyż chodziło o pierwszą lokalną inicjatywę ruchu polskiego na tym terenie, która oficjalnie, mając podmiotowość prawną, zajęła się organizacją szkolnictwa dla mniejszości polskiej w obrębie państwowości niemieckiej. Towarzystwo jako organizacja społeczna poprzez zapewnienie nauczania języka ojczystego zmierzało w kierunku wychowania narodowego oraz wychowania opartego na zasadach religii katolickiej.

**Słowa kluczowe:** edukacja, mniejszość polska, szkoła polska, ochronka, kursy, organizacja społeczna, Warmia, Niemcy

---

<sup>1</sup> Finansowanie badań: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

## WSTĘP

Edukacja to pojęcie, którego znaczenie ewoluowało na przestrzeni dziejów i współcześnie w znaczeniu szerszym oznacza „ogół procesów oświatowo-wychowawczych, obejmujących kształcenie i wychowanie oraz szeroko podejmowaną oświatę” (Okoń 2007, 93). Są to głównie działania polegające na upowszechnianiu wykształcenia ogólnego i zawodowego dzieci i młodzieży (system szkolnictwa), a także wspomaganie tych jednostek poprzez działalność wychowawczą (umysłową, społeczną, wytwórczą, artystyczną, zdrowotną) w kierunku ich pełnego rozwoju i pomyślnej egzystencji. Mieszczą się tu również inicjatywy dotyczące ogółu społeczeństwa, obejmujące zadania mające na celu zapewnienie więzi kulturalnych łączących jego przeszłość historyczną z teraźniejszością i budową pomyślnej przyszłości. Edukacja, w zależności od przesłanek teoretycznych i uwarunkowań społeczno-politycznych, to nie tylko czynnik kształtowania tożsamości człowieka, ale również nieodzowny warunek twórczy naturalnego rozwoju człowieka (Śliwerski 2003, 905-906). O przebiegu procesu i wynikach edukacji decydują m.in. świadome i celowe oddziaływania osób i instytucji, nie tylko rodziców czy nauczycieli, ale także organizacji społecznych, kulturalnych i religijnych.

Celem podjętych badań jest ukazanie prób tworzenia zaplecza organizacyjnego dla praktyki edukacyjnej w kontekście zmian polityczno-gospodarczych, społecznych oraz polityki oświatowej w okresie międzywojennym. Szczególną uwagę zwrócono na działalność Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię (P-KTSnW) w zakresie organizacji różnych poziomów, typów i form placówek opiekuńczo-wychowawczych na rzecz dzieci i młodzieży mniejszości polskiej w Niemczech.

Do opracowania tak przyjętej problematyki badawczej wykorzystano źródła archiwalne, prasę oraz publikacje. Nazwy miejscowości oraz imiona i nazwiska czy też nazwy własne organizacji podane zostały w oryginalnym brzmieniu materiałów źródłowych. Krótkie informacje biograficzne w przypisach zastosowano jedynie wobec osób szczególnie związanych z P-KTSnW.

## 1. Z TRADYCJI SZKÓŁ KATOLICKICH NA WARMII

Na Warmii, w czasach kiedy przynależała do Rzeczypospolitej, kwestie zapewnienia dzieciom i młodzieży szkolnictwa opartego na zasadach wychowania religijnego z elementami wychowania moralnego i umysłowego leżały w gestii Kościoła katolickiego (Zakrzewska 2020, 118): „w roku 1772, gdy Warmia przeszła pod panowanie pruskie, każde miasto i każda wieś kościelna, w której był jakiś ksiądz, posiadała szkołę. (...) Toteż błędną była opinia Fryderyka II, jakoby na Warmii w roku 1772 nie zastał szkół” (Grygier 1958, 101). Warmiński stan posiadania szkół przedstawiał się następująco: szkoły kościelne (parafialne miejskie i wiejskie) oraz szkoły prowadzone przez Towarzystwo Jezusowe (m.in. kolegia w Braniewie (zał. 1565) i Reszlu (zał. 1632), szkoła muzyczna w Świętej Lipce (zał. 1722) oraz szkoły

elementarne) (Obłąk 1960, 351-371). W warmińskich miastach podejmowano też próby edukacji dziewcząt w szkołach urządzanych w prywatnych mieszkaniach nauczycieli oraz w zakonach żeńskich Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, Lidzbarku, Ornecie i w Reszlu. Na zahamowanie rozwoju szkolnictwa warmińskiego wpłynął I rozbiór Polski, w wyniku którego Warmia znalazła się w Prusach, oraz likwidacja zakonu jezuitów. Szkoły pojezuickie przejął Królewski Instytut Szkolny, zaś nadzór nad szkołami kościelnymi – państwo. Rządy pruskie i prowadzona przez nie polityka germanizacyjna już od początku XIX w. zmierzała w kierunku upadku szkół polskich. W pierwszej kolejności wprowadzono do szkół polskich obowiązkową naukę języka niemieckiego, a w szkołach miejskich różnego typu (klasztornych, parafialnych, elementarnych męskich i żeńskich) angażowano nauczycieli języka niemieckiego i wprowadzono ten język jako wykładowy. Taki stan rzeczy utrzymywał się w czteroklasowej szkole parafialnej w Olsztynie, gdy w pozostałych miastach południowej Warmii uczono dzieci w języku polskim<sup>2</sup>. Podobnie przedstawiała się sytuacja w szkołach wiejskich. Dla przykładu w powiecie olsztyńskim było 69 szkół wiejskich, a w reszelskim 64 (Grygier 1961, 231-237). Szkoły wiejskie, w przeciwieństwie do szkół miejskich na ogół wyżej zorganizowanych (min. 3 klasy), były elementarnymi szkołami jednoklasowymi, w których opierano się na szczupłym programie nauczania ograniczającym się do nauki czytania, pisania, rachowania, śpiewu i religii. Nauczanie tych przedmiotów odbywało się w języku polskim, a na lekcjach religii korzystano z polskiego katechizmu. Innych ogólnych przedmiotów nie nauczano, w tym również języka niemieckiego: „Dzieci nie uczą się po niemiecku, nie mówią po niemiecku” (Jasiński 1979, 267).

Jednak niezależnie od podmiotu prowadzącego szkołę – miasto czy wieś, wszystkie warmińskie szkoły polskie borykały się z problemami lokalowymi, finansowymi, brakiem podręczników w języku polskim, niedoborem wykwalifikowanych nauczycieli oraz frekwencją uczniów<sup>3</sup>. W tych trudnych warunkach nie bez znaczenia dla utrzymania polskich szkół na Warmii było popieranie przez władze pruskie szkolnictwa protestanckiego oraz odsunięcie osób duchownych od decydowania w sprawach szkolnych (Grygier 1958, 101-102). Jednak najdotkliwszą represją było odwołanie nauki języka polskiego ze szkół ludowych na mocy zarządzenia nadprezydenta Prus Wschodnich i Zachodnich 24 lipca 1873 r. Wycofanie języka ojczystego ze szkół miało na celu wynarodowienie i eliminację polityczno-ekonomiczną oraz kulturalną warmińskiej mniejszości polskiej.

Wspomniane zarządzenie wzmogło inicjatywy polskich działaczy w Prusach na rzecz przywrócenia języka polskiego, jednak ich akcje petycyjne nie przyniosły pożądanych rezultatów. Z analizy literatury wynika, że od 1894 r., kiedy to proboszczem

---

<sup>2</sup> Wykaz miejscowości, w których funkcjonowały szkoły miejskie na Warmii w 1826 roku: szkoły klasztorne: Dobre Miasto, Reszel; szkoły parafialne z 4 nauczycielami: Braniewo; szkoły elementarne poniżej czterech nauczycieli: Braniewo, Frombork, Młynary, Orneta, Lidzbark, Barczewo, Biskupiec, Bisztynek, Reszel, Jeziorany.

<sup>3</sup> Na przykład frekwencja w olsztyńskiej szkole z 119 uczniów w 1798 r. spadła do 26 w 1811 r. (Kopiczko 2003, 233).



w Brąswaldzie został ks. Walenty Barczewski<sup>4</sup>, zaczęła funkcjonować nieoficjalna prywatna szkoła polska. Uczennicą brąswaldzkiego proboszcza była późniejsza nauczycielka i poetka warmińska Maria Zientara-Malewska (Oracki 1974, 6-7). Mała Maria, podobnie jak inne dzieci, języka polskiego uczyła się w domu rodzinnym<sup>5</sup>. Rodziców w tym zadaniu wpierały polskie książki rozpowszechniane przez biblioteki Towarzystw Czytelni Ludowych czy też wydania nowo założonej „Gazety Olsztyńskiej” (1886) (Syrwid 2020, 11-29). Do upowszechniania języka ojczystego wśród mniejszości polskiej przyczynili się księża, którzy odprawiali w tym języku nabożeństwa (Lewandowska i Chłosta 2000, 138).

## 2. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA TOWARZYSTWA SZKOLNEGO NA WARMII

Zanim doszło do powstania pierwszych towarzystw szkolnych w Prusach Wschodnich, okresem przełomowym w odradzaniu ducha polskości w edukacji dzieci i młodzieży na Warmii był czas po odzyskaniu przez Polskę niepodległości a przed zatwierdzeniem traktatu wersalskiego 28 czerwca 1919 r. W tym czasie pruski Minister Nauki, Sztuki i Oświecenia Publicznego wydał 31 grudnia 1918 r. rozporządzenie zezwalające na wprowadzenie w pewnych wypadkach nauki języka polskiego jako przedmiotu do niemieckich szkół elementarnych (AAN 317, 18-19). Na życzenie rodziców miała być prowadzona w języku ojczystym nauka religii w szkole elementarnej oraz „nauka polskiego czytania i pisania” w wymiarze od 3 do 6 godzin tygodniowo (Junosza 1928, 9). Powyższe rozporządzenie w rejencji olsztyńskiej wprowadzono dopiero 3 maja 1919 r., zaś zarządzenie do jego wykonania wydał 30 maja Wydział Spraw Religijnych i Szkolnych rejencji olsztyńskiej. Co istotne, zarządzenie dotyczyło tylko uruchomienia lekcji religii katolickiej w języku polskim i tylko w określonych powiatach, bez Olsztyna. Stąd przed plebiscytem w Prusach Wschodnich udało się zorganizować tylko lekcje religii dla 878 dzieci polskich w 12 miejscowościach powiatów olsztyńskiego, ostródzkiego i nidzickiego (Baczewski 1961, 192).

Następnie z chwilą objęcia rządów przez Komisję Międzysojuszniczą w olsztyńskim okręgu plebiscytowym w lutym 1920 r. uruchomiono 17 szkół polskich, w których naukę pobierało 544 uczniów oraz 11 ochronek dla najmłodszych dzieci. Zorganizowano też trzy kursy przygotowawcze dla przyszłych nauczycieli. Po przegranej plebiscycie 11 lipca 1920 r. i opuszczeniu Komisji Międzysojuszniczkiej na terenie Prus Wschodnich uległy też likwidacji polskie szkoły i ochronki oraz nie wznowiono nauki na trzecim kursie przygotowawczym dla kandydatów na nauczycieli (Koziełło-Poklewski i Wrzesiński 1980, 19-43). W niedługim czasie mniejszość polska, która została na Warmii, wyciągnęła wnioski z dotychczas-

---

<sup>4</sup>Walenty Barczewski (1856-1928) – ksiądz katolicki, działacz narodowy, oświatowy i społeczny na Warmii, autor dzieł o tematyce religijnej, historycznej i etnograficznej m.in. „Kiermasy na Warmii” (1923), członek PK-TSnW.

<sup>5</sup> W 1861 r. językiem polskim w warmińskich wioskach posługiwało się od 80 do 100% jej mieszkańców. (Jasiński 1979, 279-296).

sowych doświadczeń i oceniła sytuację narodowościową. Przyszedł też czas na żądania od władz niemieckich przestrzegania praw zagwarantowanych Polakom obywatelom niemieckim w postanowieniach konstytucyjnych oraz ich ustawach szczegółowych.

Polscy działacze na Warmii zdawali sobie sprawę, że zgodnie z art. 113 Konstytucji Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 r. mniejszości narodowe w Rzeczy nie miały ograniczeń ustawodawczych i administracyjnych w zakresie używania języka ojczystego w szkole, administracji oraz w sądownictwie (Zdrojewski 1934, 5). Z prawnego punktu widzenia nie było przeciwwskazań, by mniejszość polska domagała się nauki języka polskiego oraz lekcji religii katolickiej w języku ojczystym, na co zezwalało również rozporządzenie z 31 grudnia 1918 r. W celu respektowania konstytucyjnych praw zamieszkałej ludności polskiej w Prusach Wschodnich przed władzami niemieckimi 30 listopada 1920 r. powołano Związek Polaków w Prusach Wschodnich (ZPTS<sub>WN</sub>). W strukturze związku wyodrębniono specjalne komisje społeczne w postaci patronatów. Jednym z nich był Patronat Szkolny, w którym pracę podjęli m.in.: Helena Sierakowska z Powiśla oraz reprezentanci Warmii – Jan Baczewski<sup>6</sup>, Jan Brzeszczyński<sup>7</sup>, ks. Karol Langwald<sup>8</sup>. 19 kwietnia 1920 r. Patronat Szkolny z ramienia niemającego osobowości prawnej Związku Polaków w Prusach Wschodnich wystąpił do władz rejencji olsztyńskiej z memoriałem domagającym się nauki religii w języku polskim oraz nauki czytania i pisania w języku polskim. Brak odpowiedzi stał się podstawą do zmian w organizacji ruchu polskiego w Niemczech. Zaistniała pilna potrzeba powołania samodzielnej prawnie organizacji, która by zajęła się tylko sprawami oświatowymi mniejszości polskiej na Warmii.

11 listopada 1921 r. zorganizowano w Olsztynie zjazd polskich działaczy oświatowych na Warmii. Głównym punktem zjazdu było podjęcie uchwały o powołaniu Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię z siedzibą w Olsztynie. Na czele towarzystwa stanął ks. Karol Langwald, wiceprezesem został Jan Brzeszczyński, a sekretarzem Jan Baczewski, członkami: F. Rosenau, Joachim Łuka, Józef Taube i Józef Kołakowski. Warmińskie towarzystwo szkolne było pierwszą organizacją założoną na terenach zamieszkałych przez polską ludność autochtoniczną. Jego ranga wzrosła po zarejestrowaniu P-KTS<sub>nW</sub> w sądzie olsztyńskim 30 grudnia 1921 r. (Chałupczak 1995, 251). Po ukonstytuowaniu się Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Powiśle 8 kwietnia 1922 roku oba towarzystwa zdecydowały o współpracy w zakresie reprezentowania interesów całej ludności polskiej z Prus Wschodnich przed pruskim ministerstwem oświaty.

---

<sup>6</sup>Jan Baczewski (1890-1958) – poseł na sejm, organizator szkolnictwa polskiego w Niemczech, działacz ruchu polskiego w Niemczech.

<sup>7</sup>Jan Brzeszczyński (1873-1945) – nauczyciel szkół niemieckich, działacz oświatowy na Warmii.

<sup>8</sup>Karol Langwald (1886-1945) – katolicki ksiądz, działacz narodowy i oświatowy na Warmii, w latach 1922-1927 był proboszczem parafii w Purdzie i Klebarku Wielkim.

W sierpniu 1922 r. P-KTSnW weszło w skład nowopowstałego Związku Polskich Towarzystw Szkolnych w Niemczech<sup>9</sup>. Związek od 1928 r. zatrudniał kierownika warmińskiego towarzystwa szkolnego, któremu powierzał obowiązki wykonawcze. Kierownikami kolejno byli: Edward Turowski<sup>10</sup>, Franciszek Barcz<sup>11</sup>, Jan Boenigk<sup>12</sup>, Paweł Jasiek<sup>13</sup>. Członkiem P-KTSnW mógł zostać Polak z niemieckim obywatelstwem, który ukończył 18 rok życia i zobowiązywał się do uiszczenia składki członkowskiej. Liczba członków zmieniała się na przestrzeni lat funkcjonowania towarzystwa. Początkowo był to 7-osobowy zarząd, następnie 15 osób w 1926 r. i 50 osób w 1930 r. W kwietniu 1936 r. do P-KTSnW przynależało 358 członków, w tym 283 z powiatu olsztyńskiego i 46 z Olsztyna. Na wzrost liczby członków towarzystwa miała wpływ m.in. akcja werbunkowa wśród aktywnych działaczy polskich, także wśród rodziców dzieci i młodzieży polskich placówek oświatowo-wychowawczych. Od lat 30. XX w., przedstawiciele rad rodzicielskich stawali się też członkami P-KTSnW. Finansowanie działalności statutowej warmińskiego towarzystwa szkolnego pochodziło z różnych źródeł, w tym z dotacji ZPTSwN czy Konsulatu RP w Olsztynie oraz datków od rodaków z kraju (Chałupczak 1995, 252-253).

### 3. EDUKACJA DZIECI I MŁODZIEŻY POD KURATELĄ WARMIŃSKIEGO TOWARZYSTWA SZKOLNEGO

Zapewnienie edukacji dzieciom i młodzieży mniejszości polskiej P-KTSnW obrało za główny cel swojej działalności statutowej. W statucie zapisano, że dążeniem towarzystwa jest „wychowanie i pielęgnowanie języka polskiego na Warmii i narodowe wychowanie młodzieży polskiej”. Ten ideał wychowania młodzieży odnosił się do kierunku wychowania narodowego, jaki rozwijał się na przełomie XIX i XX w. Tezy tego kierunku wyrażały interesy narodów uciśnionych, które broniły swej odrębności narodowej i dążyły do zjednoczenia i niepodległości. Takim narodem byli Polacy. Przedstawicielem wychowania narodowego był m.in. Lucjan

---

<sup>9</sup> Związek Polskich Towarzystw Szkolnych w Niemczech z siedzibą w Berlinie zajmował się organizacją polskiego szkolnictwa podstawowego i średniego oraz sprawował opiekę nad polską młodzieżą studiującą na wyższych uczelniach. Realizował politykę oświatową utworzonego w tym samym roku Związku Polaków w Niemczech. W okresie działalności ZPTSwN prezesami byli: Cezary Vogt (1922-1923), Jan Baczewski (1923-1933), Stefan Szczepaniak (1933-1939).

<sup>10</sup> Edward Turowski (1892-1939) – od lipca 1928 r. kierownik Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię, od kwietnia 1929 r. nauczyciel szkoły polskiej w Nowej Kaletce, a od 1932 r. w Giławach.

<sup>11</sup> Franciszek Barcz (1908-1983) – działacz towarzystw szkolnych na Powiślu i na Warmii, od 1929 r. organizator szkół polskich na Warmii.

<sup>12</sup> Jan Boenigk (1903-1982) – najpierw kierownik Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Powiśle, a od 1930 r. na Warmię.

<sup>13</sup> Paweł Jasiek (1908-1983) – kierownik Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię w okresie od 23 listopada 1931 r. do 18 lipca 1939 r., wcześniej nauczyciel szkoły polskiej w Purdzie.

Zarzecki, który głosił że „polskie wychowanie na sztandarze swym wypisać winno zasadę naczelną: należy uczyć służenia Ojczyźnie, bo się tym samym służy Bogu” (Zarzecki 1919, 44-45). Działacze ruchu polskiego na Warmii, w przeciwieństwie do ideałów państwowych w wychowaniu<sup>14</sup> czy późniejszej narodowosocjalistycznej polityki edukacyjnej państwa niemieckiego (Tenorth 2018, 51-60), postrzegali wychowanie narodowe przede wszystkim jako wychowanie w duchu polskim i w zgodzie z zasadami religii katolickiej.

P-KTSnW zamierzało zrealizować cel statutowy poprzez następujące działania:

- zaprowadzenie nauki szkolnej w języku ojczystym w szkołach ludowych,
- zakładanie i utrzymywanie polskich szkół prywatnych różnego rodzaju,
- wspieranie kształcącej się młodzieży,
- pielęgnowanie pieśni polskiej świeckiej i kościelnej (Chałupczak 1995, 265).

Osiągnięcie powyższych zamierzeń zapoczątkowało proces organizacji edukacji dla dzieci i młodzieży mniejszości polskiej na Warmii przez członków towarzystwa. Starania o realizację potrzeb edukacyjnych warunkowały przede wszystkim czynniki polityczne, w tym kierunek polityki oświatowej Niemiec.

### 3.1. Starania o lekcje języka polskiego w szkołach państwowych

Na pierwszym instruktażowym zebraniu 24 stycznia 1922 r., pod kierownictwem J. Baczewskiego, P-KTSnW opracowało program działania do zadań statutowych. Członkowie towarzystwa zobowiązali się do zbierania podpisów od rodziców pragnących posyłać dzieci do polskiej szkoły. Na łamach „Gazety Olsztyńskiej” apelowali do rodziców, aby żądali nauki języka polskiego i religii w języku polskim: „Podpisujcie petycje i formularze, żądajcie wypełnienia tego prawa”. W rezultacie zebrano deklaracje rodziców zezwalające 1 tys. dzieci (przy ogólnej liczbie dzieci polskich 9 tys.) na „jakąkolwiek naukę polską”. Towarzystwo w tej sprawie w marcu przygotowało memoriał do prezesa rejencji olsztyńskiej (Sprawa szkolnictwa 1922, 1), który jednak odmówił jego pozytywnego rozpatrzenia (Suchowiak 1922, 1). Na kolejne prośby o zezwolenie na urządzenie prywatnych polskich szkół, prezes rejencji von Oppen w Olsztynie odpowiedział, że „liczba dzieci, które nie władają językiem niemieckim, jest w obwodzie bardzo nikłą” (Obserwator 1922, 2). Każdy opór ze strony niemieckiej wiązał się z poszukiwaniem nowych rozwiązań na drodze organizacji polskiego szkolnictwa.

J. Baczewski, jako zastępca prezesa P-KTSnW i poseł, w 1923 r. występował w sejmie pruskim z prośbą „o zaprowadzenie polskich szkół z polskim językiem wykładowym i o pozwolenie urządzenia wyższych szkół prywatnych, polskiego gimnazjum w Olsztynie, oczywiście z pełnymi prawami” (Mowa posła 1923, 1). Gdy i te wysiłki nie spotkały się z zrozumieniem władz niemieckich, towarzystwo

---

<sup>14</sup> Art. 142-148 konstytucji weimarskiej odnośnie do polityki oświatowej gwarantowały dzieciom i młodzieży dostęp do szkolnictwa publicznego, regulowały obowiązek szkolny do 18 r.ż. oraz wprowadzały do systemu szkolnego model wychowania państwowego, czyli kształtowania obywatelskiej postawy poprzez wartości moralne i ducha narodu niemieckiego (Tończyk 2014, 377-397).

chwilowo zmieniło kierunek swoich dążeń i zaczęło troszczyć się o zabezpieczenie wykwalifikowanej kadry na wypadek zmiany decyzji władz olsztyńskich. Uruchomiło fundusz stypendialny dla młodzieży celem wysłania Warmiaków na kształcenie do Polski. Na tym etapie z tej oferty skorzystało osiem osób, które podjęły naukę w zakładach kształcenia nauczycieli w Poznaniu, Bydgoszczy i Lesznie oraz w Królewcu<sup>15</sup>.

W październiku 1923 r. niewątpliwym sukcesem P-KTSnW w zakresie edukacji było tymczasowe zezwolenia na otwarcie szkoły przygotowawczej dla dziewcząt, czyli kursu kroju i szycia. Nazwa kursu posłużyła jako pretekst do wyposażenia przyszłych ochroniarek w wiedzę z zakresu religii, języka polskiego, arytmetyki, historii, przyrody, śpiewu, gimnastyki, języka niemieckiego i prac ręcznych (Polsko-Katolickie 1923, 2). Oprócz prowadzenia we współudziale z Towarzystwem Kobiet 6-miesięcznego kursu, P-KTSnW również włączyło się w akcje wysyłania dzieci warmińskich do Polski na kolonie letnie oraz wycieczki. Podczas grupowego wypoczynku oferowano tam dzieciom również lekcje języka polskiego.

Towarzystwo, nie mogąc uzyskać oficjalnej zgody na naukę języka polskiego, zaangażowało się w pomoc dzieciom i młodzieży w samodzielnym rozwijaniu sprawności w posługiwaniu się językiem ojczystym. Do tego celu powołano pisemko pt. „Przyjaciel Dzieci”. Był to dodatek tygodniowy do „Gazety Olsztyńskiej”. W nagłówku widniał napis: „Dopuszczcie dziatkom iść do mnie, a nie wzbraniajcie im, albowiem takich jest królestwo niebieskie”. Redagowaniem pisemka zajął się Jan Brzeszczyński. W latach 1922-1926 na łamach czterostronicowego pisma zamieszczał materiały do nauki języka polskiego, poczynając od alfabetu przy wykorzystaniu elementarza, poprzez teksty literackie i fragmenty opowiadań (np. „Przez szkaplerz ocalony”<sup>16</sup>), wiersze dla dzieci, aż po teksty z różnych dziedzin wiedzy z ćwiczeniami do wykonania. Przybliżał czytelnikom życie uczniów szkół ludowych w innych krajach oraz prowadził z nimi korespondencję, czuwając nad poprawnością ortograficzną i gramatyczną (Brzeszczyński 1922, 193-196; 1923, 81-84).

Do 1926 r. nieustanne zabiegi towarzystwa zmierzające do uruchomienia nauki języka polskiego pełżyły na niczym, gdyż władze rejencji olsztyńskiej skutecznie ukrywały przed ludnością polską prawa mniejszości narodowych wynikające z rozporządzenia z 31 grudnia 1918 r. i blokowały działalność szkolnictwa polskiego na Warmii. Dopiero w lutym 1926 r. władze rejencji olsztyńskiej wydały zezwolenie na naukę języka polskiego w niemieckich szkołach ludowych jako przedmiotu nadobowiązkowego (Chałupczak 1995, 255). Towarzystwo w pierwszej kolejności uruchomiło lekcje języka polskiego w Szafałdzie. Jak podawała

---

<sup>15</sup> Wśród Warmiaków stypendystów Towarzystwa, którzy ukończyli seminaria nauczycielskie w Polsce, byli: Alfons Barczewski, Jan Bauer, Jan Boenigk, Józef Fuks, Augustyn Hanowski, Paweł Hans, Józef Mejk, Wiktor Presch, Antoni i Franciszek Sarnowscy, Wojciech Steffen, Edward Turowski, Augustyn Wagner oraz Maria Zientara.

<sup>16</sup> Autorką opowiadania jest Maria Teresa Ledóchowska (1863-1922), polska misjonarka, założycielka Sodalicji św. Piotra Klawera dla Misji Afrykańskich w 1894 r., a następnie przekształcenia jej w zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Piotra Klawera.



„Gazeta Olsztyńska”: „Uczęszcza do tej szkoły 28 dzieci, pomimo że nauki udziela p. [Anna] Klat[t]ówna, która bardzo słabo włada językiem polskim” (B. 1926, 2). W 1927 r. naukę j. polskiego na ponad 60 zapisanych rozpoczęło 15 uczniów w każdej z dwuklasowych szkół niemieckich w Wymoju oraz w Nowej Kaletce. W 1928 r., po zaprzestaniu prowadzenia nauczania w szkołach w Wymoju i w Nowej Kaletce, staraniem towarzystwa, naukę zorganizowano w szkole gietrzwałdzkiej dla 10 uczniów (Koziełło-Poklewski i Wrzesiński 1980, 69). W tym czasie na Warmii z lekcji j. polskiego korzystało 22 dzieci. Na tle całych Niemczech było to zaledwie 0,013% ogółu uczniów w publicznych szkołach powszechnych z niemieckim językiem wykładowym (Zdrojewski 1934, 56-58). Należy dodać, że lekcje odbywały się popołudniami w wymiarze 2-4 godzin tygodniowo, zazwyczaj były prowadzone przez nauczycieli bez pełnych kwalifikacji do nauczania języka polskiego, co zniechęcało korzystających z tej formy nauki.

Zasługą towarzystwa – w dziedzinie wychowania najmłodszego pokolenia mniejszości polskiej – było powołanie od podstaw polskich ochronek (Szkółki polskie 1927, 12). P-KTSnW zatrudniało i wynagradzało ochroniarki oraz sprawowało nadzór merytoryczny nad ich pracą. W tym celu zawierano umowy, w których określano obowiązki przedszkolank: „prowadzenie zajęć z dziećmi przedszkolnymi według zatwierdzonego przez Towarzystwo planu, a w godzinach popołudniowych praca z młodzieżą i pielęgnowanie tradycji i dóbr kulturowych w obrębie danej parafii” (Grot 1982, 58-59). Pierwsze ochroniarki, stypendystki towarzystwa z dyplomami zakładu w Królewcu<sup>17</sup> (Zientara-Malewska 1974, 108), P-KTSnW zaangażowało do pracy w wioskach w Szwałdzie, Chabrowie i Gietrzwałdzie (1927) oraz w Nowej Kaletce (1928). W roku szkolnym 1932/33 P-KTSnW sprawowało opiekę nad ośmioma wiejskimi ochronkami. W 1934 roku powołano pierwsze miejskie, ale ostatnie przedszkole polskie. Na Warmii, po wcześniejszym zamknięciu trzech ochronek, w roku szkolnym 1939/40 towarzystwo utrzymywało tylko 5 ochronek (Nowa Kaletka, Woryty, Skajboty, Purda, Olsztyn) (Zdrojewski 1934, 73-74; Chałupczak 1995, 258).

### 3.2. Prywatne katolickie szkoły polskie

W 1929 roku weszła w życie *Ordynacja dotycząca uregulowania szkolnictwa dla mniejszości polskiej w państwie pruskim*, której przepisy zezwalały na tworzenie prywatnych szkół z polskim językiem wykładowym (AAN 317, 18-22). Wydarzenie to zapoczątkowało ważny okres w działalności P-KTSnW związany z zakładaniem i utrzymywaniem katolickich prywatnych szkół polskich. Oficjalnie uruchamianiem szkół zajął się Związek Polskich Towarzystw Szkolnych w Niemczech, natomiast prace organizacyjne pozostawiono w gestii lokalnych towarzystw szkolnych. Na Warmii zaplanowano otworzenie jedenastu szkół ludowych w roku szkolnym 1929/1930. Osobiście pracami przygotowawczymi zajął się kierownik P-KTSnW Edward Turowski. W towarzystwie innych członków udawał się w teren celem zebrania petycji od rodziców,

<sup>17</sup> Kindertgärtnerinnen Seminar Elsa Krause Fröblischer Kindertgärtnerinnen und Vorschule.



k którzy chcą posyłać dzieci do polskiej szkoły (*Kronika* 1979, 12). Kolejnym etapem prac było wygospodarowanie odpowiednich lokali do pracy szkolnej. W myśl przepisów *Ordynacji* niemieckie władze szkolne miały obowiązek udostępnienia lokalu dla potrzeb dydaktycznych placówkom mniejszościowym, gdy liczba dzieci przekroczyła 40 osób w klasie. Tak się stało w przypadku szkoły w Nowej Kaletce (AZG ZNP 1023, 8). W innych miejscowościach towarzystwo pozyskało jedno- lub dwuizbowe prywatne budynki mieszkalne, wspomagało odrestaurowanie istniejących lokali czy też budowę nowych obiektów szkolnych. P-KTSnW przejęło też na siebie obowiązek utrzymania i wyposażenia szkół (np. „zakupiło dla wszystkich polskich szkół na Warmii radioodbiorniki firmy Telefunken”) (Piotrowski 1996, 60-75). O ile pozyskaniem kadry nauczycielskiej z pełnymi kwalifikacjami zawodowymi zajmował się związek, o tyle warmińskie towarzystwo szkolne prowadziło sprawy kadrowe, ograniczając się do pisemnego informowania nauczycieli o nawiązywaniu, delegowaniu, rozwiązywaniu stosunku pracy czy też pozbawieniu ich praw wykonywania zawodu. Należy podkreślić, że na wszelkie zmiany kadrowe nauczycieli w polskich szkołach P-KTSnW musiało uzyskać zgodę władz rejencji olsztyńskiej (APO 42/2235/1, 25).

10 kwietnia 1929 r. staraniem lokalnego towarzystwa dokonano oficjalnego otwarcia czterech Polsko-Katolickich Szkół Prywatnych na południowej Warmii, we wsiach Chabrowo, Gietrzwałd, Nowa Kaletka i Szafałd. Na koniec roku szkolnego 1929/30 funkcjonowało już siedem szkół na Warmii, w których naukę pobierało 119 uczniów. W 1931 roku w powiecie olsztyńskim powstało kolejne siedem szkół polskich. Ostatnią uruchomiono 4 kwietnia 1934 r. w Olsztynie. Dzięki wysokiej frekwencji uczniów była ona jedyną na Warmii szkołą dwuklasową z dwoma nauczycielami (Radziszewska 2013, 130; Kozięło-Poklewski i Wrzesiński 1980, 191). Warto podkreślić, że otwarcie szkoły w Olsztynie poprawiło nastroje społeczności polskiej oraz zaowocowało wzrostem liczby dzieci w szkołach polskich w Brąswaldzie, Skajbotach i Stanclewie. Wzrost ilościowy uczniów był nieproporcjonalny do potrzeb edukacji dzieci i młodzieży. Np. w Niemczech w roku szkolnym 1933/1934 do 60 polskich prywatnych szkół powszechnych uczęszczało zaledwie 4,51% wszystkich dzieci polskich w wieku szkolnym (E. Z. 1933, 745-747).

Do 1934 r. na Warmii otwarto 15 szkół polskich, w tym 14 w powiecie olsztyńskim, jedną w powiecie reszelskim. Wszystkie te szkoły, oprócz szkoły w Olsztynie, były szkołami powszechnymi niżej zorganizowanymi z jednym nauczycielem i niewielką liczbą uczniów w wieku od 6 do 14 lat (Filipkowski 1978, 26). Uczniowie po 7-8 latach nauki i osiągnięciu 14 r.ż. musieli bezwzględnie opuszczać szkoły powszechne (APO, 42/2235/1, 11).

W szkołach polskich obowiązywał program nauczania przewidziany dla niemieckich szkół ludowych, częściowo zmodyfikowany przez ZPTSzwN, który obejmował takie przedmioty jak: religia, język polski, rachunki i geometria, rysunek i roboty oraz śpiew i gimnastyka, język niemiecki, geografia, historia, przyroda z botaniką i zoologią. Gdy trudnością stał się zakaz sprowadzania jakichkolwiek polskich podręczników drukowanych w kraju (Gębik 1959, 6) i zanim

w latach 1935-1936 do polskich szkół na Warmii trafiły nowe wydania elementarzy i śpiewników, P-KTSnW zajęło się kolportażem podręczników stosowanych w pracy szkolnej na Śląsku Opolskim (Chałupczak 1995, 260). P-KTSnW również aktywnie uczestniczyło w pracy szkół, prowadząc korespondencję z nauczycielami celem monitorowania bieżącej sprawozdawczości dotyczącej stanu liczbowego uczniów do inspektoratu szkolnego w Olsztynie (APO, 42/2235/1, 9-11). Frekwencja uczniów polskich szkół stała się szczególnym obiektem zainteresowania z chwilą przejścia w Niemczech władzy przez narodowych socjalistów i zmianą polityki w stosunku do mniejszości polskiej. O istnieniu polskich placówek decydowała liczba dzieci. Gdy spadała poniżej siedmiu, wtedy władze pruskie zamykały polską szkołę. Pierwszą szkołę polską zamknięto w Gietrzwałdzie w 1933 r. W roku szkolnym 1939/40 P-KTSnW utrzymywało 11 prywatnych szkół polskich (Radziszewska 2011, 65).

18 lipca 1939 r. członkowie towarzystwa wraz z kierownikiem P. Jaśkiem zostali wysiedleni z Olsztyna. 25 sierpnia 1939 r. aresztowano nauczycieli, zaś po wybuchu II wojny światowej gestapo nałożyło na działaczy towarzystwa areszt domowy i zakaz kontaktowania się z kimkolwiek. Wkrótce zaczęto nauczycieli i działaczy P-KTSnW wywozić do obozów koncentracyjnych.

## ZAKOŃCZENIE

Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmię to pierwsza katolicka organizacja oświatowa na terenie Rzeszy Niemieckiej, gdzie mniejszość polska wynosiła 20% ogółu Polaków za granicą. Towarzystwo zostało zalegalizowane w tej części Niemiec, gdzie zamieszkująca ją ludność autochtoniczna poddawana długotrwałej germanizacji miała szczególnie niekorzystne warunki własnej egzystencji, w tym oficjalnego posługiwania się językiem polskim w przestrzeni publicznej. Zaprowadzenie nauki języka polskiego w duchu przodków oraz wychowania dziatwy dla chwały Bożej i na pożytek społeczeństwa było naczelnym przesłaniem działalności statutowej towarzystwa.

Warmińskie towarzystwo szkolne w latach 1921-1939 czyniło starania o różne poziomy, typy i formy edukacji dla dzieci i młodzieży, a także osób dorosłych. W niesprzyjających okolicznościach polityki rządu pruskiego uruchomiło i prowadziło w ramach formalnej edukacji prywatne szkolnictwo powszechne o charakterze ogólnokształcącym oraz popołudniowe lekcje języka polskiego w niemieckich szkołach państwowych, zaś na odcinku edukacji nieformalnej (pozalekcyjnej) różne inicjatywy pracy kulturalno-oświatowej. Towarzystwo, wykazując troskę o opiekę nad najmłodszym pokoleniem mniejszości polskiej, zakładało prywatne ochronki. Szkoły polskie, które organizowało towarzystwo szkolne służyły dzieciom z rodzin warmińskich o niskim statusie społecznym, ale silnym poczuciu przynależności polskiej. Parafrazując słowa bezimiennego autora, trzeba podkreślić, że szkoły polskie dały dzieciom atmosferę pogody i radości, uczyły

kochać Boga i Naród, szanować i czcić ojca i matkę. Dziecko opuszczające szkołę polską było dobrym obywatelem i Polakiem, przywiązany całym sercem do wiary i mowy swych ojców i swej ziemi rodzinnej. Tę trudną pracę wychowawczą prowadzili z wielkim poświęceniem nauczyciele polscy, których stosunek do dziecka w szkole nie opierał się na ślepej dyscyplinie i bezrozumnym stosowaniu nacisku, ale na miłości i wyrozumiałości (10 lat szkolnictwa 1939, 20). Jednak w praktyce, w stosunku do zapotrzebowania, towarzystwo objęło swą działalnością niewielką liczbę dzieci.

Wspomniane formy edukacji, od samego początku narażone na nieprzychylnie działania środowiska lokalnych władz szkolnych, są świadectwem poświęcenia członków P-KTSnW na rzecz równouprawnienia języka polskiego w nauczaniu szkolnym. Choć placówki oświatowo-wychowawcze będące dziełem towarzystwa zostały zlikwidowane 12 września 1939 r., to pamięć o nich od ponad 90. lat jest przekazywana kolejnym pokoleniom społeczeństwa Warmii i Mazur. Z ramienia P-KTSnW różne inicjatywy edukacyjne tworzyli i rozwijali nauczyciele, uczniowie, rodzice. Wielu z nich po zawierusze wojennej powróciło na Warmię, by w nowej rzeczywistości politycznej i oświatowej kreować tożsamość kulturową i terytorialną, niejednokrotnie bazując na doświadczeniach wyniesionych ze szkoły, ochronki i parafii – kultywujących i zachowujących język polski oraz prawdy wiary katolickiej.

#### BIBLIOGRAFIA:

##### 1. Archiwalia

Archiwum Akt Nowych w Warszawie – AAN, Światowy Związek Polaków z Zagranicy, sygn. 317, k. 18-23.

Archiwum Państwowe w Olsztynie – APO, Katholische Polnische Volksschule im Jommendorf bei Allenstein, sygn. 42/2235/1, k. 9, 11.

Archiwum Zarządu Głównego Związku Nauczycielstwa Polskiego – AZG ZNP, Biuro Historii, sygn.1023, k. 8.

Baczewski, Jan. 1961. *Wspomnienia Warmiaka. Przedmowa Bogusław Leśnodorski*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik.

##### 2. Prasa

10 lat szkolnictwa polskiego w Niemczech. 1939. *Młody Polak w Niemczech*, 4, 20.

B. 1926. Szafałd, Szkoła polska i „Heimatdienst”. *Gazeta Olsztyńska*, 291, 2.

Brzeszczyński, Jan. 1922. *Przyjaciel Dzieci*, 46, 193-196.

Brzeszczyński, Jan. 1923. *Przyjaciel Dzieci*, 21, 81-84.

Mowa posła Baczewskiego w dniu 22 czerwca 1923 r. 1923. *Gazeta Olsztyńska*, 139, 1.

Obserwator. 1922. Dobra niemiecka odpowiedź. *Gazeta Olsztyńska*, 288, 2.

Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne. 1923. *Gazeta Olsztyńska*, 223, 2.

Sprawa szkolnictwa polskiego w Prusach Wschodnich. 1922. *Gazeta Olsztyńska*, 252, 1.

Suchowiak, J. 1922. Bilans szkolny polsko-niemiecki. *Gazeta Olsztyńska*, 161, 1.

Szkołki polskie i ochronki jako środek wychowawczy. 1927. *Polak w Niemczech*, 12, 3-4.

### 3. Opracowania

Chałupczak, Henryk. 1995. Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmię (1921-1939). *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 3, 249-268.

E. Z. 1933. Szkolnictwo polskie w Niemczech. *Oświata i Wychowanie*, 8-10, 745-747.

Filipkowski, Tadeusz. 1978. *Oświata na Warmii i Mazurach w latach 1945-1960*. Warszawa: PWN.

Gębik, Władysław. 1959. *Sprawy i ludzie spod znaku Rodła: w trzydziestolecie szkoły polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu*. Olsztyn: Pojezierze.

Grot, Otylia. 1982. *W kręgu spraw ojczystych*. Olsztyn-Białystok: Pojezierze.

Grygier, Tadeusz. 1961. Z dziejów szkolnictwa wiejskiego na Mazurach i Warmii w pierwszej połowie XIX wieku (na podstawie materiałów Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Olsztynie). *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 2, 220-253.

Grygier, Tadeusz. 1958. Sprawy szkolne miast warmińskich w pierwszej połowie XIX wieku. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 2, 98-112.

Jasiński, Janusz. 1979. Problem języka niemieckiego w szkolnictwie powiatu olsztyńskiego w 1825 roku. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 3, 279-296.

Junosza, Waclaw. 1928. *Szkolnictwo polskie w Niemczech*. Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych.

Kopiczko, Andrzej. 2003. Szkolnictwo w Olsztynie w XIX i na początku XX wieku. W: *Olsztyn 1353-2003*, red. Stanisław Achremczyk i Władysław Ogrodziński, 232-241. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych i Towarzystwo Naukowe im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie.

Koziełło-Poklewska, Bohdan i Wojciech Wrzesiński. 1980. *Szkolnictwo polskie na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1919-1939*. Olsztyn: Pojezierze.

*Kronika szkoły polskiej w Worytach na Warmii 1930-1939*, oprac. Tadeusz Filipkowski i Zygmunt Lietz. 1979. Olsztyn: Pojezierze.

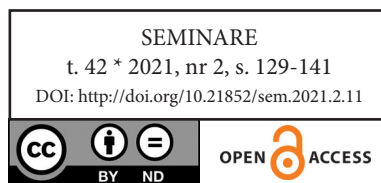
Lewandowska, Izabela i Jan Chłosta. 2000. *Śladami polskich szkół na południowej Warmii w latach 1929-1939. W 80-lecie ich utworzenia*. Olsztyn: Agencja WTT.

Obłąk, Jan. 1960. Szkoła Muzyczna w Świętej Lipce. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 3, 351-371.

Okoń, Wincenty. 2007. *Nowy słownik pedagogiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.

Oracki, Tadeusz. 1974. Wstęp. W: Maria Zientara-Malewska. *Działacze spod znaku Rodła*, oprac. Tadeusz Oracki, 5-14. Olsztyn: Pojezierze.

- Piotrowski, Franciszek. 1996. *Wspomnienia polskiego nauczyciela w Niemczech*, oprac. Tadeusz Filipkowski. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Radziszewska, Maria J. 2011. *Nauczyciele szkół powszechnych i podstawowych na Warmii i Mazurach (1945-1956)*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Radziszewska, Maria. 2013. „Święto dziecka” w polskich szkołach na Warmii (1929-1939). W: *Dziecko w historii – wątek korczakowski*, red. Elwira Jolanta Kryńska, Agnieszka Suplicka i Urszula Wróblewska, 127-141. Białystok: Trans Humana.
- Syrwid, Danuta. 2020. Rola „Gazety Olsztyńskiej” w krzewieniu i zachowaniu polskości na Warmii (1886-1939). *Warmińsko-Mazurskie Studia z Historii Najnowszej*, 3, 11-29.
- Śliwowski, Bogusław. 2003. Edukacja. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. Tadeusz Pilch, 905-906. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 2018. Rückblick auf ein pädagogisiertes Jahrhundert: Emphase und Ernüchterung, Befreiung und Unterdrückung. *Zeitschrift für Pädagogik*, 1, 51-60.
- Tończyk, Natalia Maria. 2014. Konstytucja Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 roku jako demokratyczna podstawa prawna totalitarnego państwa. *Studia Iuridica Toruniensia*, 14, 377-397.
- Zakrzewska, Aldona. 2020. Z badań nad stanem przedszkoli i szkół katolickich na Warmii i Mazurach po 1945 roku. *Lubelski Rocznik Katolicki*, 39, 115-131.
- Zarzecki, Lucjan. 1919. *O idei naczelnej polskiego wychowania*. Warszawa: M. Arct.
- Zdrojewski, Eugeniusz. 1934. *Szkolnictwo polskie w Niemczech*. Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych.
- Zientara-Malewska, Maria. 1974. *Działacze spod znaku Rodła*, oprac. Tadeusz Oracki. Olsztyn: Pojezierze.



Ks. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org//0000-0001-9673-4989> \* [j.nieweglowski@uksw.edu.pl](mailto:j.nieweglowski@uksw.edu.pl)

Zgłoszono: 5.01.2021; recenzowano: 31.03.2021; zaakceptowano do publikacji: 30.04.2021

### PRACA DUSZPASTERSKA I PEDAGOGICZNA TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W OKRESIE II WOJNY ŚWIATOWEJ NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH PLACÓWEK

PASTORAL AND PEDAGOGIC WORK OF SALESIAN SOCIETY  
IN THE PERIOD OF THE WORLD WAR II ON THE SELECTED EXAMPLE

#### Abstract

The regaining of independence by our country in 1918 opened wide opportunities for the activities of the Church, including the Salesian Society. In line with the charisma of Fr. John Bosco, the Salesians were particularly involved in the field of education. They opened around a dozen general and vocational schools and orphanages. The outbreak of World War II brought this activity to a stop. Poland was divided into three zones. The first was included in the structures of the Third Reich. The second constituted the General Governorship. The third zone was under the Soviet occupation. The most difficult conditions prevailed in the so-called Warthegau, where gradually all Salesian school and education institutions were closed. The General Governorship enjoyed relatively the greatest freedom. Using the official church structures, the Salesians organized clandestine teaching, hid persons of Jewish origin, and tried to work with young people as much as it was possible under the circumstances.

**Keywords:** Salesian Society, school and education institutions, World War II, parishes, clandestine teaching, charity aid, hiding Jews

#### Abstrakt

Odzyskanie niepodległości przez nasz kraj w 1918 r. otworzyło szerokie możliwości na działanie Kościoła, w tym również Towarzystwa Salezjańskiego. Zgodnie z charyzmatem ks. Jana Bosko salezianie w sposób szczególnie angażowali się na polu oświaty i wychowania. Otworzyli kilkanaście szkół ogólnokształcących, zawodowych i sierocińców. Powyższą działalność zahamował wybuch II wojny światowej. Polskę podzielono na trzy strefy. Pierwsza została włączona w struktury III Rzeszy. Druga stanowiła Generalne Gubernatorstwo. Trzecia strefa znalazła się pod okupacją sowiecką. Najtrudniejsze warunki panowały w tzw. Warthegau, gdzie stopniowo zamknięto wszystkie salezjańskie



placówki szkolne i wychowawcze. Stosunkowo największą swobodą cieszyło się Generalne Gubernatorstwo. Wykorzystując oficjalne struktury kościelne, salezjanie organizowali tajne nauczanie, ukrywali ludność pochodzenia żydowskiego i starali się prowadzić pracę z młodzieżą w miarę możliwości.

**Słowa kluczowe:** Towarzystwo Salezjańskie, placówki szkolne i wychowawcze, II wojna światowa, parafie, tajne nauczanie, pomoc charytatywna, ukrywanie Żydów

## WSTĘP

Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 r. ułatwiało realizowanie charyzmatu salezjańskiego na ziemiach polskich. Ze względu na sprzyjającą koniunkturę polityczną w kraju, salezjanie koncentrowali głównie swoją działalność na terenie wychowania i oświaty. Ten rodzaj aktywności wpisywał się doskonale w potrzeby i wyzwania młodego państwa, a jeszcze bardziej w jego potrzeby społeczne i edukacyjne. Realizując wytyczne przełożonych wyższych, salezjanie w Polsce w okresie międzywojennym nie angażowali się z reguły w duszpasterstwo parafialne. Rzadko akceptowali prowadzenie parafii. Jeśli już wyrażono zgodę na taki rodzaj aktywności, czyniono to z nadzieją prowadzenia przy parafii działalności wychowawczej dla młodzieży. Aktywność licznych placówek oświatowych i wychowawczych funkcjonujących na terenie II Rzeczypospolitej zahamował 1 września 1939 r. W latach okupacji zarówno Niemcy, jak i Rosjanie uniemożliwiali salezjanom prowadzenie tego rodzaju pracy. Z nielicznymi wyjątkami zostały zamknięte wszystkie szkoły ogólnokształcące, szkoły zawodowe, internaty, sierocińce i oratoria (ASC, F 000, 1). Jediną i możliwą formą działalności, na którą pozwalali okupanci, była parafia. Z upływem czasu i ta instytucja była często ograniczana do minimum. Towarzystwo Salezjańskie czynnie włączyło się w ten rodzaj pracy.

Do wybuchu wojny salezjanie prowadzili na terenie całego kraju jedenaście parafii. Na ziemiach włączonych do Reichu działały w Czerwińsku, Łądzie, Płocku i Łodzi. W Generalnym Gubernatorstwie parafie istniały w Warszawie, Przemyślu-Zasaniu, Krakowie i w Kielcach. Na ziemiach należących do ZSRR funkcjonowały trzy parafie, w Daszawie, Dworcu i w Różanymstoku. W czasie trwania działań wojennych udało się erygować jeszcze dwie nowe parafie. Powstały one w Częstochowie w 1939 r. i w Skawie w 1942 r. (Wilk 1982, 732).

Najtrudniejsza sytuacja panowała na ziemiach włączonych do III Rzeszy. Z czterech istniejących parafii jedynie w Czerwińsku nad Wisłą mogła funkcjonować przez cały kres okupacji (ASC, E 999). Pozostałe władze niemieckie zamknęły w 1941 r. W Łądzie nad Wartą działalności duszpasterskiej zakazano salezjanom wraz z likwidacją przejściowego obozu dla duchownych, których wywieziono do różnych obozów koncentracyjnych. W Płocku i w Łodzi ustała praca parafialna wraz z aresztowaniem salezjanów lub po ich rozproszeniu (Wilk 1982, 733).

Odmienną politykę kościelną władze niemieckie stosowały w Generalnym Gubernatorstwie. Na jego terenie z reguły parafie mogły działać. Niekiedy działalność bywała mocno kontrolowana i ograniczana. Katechetom pozwalano uczyć

religii w szkołach podstawowych i zawodowych. Inne formy pracy mogły odbywać się jedynie na terenie kościoła. Salezianie w swoich parafiach, oprócz tradycyjnej pracy duszpasterskiej, szczególną uwagę skupiali na pracy młodzieżowej (Ślósarczyk 1960-1969, t. 3, 126). Najlepszym sposobem pracy było oratorium. Przed wybuchem wojny oratoria działały prawie we wszystkich placówkach salezjańskich. Ich celem była opieka duchowa i odpowiednie spędzanie czasu wolnego. Władze okupacyjne zakazywały kategorycznie takiej pracy. Pracę oratoryjną przekształcono więc w koła ministrantów. Dziewczęta grupowano w tzw. „bieli”. Młodzież wiekowo starszej, która działała przed wojną w Akcji Katolickiej, umożliwiano działanie w stowarzyszeniach, bractwach i organizacjach religijnych, takich jak: Żywy Różaniec czy Straż Honorowa. Inną formą pracy młodzieżowej były zespoły muzyczne, schole, chórki i teatr. Cieszyły się one dużą popularnością. Za te ostatnie odpowiedzialni byli przeważnie księża. Każda grupa miała regularne spotkania formacyjne. Tematem spotkań były nie tylko zagadnienia religijne, ale również poruszano problemy wojny i działalności niepodległościowej. Formy działalności każdej parafii był zróżnicowany. Największy wpływ miała na to strefa okupacyjna, w której dana parafia się znajdowała (Wilk 1982, 452).

## 1. KRAKOWSKIE DĘBNIKI

Do ośrodków o znaczącej aktywności młodzieżowej należała parafia na Dębnikach w Krakowie (ASC, F 002). W szkołach położonych na jej terenie regularną naukę religii prowadziło aż czterech salezjanów. Jeden z nich, a mianowicie ks. Jan Mazerski, zorganizował dla starszej młodzieży cykl dodatkowych spotkań pt. „Kwadrans ewangeliczne”. Na terenie parafii działało dwanaście młodzieżowych róż Żywego Różańca. W kontekście tej ostatniej inicjatywy na szczególną uwagę zasługuje postać Jana Tyranowskiego (1901-1947). Współpracował on ściśle z salezjanami. Zajmował się młodzieżą starszą zrzeszoną w kołach Żywego Różańca. Spotkania odbywały się przy kościele lub w jego domu. Oprócz modlitwy miały miejsce konferencje ascetyczne, pogadanki i kierownictwo duchowe (Niewęglowski 2011, 475). Na terenie salezjańskiej parafii, wraz z ojcem, mieszkał Karol Wojtyła (Jan Paweł II 2000, 5). W swojej książce, już jako papież, tak wspominał tamte lata, atmosferę dębnicką i postać Jana Tyranowskiego:

„Wracając jeszcze do okresu przed pójściem do seminarium, nie mogę pominąć jednego środowiska i jednej postaci, która w tym okresie dała mi bardzo wiele. Jest to mianowicie *środowisko mojej parafii* pod wezwaniem św. Stanisława Kostki na Dębnikach w Krakowie. Parafia ta była prowadzona przez księży salezjanów, których pewnego dnia hitlerowcy zabrali do obozu koncentracyjnego. Pozostał tylko stary proboszcz i inspektor prowincji, natomiast wszyscy inni zostali wywiezieni do Dachau. Myślę, że w procesie kształtowania się mojego powołania *środowisko salezjańskie* odegrało doniosłą rolę. W parafii była osoba wyjątkowa: chodzi tutaj o Jana Tyranowskiego (1901-1947). Był on z zawodu urzędnikiem, chociaż wybrał pracę w zakładzie

krawieckim swojego ojca. Twierdził, że bardziej mu to ułatwia życie wewnętrzne. Był człowiekiem niezwykle głębokiej duchowości. Księża salezianie, którzy w tym trudnym okresie odważyli się na prowadzenie duszpasterstwa młodzieży, powierzali mu zadanie polegające na nawiązywaniu kontaktów z młodymi ludźmi w ramach tzw. *Żywego Różańca*. Jan Tyranowski wywiązywał się z tego zadania nie tylko w sensie organizacyjnym, ale także poprzez prawdziwą duchową formację, którą dawał związanym z nim młodym ludziom. Od niego nauczyłem się między innymi elementarnych metod pracy nad sobą, które wyprzedziły to, co potem znalazłem w seminarium. Tyranowski, który sam kształtował się na dziełach św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, wprowadził mnie po raz pierwszy w te niezwykle, jak na mój ówczesny wiek, lektury” (Jan Paweł II 1996, 24-25).

Bardzo aktywni byli ministranci. Ci z kolei udzielali się w kółku teatralnym. Każdego roku wystawiali wielokrotnie „Jaselka”, które cieszyły niesłabnącym zainteresowaniem. Za stronę muzyczną przedstawień teatralnych odpowiedzialny był sławny kompozytor Feliks Nowowiejski, który również całą okupację mieszkał na terenie parafii salezjańskiej (Ślósarczyk 1960-1969, t. 3, 130). Struktury parafialne ułatwiały także działalność charytatywną. Prowadzono ją we współpracy z krakowską Radą Główną Opiekuńczą. Parafia była również źródłem funduszy. Zebrane pieniądze umożliwiały udzielanie regularnej pomocy siostrze serafitkom, które prowadziły ochronkę dla dzieci i prowadzenie kuchni ludowej. Ta ostatnia wydawała codzienne około stu darmowych obiadów (Ślósarczyk 1960-1969, t. 3, 131).

## 2. PARAFIA NA WARSZAWSKIEJ PRADZE

Dużą aktywnością, i to na wielu płaszczyznach, odznaczała się parafia Serca Jezusowego na warszawskiej Pradze (ASC, E 999). Przełożonym wspólnoty salezjańskiej był ks. Wojciech Kuczkowski, proboszczem zaś ks. Antoni Chlondowski. Ten ostatni, prawdopodobnie z racji, że był bratem kard. Augusta Hlonda, był poszukiwany przez Gestapo. Opuścił, więc parafię i osiadł, jako kapelan w Wólce Pęczerskiej pod Warszawą (ASC, E 004). Jedną z najaktywniejszych grup w parafii byli ministranci. Większość z nich przeszła formację oratorską jeszcze przed wojną. Ich opiekunem był ks. Jan Stanek.

Szeroką działalność prowadziło Bractwo Straży Honorowej. Dziewczęta mogły działać w tzw. „bieli”. Księża, którzy pracowali z młodzieżą, wspierali również klerycy i bracia zakonnicy. Do nich można zaliczyć Jakuba Mężyka (Mężika). Za noszenie medalika i rozdawanie ich ministrantom (medaliki zawieszane były na biało-czerwonej wstążce) został aresztowany przez władze okupacyjne. Został zamęczony 4 lutego 1944 r. na Pawiaku (Kant 2012, 81-82; Kułak et al. 2019, 175).

Po długich staraniach władze niemieckie pozwoliły na otwarcie i działalność przyparafialnej Caritas. Jej kierownikiem został ks. Michał Kubacki. Współpracował on z Radą Główną Opiekuńczą i Caritasem Archidiecezjalnym, skąd pozyskiwał również pewne fundusze. Do głównych zadań Caritasu należało przysto-

wywanie codziennych posiłków dla ubogiej ludności Pragi. Kuchnia codziennie wydawała od 600 do 1000 obiadów (Staniewicz 2020, 32). Ksiądz Kubacki zorganizował dla miejscowych dzieci „Ognisko”. Korzystało ono z terenu ogrodu jordanowskiego leżącego nieopodal bazyliki. Do „Ogniska” należały dzieci w wieku od 5 do 10 lat. Podopieczni otrzymywali codziennie zupę, a przed zakończeniem zajęć podwieczerek. Podwieczerek otrzymywali również ministranci. Wskutek działań wrześnieowych zburzeniu uległo kilka budynków w sąsiedztwie kościoła. Kilka rodzin pozbawionych dachu nad głową znalazło schronienie w pomieszczeniach przeznaczonych do nauczania religii. Zajmowały je przez kilkanaście miesięcy (Krawiec 2004, 182; Markiewicz 2020, 156).

Od 1941 r. w pomieszczeniach oratoryjnych schronienie znalazła szkoła powszechna nr 192. Właściwy budynek szkolny, położony przy ul. Otwockiej, Niemcy przeznaczyci na cele wojskowe. Przez kilka miesięcy w pomieszczeniach oratoryjnych gościły również Gimnazjum i Liceum im. Władysława IV (*Gimnazjum i Liceum* 2005, 152). Korzystając z oficjalnej działalności szkół, salezianie wraz kilkoma nauczycielami podjęli decyzję o uruchomieniu tajnych kompletów. W ich organizację i prowadzenie lekcji włączyli się ks. Stefan Blezień (główny organizator), ks. Tadeusz Głąb, ks. Tadeusz Ciepłiński, ks. Jan Cybulski i ks. Jan Stanek. Wkrótce na trop tej działalności wpadły władze niemieckie. Aresztowano dyrektora Gimnazjum i Liceum im. Władysława IV, Leona Zygmunta Usarka. Pomimo długich i uciążliwych przesłuchań dyrektor nie wydał nikogo. Wywieziono go do obozu koncentracyjnego w Stutthofie, a następnie do Hagerwelle Pölitz. Pan Usarek szczęśliwie doczekał końca wojny i wrócił do Warszawy. Tajne nauczanie kontynuowano do końca okupacji (*Gimnazjum i Liceum* 2005, 207). Uczniem tajnych kompletów był Eugeniusz Bieliński. Tak po latach wspominał tamte czasy:

„Wychowawczynią klasy, której byłem uczniem, była pani Wanda Dzierzbicka, znakomity pedagog i szlachetny człowiek. Ona w roku szkolnym 1942-1943 zorganizowała tajne nauczanie historii i geografii dla wybranych uczniów swojej klasy. W następnym roku szkolnym drugiej grupie młodzieży (wśród nich byłem ja) systemem przyspieszonym program V i VI klasy historii i geografii zaczęła wdrażać nam siostra pani Wandy, Maria. Do nauki tych przedmiotów wykorzystywane były podręczniki wydawane w okresie międzywojennym. Notatek nie wolno było robić. Każda grupa liczyła około 8 uczniów. Zajęcia odbywały się po lekcjach zasadniczych, 3 razy w tygodniu, w 3 trzech różnych mieszkaniach rodziców, których dzieci chodziły na komplety” (Bieliński 2010, 2).

Dobłą okazją do prowadzenia tajnego nauczania był chór chłopięcy. Jego członkami byli dawni wychowankowie oratorium. Za chór była odpowiedzialna miejscowa nauczycielka, Janina Taraszkiewicz. Poza oficjalną nauką śpiewu, uczyła ich historii oraz propagowała wśród nich czytelnictwo książek zabronionych przez władze okupacyjne. W pracy tej wspomagała ją siostra Wanda. Na zakończenie roku

szkolnego w 1943/1944 obie przygotowały specjalną dekorację. Tak zapamiętał ją jeden z uczniów, wspomniany wyżej Eugeniusz Bieliński:

„Zrobione z krepiny przez Nią i Jej siostrę biało-czerwone proporczyki przeniosłem w futerale z ich mieszkania do Bazyliki. Tam w salce przyozdobionej chorągiewkami o narodowych barwach dostąpiłem zaszczytu rozpoczęcia uroczystości odegraniem na skrzypcach hymnu polskiego i pieśni pt. *Witaj majowa jutrzeńko*. Następnie pełniący obowiązki dyr. gimnazjum Władysława IV, prof. Franciszek Sparow, oficjalnie potwierdził przyjęcie w poczet uczniów szkoły, którą kierował, wychowanków pani Wandy Dzierzbickiej” (Bieliński 2010, 3).

Inną uczennicą tajnych kompletów była Irena Michałowska (Borkowicz). Rozpoczęła je w roku szkolnym 1943/1944. Poza realizowaniem oficjalnego programu szkolnego klasy piątej, uczęszczała na lekcje historii i geografii polski, które prowadziła nauczycielka Antonina Szuster. Po przejściu do klasy szóstej oba przedmioty zostały jej zaliczone (Michałowska 2010, 1). Po latach napisała we wspomnieniach:

„Nasza wychowawczyni była bardzo sumienną prawdziwą Polką i zależało Jej wpoić w nas miłość do kraju i wiarę w lepszą przyszłość. Narażała się bardzo, podobnie jak księża z tego kościoła, a ja czułam się dumna, że mogłam uczyć się początków naszej historii, a w innych szkołach tego nie było” (Michałowska 2010, 2; Ptański 2010, 1).

Tajne komplety niesły jednak ciągle niebezpieczeństwo dekonspiracji, a tym samym aresztowania i być może utraty życia. O takim wydarzeniu wspomina jeden z maturzystów liceum im. Władysława IV:

„W maju była matura. Mimo, że po kilkunastu dniach spokoju wróciliśmy z kompletami na ul. Kawęczyńską 49, nie mieliśmy odwagi urządzić w tym domu egzaminu dojrzałości. Dzięki pomocy księdza prefekta Stefana Blezienia egzamin dojrzałości odbył się w warunkach komfortowych, a mianowicie w obszernej sali ułożonej w podziemiach bazyliki. Coś się jednak działo, bowiem właśnie w czasie egzaminów ustnych Niemcy obstawili kościół i zaczęli rewidować podziemia. Ktoś nas wsypał? Czy też był to zwykły przypadek? Dzięki odwadze i opanowaniu księdza Blezienia, który nauczycieli i uczniów skrył w kopule wieży świątyni, hitlerowcy – po kilku godzinach daremnych poszukiwań – odeszli bez łupu. Obserwowaliśmy tę blokadę z gmachu szkoły przy ul. Kawęczyńskiej i ciężko przeżywaliśmy zagrożenie wszystkich naszych, tak nam bliskich. Egzamin maturalny przeprowadzono do końca. Dzisiaj żaden historyk nie wygrzebie nawet krótkiej notatki w protokole egzaminacyjnym na temat podwójnego strachu uczniów, ani o tym, kto lepiej schował się na strychu – egzaminowani czy egzaminatorzy” (Kossowski, Janczewski i Kulbicki 2008, 160).

Od 1942 r. przed salezjanami pracującymi w parafii Serca Jezusowego pojawiło się nowe, bardzo trudne wyzwanie, a mianowicie pomoc ludności pochodzenia żydowskiego (Kurek-Lesik 1992, 9). Do czasu likwidacji warszawskiego getta bardzo często Żydzi byli przywożeni na Pragę w celu wykonywania różnych prac fizycznych. Miejscowa ludność, ryzykując życiem, udzielała im różnorodnej pomocy okazjnie lub w sposób zorganizowany. Za jej organizację był odpowiedzialny pracujący przy bazylice ks. Michał Kubacki oraz inni salezjanie. Jego nazwisko było znane w getcie. Do osób uratowanych przez niego należy Halina Aszkenazy-Engelhard. Swoje tragiczne losy opisała po wojnie w książce *Pragnęłam żyć*. Jej matka, która знаła ks. Kubackiego z getta, poprosiła go o pomoc w ratowaniu córki.

„Pewna znajoma nauczycielka, Polka, pisze Halina Aszkenazy-Engelhard, skierowała matkę do księdza katolickiego, dyrektora miejscowego *Caritasu*, człowieka o nieskazitelnej opinii i niezwykle dobrym sercu. Mama udała się więc do niego. Ksiądz Kubacki, bo takie było jego nazwisko, obiecał matce, że zainteresuje się nami i uczyni dla nas wszystko, co będzie w jego mocy. Przyrzekł w ciągu paru tygodni przygotować dla matki coś odpowiedniego i dać jej odpowiedź. W początkach kwietnia mama wróciła w wyjątkowo dobrym nastroju. Opowiedziała nam o księdzu Kubackim, wierząc w jego dobre intencje. Musiałyśmy jednak jeszcze trochę poczekać. Za parę tygodni my także miałyśmy wyjść z getta” (Aszkenazy-Engelhard 1991, 49).

Ze względu na ostateczną likwidację getta, ucieczka matki z córką nie doszła do skutku. Dalej pisze autorka:

„Mama jak gdyby dawała się stopniowo przekonywać. Wepchnęła mnie do kolejki, w której stały już Celina, Tola i Basia, i stanęła obok mnie. Pamiętaj – powiedziała – gdybyśmy się nie spotkały, idź do księdza Kubackiego, do Bazyliki. Dojedziesz tam piątką. Wsiądź na końcowym przystanku. Ksiądz ci pomoże. Idź i wierz w swoje szczęście” (Aszkenazy-Engelhard 1991, 70).

Autorce wspomnień udało się zbiec z transportu do Treblinki i dotrzeć do bazyliki.

„Tramwaj dojechał do końca. Zobaczyłam duży kościół z okrągłą kopułą. Weszłam do środka. W kościele było prawie pusto. Nie widząc żadnego z księży, weszłam do zakrystii i zapytałam o księdza Kubackiego. Kazano mi poczekać, gdyż nie było go w tej chwili. Usiadłam na ławeczce, ale w pewnej chwili cały kościół zawirował mi przed oczyma i upadłam. Gdy otworzyłam oczy, stał obok mnie wysoki, siwy ksiądz o dobrych niebieskich oczach, które wyrażały wielki niepokój. Co się stało? – Zapytał. Co cię do mnie sprowadza moje dziecko? Jego słowa, zawierające w sobie nutę troskliwości, a szczególnie te ostatnie



wyrazy wzruszyły mnie bardzo i wybuchnęłam płaczem. Ksiądz Kubacki zabrał mnie do swego gabinetu i tam opowiedziałam mu wszystko. Jakie było moje zdziwienie, gdy przypomniał sobie moją matkę i doskonale pamiętał o danym jej przyrzeczeniu. Żałował jedynie, że Celina nie zdołała przyjechać wraz ze mną. Zdałam się zupełnie na tego człowieka, do którego od pierwszej chwili poczułam wielkie zaufanie. Dobroć i uczciwość patrzyły mu z twarzy. Najpierw zatroszczył się, żeby mnie nakarmić, następnie wyszukał dla mnie w archiwum metrykę chrztu. W przeciągu paru minut posiadałam to, o co walczyły dziesiątki tysięcy Żydów – dokument, za który ludzie płacili wiele pieniędzy. Ksiądz Kubacki wtajemniczył w moje pochodzenie gospodynię miejscowego *Caritasu*, którego był dyrektorem. Miał on do niej całkowite zaufanie, ale dla pełnego bezpieczeństwa zaprzysiął ją w imię Chrystusa. Poszłam z moją opiekunką do kuchni *Caritasu*, która od tego momentu stała się moim drugim domem” (Aszkenazy-Engelhard 1991, 81).

Poza Haliną Aszkenazy-Engelhard, w pomieszczeniach kościoła ukrywały się jeszcze inne osoby pochodzenia żydowskiego. Autorka wspomnień, już zadomowiona w bazylice, została poproszona o pomoc w innym podobnym przypadku. Píše o tym w swojej książce:

„Pewnego dnia jeden z młodszych księży, który zawsze okazywał mi wiele serdeczności, przyprowadził do mnie w porozumieniu z księdzem Kubackim małą dziewczynkę w wieku może ośmiu-dziesięciu lat. Jedno spojrzenie rzucone na nią powiedziało mi wszystko: była Żydówką. Ksiądz Stanek, bo takie było jego nazwisko, poprosił mnie o zaopiekowanie się przez parę dni tą dziewczynką. Zosia była typem wybitnie semickim, rzucała się w oczy powagą swych smutnych, czarnych, dużych oczu i długimi czarnymi warkoczami. Ciężko było ją ukryć, ale ksiądz Stanek postanowił zrobić wszystko, co będzie tylko w jego mocy. Biedna mała nie знаła nikogo i była zupełnie sama. Właśnie wyrzuciła ją dotychczasowa opiekunka i nie wiedziała, co będzie z nią dalej. Spędziła i u nas parę dni, dla większej ochrony przesiadując większość czasu w kościele. Ksiądz Stanek, który poszukiwał dla niej miejsca, zabrał ją i ulokował gdzieś. Po kilku tygodniach jednak Zosia wróciła. Nowi opiekunowie również bali się trzymać ją u siebie, za bardzo rzucała się w oczy. Ksiądz Stanek postanowił wówczas, że pozostanie w kościele i będzie ozdabiać ołtarze” (Aszkenazy-Engelhard 1991, 83).

Halina Aszkenazy-Engelhard przeżyła szczęśliwie okupację. Pod koniec lat czterdziestych wyjechała na stałe do Izraela. Dzięki jej determinacji przyznano ks. Michałowi Kubackiemu Medal Sprawiedliwego Wśród Narodów Świata.

Również inne placówki salezjańskie w Warszawie przechowywały chłopców pochodzenia żydowskiego. Były to prowadzone przez salezjanów sierocińce przy ul. Litewskiej i ul. Lipowej. Podobnie było w Głuskowie pod Warszawą. Wśród

kilkudziesięciu wychowanków znajdowało się kilku żydowskich chłopców, którzy szczęśliwie przeżyli okupację (Kant 2008, 118).

### 3. PLACÓWKI SALEZJAŃSKIE W PRZEMYŚLU I KIELCACH

Sprzyjające warunki do pracy duszpasterskiej i młodzieżowej miała parafia salezjańska w Przemyślu-Zasaniu. Po uzyskaniu oficjalnej zgody od władz niemieckich i korzystając z pustych pomieszczeń po szkole organistowskiej, w 1941 r. salezjanie przyjęli 80 wychowanków sierocińca położonego po drugiej stronie Przemyśla zajętego przez wojska sowieckie. Korzystając z obecności chłopców, prowadzono dla nich regularne nauczanie religii, kółko ministranek i prawie oficjalne oratorium. Do tego ostatniego uczęszczała także miejscowa młodzież. Prowadzenie nauki religii dla wychowanków sierocińca ułatwiało organizowanie konkursów dla całej młodzieży z parafii. Ksiądz Franciszek Niemczyk stworzył konspiracyjną bibliotekę parafialną. Natomiast ks. Józef Nęcek prowadził żeńską grupę Sodalitacji Mariańskiej. Istniały dwa prężne chóry młodzieżowe. Jeden skupiał młodzież parafialną, drugi młodzież oratoryjną. Ich śpiewy towarzyszyły celebracjom biskupa Franciszka Bardy, który mieszkał do czerwca 1941 r. na terenie salezjańskiej parafii. W oratorium działał teatr. Jego członkowie wystawiali, co roku „Jasełka”. Ściągały one tłumy widzów z Przemyśla i okolic (Wilk 1982, 735).

Dużą swobodą w organizowaniu pracy duszpasterskiej cieszyła się parafia Św. Krzyża w Kielcach. Już w 1940 r. władze okupacyjne pozwoliły na niedzielne msze młodzieżowe. Prowadzono naukę religii pod pretekstem różnych spotkań organizacyjnych. W Wielkim Poście 1944 r. salezjanom zaproponowano przeprowadzenie rekolekcji dla dzieci i młodzieży z terenu całego miasta. Miejscowy proboszcz wystąpił z dodatkową prośbą do władz niemieckich. Chodziło o uczestnictwo w rekolekcjach uczniów szkół zawodowych w godzinach wieczornych. Pozwolenie z łatwością otrzymał. Rekolekcje dla młodzieży przeprowadził redemptorysta o. Marian Pirożyński (Ślósarczyk 1960-1969, t. 3, 200). W omawianej parafii działał aktywnie Caritas. Prowadził on kuchnię dla ubogich. Codziennie przygotowywano około 200 posiłków (ASC, F002).

### 4. TRUDNA DZIAŁALNOŚĆ W OŚWIĘCIMIU

Na szczególną uwagę w zakresie pracy młodzieżowej, a zwłaszcza charytatywnej, zasługuje placówka salezjańska w Oświęcimiu. Pomoc tę niesiono przez cały okres okupacji. Doświadczali jej więźniowie obozu koncentracyjnego w Auschwitz i Birkenau. Z biegiem czasu, ze względu na geograficzne usytuowanie parafii salezjańskiej, większej pomocy udzielano więźniom obozu koncentracyjnego w Auschwitz. Za zorganizowanie całej siatki i stronę logistyczną odpowiadał przełożony wspólnoty ks. Zygmunt Kuzak. Pomagali mu pozostali salezjanie, osoby świeckie, a zwłaszcza młodzież oratoryjna. Cała akcja miała formę oficjalną i nieoficjalną.

Struktury parafialne były odpowiedzialne za zbieranie wszelkiego rodzaju żywności i środków finansowych. Następnie parafianie przygotowywali paczki, które były przesyłane oficjalną pocztą do obozu. Osobom zaufanym zlecono przygotowywanie paczek objętościowo mniejszych. Podrzucano je więźniom w miejscach pracy poza terenem obozu zagłady. Ten rodzaj pomocy uratował słynnego polskiego aktora Augusta Kowalczyka, który opisał swoje tragiczne doświadczenia oświęcimskie w książce *Refren kolczastego drutu. Trylogia prawdziwa* (Kowalczyk 1995, 174).

Na trop działalności parafii salezjańskiej Niemcy wpadli w 1941 r. W konsekwencji został aresztowany przełożony ks. Zygmunt Kuzak. Był więźniem trzech obozów koncentracyjnych: Auschwitz, Birkenau i Dachau. Szczęśliwie przeżył wszystkie i po zakończeniu działań wojennych powrócił do Polski (ASC, E 004). Nowy przełożony, ks. Stanisław Rokita, pomoc kontynuował. W celu uniknięcia losu poprzedniego przełożonego ks. Rokita zdecydował się na pomoc oficjalną uzgodnioną z władzami niemieckimi. Ze względu na duże zaangażowanie miejscowej ludności, paczki żywnościowe wysyłano także do innych obozów koncentracyjnych. W skali tygodnia przygotowywano kilkadziesiąt pięciokilogramowych paczek. Zawierały one podstawowe produkty żywnościowe: chleb, smalec, cukier, cebulę. Przed świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocy ks. Stanisław Rokita zwracał się z prośbą do władz obozowych o zwiększenie limitu paczek. Z reguły taką zgodę otrzymywał. W akcję robienia paczek było zaangażowanych bardzo wiele osób. Od 1942 r. czynnie włączyli się w to dzieło miejscowi ministranci. Ich zadaniem była wysyłka paczek. Należy zaznaczyć, że był to ostatni etap całości akcji, ale również najtrudniejszy. Władze niemieckie narzucały urzędowi pocztowym w Oświęcimiu limity przyjmowania paczek przeznaczonych dla więźniów obozu. Od 1944 r. paczki wysyłano przez pocztę kolejową, która obsługiwała jedynie potrzeby Niemców. Było to możliwe dzięki pewnej zaprzyjaźnionej urzędnicze i ministrantowi Franciszkowi Hisińskiemu, który wykazywał się niesamowicie wielką odwagą, pomysłami i energią w wysyłaniu paczek (U wrót lagru 1948, 135).

## ZAKOŃCZENIE

W czasie trwania całej okupacji niemieckiej również inne istniejące placówki i parafie salezjańskie prowadziły możliwe formy pracy duszpasterskiej, charytatywnej czy wychowawczej. Wiele placówek salezjańskich wykorzystywało oficjalną działalność Rady Głównej Opiekuńczej i, współpracując z jej strukturami, niosło pomoc najbardziej potrzebującym (Wilk 2008, 432). Inne dane archiwalne, poza wyżej wymienionymi, informują o placówkach i salezjanach angażujących się w prowadzenie tajnych kompletów. Są to: Kraków (ks. Jan Kanty Zeman), Lublin (ks. Antoni Mańka, ks. Karol Kiełt), Głusków pod Warszawą (ks. Roman Chrzanowski, ks. Adam Skałbania), Przemyśl (ks. Władysław Dec, ks. Józef Nęcek), Różanystok (ks. Ignacy Kuczkowicz), Supraśl (ks. Wacław Dorobiała, kl. Mikołaj Płoski), Skawa (ks. Józef Kalka, ks. Walenty Kozak, ks. Włodzimierz Szembek,

ks. Władysław Szymański) (ASIW, Byłe placówki; Wilk 2008, 437). Przybliżenie zakresu tej działalności wymaga dalszych poszukiwań archiwalnych.

Napaść zbrojna hitlerowskich Niemiec na Polskę 1 września 1939 r. rozpoczęła działania II wojny światowej. Wydarzenie to na wiele lat zmieniło granice polityczne i geograficzne Rzeczypospolitej. Wraz z wycofującym się wojskiem polskim uchodzili na wschód liczni uciekinierzy. Tej psychozie uległa również grupa salezjanów, którzy opuścili swoje dotychczasowe miejsca pracy. Na straży placówek pozostawało zazwyczaj kilku salezjanów, ich obecność z reguły nie uchroniła placówek przed grabieżą i zniszczeniem. Po napaści Związku Radzieckiego 17 września fala uciekinierów zawróciła na zachód. Wielu salezjanów zdołało wrócić do swoich miejsc pracy, inni zostali rozproszeni. Kampania wrześniowa, pomimo bohaterskiej obrony, zakończyła się klęską i kapitulacją Polski. Większość kraju znalazła się pod okupacją niemiecką. Wielkopolskę, Pomorze, Mazury i Śląsk włączono do struktur III Rzeszy. Z pozostałego terytorium stworzono Generalne Gubernatorstwo ze stolicą w Krakowie. Część ziem na wschodzie zagarnęli Sowieci, włączając je do istniejących Republik Radzieckich, czyli do Litwy, Białorusi i Ukrainy. Sytuacja geopolityczna ziem polskich zmieniła się w 1941 r. po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej. Jej dalsza konfiguracja zmieniała się w zależności od przebiegu działań wojennych.

Jak już wspomniano, działania wojenne wpłynęły na działalność placówek salezjańskich i diametralnie zdeorganizowały ich struktury. Typowa działalność szkolno-wychowawcza była prawie nierealna. Najgorsza sytuacja panowała na ziemiach wcielonych do III Rzeszy. Jedną z pierwszych decyzji, jaką podjęły władze niemieckie, było zamknięcie prawie wszystkich dzieł szkolno-wychowawczych i aresztowanie salezjanów. Tylko kilka z nich mogło funkcjonować przez rok lub dwa. Inną decyzję podjęły władze Generalnego Gubernatorstwa. Zakazano działalności typowo szkolnej, ale pozwolono na pracę parafialną i w ograniczonym wymiarze, wychowawczą. Wydaje się, że w nie lepszej sytuacji znalazły się placówki salezjańskie wcielone do Związku Radzieckiego. Poza kilkoma przypadkami Towarzystwo Salezjańskie nie mogło prowadzić działalności wychowawczej. Pewne możliwości otwierały się na polu tradycyjnego duszpasterstwa. Władze sowieckie były bardziej skłonne do wyrażenia zgody na ten charakter pracy.

Analiza dostępnych źródeł na temat działalności salezjańskiej w okresie II wojny światowej poświadcza, że pomimo bardzo trudnej sytuacji salezianie włączali się aktywnie w działalność Kościoła. Korzystając ze struktur kościelnych i zakresu otrzymanej swobody, nie ograniczali swojej pracy jedynie do tradycyjnego duszpasterstwa i pomocy charytatywnej, ale starali się również realizować charyzmat salezjański, a mianowicie pracę młodzieżową. Pomimo dużego ryzyka i licznych niebezpieczeństw, niekiedy ponosząc cenę najwyższą, podejmowali szereg działań, przekonani o słuszności swoich wyborów.

## BIBLIOGRAFIA:

Archivio Salesiano Centrale - ASC - Rzym:

Sygn.: ASC, F 000, Ispettorìa Polonia-Kraków. D.E.C. - Riunione direttori. Riunione prefetti - visite str. Circolari - C.J. - Sacrosong, T. 8. Sprawozdanie Katechety Generalnego ks. Piotra Tirone dla Przełożonego Generalnego ks. Piotra Ricaldone na temat sytuacji salezjanów w Polsce z dnia 19 lutego 1940 r.

Sygn.: ASC, F 002, Polonia-Kraków. Corrisp. con D. Tirone. P. D. Hlond - D. Kopa - D. Cieślár - D. Ślósarczyk, altri Salesiani. Lettere varie, T. 03. List inspektora ks. Adama Cieślara do Katechety Generalnego ks. Piotra Tirone z dnia 10 maja 1940 r.

Sygn.: - ASC, E 004, Polonia-Lodz. Warszawa. Corrisp. con D. Tirone (Balawajder, Pływaczyk). Visite/Autorità. Statistiche. Stampe, T. 02. List ks. Józefa Straucha do Katechety Generalnego ks. Piotra Tirone z dnia 8 stycznia 1942 r.

Sygn.: ASC, E 999, S. 31. Polonia generica. Relaz. - visite. Relaz. Ant. - Sinistrati - Situaz. Confr. - Persecuzione. Festa Maria Aus. 1958 - Statistiche. Stampe, T. 4. List inspektora ks. Wojciecha Balawajdra do Katechety Generalnego ks. Piotra Tirone z dnia 1-3 stycznia 1943 r.

Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej - ASIW: - T. Byłe placówki Supraśl 1. Sprawozdanie ks. Wacława Dorobiały z dnia 17 marca 1979.

Aszkenazy-Engelhard, Halina. 1991. *Pragnęłam żyć*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Bieliński, Eugeniusz. 2010. Relacja pisemna (zbiory autora).

*Gimnazjum i Liceum im. Króla Władysława IV w Warszawie na Pradze 1915-1944. Monografia szkoły*, opr. Henryk Sowiński. 2005. Warszawa: Koło Wychowanków Gimnazjum i Liceum im. Króla Władysława IV.

Jan Paweł II. 1996. *Dar i Tajemnica*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.

Jan Paweł II. 2000. List Jana Pawła II do ks. Michała Szafarskiego. W: M. Szafarski, *Perła ewangeliczna. Sługa Boży Jan Leopold Tyranowski*, 5, Kraków: Wydawnictwo Współpracowników ks. Bosko.

Kant, Bronisław. 2008. *Bazylika Serca Jezusowego. Tętniące życiem serce warszawskiej Pragi*. Warszawa: Parafia Rzymskokatolicka Najświętszego Serca Jezusowego.

Kant, Bronisław. 2012. *Księga męczeństwa salezjanów polskich*. Warszawa: Parafia Najświętszego Serca Jezusowego.

Kossowski, Henryk, Władysław Janczewski i Tadeusz Kulbicki. 2008. *Warszawska Praga w latach 1939-1945. Fakty i wspomnienia z czasów terroru*. Warszawa: Fundacja Hereditas.

Kowalczyk, August. 1995. *Refren kolczastego drutu. Trylogia prawdziwa*. Cieszyn: Cieszyńska Drukarnia Wydawnicza.

- Krawiec, Jan. 2004. *Powstanie Towarzystwa Św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Kułak, Wojciech et al. 2019. *Salezianie Inspektorii Warszawskiej w stulecie: 1919-2019*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Kurek-Lesik, Ewa. 1992. *Gdy klasztor znaczył życie*. Kraków: Znak.
- Markiewicz, Hanna. 2020. Oratorium św. Jana Bosko przy warszawskiej Bazylice Najświętszego Serca Jezusowego na Pradze. W: *Stulecie parafii Najświętszego Serca Jezusowego*, red. Jan Pietrzykowski, 137-179. Warszawa: LTW.
- Michałowska, Irena. 2010. Relacja pisemna (zbiory autora).
- Niewęglowski, Jan. 2011. *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898-1989*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Ptasiński, Ryszard. 2010. Relacja pisemna (zbiory autora).
- Staniewicz, Piotr. 2020. Sytuacja Kościoła katolickiego w Warszawie-Pradze w pierwszej połowie XX wieku. W: *Stulecie parafii Najświętszego Serca Jezusowego*, red. Jan Pietrzykowski, 21-34. Warszawa: LTW.
- Ślósarczyk, Jan. 1960-1969. *Historia Prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 1-7. Pogrzebień (mps).
- U wrót lagru w Oświęcimiu. Z wojennej kroniki Zakładu Salezjańskiego w Oświęcimiu. 1948. *Pokłosie Salezjańskie*, 6-7, 128-136.
- Wilk, Stanisław. 1982. Salezianie. W: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, red. Zygmunt Zieliński, 722-750. Warszawa: ODISS.
- Wilk, Stanisław. 2008. Salesiani nella vita religiosa della Polonia occupata (1939-1945): tentativi di lavoro educativo. W: *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo*, red. Grazia Loparco i Stanisław Zimniak, 427-438. Roma: LAS.





SEMINARE

t. 42 \* 2021, nr 2, s. 143-157

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.12>



Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB

Instytut Historii Sztuki UKSW w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9486-961X> \* [nowinski@vp.pl](mailto:nowinski@vp.pl)

Zgłoszono: 11.02.2021; recenzowano: 07.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

W KLASZTORZE WIEŚĆ ŻYCIE PIELGRZYMA – INTERPRETACJA  
ARCHITEKTURY I WNĘTRZA KOŚCIOŁA ŚW. RICHARIUSZA W CENTULI  
(ST. RIQUIER) W CZASACH ANGILBERTA (799-814) W KONTEKŚCIE  
LITURGII STACYJNEJ I KULTU RELIKWII

TO LEAD THE LIFE OF A PILGRIM IN THE MONASTERY – INTERPRETATION OF THE  
ARCHITECTURE AND INTERIOR OF THE CHURCH OF ST. RICHARIUS IN CENTULA  
(ST. RIQUIER) IN THE TIME OF ANGILBERT (799-814) IN THE CONTEXT  
OF THE STATION LITURGY AND THE CULT OF RELICS

Abstract

By the decision of Charlemagne in Centula, over the tomb of St. Richarius was erected one of the finest churches in the Carolingian state characterised by innovative architecture. The church has an impressive collection of relics, representing the holy objects of *totius christianitatis*, among which the largest group are the relics of Christ the Savior. The relics were meant to give the foundation a unique quality and the attribute of a “holy place”. The description of the liturgy celebrated in Centula informs that the relics deposited in eleven altars and four memorials presented the most important places and events from the Holy Land related to *vita Christi*, as well as the saints. As part of the practice of *circuire altaria*, the monks visited altars and their relics like pilgrims. The example here was the Roman station liturgy and the Iro-Scottish practice of *peregrinatio*.

**Keywords:** Angilbert, Centula, St. Riquier, station liturgy, peregrinatio, Iro-Scottish monks, cult of relics, Romanesque architecture

Abstrakt

Decyzją Karola Wielkiego został wniesiony w Centuli, nad grobem św. Richariusza, jeden z najsłynniejszych kościołów w państwie karolińskim o nowatorskiej architekturze. Zgromadzono w nim imponującą kolekcję relikwii, reprezentującą świętości *totius christianitatis*, z najliczniejszą grupą relikwii Chrystusa-Zbawiciela. Relikwie miały nadać fundacji wyjątkową jakość i atrybut „miejsca świętego”. Opis liturgii sprawowanej w Centuli informuje, że relikwie zdeponowane w jedenastu ołtarzach i czterech memoriach uobecniały w nich najważniejsze miejsca i zdarzenia z Ziemi Świętej związane

z *vita Christi*, a także osoby świętych. Mnisi, w ramach praktyki *circuire altaria*, na podobieństwo pielgrzymów nawiedzali ołtarze i ich relikwie. Wzorem była tu stacyjna liturgia rzymska oraz iroszkocka praktyka *peregrinatio*.

**Słowa kluczowe:** Angilbert, Centula, St. Riquier, liturgia stacyjna, peregrinatio, mnisi iroszkoccy, kult relikwii, architektura romańska

Jednym ze skutków romanizacji liturgii w państwie karolińskim było przyjęcie w 2. poł. VIII w. stacyjnej liturgii rzymskiej, inspirowanej liturgią jerozolimską. Termin *statio*, oznaczający miejsce zatrzymania/punkt zgromadzenia, odnosił się w tym przypadku do określonego rzymskiego kościoła, do którego procesjonalnie udawał się papież w asyście służby liturgicznej i wiernych i w którym była sprawowana w danym dniu oficjalna liturgia z udziałem papieża<sup>1</sup>. Wczesnym świadectwem obecności tego rodzaju praktyk w liturgii poza Rzymem oraz aranżacji wnętrza świątyni z bocznymi ołtarzami *ad instar Sanctae Terrae* jest benedyktyński kościół w Centuli (obecnie Saint-Riquier w Pikardii) wzniesiony przez opata Angilberta (zm. 814) ku czci Zbawiciela i świętego Richariusza (*in honore Salvatoris sanctique Richarii*).

## 1. KLASZTOR I KOŚCIÓŁ ŚW. RICHARIUSZA (ST. RIQUIER) W CENTULI

Klasztor w Centuli (*Centula* vel *Centulum*) założył około 625 r. św. Richariusz – poganin nawrócony na chrześcijaństwo przez iryjskich misjonarzy Caidoca i Frichora<sup>2</sup>, uczniów św. Kolumbana (zm. 615), prowadzących akcję misyjną na terenach północnej Galii w okolicach Ponthieu (Pikardia). Dla klasztoru w Centuli, do którego fundacji przyczynił się król Dagobert I, Richariusz przyjął regułę św. Kolumbana. Sam założyciel odszedł z czasem z klasztoru do pustelni w Crécy (późniejsze opactwo Forestmoutier w pobliżu Amiens), gdzie zmarł w 645 r. Jego ciało przeniesiono do Centuli, która stała się miejscem kultu świętego; sam klasztor zaczęto od tej pory nazywać klasztorem Św. Richariusza (St. Riquier). Centulę i relikwie świętego nawiedził Karol Wielki, który postanowił rozbudować opactwo. Dzieło to powierzył jednemu ze swoich najbliższych współpracowników, poecie i erudycie wykształconemu u boku Alkuina – Angilbertowi (745-814), czyniąc go w 790 r. opatem klasztoru<sup>3</sup>. W klasztorze tym miano praktykować regułę św. Benedykta, coraz popularniejszą w państwie karolińskim. Przy wsparciu Karola Wielkiego Angilbert w niespełna dziesięć lat (790-799) wniósł w Centuli nie tylko nowy klasztor, ale przede wszystkim kościół klasztorny, którego architektura i koncepcja wnętrza – opracowane we-

<sup>1</sup> Na temat rzymskiej liturgii stacyjnej w VII w. zob. Jungmann 1962, 88-98.

<sup>2</sup> Ciała obu misjonarzy, których uznano po ich śmierci za świętych, zostały z czasem złożone w prezbiterium kościoła opackiego w Centuli obok ciała św. Richariusza.

<sup>3</sup> Na temat historii opactwa w Centuli/St. Riquier zob. Hénocque 1880, o początkach klasztoru: 1-69, o rządach opackich Angilberta: 95-204. Krótco po 800 r. Angilbert zlecił Alkuinowi, swojemu preceptorowi, spisanie życiorysu św. Richariusza; autor zadedykował swoje dzieło Karolowi Wielkiemu, zob. Vita Richarii, *passim*. Ikonografia św. Richariusza oraz źródła do historii jego kultu zob.: Richarius (Riquier, Richer) 1971, 268-270.

dług jego wskazań – stały się dla wielu późniejszych realizacji rozwiązaniem wzorcowym. Przejęty z rzymskiej tradycji, klasyczny układ bazylikowy trzech naw został tu ujęty od zachodu masywną budowlą westwerku, zwieńczoną okrągłą wieżą, od wschodu bieg naw zamykała niemal bliźniacza bryła transeptu, separując je od kwadratowego prezbiterium zakończonego apsydą (Skubiszewski 2015, 204).

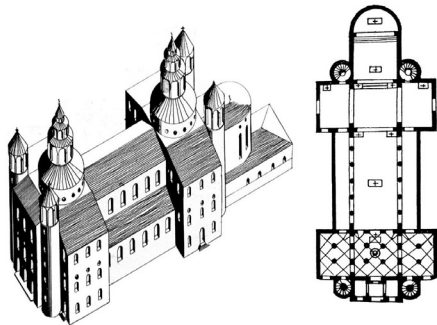
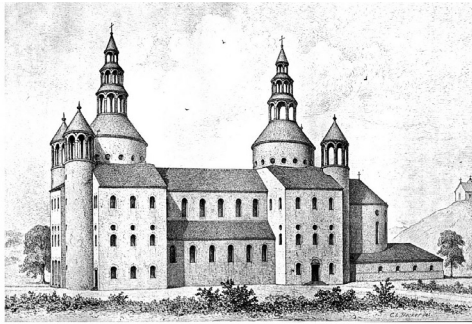
Kształt nieistniejącej dziś karolińskiej świątyni (na jej miejscu stoi budowla gotycka) znany jest z ryciny z 1612 r. autorstwa Paula Petau, który korzystał z miniatury ilustrującej kościół i klasztor w Centuli w kodeksie z XI w. (il. 1). Na tej podstawie, i w oparciu o relacje na temat kościoła w źródłach, Wilhelm Effmann przedstawił w 1912 r. rekonstrukcję bryły klasztornej kościoła (il. 2) (Effmann 1912, 115, fig. 24). Obfitująca w szczegóły propozycja Effmanna, mimo krytycznych uwag późniejszych badaczy, pozostaje po dziś dzień podstawowym wyobrażeniem architektury kościoła Zbawiciela i św. Richariusza w Centuli (Lobbedey 2002, 182, zwłaszcza przyp. 72). Obok kościoła klasztornej Angilbert wznosił w Centuli także dwa inne kościoły dedykowane: Marii Pannie i św. Benedyktowi, całość założenia była połączona traktem krużganków.

Kościół opactwa w Centuli jest pierwszą znaną świątynią<sup>4</sup>, w której zachodniej części wzniesiono rozbudowaną horyzontalnie i wertykalnie budowlę, zwieńczoną centralnym masywem wieży, określaną dziś terminem westwerk (masyw zachodni). Opis liturgii za rządów Angilberta ujawnia, że ta część kościoła była włączona do liturgicznej przestrzeni jego wnętrza. W zachodniej części przyziemia westwerku była ulokowana memoria *Nativitas*, za nią stała chrzcielnica. W centrum przyziemia, na jego zachodnim krańcu, w 814 r. został ulokowany grób Angilberta, uznanego z czasem za świętego (wspomnienie 18 lutego). Na piętrze westwerku były



Il. 1. ECCLESIA (RUM) AB ANGILBERTO APVD CENTVLAM AN. DCCXCIX CONSTRVCTARVM E SCRIPTO CODICE EKMATEION, rycina z widokiem kościołów opactwa Centula, Paul Petau 1612 r. Reprodukacja za: Effmann 1912.

<sup>4</sup> Być może pierwszym kościołem z rozwiązaniem w ten nowy sposób partią zachodnią była bazylika opactwa w St. Denis konsekrowana w 775 r., Skubiszewski 2015, 203. Problematykę pojawienia się konstrukcji westwerku w architekturze karolińskich świątyń prezentuje Lobbedey 2002, 178-192.



Il. 2. Kościół Zbawiciela i św. Richariusza w Cetuli, plan przyziemia i rekonstrukcja bryły wg W. Effmanna (Effmann 1912).

jako bliźniaczo podobne (il. 1). Wieże te musiały prezentować się bardzo okazałe i mocno oddziaływać na patrzących na nie, skoro Hariulf, opisując w kronice klasztornej (1088 r.) kościół opactwa jako najwspanialszy i najdosłojniejszy wśród współczesnych świątyń<sup>5</sup>, wyróżnił w jego bryle tylko masywy dwóch potężnych wież (*ingentem turrem*). Jedna z nich wznosiła się we wschodniej części budowli – za prezbiterium (*post cancellum*)<sup>6</sup> i w bezpośrednim sąsiedztwie grobu św. Richariusza; druga wieża, pod którą znajdował się przedsionek kościoła, wieńczyła część zachodnią i była równa pierwszej (*priori aequalis*). Wieża wschodnia wraz z prezbiterium była dedykowana św. Richariuszowi, wieża zachodnia świętemu Zbawicielowi<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> ...in honore Salvatoris sanctique Richarii fulgentissima ecclesia, omnibusque illius temporis ecclesiis praestantissima, Hariulf Chronicon 1894, 54

<sup>6</sup> Termin *cancellum* (*cancellus*) należy tu rozumieć jako przestrzeń wydzieloną wokół ołtarza w prezbiterium lub samo prezbiterium, zgodnie z definicją słownika Du Cange'a: *Cancellus – Locus altaris cancelli septus*. Βήμα Græcis, vel ἄδυτον, Presbyterium Latinis (Du Cange 1883-1887, t. 2, 80 c). Friedrich Möbius – moim zdaniem niesłusznie – interpretuje *cancellum* jako określenie chóru ulokowanego *ante Passionem*, czyli na wschodnim krańcu nawy głównej.

<sup>7</sup> *Haec [ecclesia – JN] ab orientem habet ingentem turrem post cancellum, et, interposito vestibulo, alia turris versus occidentem habetur priori aequalis; illa autem quae ad orientem vergit, prope locum sita est quo sanctus Richarius sepulturam habuit. (...) Turris ergo orientalis cum cancello et butico sancto Richario dicata est, et turris occidentalis in honore sancti Salvatoris specialiter est dicata*. Hariulf

ustawione ołtarze i był tam również ulokowany chór zachodni mnichów Św. Zbawiciela (*Sancti Salvatoris*), a także dwie empory, z których śpiewały schole chłopięce. Pomieszczenia na piętrze były otwarte do nawy głównej. Prowadzona dawniej dyskusja: czy empora westwerku mogła służyć także jako miejsce, z którego osoby świeckie (np. władcy) miały możliwość uczestniczenia w ceremoniach sprawowanych w kościele, obecnie wydaje się być definitywnie rozstrzygnięta. Brak informacji w źródłach o tego rodzaju praktyce, przy równoległych świadectwach na temat funkcji liturgicznych tego miejsca, każe raczej zdecydowanie odrzucić taką interpretację funkcji westwerku.

Na rycinie z 1612 r. walcowate bryły i ażurowe hełmy wież wieńczących masyw westwerku i korpus transeptu kościoła w Centuli wyglądają

## 2. KOLEKCJA RELIKWII I DYSPOZYCJA OŁTARZY KLASZTORNEGO KOŚCIOŁA

W kościele opackim i towarzyszących mu świątyniach Matki Bożej i św. Benedykta Angilbert – przy wsparciu Karola Wielkiego – zgromadził imponującą kolekcję relikwii (ponad dwieście). Relikwie te, „zgromadzone jakie i ile tylko można oraz skąd tylko to było możliwe” (o czym informuje sam Angilbert), pochodziły z różnych części całego chrześcijańskiego świata (*de diversis partibus totius christianitatis*)<sup>8</sup>.

Zaakcentowanie tego faktu przez fundatora wskazuje na to, że kolekcja relikwii w Centuli, reprezentująca świętości *totius christianitatis*, miała nadać fundacji wyjątkową jakość i atrybut „miejsca świętego”, porównywalnego ze skarbem relikwii Jerozolimy, Rzymu czy Konstantynopola. Relikwie zgromadzone w Centuli i złożone m.in. w ołtarzach świątyni opackiej oraz pozostałych dwóch kościołów tworzyły kolekcję, która – w zamiarze swojego twórcy – reprezentowała i ukazywała świętych i święte miejsca całego Kościoła oraz ilustrowała nieprzerwaną świętość czasu i historii: od zbawczych wydarzeń z życia Chrystusa, Jego Matki i apostołów, po czasy współczesne fundacji opactwa w Centuli.

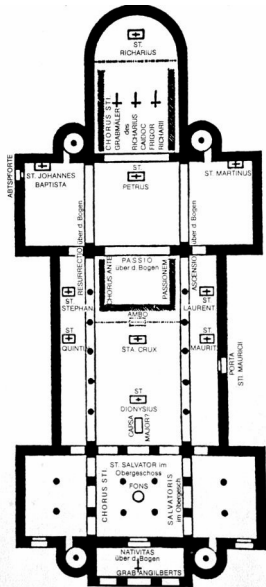
Opis liturgii sprawowanej w czasach Angilberta przez mnichów w Centuli oraz kronika opactwa pozwalają odtworzyć dyspozycję i *tituli* jedenastu ołtarzy i czterech memorii, które były usytuowane w klasztornej kościele na kształt krzyża, z ołtarzem Św. Krzyża w centrum. Każdy ołtarz, obok relikwii tytularnych, zawierał także relikwie innych świętych, jedynie monument krzyża, i obecny przy nim ołtarz, prezentowały wyłącznie relikwie Drzewa Krzyża Świętego<sup>9</sup>. Z wykazu relikwii zamieszczonego w kronice opactwa wynika, że obok wielu relikwii męczenników, wyznawców i świętych dziewic, najliczniejszą kolekcję stanowiły relikwie Chrystusa-Zbawiciela (25) oraz apostołów i ewangelistów (28); wszystkich relikwii opactwo posiadało ponad dwieście (Möbius 2013, zwł.a 49). Zgromadzona w Centuli oryginalna kolekcja relikwii Zbawiciela (*Reliquiae Domini Salvatoris*), tytularnego patrona opackiego kościoła, powinna być przedstawiona *in extenso*: „z drzewa [krzyża]

Chronicon 1894, 54.

<sup>8</sup> *Quapropter totis visceribus totaque mentis intentione laborare contendimus, qualiter per auxilium omnipotentis Dei te adiutorium gloriosi domini mei magni imperatoris de diversis partibus totius christianitatis quantas et quales vel unde allatas recondere in hoc sancto loco valuissemus prout in consequentibus patet*, Angilberti Libellus 1887, 175.

<sup>9</sup> Kronika opactwa, odnotowując konsekrację ołtarzy, podaje informacje o zdeponowanych w nich relikwiach: *Nam altare sancti Salvatoris, in quo positae sunt reliquiae ipsius et sanctorum Innocentium, qui pro eo passi sunt; et altare sancti Richarii, in quo sunt reliquiae sanctae Dei genitricis Mariae et ejusdem sancti Richarii; altare sancti Petri, in quo reliquiae ejus et Pauli et Clementis; altare sancti Joannis Baptistae, in quo reliquiae ejus et Zachariae, patris ipsius; altare sancti Stephani, in quo reliquiae ejus et Symeonis qui Dominum in ulnas suscepit; altare sancti Quintini, in quo reliquiae ejus et sanctorum Crispini et Crispiani martyrum; altare sanctae Crucis, in quo reliquiae ligni ipsius; Altare Sancto Dionysii, in quo reliquiae ejus, Rustici et Eleutherii; altare sancti Mauricii, in quo reliquiae ejus, Exuperii et Candidi; altare sancti Laurentii, in quo reliquiae ejus, Sebastiani et Valeriani; altare sancti Martini, in quo reliquiae ejus et sanctorum Remigii, Vedasti, Medardi, Gualarici, Lupi, Servatii, Germani atque Eligii*. Hariulf Chronicon 1894, 59.





Il. 3. Dyspozycja oraz *tituli* ołtarzy i memorii w kościele Zbawiciela i św. Richariusza w Cetuli wg E. Lehmana (Lehmann 1965).

(przypominająca mękę Zbawiciela) na wschodnim krańcu nawy głównej; memoria *Resurrectio* (przypominająca zmartwychwstanie Zbawiciela) – na wschodnim krańcu północnej nawy bocznej; memoria *Ascensio* (przypominająca wniebowstąpienie Zbawiciela) – na wschodnim krańcu południowej nawy bocznej. Poza tym, w prezbiterium stał ołtarz-konfesja św. Rirchariusza; przed prezbiterium ołtarz św. Piotra; w transepcie ołtarze: św. Jana Chrzciciela (po stronie płn.) i św. Marcina (po stronie pld.); w nawach bocznych ołtarze: św. Stefana (Szczepana), św. Wawrzyńca, Quintinusa i Maurycego; przed westwerkiem, na osi nawy głównej, ołtarz św. Dionizego. Do tego nad portalami trzech bram od zachodu, były ulokowane ołtarze archaniołów: Rafała, Michała i Gabriela. W dyspozycjach odnośnie do sprawowania *officium divinum* w Centuli Angilbert zarządził, aby mnisi (a było ich wówczas trzystu), podzieleni odpowiednio na modlitewne grupy, na podobieństwo chórów anielskich w niebie sprawowali służ-

Pańskiego; z jego szaty; z jego sandałów; z jego gąbki; z Jordanu gdzie był ochrzczony; ze skały na której siedział troszcząc się o 5 tysięcy ludzi; z chleba który rozdał uczniom; ze świątyni Pańskiej; ze świecy, która była zapalona przy jego narodzeniu; z góry Oliwnej gdzie się modlił; z jego stołu; z góry gdzie się przemienił; z kolumny gdzie był biczowany; z pęt którymi był związany; ze skały z której wstąpił na krzyż; z gwoździ którymi był ukrzyżowany; z miejsca Kalwarii; z czary w której były mieszane żółć i ocet; ze skały na którą kapłała krew z jego boku; z grobu Pańskiego; z kamienia zatoczonego na wejście do grobu; z relikwii niewińniętek, które za niego cierpiały; z góry Horeb; z drewna trzech przybytków<sup>10</sup>.

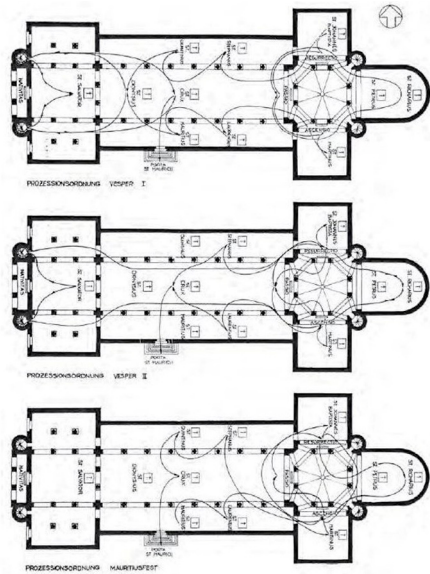
Relikwie zdeponowane w ołtarzach i memoriach uobecniały w nich najważniejsze miejsca i zdarzenia z Ziemi Świętej związane z *vita Christi*, a także osoby świętych (il. 3): memoria *Nativitas* (przypominająca narodzenie Zbawiciela) – w przyziemiu części zachodniej westwerku, na jego emporze w części wschodniej stał ołtarz Zbawiciela (*Sancti Salvatoris*); *Sancta Crux* – w centrum kościoła wraz z ołtarzem, memoria *Passio*

<sup>10</sup> *Reliquiae Domini Salvatoris. De ligno Domini, De vestis ejus. De praesepe ejus. De spongia ejus. De Jordane ubi baptizatus est. De petra ubi sedit quando VM hominum pavit. De pane illo unde distribuit discipulis. De templo Domini. De candela quae in nativitate ejus accensa est. De monte Olivieti ubi oravit. De mensa ejus. De monte ubi transfiguratus est. De columna ubi flagellatus est. De ligaminibus unde ligatus est. De petra unde crucem ascendit. De clavis unde crucifixus est. De loco Calvariae. De buccella ubi fel et acetum mixtum fuit. De petra super quam sanguis de latere ejus stillavit. De sepulchro Domini. De lapide revoluta ab ostio monumenti. De reliquiis innocentum, qui pro eo passi sunt. De monte Horeb. De lignis trium tabernaculorum.* Hariulf Chronicon 1894, 63, wykaz pozostałych relikwii w Centuli (tamże, 64-67).

bę bożą jako *laus perennis* – nieustającą dniem i nocą. Do tego każdego dnia, poza dwiema mszami konwentualnymi, przy różnych ołtarzach odprawianych było co najmniej 30 mszy (Hariulf Chronicon 1894, 71-72).

### 3. LITURGIA STACYJNA W „ŚWIĘTYM KRAJOBRAZIE” KLASZTORNEGO KOŚCIOŁA

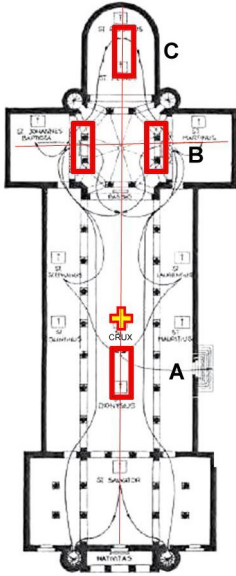
Układ ołtarzy wzniesionych w Centuli przez opata Angilberta, oraz złożone w nich relikwie, prezentowały we wnętrzu kościoła „święty krajobraz”, po którym mnisi peregrynowali procesjonalnie, podzieleni na dwa chóry. W niektóre święta towarzyszył im trzeci chór złożony z chłopców (*chorus puerorum*) – uczniów przykasztornej szkoły<sup>11</sup>. Porządek procesji był zależny od ceremonii danego dnia w klasztornej liturgii, np. gdy nieszpory i matutinum były odprawiane w chórze *Sancti Salvatoris* na piętrze westwerku, obie procesje tam brały swój początek, po czym jeden chór mnichów schodził schodami po stronie północnej ku memorii *Resurrectio*, a drugi, schodami po stronie południowej, ku memorii *Ascensio* (il. 4). W dalszym porządku tej ceremonii, określanej jako *circuire altaria/oratorium* (dosł. okrażanie ołtarzy/kościół), mnisi nawiedzali ze śpiewem psalmów poszczególne ołtarze, oddając cześć obecnym w nich relikwiom – m.in. przez ich okadzanie i zapalanie świec. Końcowym *statio* obu procesji był ołtarz Św. Krzyża w centrum kościoła<sup>12</sup> (Lehmann 1965, 377, 383, Fig. 3; Heitz 1963, 87, 121; Möbius 1985). W sensie duchowym była to ich pielgrzymka do Ziemi Świętej – którą w tym momencie stawała się przestrzeń klasztornej świątyni ubogacona relikwiami – z nawiedzeniem i kontemplacją miejsc uświęconych życiem Zbawiciela i świętych. Po przejściu kolejnych *statio* „Ziemi Świętej” (podobnie jak pielgrzymi odbywający *peregrinatio*



Il. 4. Trzy różne warianty procesji z nawiedzeniem ołtarzy w Centuli (*circuire altaria*); rekonstrukcja Friedricha Möbiusa (Möbius 2013).

<sup>11</sup> Zgodnie z postanowieniem Angilberta, w szkole klasztornej uczyło się stu uczniów, którzy byli podzieleni na trzy zespoły/chóry – każdy po 33 lub 34 śpiewaków, por. Hariulf Chronicon 1894, 70.

<sup>12</sup> *Cum enim vespere et matutinis ad Sanctam Salvatorem cantaverint, tunc descendat unus chorus ad Sanctam Resurrectionem, alter ad Sanctam Ascensionem, ibique orantes vadant similiter, ut supra, canendo usque ad Sanctum Johannem et Sanctum Martinum; ubi oratio facta, ingredientur hinc et inde per arcus mediae ecclesiae et orent ad Sanctam Passionem. Inde ad Sanctum Richarium pervenient; ubi oratione finita, dividant se iterum sicut ante fuerant, et veniant per Sanctum Stephanum et Sanctum Laurentium psallendo et orando usque ad Sanctam Crucem* (Angilberti Institutio 1894, XVII De circuitu orationum).



Il. 5. Rozmieszczenie chórów *in modum crucis* w liturgii Wielkiego Piątku: A – przy ołtarzu św. Krzyża (*coram altare Sanctae Crucis*); B – pod wieżą w centrum transeptu podzielony na dwa zespoły (*infra buticum hinc et inde*); C – przy ołtarzu-konfesji św. Richariusza w prezbiterium (*in throno Sancti Richarii*).

tonicznym zwornikiem i centrum liturgicznej akcji śpiewających chórow było środkowe przesło transeptu, zwieńczone centralnym masywem wieży i zaakcentowane konstrukcją *buticum* (będzie o niej mowa dalej). Mnisi i *pueri*, ustawieni w symbolicznym układzie, śpiewali w równie symboliczny sposób – *in modum crucis* (Möbius 1985, 31). Polegało to na tym, że kolejne wersety tekstu były śpiewane przez zespoły śpiewaków w takim porządku, że kolejność ich śpiewu „rysowała dźwiękiem” kształt krzyża w przestrzeni kościoła. Krzyżowe ustawienie czterech chórow towarzyszyło w tym dniu także ceremonii uroczystej adoracji krzyża. Taki *modus cantandi* znany był w liturgii wielkopostnej jeszcze po blisko sześciuset latach – na przykład w kościele mariackim w Utrechcie (ok. 1425 r.)<sup>14</sup>.

*ad Terram Sanctam*) mnisi docierali do jej i świata centrum – Golgoty z krzyżem *in medio ecclesiae*. Liturgia tak celebrowana we wnętrzu klasztornej świątyni naśladowała stacyjną liturgię rzymską, nieodłącznie związaną z rytmem procesji. Opisany przez Angilberta porządek sprawowania *officium divinum* w Centuli, wraz z aranżacją ołtarzy we wnętrzu świątyni *ad instar Sanctae Terrae*, jest świadectwem wczesnej obecności tego rodzaju praktyk w liturgii poza Rzymem.

#### 4. IN MODUM CRUCIS

Ołtarze i memorie – jak już wspomniano wyżej – komponowały się we wnętrzu kościoła klasztornego w Centuli na kształt krzyża, który to kształt wyrażała koncepcja architektoniczna kościoła. Jej sens liturgiczny w oryginalny sposób prezentowały ceremonie sprawowane w nim w Wielki Piątek. Mnisi i *chorus puerorum* wykonywali śpiewy liturgiczne podzieleni na trzy, choć w praktyce na cztery chóry (il. 5): pierwszy chór, mnichów, stał w centrum kościoła przy ołtarzu Św. Krzyża (*coram altare Sanctae Crucis*), drugi chór, chłopięcy, śpiewał przy ołtarzu-konfesji św. Richariusza w prezbiterium (*in throno Sancti Richarii*), trzeci chór, chłopięcy, śpiewał pod wieżą w centrum transeptu podzielony na dwa zespoły – po jednym w każdym ramieniu (*infra buticum hinc et inde*)<sup>13</sup>. Takie ustawienie chórow na kształt krzyża podkreślało krzyżowy plan świątyni i wyrażało symboliczny sens wielkopiątkowej liturgii. Architek-

<sup>13</sup> *In Parasceve vero vigiliae in tribus choris impleantur; quorum sit unus fratrum coram altare ipsius Sanctae Crucis, alius puerorum in throno Sancti Richarii ab occidente, tertius vero infra buticum hinc et inde, sicut jam supra scriptum est* (Angilberti Institutio 1894, VI De Cena Domini et Parasceve).

<sup>14</sup> *Liber ordinarius* tego kościoła z ok. 1425 r. (*Liber ordinarius sancte Marie Traiectensis*) podaje,

## 5. BUTICUM KAPLICĄ GROBU CHRYSTUSA?

Studiując znaczenie terminu *buticum*, który pojawia się w opisach liturgicznych działań w części wschodniej kościoła w Centuli, Friedrich Möbius stwierdził, że to oryginalne określenie odnosi się do konstrukcji usytuowanej w dolnej partii centralnego masywu wschodniej wieży, wieńczącej transept i grób św. Richariusza (Möbius 1985, 30)<sup>15</sup>. Elementem składowym *buticum* były marmurowe kolumny<sup>16</sup> i te – zdaniem Möbiusa – były ustawione w centrum transeptu, tworząc podpory dla konstrukcji arkad wydzielających jego środkową część (il. 4). Kształt *buticum* powyżej kolumn i arkad zwężał się ku górze, tworząc zapewne stożkowe zwieńczenie na podobieństwo zwieńczenia cyborium. Pewne wyobrażenie formy takiego cyborium prezentuje całostronicowa miniatura w *Ewangelistarzu Godeskalka* wykonanym na zlecenie Karola Wielkiego krótko przed wzniesieniem Centuli, bo w 781/83 r. (il. 6)<sup>17</sup>. Dla takiej konstrukcji Möbius przywołał szereg współczesnych i późniejszych analogii w architekturze sakralnej, na pierwszym miejscu wskazując kolumnowo-arkadową konstrukcję przyziemia wieży stojącej w centrum rotundy klasztornej kościoła Zbawiciela opactwa w Charroux (IX-XI, XIII w.)<sup>18</sup>, a także podobną (choć późniejszą) konstrukcję w centrum transeptu kościoła św. Piotra i Pawła w opactwie Ferrières en Gâtinais (XII w.) (Möbius 1985, 31). Analogiczną formę takiej konstrukcji prezentuje (także późniejsza) kolumnowo-arkadowa konstrukcja w centrum rotundy kościoła pielgrzymkowego Neuvy Saint Sepulcre (XI-XII w.). Wszystkie przywołane analogiczne konstrukcje zostały wzniesione – podobnie jak *buticum* w Centuli – w centrum transeptu świątyni posiadających relikwie Męki Pańskiej. Kościół w Charroux posiadał w czasach karolińskich – obok Akwizgranu i Centuli – jedną z najbogatszych kolekcji relikwii Męki Chrystusa, a konstrukcja jego centralnej rotundy z obejściem miała być wyobrażeniem Grobu Chrystusa. Pozostałe z przywołanych analogii były wzniesione w XI-XII w. również jako naśladownictwa jerozolimskiej Anastasis z kaplicą Grobu Chrystusa w centrum. Konstrukcja *buticum* w Centuli jednoznacznie wyróżniała i akcentowała środek transeptu, dzięki czemu stał się on funkcjonalnym i formalnym centrum klasztornej świątyni. Marmurowe kolumny i konstrukcja *buticum*

---

że w 1 niedzielę Wielkiego Postu oraz w Niedzielę Palmową śpiewacy wykonujący *Tractus* ustawieni byli parami na kształt krzyża: para w środku chóru śpiewała pierwszy wers, następny wykonywała para stojąca przy głównym ołtarzu, kolejny śpiewano przy zachodnim ołtarzu w obejściu chóru, czwarty wers śpiewano po prawej stronie chóru, piąty po stronie lewej, itd. (Tongerren 2013, 27).

<sup>15</sup> Termin *buticum* może pochodzić od *buttis/butticula* – beczka/beczulka, może też się wiązać z terminem *butus*, oznaczającym szpic/stożek. W obu przypadkach określałyby przestrzeń w centrum transeptu, bezpośrednio pod wieżą.

<sup>16</sup> Wspomina o nich wyraźnie Hariulf w kronice opactwa: *Cum ergo marmoreae columnae in butico erigentur* (Hariulf *Chronicon* 1894), 54.

<sup>17</sup> *Ewangelistarz Godeskalka*, pergamin 310 x 210 mm, Paryż Bibliotheque Nationale de France, Ms. nouv. acq. lat. 1203 (Reudenbach 1998).

<sup>18</sup> Podczas rewolucji francuskiej kościół w Charroux został rozebrany, ocalała jedynie stojąca w centrum transeptu wieża.





Il. 6. Cyborium wsparte na kolumnach, *Ewangelistarz Godescalka*, 781-83 r., pergamin iluminowany, 310 x 210 mm, Bibliothèque Nationale de France, Ms. nouv. acq. lat. 1203. Fot. Bibliothèque Nationale de France.

stawił Konstantyn Wielki. Wschodnia wieża, z kolumnowym *buticum* i grobem św. Richariusza, miała tu reprezentować jerozolimską Anastasis. Wieża zachodnia, z memoria *Nativitas*, centralną budowlę nad grotą narodzenia w Betlejem (Möbius 1985, 44). Zważywszy, że świątynie bezpośrednio nawiązujące do Anastasis i pełniące jej funkcje liturgiczne zaczęły zyskiwać popularność w Europie od X w., a zwłaszcza w wieku XI (Bania 1997, 21-28), taka interpretacja (zwłaszcza wschodniej wieży) czyni z kościoła klasztorne w Centuli wczesny przykład budowli nawiązującej ideowo i formalnie do jerozolimskiej Anastasis. Konstrukcja *buticum* z marmurowymi kolumnami, ustawiona pośrodku transeptu, z wznoszącą się ponad nią centralną konstrukcją wieży, odpowiadała obrazowi i idei kaplicy Grobu Chrystusa w centrum Anastasis. Wiązanie Grobu Chrystusa z formą wieży było obecne w tradycji liturgii gallikańskiej już w VI w., czego przykładem są używane wówczas eucharystyczne *pyxis* w formie wieży, których kształt i funkcję interpretowano jako Grób Chrystusa, gdyż „Grób Pański na podobieństwo wieży był wykuty w skale (*monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra*)”<sup>20</sup>.

osłaniały na podobieństwo kaplicy jego rdzeń, gdzie zapewne były złożone bądź prezentowane najcenniejsze relikwie, a wschodnia wieża stanowiła jego architektoniczną kulminację (Möbius 1985, 30).

Szukając powodu wzniesienia nad kościołem opactwa w Centuli dwóch centralnych masywów wież, należy wskazać na zgromadzoną tu znaczącą kolekcję relikwii Chrystusa-Zbawiciela i Męki Pańskiej<sup>19</sup> – największą w państwie karolińskim (obok Akwizgranu i Charroux). Ich obecność czyniła z klasztorne kościoła memorię miejsc zbawczych wydarzeń z życia Zbawiciela w Ziemi Świętej. Wzniesienie centralnych konstrukcji wież nad kościołem przechowywania i kultu tak cennych relikwii Möbius uznał za architektoniczny cytat budowli centralnych, jakie nad miejscami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, oraz nad miejscem jego narodzin, wy-

<sup>19</sup> Zob. przypis 10.

<sup>20</sup> *Expositio brevis antiquae Liturgiae Gallicanae* (2. poł. VI w.) wyjaśnia sens ideowy formy

6. *IN MONASTERIO PEREGRINAM DUCERE VITAM – IDEA PEREGRINATIO*

W świetle tej interpretacji nowej wymowy symbolicznej nabiera procesjonalne nawiedzanie przez mnichów z Centuli ołtarzy i memorii w kościele, zwłaszcza wówczas, gdy procesje brały swój początek w chórze ulokowanym na piętrze westwerku z memorią *Nativitas* i kończyły się przy monumencie i ołtarzu Św. Krzyża w centrum klasztornej kościoła. Można je odczytać nie tylko jako *peregrinatio ad loca sancta* w Ziemi Świętej, oraz odwzorowanie ceremoniału stacyjnej liturgii rzymskiej, lecz także jako symboliczne wędrowanie drogą ziemskiego życia Chrystusa – od narodzenia w Betlejem po śmierć na krzyżu na Golgocie w Jerozolimie – centrum świata. W tym ostatnim ujęciu, ideowy sens tej praktyki sięgałby samych korzeni powołania zakonnego – naśladowanie Chrystusa (*imitatio Christi*) było fundamentem monastycznej duchowości i głównym zadaniem życia każdego mnicha.

Do postaw budujących pierwotny kształt duchowości życia zakonnego od IV w. należało *peregrinatio*, które – zgodnie z myślą św. Pawła w 2 Liście do Koryntian i Listem do Hebrajczyków<sup>21</sup> – było rozumiane jako życie w drodze do Chrystusa realizowane przez dobrowolne odejście/wygnanie ze świata i w oderwaniu od dóbr i spraw doczesnych; mnich miał się stać obcym dla świata (*mundo alienus*)<sup>22</sup>. Gdy wraz z ustaniem prześladowania chrześcijan zakończyła się era świadków krwi – męczenników, ideę męczeństwa, określanego w tym przypadku jako „białe męczeństwo”, zaczęto wiązać z życiem mniszym spełnionym w wyrzeczeniu i ascezie – jedną z form ich praktykowania było *peregrinatio*. We wczesnym średniowieczu (o czym świadczą źródła od VI do IX w.) pojęcia: *vita monastica* i *peregrinatio* oraz *monachus* i *peregrinus* traktowano ekwiwalentnie (Witkowska 1995, 9).

Głóscielem idei *peregrinatio* jako sposobu życia chrześcijan był w V w. m.in. św. Augustyn, a jego szczególnymi naśladowcami w tym względzie we wczesnym średniowieczu stali się mnisi iroszkoccy – w ich duchowości i stylu życia centralną rolę przyjęła zasada *peregrinatio pro Christi amore* (pielgrzymowanie dla miłości Chrystusa) (Woods 1985; Strzelczyk 1987, 38-39; Strzelczyk 1995a; Corning 2006, 17). Dla iroszkotów praktyczną realizacją postulatu *peregrinatio* było życie spędzone poza domem i ojczyzną, na wędrowce misyjnymi szlakami wczesnośredniowiecznej Europy (Strzelczyk 1987, 120, zwł. 133 tabl. 3; Strzelczyk 1995b, 18-23). Wanitatywny obraz życia ludzkiego, rozumianego jako droga do wieczności w ustawicznym pielgrzymowaniu, wyraziście nakreślił św. Kolumban (zm. 615), twórca reguły mnichów w iroszkockich klasztorach: „Czymże więc jesteś życie ludzkie? Jesteś drogą

---

wieży, jaką posiadały owe *pyxis*: *Corpus vero domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra et intus lectum, ubi pausavit corpus dominicum, unde surrexit Rex gloriae in triumphum* (*Expositio brevis*, 93). Na temat *pyxis* w formie wieży szerzej: Nowiński 2000, 44-49.

<sup>21</sup> W tłumaczeniu Wulgaty: *dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino* (2 Kor 5,6); (...) *quia peregrini et hospites sunt super terram* (Hbr 11,13).

<sup>22</sup> Na temat religijnego aspektu praktyki *peregrinatio* w średniowiecznej Europie zob. Witkowska 1995.



śmiertelnych, a nie życiem (...) jesteś drogą do życia, a nie życiem; jesteś prawdziwą drogą, ale nie bezpiecznym traktem. (...) Tak oto, ponieważ jesteś niczym, życie doczesne, niczym innym jak tylko drogą, umykającą złudą, nicością, chmurą, czymś niepewnym i kruchym jak cień, jak sen, trzeba przez ciebie jedynie pielgrzymować z niepokojem, czujnie i pospiesznie” (Kolumban 1995, 117-118). Istotnym elementem iroszkockiej *peregrinatio* był wymóg dożywotniego, dobrowolnego życia w pielgrzymowaniu na wygnaniu, które mnich był zobowiązany prowadzić – w sensie duchowym – także we wspólnocie klasztornej (*in monasterio peregrinam ducere vitam* – w klasztorze wieść życie pielgrzyma) (Strzelczyk 1995a, 44). Ten ostatni aspekt *peregrinatio* stał się ważnym elementem duchowości mnichów iroszkockich, gdy z czasem na terenie Galii zaczęła powstawać sieć ich klasztorów<sup>23</sup>.

Refundacja opactwa i budowa klasztornej kościoła w Centuli przez Angilberta dokonała się w czasie, gdy iroszkocka praktyka ustawicznego pielgrzymowania przeżywała swój schyłkowy okres, a coraz większe znaczenie zyskiwała reguła i praktyka życia benedyktynów wraz z obowiązującą w niej zasadą *stabilitas loci* (Strzelczyk 1995, 46). Od VII w. dużą popularnością w Galii cieszyła się reguła św. Kolumbana, którą – jak wspomniano wyżej – przyjęto pierwotnie w Centuli. Represyjny charakter kolumbańskiej reguły oraz rosnąca popularność reguły św. Benedykta powodowały, że w praktyce w większości klasztorów stosowano w VIII w. tzw. regułę mieszaną (*regula mixta*). Decydujący udział w jej recepcji i przyjętych obyczajach w danym opactwie miał opat oraz – po części – także fundator (Derwich 2000, 250-251). W przypadku Centuli był to Angilbert, który w refundowanym opactwie do preferowanej w państwie karolińskim obserwacji reguły benedyktyńskiej dołączył zdomowioną w Centuli i w jej okolicy tradycję kolumbańską. Rozbudowana liturgia procesyjna, połączona z nawiedzaniem ołtarzy i relikwii, była połączeniem benedyktyńskiej *stabilitas loci* z iroszkocką *peregrinatio* – mnisi w Centuli w czasach Angilberta duchowo i praktycznie *in monasterio peregrinam ducent vitam*.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Angilberti Institutio. 1894. Institutio Sancti Angilberti abbatis de diversitate officiorum. W: Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint Riquier (Ve siècle-1104) [Chronicon centulense]: Appendice VI. Rapport d'Angilbert sur la Restauration de Saint Riquier et les Offices qu'il y Institue*, wyd. Ferdinand Lot. Paris: Picard.
- Angilberti Libellus. 1887. Angilberti abbatis de ecclesia Centulensi libellus, wyd. Georg Waitz. W: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum (in folio)*, t. XV/1: *Supplementa tomorum I-XII*, cz. 3: *Supplementum tomi XIII*. Hannoverae: Hiersemann.

---

<sup>23</sup> Pierwsze klasztory iroszkotów pojawiły się w Galii w VII w., m.in. z inicjatywy św. Kolumbana (w Annegray, Luxeuil i Fontaine), św. Richariusza (Centula) oraz św. Furseusza z Péronne (zm. ok. 649). Św. Furseusz w 641 r. przybył na tereny dzisiejszej Pikardii, zakładając klasztory m.in. w Péronne i w Fontenelle – oba w pobliżu Centuli; Geary 2004, 185.

- Bania, Zbigniew. 1997. *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*. Warszawa: Neriton.
- Derwich, Marek. 2000. Obserwacje zakonne w stuleciu VII-IX. Uwagi nad kształtowaniem się monastycyzmu średniowiecznego. W: *Aetas media aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, 247-256. Warszawa: Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Corning, Caitlin. 2006. *The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church*. New York: Palgrave Macmillan.
- Du Cange, Charles. 1883-1887. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 1-10. Niort: École nationale des chartes.
- Effmann, Wilhelm. 1912. *Centula Saint-Riquier, Eine Untersuchung zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in der Karolingerzeit*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Expositio brevis antiquae Liturgiae Gallicanae*, PL 72, 89-94.
- Geary, Patric. J. 2004. *Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen*, aus dem Englischen von U. Scholz, 2. Auflage, München, Beck C. H.
- Hariulf Chronicon. 1894. *Chronique de l'abbaye de Saint Riquier (Ve siècle-1104) [Chronicon centulense]*, wyd. Ferdinand Lot. Paris: Picard.
- Heitz, Carol. 1963. *Les recherches sur les rapports entre l'architecture et la liturgie à l'époque carolingienne*. Paris: S.E.V.P.E.N.
- Hénocque, Jules. 1880. *Histoire de L'Abbaye et de la Ville de Saint-Riquier*, t. 1. Amiens: Société des Antiquaires de Picardie.
- Jungmann, Josef A. 1962. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, t. 1. Wien-Freiburg-Basel: Herder.
- Kolumban. 1995. Kazanie V. W: *Św. Kolumban, Pisma. Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, oprac. Jerzy Strzelczyk, tłum. Elżbieta Zakrzewska-Gębka, Stanisław Kalinkowski i Aleksander Mikołajczak, 117-118. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Lehmann, Edgar. 1965. Die Anordnung der Altäre in der karolingischer Klosterkirche zu Centula. w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, t. 3: *Karolingische Kunst*, red. Wolfgang Braunfels i Herman Schnitzler, 374-383. Düsseldorf: Schwann.
- Lobbedey, Uwe. 2002. Westwerke und Westchöre im Kirchenbau der Karolingerzeit. W: *Am Vorabend der Keiserkrönung. Das Epos „Karolus Magnus et Leo papa” und der Papstbesuch in Paderborn 799*, red. Petrus Godman, Jörg Jarnut i Peter Johaneck, 163-192. Berlin: Akademie Verlag.
- Möbius, Friedrich. 1985. *Buticum in Centula mit einer Einführung in die Bedeutung der mittelalterlichen Architektur*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Möbius, Friedrich. 2013. *Die karolingische Reichsklosterkirche Centula (Saint-Riquier) und ihr Reliquienschatz. Eine Fallstudie zum lebensweltlichen Verständnis frühmittelalterlicher Religiosität*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Nowiński, Janusz. 2000. *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące prze-*

- chowywaniu Eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej.* Warszawa: Neriton.
- Richarius (Riquier, Richer). 1971. W: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, red. Engelbert Kirschbaum et al., t. 8, 268-270. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Reudenbach, Bruno. 1998. *Das Godescals-Evangelistar. Ein Buch für die Reformpolitik Karls des Großen.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Skubiszewski, Piotr. 2015. *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, tłum. Jadwiga Kuczyńska i Edward Zwolski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Strzelczyk, Jerzy. 1987. *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Strzelczyk, Jerzy. 1995. Społeczne aspekty iroszkockiej *peregrinatio*. W: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. Halina Manikowska i Hanna Zaremska, 39-50. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Strzelczyk, Jerzy. 1995a. Iroszkoci – kultura „Dalekiego Zachodu” średniowiecznej Europy. W: *Św. Kolumban, Pisma. Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, oprac. Jerzy Strzelczyk, tłum. Elżbieta Zakrzewska-Gębka, Stanisław Kalinkowski i Aleksander Mikołajczak, 12-23. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Tongeren, Louis van. 2013. Ein heilsames Zeichen: die Liturgie des Kreuzes im Mittelalter. W: *Das Kreuz. Darstellung und Verehrung in der Frühen Neuzeit*, red. Carla Heussler i Sigrid Gensichen, 11-31. Regensburg: Schnell und Steiner.
- Witkowska, Aleksandra. 1995. *Peregrinatio religiosa* w średniowiecznej Europie. W: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. Halina Manikowska i Hanna Zaremska, 9-16. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Woods, Richard. 1985. The Spirituality of the Celtic Church. *Spirituality Today*, 3, 243-255.
- Vita Richarii. Albini seu Alcuini, *Vita Beatissimi Richarii Presbyteri*, PL 101, 681-694.

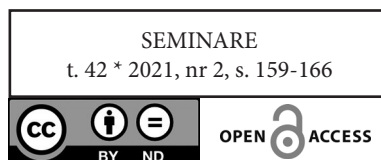
#### SPIS ILUSTRACJI:

- Il. 1. ECCLESIA(RUM) AB ANGILBERTO APVD CENTVLAM AN. DCCXCIX CONSTRVCTARVM E SCRIPTO CODICE EKMATEION, rycina z widokiem kościołów opactwa Centula, Paul Petau 1612 r. Reprodukacja za: Effmann 1912.
- Il. 2. Kościół Zbawiciela i św. Richariusza w Cetuli, plan przyziemia i rekonstrukcja bryły wg W. Effmanna (Effmann 1912).
- Il. 3. Dyspozycja oraz *tituli* ołtarzy i memorii w kościele Zbawiciela i św. Richariusza w Cetuli wg E. Lehmana (Lehmann 1965).

- 
- Il. 4. Trzy różne warianty procesji z nawiedzeniem ołtarzy w Centuli (*circuire altaria*); rekonstrukcja Friedricha Möbiusa (Möbius 2013).
- Il. 5. Rozmieszczenie chórów *in modum crucis* w liturgii Wielkiego Piątku: A – przy ołtarzu św. Krzyża (*coram altare Sanctae Crucis*); B – pod wieżą w centrum transeptu podzielony na dwa zespoły (*infra buticum hinc et inde*); C – przy ołtarzu-konfesji św. Richariusza w prezbiterium (*in throno Sancti Richarii*).
- Il. 6. Cyborium wsparte na kolumnach, *Ewangelistarz Godescalka*, 781-83 r., pergamin iluminowany, 310 x 210 mm, Bibliothèque Nationale de France, Ms. nouv. acq. lat. 1203. Fot. Bibliothèque Nationale de France.



## SPRAWOZDANIA



### SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2020

W kształtowaniu się instytucjonalnym nauki ważne miejsce zajmuje społeczny ruch naukowy, w którym szczególne miejsce zajmują towarzystwa naukowe. Towarzystwa łączą pracowników i miłośników nauki, którzy zajmują się gromadzeniem, dokumentowaniem wiedzy, jej popularyzacją, zwłaszcza w wymiarze życia oświatowego i kulturalnego. Działalność Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2020 przypadła na okres pandemii COVID-19. Pandemia przykuła uwagę społeczeństw wielu krajów. Pierwsze informacje o nowej chorobie pojawiły się w grudniu 2019 r. Już 11 lutego 2020 r. choroba otrzymała nazwę COVID-19, a trzy dni później wywołującą ją patogen nazwę wirus SARS-CoV-2. Pierwszy przypadek COVID-19 w Polsce został odnotowany 4 marca, a pierwszą śmierć w wyniku tej choroby zarejestrowano 12 marca 2020 r. Pandemia pozwoliła z bliska obserwować, jak działa nauka i uzmysłowiła, że jesteśmy w trakcie dynamicznego procesu poznawania nowego zjawiska. Spowodowała wzrost zainteresowania świata nauki wpływem zagrożenia epidemicznego na nasze zachowania, emocje, sposoby radzenia sobie ze stresem, style życia, dystans społeczny, przekonania społeczne, podporządkowanie się wymogom sanitarno-epidemiologicznym, ale też sposobem funkcjonowania samych naukowców i ich aktywnością. Zmiana stylu życia związana z pracą w domu (lub utratą pracy), brakiem lub ograniczeniem kontaktów społecznych, koniecznością zorganizowania życia rodzinnego na nowo (edukacja domowa) itp. wymusza zmianę nawyków zapewniających utrzymanie zdrowia fizycznego i psychicznego. Pandemia jest tragedią medyczną, społeczną i ekonomiczną, ale jest również lekcją dla nas wszystkich. Konfrontujemy się dzisiaj ze zjawiskiem nowym i nieznanym, z którym musiało się zmierzyć także nasze Towarzystwo. Przestrzeń aktywności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2020, można przedstawić w następujących obszarach.

#### WALNE ZEBRANIE TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W 2020 ROKU

Podstawowym wyróżnikiem każdej organizacji jest domena działalności (czym organizacja się zajmuje) i cele, które pragnie osiągnąć. Do najważniejszych działań organizacyjnych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego należy zaliczyć działalność Władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa, tradycyjnie gromadzi się podczas dorocznego Zjazdu TNFS. Sytuacja epidemiologiczna zmusiła nas do odwołania tegorocznego Zjazdu TNFS w trybie stacjonarnym. Wobec powyższego w roku 2020 Zarząd TNFS podjął uchwałę w sprawie rekomendacji Walnemu Zebraniu TNFS podejmowania uchwał, określonych w §20 Statutu TNFS, w głosowaniu w formie zdalnej (§20, pkt. 5 *rozpatrzenia i przyjęcia sprawozdania z działalności Zarządu i Komisji Rewizyjnej*; §20, pkt. 14 *zatwierdzenia sprawozdania finansowego*). Głosowanie w tej formie odbyło się w dniach 1-7 października. W wyniku głosowania podjęto następujące uchwały:

- ✓ WZ-2020/10/07/01 W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego za rok 2019.
- ✓ WZ-2020/10/07/02 W sprawie podziału zysku.



- ✓ WZ-2020/10/07/03 W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS.
- ✓ WZ-2020/10/07/04 W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS.

W głosowaniu wzięło udział 27 członków TNFS. W poszczególnych głosowaniach: Sprawozdanie finansowe za rok 2019 r.: 26 głosów za; 1 – wstrzymujący; W sprawie podziału zysków: 27 głosów za; Protokół Komisji Rewizyjnej za rok 2019: 27 głosów za; Sprawozdanie z działalności TNFS za rok 2019: 27 głosów za.

#### POSIEDZENIA ZARZĄDU TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W 2020 ROKU

W okresie sprawozdawczym Zarząd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego zebrał się trzykrotnie. Posiedzenia Zarządu w roku 2020 miały miejsce w domu salezjańskim w Warszawie przy ul. Kawęczyńskiej 53 oraz w domu salezjańskim w Łomiankach przy ul. K. K. Baczyńskiego 1a. Zarząd TNFS spotkał się: 25 stycznia, 7 marca oraz 19 września.

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w dniu 25 stycznia należy zaliczyć:

1. ustalenie daty i miejsca XIII Zjazdu TNFS (Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowy „Gwarek”, ul. Leśna 5, 62-561 Ślesin, 14-15 maja 2020);
2. ustalenie programu sesji naukowej z cyklu programowego: *Młodość i jej świat – refleksje nad Posynodalną Adhortacją Apostolską Ojca Świętego Franciszka Christus Vivit*;
3. przyjęcie Uchwały nr 2020/01/25/01 o przyjęciu budżetu TNFS na rok 2020 w kształcie zaproponowanym przez Skarbnika TNFS;
4. przyjęcie Uchwały nr 2019/01/25/02 o sfinansowaniu ze środków Towarzystwa 5 tomu serii: *Biblioteka TFNS*.

Dyskusja związana z planowanymi przychodami i rozchodami zawartymi w preliminarzu na rok 2020 dotyczyła następujących problemów:

- wsparcia finansowego wnoszonego przez poszczególne Inspektorie Towarzystwa Salezjańskiego;
- opłat faktur za numery DOI, serwer i domenę TNFS oraz planowane wydanie kolejnych tomów z serii TNFS;
- rozliczeń związanych z realizowanym projektem rozwoju naszego czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”.

Ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko poinformował zebranych, iż w *Komunikacie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego* z 17 grudnia 2019 r. w sprawie wykazu wydawnictw publikujących recenzowane monografie naukowe znajduje się informacja, iż Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego jest wpisane do tegoż wykazu: Lp. 456, a unikatowy identyfikator wydawnictwa to: 55600.

Po przeprowadzonej przez Zarząd TNFS weryfikacji, w naszym Towarzystwie jest zapisanych 123 członków. Problemem do rozwiązania pozostają zaległości i terminowość wnoszonych składek członkowskich (obecnie: 50.00 zł na rok).

Na posiedzeniu Zarządu TNFS w dniu 7 marca przedmiotem dyskusji były następujące zagadnienia:

1. sprawozdanie finansowe TNFS za 2019 rok, przedstawione przez ks. Mariusza Chamarczuka – skarbnika TNFS oraz ks. Jerzego Gockę – redaktora naczelnego „Seminare. Poszukiwania naukowe”. Po przeprowadzonej dyskusji Zarząd postanowił przyjąć sprawozdanie finansowe TNFS za 2019 rok oraz podjąć Uchwałę nr 2020/03/07/01 w sprawie rekomendacji przyjęcia tegoż sprawozdania finansowego TNFS za rok 2019;
2. sekretarz TNFS – ks. Stanisław Chrobak, przedstawił Sprawozdanie z działalności Towarzystwa w roku 2019. Zarząd w drodze Uchwały nr 2020/03/07/02 postanowił przyjąć przedstawiony przez sekretarza dokument. Sprawozdanie zostanie umieszczone na stronie internetowej naszego Towarzystwa oraz opublikowane w czasopiśmie „Seminare”;
3. Zarząd zapoznał się także ze stanem przygotowań Zjazdu Towarzystwa w dniach 14-15 maja 2020 r. w Ślesinie. W związku z epidemią koronawirusa (COVID-19) dalsze decyzje będą podejmowane na bieżąco i powiązane będą z zaleceniami wydawanymi przez Ministerstwo Zdrowia.

Ostatnie zebranie Zarządu TNFS odbyło się 19 września. W trakcie tegoż zebrania zwrócono uwagę na następujące problemy:

1. w związku z trwającą pandemią (COVID 19) Zarząd podjął decyzję o odwołaniu tegorocznego Zjazdu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Podzielając propozycję zgłoszoną przez ks. prof. dr hab. Kazimierza Misiaszka – Prezesa TNFS, postanowiono przenieść na przyszły rok zaplanowaną problematykę obrad (*Młodość i jej świat – refleksje nad Posynodalną Adhortacją Apostolską Ojca Świętego Franciszka Christus Vivit*) oraz zaprosić tych samych prelegentów. Zarząd postanowił także, by miejscem przyszłorocznego Zjazdu TNFS był – podobnie jak to miało miejsce w planie tegorocznego Zjazdu – Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowy „Gwarek”, ul. Leśna 5, 62-561 Ślesin, w dniach 13-14 maja lub 20-21 maja 2021 roku.

2. Wydawnictwo i serie wydawnicze: działalność wydawnicza prowadzona jest w trzech seriach wydawniczych: Studia i rozprawy; Biblica et Theologica TNFS oraz Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. W serii Studia i Rozprawy ukazało się w sumie 12 tomów, a ponadto tomy: 5, 9, 10, 11 i 12 są do pobrania w formacie pdf. W serii: Biblica et Theologica TNFS ukazało się dotychczas 6 tomów, natomiast w serii: Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 5 tomów. Wszystkie publikacje wydane w tej ostatniej serii są również do pobrania w formacie pdf. W zakładce: działalność wydawnicza zostały umieszczone treści: o wydawnictwie; etyka wydawnicza; procedury wydawnicze TNFS; procedury recenzji publikacji oraz informacje dla autorów.

3. Czasopismo „Seminare”: jednym z zaleceń naukowej bazy danych (SCOPUS) jest, by nasze czasopismo, które ma zbyt rozległe spectrum tematyczne, dążyło do większego sprofilowania. Zarząd wyraził zdanie, że można tego dokonać, odrzucając te teksty, które luźno powiązane są z tematyką (cztery działy) naszego czasopisma. Zachowując minimum 24 artykuły, warto również przemyśleć, czy „Seminare” w przyszłości nie powinno być wydawane jako półrocznik. Ważne miejsce w funkcjonowaniu czasopisma ma kwestia finansowania. Koszty związane z wydaniem czasopisma w 2019 roku wyniosły ok 16 tysięcy zł (druk, korekta, obsługa strony) i są zdecydowanie niższe w porównaniu z poprzednimi latami.

Ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko, redaktor naczelny „Seminare”, zrelacjonował swoją obecność na ostatnim posiedzeniu KSIP (Konferencji Salezjańskich Inspektorów Polskich), zwracając uwagę na potrzebę stabilności finansowej czasopisma oraz podkreślał, że „Seminare” pełni także ważne miejsce w realizacji naszego posłannictwa. Dyskusja zatem dotyczyła wpłat dokonywanych na rzecz „Seminare” przez poszczególne inspektorie polskie z siedzibą w Krakowie, Wrocławiu, Pile, Warszawie.

4. Z informacji przekazanej przez ks. dr hab. Mariusza Chamarczuka – skarbnika TNFS o stanie finansów TNFS oraz wpłatach członkowskich za 2020 rok wynika, iż opłatę członkowską wniosło 37 członków TNFS. Zarząd podjął decyzję, by w najbliższym liście skierowanym do członków TNFS przypomnieć również o wpłatach członkowskich.

5. Prezes TNFS poinformował, że ks. Radosław Błaszczuk jest kandydatem do nagrody im. Księdza Adama Duraka. Kandydat spełnił wszystkie warunki, by taką nagrodę otrzymać. Zarząd jednomyślnie poparł tę kandydaturę.

6. Zarząd podjął uchwałę (jednomyślnie) w sprawie przyjęcia nowych członków TNFS, tym samym w poczet członków naszego Towarzystwa został przyjęty (po wcześniejszym skreśleniu) ks. dr Jerzy Zajac.

Zgodnie z §13 punkt 4 Regulaminu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, doroczne sprawozdanie z działalności Towarzystwa powinno zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach. W roku sprawozdawczym 2019 Zarząd TNFS spotkał się trzykrotnie. Obecności na poszczególnych posiedzeniach Zarządu przedstawia poniższa tabela.

	25.01.2020	7.03.2020	19.09.2020	Łącznie obecny
Ks. K. Misiaszek	+	+	+	3
Ks. R. Sadowski	+	+	+	3
Ks. S. Chrobak	+	+	+	3
Ks. M. Chamarczuk	+	+	uspr.	2
Ks. J. Gocko	uspr.	+	+	2
Ks. S. Jędrzejewski	uspr.	+	+	2
Ks. Z. Łepko	+	+	+	3
Łącznie	5	7	6	

Zgodnie z §27 punkt 5 Statutu TNFS, w posiedzeniach Zarządu mogą brać udział z głosem doradczym przedstawiciele Komisji Rewizyjnej, redaktor „Seminare” oraz inne osoby zaproszone przez Prezesa Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Obecność obserwatorów na posiedzeniach Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego przedstawia poniższa tabela.

	25.01.2020	7.03.2020	19.09.2020	Łącznie obecny
Ks. J. Niewęglowski Komisja Rewizyjna	+	uspr.	+	2
Ks. K. Niegowski Komisja Rewizyjna	uspr.	uspr.	uspr.	0
Ks. R. Błaszcyk Komisja Rewizyjna	-	-	-	0

Komisja Rewizyjna Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego na posiedzeniu 18 września 2020 r. podjęła uchwałę potwierdzającą, że działalność Towarzystwa w roku 2019 przebiegała zgodnie ze Statutem i Regulaminami Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, a w odpowiednim protokole potwierdziła, że nie stwierdzono w tym okresie żadnych nieprawidłowości. W okresie sprawozdawczym, na zaproszenie Prezesa TNFS, przedstawiciele Komisji Rewizyjnej brali udział w posiedzeniach Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w charakterze obserwatorów i służyli głosem doradczym w decyzjach podejmowanych przez Zarząd Towarzystwa. Komisja Rewizyjna nie wniosła żadnych uwag i zaleceń.

#### SPRAWY CZŁONKOWSKIE

31 grudnia 2020 Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego liczyło 119 członków zwyczajnych. W okresie sprawozdawczym jeden z członków zrezygnował z członkostwa w TFNS. Zgodnie ze Statutem TNFS (§15, pkt. 1) Zarząd podjął decyzję o skreśleniu z listy 17 członków TNFS. Przyjęto zaś w tym okresie do Towarzystwa 1 nową osobę. Szczegóły dotyczące przyjęć nowych członków, rezygnacji z członkostwa, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz podziału członków Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele. Aktualna lista członków TNFS znajduje się na stronie Towarzystwa.

## Członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007-2020.

	Założy- -ciele	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Nowo przyjęci	21	22	50	8	4	5	12	13	13	12	9	9
Zmarli	0	0	0	0	0	- 1	0	- 2	- 2	0	0	0
Rezygnacje	0	0	0	0	0	- 1	0	0	- 2	- 40	-1	0
Łącznie	21	22	50	8	4	3	12	11	9	- 28	8	9

## Członkowie zwyczajni TNFS cd. tabeli.

	2018	2019	2020	Razem
Nowo przyjęci	4	6	1	189
Zmarli	0	2	0	- 7
Rezygnacje	0	-1	-18	- 63
Łącznie	4	3	-17	<b>119</b>

Liczba członków honorowych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2020 nie zmieniła się. Do grona tego należą: Ks. dr Pascual Chávez – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2002-2014); Ks. Ángel Fernández Artime – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2014-). Trzeci honorowy członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego – Ks. dr bp Adam Śmigielski, Biskup Sosnowiecki – zmarł 7 października 2008. Podobnie nie zmieniła się liczba członków wspierających, nadal są nimi wszystkie cztery polskie inspektorie salezjańskie oraz Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie i Krakowie.

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji i darowizn. Wysokość składek członkowskich wynosi 50 zł na rok. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia poniższa tabela (stan wpłat na 31 grudnia 2020 roku).

Składki członkowskie 2020	119
Wpłaty dokonane:	2550.00 zł
Wpłaty zaległe:	3400.00 zł
Odsetek zaległości	57,1%
Łączna kwota wpłat	2550.00 zł

## DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I WYDAWNICZA

Podobnie, jak miało to miejsce na poprzednich zjazdach, w ramach sesji naukowej towarzyszącej dorocznemu zjazdowi TNFS zaplanowano sesję naukową jako ciąg dalszy cyklu programowego zatytułowanego „Młodzież i jej świat – refleksje nad Posynodalną Adhortacją Apostolską Ojca Świętego Franciszka Christus Vivit, który jest realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS. Z powodów, o których była mowa wyżej, wydarzenie to zostało przełożone na rok 2021.

Aktywność wydawnicza Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego koncentruje się przede wszystkim wokół czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. O rosnącym prestiżu naukowym, poziomie wydawniczym i rozwoju czasopisma świadczą stale rosnąca liczba osób pragnących publikować

na łamach tego periodyku oraz zauważalne umiędzynarodowienie „Seminare”. Najwyższa ocena przyznana czasopismu przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego była inspiracją do dalszych inicjatyw Redakcji w celu podnoszenia poziomu merytorycznego i formalnego tego periodyku.

W roku 2020 nakładem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego

1) w serii wydawniczej: *Biblica et Theologica TNFS*, której redaktorem naukowym jest ks. dr hab. Dariusz Sztuk, ukazała się książka:

Mateusz Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2020.

2) W serii wydawniczej: *Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego*, której redaktorem naukowym jest prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB, ukazał się Tom V Biblioteki TNFS:

Ryszard F. Sadowski (red.), *Młodość i jej świat. Kościół i Ojczyzna*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2020.

W odpowiedzi na pismo skierowane przez ks. Dr. hab. Radosława Błaszczyka do Prezesa TNFS, Zarząd jednomyślnie postanowił objąć patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego XXXIV Łądzkie Sympozjum Liturgiczne, którego tematem było: *Triduum Sacrum centralnym wydarzeniem roku liturgicznego*. Sympozjum odbyło się 16 października 2020 roku w siedzibie Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą.

\*\*\*

W imieniu Zarządu TNFS pragnę podziękować wszystkim członkom naszego Towarzystwa, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2020.

Ks. Stanisław Chrobak SDB

Sekretarz TNFS

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3015-4580> \* [s.chrobak@uksw.edu.pl](mailto:s.chrobak@uksw.edu.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.13>

## SPRAWOZDANIE Z EUROPEJSKIEGO FORUM NAUCZANIA RELIGII SZKOLNEJ (EUFRES) NAUCZANIE RELIGII W EUROPIE W OKRESIE COVID-19 (Konferencja naukowa online, 9 kwietnia 2021)

9 kwietnia 2021 roku odbyła się online konferencja naukowa Europejskiego Forum Nauczania Religii Szkolnej (Eufres). Tegoroczne spotkanie przebiegało pod hasłem: *Nauczanie religii w Europie w okresie Covid-19*. Konferencja ta zgromadziła duchownych z wielu krajów Europy, ale też świeckich, którzy zajmują się nauczaniem religii.

Europejskie Forum dla Edukacji Religijnej w Szkołach (EuFRES – European Forum For Religious Education In Schools), jest niezależnym gremium pedagogiczno-religijnych badań oraz wymiany doświadczeń w obszarze szkolnego nauczania religii. Początek EuFRES sięga lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy w Europie zaczęła spotykać się grupa osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo. Ich zainteresowania skupiały się zarówno wokół katechezy parafialnej, jak i nauczania religii w szkole. Na skutek dynamicznych przemian społeczno-kulturowych stary kontynent stawał się coraz bardziej pluralistyczny. Zauważało się postępujący proces dechryścianizacji społeczeństwa, przejawiający się głównie w odchodzeniu młodzieży od Kościoła i religii, rewolucją moralną oraz pojawieniem się sekt oraz nowych ruchów religijnych. Wszystkie te kwestie skłaniały do poszukiwania adekwatnego modelu nauczania religii w szkołach. Z czasem stwierdzono, że należało dążyć do wypracowania takiego modelu nauczania religii, który wpisalby się w realizowane przez szkołę cele i zadania. Myśli te stały się ważnym argumentem, aby powołać w 1984 roku Europejskie Forum dla Edukacji Religijnej w Szkołach (EuFRES). Pierwszym przewodniczącym EuFRES-u został wybrany przedstawiciel Niemiec Fritz Bauer (1984-1986). W następnych latach funkcję tę pełnili kolejno Gerhard Ott z Niemiec (1986-1992), Korherr Edgar z Austrii (1992-1996), Fidel Herraes z Hiszpanii (1996-1998), Ernst Bloekl z Niemiec (1998-2002), Flavio Pajer z Włoch (202-

2006), Avelino Revilla Cuñado z Hiszpanii (2006-2014), Filippo Morlacchi z Włoch (2014-2018). Aktualnym przewodniczącym jest Polak, ks. prof. dr hab. Roman Buchta (2018-).

Europejskie Forum dla Edukacji Religijnej w Szkołach jest więc niezależną grupą naukowców, badaczy i odpowiedzialnych krajowych w zakresie pedagogiczno-religijnym, którzy na bazie swoich badań dzielą się i wymieniają doświadczeniami w obszarze szkolnego nauczania religii. Członkami Forum są krajowi eksperci (naukowcy, pedagodzy), którzy odpowiadają za nauczanie religii w kraju, regionie czy diecezji; kierownicy i dyrektorzy ośrodków kształcenia i stałej formacji nauczycieli religii; redaktorzy czasopism podejmujących problematykę edukacji religijnej; reprezentanci krajowych związków nauczycieli religii oraz przedstawiciele ruchów, komitetów czy stowarzyszeń zainteresowanych edukacją religijną (np. Coordinating Group for Religion in Education in Europa – CoGREE; Europejska Ekipa Katechetyczna – EEK). Zarząd EuFRES tworzy pięcioosobowe Kuratorium złożone z przedstawicieli różnych krajów. W pracach EuFRES biorą udział także polscy katechetycy: ks. Kazimierz Misiaszek (Warszawa), ks. Andrzej Kiciński, ks. Piotr Goliszek (Lublin), Elżbieta Osewska (Tarnów), ks. Roman Buchta, ks. Robert Kaczmarek (Katowice), ks. Michał Borda (Sosnowiec), ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki (Rzym-Bydgoszcz), ks. Jan Kochel (Opole). Przez wiele lat w spotkaniach EuFRES uczestniczył także śp. ks. Radosław Chałupniak. Forum zgodnie ze Statutem (<https://eufres.bplaced.net/statuten/>) podejmuje refleksję nad uwarunkowaniami nauczania religii w szkołach publicznych i prywatnych w Europie; diagnozuje problemy społeczno-kulturowe oraz wskazuje obszary niezbędnych badań naukowych. Inicjatywa ta pozostaje również otwarta na inne wyznania chrześcijańskie.

Tegoroczna konferencja miała formę wideokonferencji online, którą rozpoczął przewodniczący EuFRES-u ks. Prof. UŚ dr hab. Roman Buchta. Pierwszym prelegentem był Dr. Peter Weinstich z Austrii (Archidiecezja Wiedeńska). Przedstawił on referat na temat: *Edukacja religijna w Europie w czasie pandemii z perspektywy Arcybiskupiego Urzędu ds. Szkoły i Edukacji z siedzibą w Wiedniu*. Zwrócił uwagę na ofensywę informacyjną i komunikacyjną, jaka wyplynęła w okresie pandemii. Podkreślił też ważny aspekt towarzyszenia, wspierania i pomocy nauczycielom religii. W jednym z punktów przedstawił oferty opieki duszpasterskiej i doradztwa, zwracając uwagę na lęki, potrzeby, zmartwienia, jakie towarzyszą dzisiejszym czasom. Przedstawił też konkretny program działania ogólnoaustriackiego serwisu szkolnego online we współpracy z Servus TV.

Kolejnymi prelegentami byli Polacy: ks. dr Robert Kaczmarek i ks. mgr Sebastian Mandrysz (Archidiecezja Katowicka). Ks. Kaczmarczyk przedstawił wyniki badań szkolnego nauczania religii w czasie Covid-19 w Polsce na przykładzie województwa śląskiego. Skupił się na zaletach i wadach zdalnego nauczania religii, wyrażając nadzieję, że uda się właściwie wykorzystać zarówno pozytywne, jak i negatywne doświadczenia nauczycieli religii w dalszej działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Ks. Sebastian Mandrysz natomiast zapoznał grono uczestników z platformą „Holyweek”, którą miał okazję współtworzyć. Według autora platformy, była ona jedną z możliwości duchowego przeżycia ważnych wydarzeń związanych z życiem wiarą w rodzinnym gronie. Początki jej istnienia związane były z pandemią koronawirusa, a szczególnie pierwszym lockdownem z marca 2020 roku. Wobec drastycznych obostrzeń dotyczących limitów liczby osób w świątyniach, wielu wiernych nie miało możliwości tradycyjnego przeżycia czasu Wielkiego Tygodnia i Świąt Wielkanocnych. Wielu doświadczyło wtedy samotności, braku Liturgii, wspólnoty Kościoła oraz tęsknoty za tradycjami i zwyczajami. Dlatego Holyweek miał być namiastką tego, czego tak bardzo wszystkim brakowało w tym czasie.

Ostatni referat zaprezentowała Inmaculada Florido z Hiszpanii, która w najpierw przedstawiła wnioski z badań przeprowadzonych wśród uczniów i nauczycieli z Hiszpanii. Ich tematem były doświadczenia i proces nauczania-uczenia się podczas pandemii od 12 marca do 30 czerwca 2020 r. Wyniki badań zostały opublikowane w listopadzie 2020 r. W drugiej części swojego referatu omówiła hiszpański raport z pracy wśród nauczycieli, uczniów i ich rodzin mówiący o nauczaniu religii w szkole. W trzeciej części przeanalizowała natomiast konkretny przypadek z wychowawczych działań oświatowych w miesiącach pandemii w Regionie Madryckim.

Wymienieni prelegenci podczas referatów odpowiedzieli na pytanie, jak nauczanie religii w czasach pandemii wyglądało w ich krajach. Aby poszerzyć refleksję, zostały utworzone 4 grupy językowe (języka polskiego, angielskiego, niemieckiego, włoskiego/hiszpańskiego). Po pracach w grupach przedstawiono wnioski i podsumowano dyskusję na zebraniu plenarnym Forum.



Uczestnicy tegorocznego Forum pochodzili z siedmiu krajów Europy. Debaty EuFRES-u były więc bogate w treści, wypowiedzi i własne przemyślenia poszczególnych uczestników. W refleksjach wsłuchiwno się w oczekiwania młodzieży, której edukacja religijna dokonuje się w świecie kultury postchrześcijańskiej, obojętnej wobec Ewangelii, a nierzadko wrogo do niej nastawionej. Dyskusje na szczelbu Forum niosły przekonanie, że ze względu na różnorodność kontekstów niezbędne jest zaproponowanie różnych modeli nauczania religii w Europie.

W dokumencie finalnym Forum zapewniono wszystkim nauczycieli religii, wychowawców, rodziców i uczniów, że nie są sami w rozwiązywaniu codziennych problemów. Zwrócono uwagę, iż istnieją różnego rodzaju instytucje, stowarzyszenia i zrzeczenia, które pragną ich wspomagać zarówno profesjonalnie, moralnie, jak i w duchu wyznawanej wiary. Stwierdzono, że wszyscy jesteśmy w tej samej łodzi, wszyscy słabi i zdezorientowani, ale jednocześnie ważni i potrzebni, ponieważ wszyscy jesteśmy wezwani do wiosłowania razem i wspierania się nawzajem. Jakkolwiek pandemia jest bolesnym doświadczeniem, to jednak pozwala odkrywać, że istnieje możliwość medialnej, coraz szerszej i ubogacającej wymiany doświadczeń ponad granicami językowymi, krajowymi, religijnymi i wyznaniowymi. Wszyscy stoją przed tymi samymi wyzwaniem i mogą doświadczyć wiele wsparcia, uczyć się od siebie nawzajem, być ze sobą, aby stworzyć dobrą lekcję religii. Można przecież dzielić się własnymi problemami i szczęściem, własną duchowością, w rodzinach, na poziomie parafii lub w Kościele (online i offline).

Ostatnie miesiące uświadamiają, że trzeba odważnie budować tożsamość chrześcijańską, aby wspólnie rozwiązywać problemy związane z wychowaniem religijnym. Szczęólnego wsparcia wymagają nauczyciele religii, którzy nie zawsze są w stanie udźwignąć narastające problemy w edukacji.

Jakkolwiek edukacja online jest szansą w sytuacji pandemii, to jednak najważniejszy jest kontakt osobisty i należy dążyć do jak najszybszego jego przywrócenia. Nie wolno też zapominać, że nowoczesna technologia w dziedzinie komunikacji edukacyjnej musi podażać za wychowaniem i pozostawać w jego służbie, nie odwrotnie. Dlatego trzeba dążyć do budowania sieci relacji między nauczycielami religii w Europie, która ostatecznie nie musi być tylko wirtualna, ale też realna. Ponadto w ramach nauczania religii należy dążyć do współpracy w wydarzeniach szkolnych i w projektach ze wszystkimi podmiotami. Trzeba też pracować nad tym, aby właściwe tematy dla nauczania religii zostały mocniej zaakcentowane w świadomości społecznej i ukazane jako niezastąpione. Czas pandemii uświadomił, jak ważne jest kształtowanie relacji osobowych, towarzyszenie uczniom i ich wspieranie. Podobnie potrzebne jest wsparcie duszpasterskie i towarzyszenie nauczycielom religii oraz rodzicom. Stąd płynie postulat wzmocnienia rodziny chrześcijańskiej w przekazie wiary w Kościele domowym. Istotne przy tym jest zaangażowanie rodziny (rodziców, dziadków, rodzeństwa itp.) w proces nauczania i wychowania oraz rozmowy z uczniami. Należy przewidzieć długą fazę, w której uczniowie będą mogli odnowić i pogłębić swoje kontakty z grupami rówieśniczymi. Jest to jedno z zadań priorytetowych w rozwoju uczniów.

Pojawiające się problemy uświadamiają, że należy poddać refleksji oraz fundamentalnemu przemyśleniu proces nauczania i uczenia się także w jego wersji elektronicznej. Zmiana modelu nauczania jest konieczna, dlatego należy odejść od sztywnej podstawy programowej oraz kształcić nauczycieli, wykorzystując nowe technologie, zmieniając model dydaktyczny. Potrzebna jest metodyczna różnorodność, zachęcanie do większej ilości pracy grupowej/zespołowej, ale i wsparcie ze strony władz szkolnych w zakresie prawnym, dydaktycznym i metodycznym. Trzeba szkolić obecnych i przyszłych nauczycieli religii, aby środowisko online nie było dla nich obce i aby potrafili się nim płynnie posługiwać. Nawet, jeśli pandemia się skończy, to zdobyta wiedza i doświadczenie w tej dziedzinie nie pójdzie na marne. Być może owocem tego czasu będzie późniejsza działalność hybrydowa, w której tradycyjne duszpasterstwo będzie uzupełniane przez rzeczywistość online.

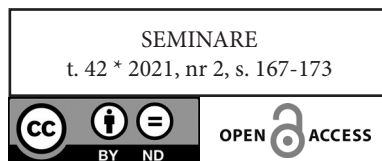
Ks. Mirosław S. Wierzbicki SDB

KPSW Bydgoszcz

ORCID: <https://orcid.org//0000-0002-1923-3555>

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.14>

## RECENZJE



### *W poszukiwaniu ładu moralnego dla systemu osoba–środowisko*

Michał Wyrostkiewicz, *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne* [Seria: Lubelskie Studia Teologicznomoralne, t. 10], Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019, ss. 250.

Scjentyzm, który wyłonił się z empiryzmu i pozytywizmu, opiera się na przekonaniu, że prawdziwą wiedzę o rzeczywistości można czerpać jedynie za pomocą metod i narzędzi właściwych naukom przyrodniczym. Obok niewątpliwych sukcesów poznawczych, jakie generuje takie podejście epistemologiczne, należy zauważyć także pewne niebezpieczeństwo, które tkwi w pokusie rozciągania wiedzy zdobytej w ten ściśle określony sposób już nie tylko na środowisko, ale i na człowieka jako takiego, z jego filozoficznymi pytaniami o sens i istotę rzeczy. Najlepszym zabezpieczeniem przed tego rodzaju nadużyciem jest naukowa pokora – świadomość ograniczoności własnego poznania, znajomość zakresu kompetencji epistemologicznych i metodologicznych uprawianej dyscypliny, ale także otwartość na inne perspektywy badawcze. W tym kontekście należy wyrazić radość i nadzieję związane z przygotowaniem przez profesora Michała Wyrostkiewicza nowej monografii, która jest efektem jego interdyscyplinarnych poszukiwań realizowanych w dialogu i przestrzeni między teologią moralną i ekologią.

Głównym celem badawczym przedstawionej do recenzji książki jest rozpoznanie i opisanie w pogłębiony sposób relacji charakterystycznych dla systemu osoba–środowisko, a następnie wypracowanie norm nadających ład moralny tym relacjom. Realizując tak sformułowane zadanie, Autor wykorzystuje wcześniejsze, szczegółowe wyniki prowadzonych przez siebie badań w przedstawionym wyżej zakresie. Warto podkreślić, że pomimo doboru autorskich tekstów publikowanych w różnym czasie i miejscach, cała treść monografii, dzięki przemyślanemu układowi poszczególnych części tematycznych, jest spójna, przejrzysta i logiczna.

W pierwszej części monografii Autor w kompetentny sposób wyjaśnia podstawowe pojęcia związane z podjętym przedmiotem badań, takie jak ekologia, teologia, wiara i Kościół katolicki, a także właściwie porządkuje i opisuje zakresy kompetencji ekologii i teologii, wskazując przy tym możliwe płaszczyzny dialogu między nimi. Istotnym elementem wywodu jest opisanie ewolucji tzw. kwestii ekologicznej w nauczaniu Kościoła, ze szczególnym podkreśleniem potencjału tkwiącego w koncepcji „ekologii ludzkiej” Jana Pawła II. Druga część analiz koncentruje się na szczegółowych kwestiach wynikających z relacji osoby ludzkiej do przyrody. Uwzględniając perspektywę ekologii ludzkiej, Wyrostkiewicz przedstawia ciekawą refleksję m.in. na temat ochrony przyrody i grzechu ekologicznego. Trzecia część publikacji ma wyraźnie charakter polemiczny, w której Autor wchodzi w dialog z innymi komentatorami na tematy dotyczące sporów o ekologię, o człowieka, o zwierzęta, o środowisko czy o sposób przekazywania i wykorzystania wiedzy ekologicznej w środowisku kościelnym.

Dokonyując całościowej oceny wartości merytorycznej recenzowanej książki, należy stwierdzić, że jej szczególnym walorem jest interdyscyplinarne ujęcie badanego przedmiotu, który w tym przypadku stanowi układ osoba–środowisko. Przeprowadzony przez Autora dyskurs w duchu dialogu między teologią moralną i ekologią pozwala zauważyć, jak cenne dla postępu naukowego, a jednocześnie integralnego rozwoju ludzkiego, są badania uwzględniające szerszą perspektywę badawczą – teologiczną i personalistyczną. Zaprezentowane w książce wyniki poszukiwań naukowych profesora

Wyrostkiewiczza stanowią zatem pobudzający do refleksji wkład do rozważań nad tym, jak w procesie odkrywania prawdy o miejscu człowieka w świecie ważna jest otwartość na szersze i głębsze myślenie o charakterze metafizycznym, etycznym i teologicznym.

Adam Zadroga

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-1706-9106> \* [adam.zadroga@kul.pl](mailto:adam.zadroga@kul.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.15>

Ks. Idzi O. Mański SDB, *Msza pierwszopiątkowa*, red. muzyczna ks. Maciej Szczepankiewicz SDB, Towarzystwo Salezjańskie, Inspektorata pw. Św. Wojciecha w Pile, Aleksandrów Kujawski 2020, ss. 36, ISBN: 978-83-88517-61-7.

Z pilną uwagą należy odnotować fakt wydania drukiem partytury *Mszy pierwszopiątkowej opartej na tematach pieśni do Serca P. J. na dwa głosy równe i 3-ci dodany ad lib.* ks. Idziego Ogiermana Mańskiego SDB (1900-1966). Jak zauważa w przedmowie do tej publikacji ks. Stanisław Jankowski SDB (s. 3), rzeczywiście „niejako z popiołów został wydobyty diament muzyki sakralnej”. Dzieło to, autorstwa znakomitego salezjańskiego kompozytora muzyki liturgicznej, przetrwało do dzisiaj jedynie w wersji drukowanej techniką powielaczową. Kompozycja ks. Mańskiego przed laty była wykonywana wielokrotnie przez alumnów salezjańskiego seminarium w Łądzie, być może także w innych salezjańskich placówkach, ale nigdy nie została wydana drukiem profesjonalnym ani nie zaistniała w szerszym gronie muzyków kościelnych.

Twórczość salezjańskiego kompozytora jest wciąż mało znana, a wykazuje ona wyjątkowo użytkowy charakter. Ks. Mański nigdy nie pisał „do szuflady”. Jego utwory natychmiast wykonywane były przez alumnów seminarium salezjańskiego, w którym był uznanym wychowawcą, jak i w innych instytucjach prowadzonych przez Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko. Jego dzieła były zazwyczaj przeznaczone dla chórów amatorskich, ale zawsze wykazywały wysoki poziom artystyczny. Znajduje się wśród nich duża ilość kompozycji napisanych w zgodności z wymogami liturgii, w duchu reformy cecylińskiej, której ks. Mański był gorliwym kontynuatorem. Do takich dzieł należy niewątpliwie niniejsza kompozycja.

Redakcji muzycznej *Mszy pierwszopiątkowej* podjął się ks. Maciej Szczepankiewicz SDB, który w swoim dorobku ma już bardzo wiele opracowań utworów salezjańskich kompozytorów, które uratował od zniszczenia i zapomnienia, utrwalając niektóre z nich także na płytach CD. Jest to praca, którą należy docenić, zważywszy na wartość kompozycji dwóch najbardziej płodnych twórców muzyki liturgicznej, jakimi byli cenieni salezjanie ks. Antoni Chlondowski (1884-1963) i ks. Idzi Ogierman Mański, a których dzieła ks. Szczepankiewicz usiłuje „przywrócić do życia”.

*Msza pierwszopiątkowa na dwa głosy równe i 3-ci ad lib. [itum]* powstała w 1944 r., a więc podczas drugiej wojny światowej. Jak wiadomo z biografii ks. Mańskiego, w okresie okupacji hitlerowskiej przebywał on na Litwie, w Kownie, a od 1941 r. do końca wojny w Bogdanowie, gdzie – na prośbę arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego – podjął pracę duszpasterską. To w Bogdanowie właśnie skomponował Mański *Mszę pierwszopiątkową*. Dzieło to autor dedykował chórowi działającemu przy kaplicy Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Sokołowie Podlaskim. Nie są znane przesłanki tej dedykacji. Być może, jak sugeruje ks. Jankowski (s. 3), był to efekt spotkania kompozytora z członkami tamtejszego chóru, których autor postanowił wyróżnić tą dedykacją.

Omawiany cykl mszalny został skomponowany na dwa głosy równe (sopran, alt), śpiew *unisono* i organy. Głos trzeci (tenor) został potraktowany *ad libitum*. Tekst liturgiczny kompozycji został zapisany po łacinie. Dzieło powstawało w dwóch etapach. Partia wokalna pochodzi z 1944 r. (Bogdanowo), zaś akompaniament organowy ks. Mański napisał dopiero dziesięć lat później, w 1953 r. w Czerwińsku nad Wisłą. Wydaje się, że kompozycja miała być utworem *a cappella*. Autor długo wahał się z dołączeniem do cyklu towarzyszenia organowego. Naciskany zapewne przez wykonawców tego dzieła – o czym sam napisał w partyturze – ostatecznie zdecydował się jednak dołączyć akompaniament.

Tytuł cyklu mszalnego ewidentnie podaje przeznaczenie dzieła muzycznego. Powstało ono z intencją wykonywania go podczas celebrowania uroczystej Mszy św. w każdy pierwszy piątek miesiąca. Chodzi o formę kultu Serca Pana Jezusa w Kościele rzymskokatolickim, która polega na modlitwie wynagradzającej Sercu Jezusowemu w dziewięć kolejnych pierwszych piątków miesiąca. Praktyka ta, wraz z obietnicą zbawienia i innymi, tzw. dwunastoma obietnicami Jezusa, została objawiona św. Małgorzacie Marii Alacoque w 1673 r. przez samego Chrystusa. Warto przywołać w tym miejscu najważniejszą obietnicę, przekazaną francuskiej wizytki i mistyczce: „Kto przez dziewięć kolejnych pierwszych piątków przystąpi do Komunii Świętej i ofiaruje ją jako wynagrodzenie za grzechy własne i rodzaju ludzkiego, temu Boże Serce zapewni miłosierdzie w chwili zgonu, że nie umrze bez Jego łaski”. Ks. Mański był gorliwym propagatorem nabożeństwa do Serca Jezusowego, stąd zapewne powstała idea skomponowania dzieła, dzięki któremu Eucharystia celebrowana w pierwszy piątek miesiąca nabrać by mogła podniosłego charakteru.

W opisie partytury autor zaznaczył, że msza oparta została na tematach pieśni do Serca Pana Jezusa. Trudno jednak w poszczególnych częściach cyklu doszukać się wątków ze znanych melodii pieśni do Serca Pana Jezusa. Wydaje się, że autor odszedł od tego zamiaru w trakcie tworzenia dzieła, lub cytował melodie, które nie są dzisiaj powszechnie znane. Analiza cyklu wykazuje, że ks. Mański sięgnął w swej kompozycji do zasobów z chorału gregoriańskiego i melodii innych pieśni. Część pierwsza, *Kyrie*, to w całości przywołana przez autora melodia z XI mszy gregoriańskiej *Orbis factor*, zaś oryginalnym opracowaniem *Kyrie* jest akompaniament organowy. W części trzeciej – *Credo* – jak zaznacza sam kompozytor, *cantus firmus* pochodzi z 4-głosowej *Missa brevis* G. P. da Palestriny. Ta część cyklu mszalnego nie znalazła się, niestety, w omawianej publikacji. W czwartej części dzieła – *Sanctus* – twórca przywołuje melodię popularnej pieśni ku czci Najświętszego Sakramentu *Kłaniam się Tobie przedwieczny Boże*. Pozostałe części cyklu, jeśli chodzi o melodie, czyli *Gloria* (cz. II), *Benedictus* (cz. V) i *Agnus Dei* (cz. VI), pochodzą z inwencji twórczej kompozytora.

Jak już wcześniej zostało powiedziane, *Kyrie* w *Mszy pierwszopiątkowej* ks. Mańskiego pochodzi z XI mszy gregoriańskiej. Dziewięćczęściowe inwokacje *Kyrie – Christe* zostały ubogacone o akompaniament organowy w świetnym opracowaniu harmonicznym. Tę część cyklu kończy pięciotaktowa fraza instrumentalna, którą autor umieścił *ad libitum*.

Część *Gloria* składa się z 97 taktów i została podzielona na pięć wyraźnych segmentów, różniących się od siebie tonacjami i oznaczeniami tempa. Niemal cała ta część utrzymana jest w metrum parzystym 4/4. Pierwszy segment, od słów *Et in terra pax hominibus*, utrzymany jest w tonacji *C-dur* i w tempie *allegretto*. Segment drugi, od słów *Domine Deus*, charakteryzuje tonacja *As-dur* i tempo *lento*. W partii wokalne ten ustęp muzyczny wyróżniają naprzemiennie odcinki *tutti* oraz *solo* (*Deus Pater omnipotnes; Jesu Christe* [zmiana metrum na 3/4]; *Filius Patris* [metrum 3/4]) altu lub tenora. Ten fragment *Gloria* kończy czterotaktowy odcinek instrumentalny, modulujący do trzeciego segmentu w tonacji *F-dur*.

Odcinek ten (t. 45-52), ze słowami *Qui tollis peccata mundi, miserere nobis*, wykonuje alt *solo*. Występuje tu piękna kantylena zbudowana z długich wartości rytmicznych, co powoduje ciekawy od strony retorycznej i emocjonalnej motyw błagalny, w którym lud błaga Boga o zmiłowanie. Klimat ten towarzyszy dalszemu odcinkowi tego segmentu (t. 53-62), który przejmuje tym razem sopran lub tenor *solo*, wykonując w podobnej retoryce słowa: *Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram*.

Czwarty segment, w tonacji *As-dur*, utrzymany również w długich wartościach rytmicznych, wykonują tym razem *tutti soprani*. Fragment ten (t. 63-71) podtrzymuje nastrój błagalnej prośby z poprzedniego ustępu muzycznego, realizując podobną kantylenę na słowach *Qui sedes ad dexteram Patris miserere nobis*. Dwa ostatnie takty tego motywu wyróżnia charakterystyczny skok oktawy w dół (na słowie *nobis*) oraz modulacja do tonacji wyjściowej, czyli *C-dur*.

W ostatnim segmentie *Gloria* (od słów: *Quoniam Tu solus sanctus...*), poza tonacją, autor wraca do tempo *primo* (*allegretto*). Część ta wykonywana jest do końca przez wszystkie głosy i nawiązuje w warstwie melodycznej, jak i rytmicznej do pierwszego segmentu *Gloria*. Dominuje tutaj niezwykle uroczysty motyw melodyczny w dynamice od *forte* do *fortissimo*.

*Sanctus* rozpoczyna się w tonacji *G-dur* i metrum 4/4. Fragment składa się z 36 taktów. Na słowach *Hosanna*, od taktu 21, autor przechodzi do metrum nieparzystego, 3/4, by w ostatnich pięciu

taktach powrócić do 4/4. W warstwie melodycznej *Sanctus* nawiązuje do pieśni eucharystycznej *Klaniam się Tobie*. Melodia ta została umieszczona w głosie altowym, ale także pojawia się w innych głosach, choć w zdecydowanie krótszych frazach muzycznych. W zamierzeniu autora część ta powinna być wykonywana w tempie *andante religioso*, które kreuje niezwykle uroczysty charakter śpiewu.

*Benedictus* z rozpoczynającym je *solo* altem zostało zapisane w tonacji *G-dur* i metrum 6/8, zawiera 53 takty. Od taktu 38 wraca znany z *Sanctus* motyw *Hosanna* w metrum 3/4. Segment ten, wykonywany w tempie *allegretto*, wyróżnia się wyjątkowo zwięzłą kantyleną, a także dużą ilością przygodnych znaków muzycznych, podwyższających/kasujących poszczególne dźwięki. Nie jest to łatwa partia wokalna, ale wprowadza w nastrój zadumy i uwielbienia Boga, który wchodzi w świat pełen bólu i cierpienia ze swoim wybawieniem.

Wydaje się, że najtrudniejszą, zarówno w warstwie wokalne, jak i instrumentalnej jest, zawierająca 39 taktów, część ostatnia cyklu – *Agnus Dei*. Segment pierwszy tego ustępu muzycznego (pierwsza inwokacja) w tonacji *G-dur* i metrum 4/4 rozpoczyna *solo* altów, poprzedzone trzytaktowym wstępem organowym w tempie *largo* i dynamice *mezzopiano*. W drugim segmencie (druga inwokacja), przy kluczu zapisano aż pięć krzyżyków, a więc pojawia się tonacja *H-dur*, nadto w trakcie inwokacji pojawiają się dodatkowe podwyższenia lub obniżenia dźwięków. Tego typu chromatyka, wpisująca się w charakterystyczny dla Mańskiego styl harmonii, może być wielkim wyzwaniem zarówno dla śpiewaków, jak i dla organistów. W trzeciej inwokacji (*Agnus Dei, qui tollis peccata mundi dona nobis pacem*) powraca tonacja *G-dur*, choć i w tej części partytury nie brakuje chromatyki, której zastosowanie kreuje specyficzny idiom lamentacyjny tego fragmentu dzieła.

Należy pamiętać, że utwór powstał w czasie wielkiej wojny, a więc w klimacie wielkiego bólu, cierpienia i śmierci, które w połączeniu ze zbawczą męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Pana Jezusa ewidentnie ze sobą korespondują. Ekspresja muzyczna i klimat utworu wywołany muzycznymi środkami wyrazu sprawiają, że kompozycja ta – z jednej strony – emanuje rozpaczliwym i natarczywym wołaniem do Boga o pokój dla udręczonego wojną ludu. Ale także – z drugiej – jest pełnym nadziei błaganie Serca Jezusowego o przebaczenie i miłosierdzie dla grzeszników (aspekt przebłagania).

Publikacja została wydana w dużym formacie, B4 (wys. 35 cm; szer. 25 cm), co niewątpliwie ułatwia pracę dyrygentowi przy pulpicie. Bardzo praktycznym pomysłem redaktora zbioru jest sposób jego oprawy. Prezentuje on typ kołonotatnika, z kartkami mocowanymi do okładki za pomocą metalowej spirali. Taka oprawa ułatwia zarówno dyrygentowi, jak i akompaniatorowi swobodne przekładanie stron i ustawianie zbioru w dowolnej pozycji. Poza tym nie grozi partyturze samozamknięcie w nieoczekiwanym momencie, jak to ma często miejsce w zeszytach zszywanych, ani też wypadnięcie stron, co zdarza się z kolei w zbiorach sklejanych. To bardzo ważny, praktyczny atut tego wydania.

Opracowanie ks. M. Szczepankiewicza wyróżnia jeszcze jeden element. Otóż partytura składa się z trzech części. Pierwsza z nich (s. 7-18) zawiera partyturę właściwą, przeznaczoną dla dyrygenta. Jest tutaj zapis wszystkich głosów wraz z akompaniamentem. Część druga (s. 21-26) zawiera tylko partię przewidzianą dla organów (wyciąg organowy). Natomiast ostatnią część publikacji (s. 29-36) stanowi zapis muzyczny przeznaczony dla śpiewaków z poszczególnych głosów (bez towarzyszenia organowego).

Jedynym mankamentem wydania jest brak *Credo*. Szkoda, że autor publikacji pominął tę część cyklu. Być może źródło, z którego korzystał, było niewystarczająco czytelne? W komentarzu do wydania nie ma żadnej informacji na ten temat. Świetnie wydana partytura wykazuje z tego tytułu znamiona niekompletności. Przy okazji następnego wydania *Mszy pierwszopiątkowej* koniecznie ów brak należy uzupełnić.

Dzieło to, odzyskane z bardzo zniszczonej wersji powielaczowej, warto włączyć do repertuaru zespołów chóralnych. Wpisuje się ono w zasób utworów liturgicznych, które z powodzeniem można wykonywać w czasie każdej Mszy św. Mimo trudnych dla śpiewaków i organisty momentów dzieła jest ono jednak w zasięgu nawet amatorskiego zespołu śpiewaczego, szczególnie chórów, które z uwagi na swój często skromny skład osobowy, wykonują dzieła dwu lub trzygłosowe. Niewątpliwie



kompozycja ks. Mańskiego, wielkiego miłośnika polskich Tatr, w których zresztą zginął tragicznie w 1966 r., zasługuje na upowszechnienie wśród zespołów parafialnych. Może ona także stać się inspiracją dla współczesnych kompozytorów tworzących utwory liturgiczne.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB  
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie  
<https://orcid.org/0000-0001-9765-2969> \* [krzysztof.niegowski@umfc.edu.pl](mailto:krzysztof.niegowski@umfc.edu.pl)  
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.16>

### *Teologicznomoralne aspekty sieroctwa*

Tomasz Gwoździewicz, *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2019, ss. 260, ISBN 078-83-8099-084-5.

Sieroctwo jest zagadnieniem poruszonym przez różne dyscypliny naukowe, na ich tle jednak perspektywa teologicznomoralna prezentuje się dość blade. Właściwie na polskim rynku wydawniczym brakowało syntetycznego opracowania teologicznomoralnego poświęconego, bądź co bądź, ważnemu egzystencjalnie, społecznie, kulturowo, religijnie, etycznie etc. zagadnieniu. Choć tematyka sieroctwa pojawiała się w opracowaniach teologicznych i literaturze religijnej, jednak pisano o niej najczęściej bądź to na kanwie omawiania innych kwestii, bądź to jedynie w odniesieniu do aspektów biblijnych lub pastoralnych.

Gdy tymczasem problematyka ta zawiera całą paletę dylematów moralnych i moralnospołecznych, które pojawiają się już chociażby przy analizie samego określenia sieroctwa czy przy wskazaniu na zakres znaczeniowy różnych typów sieroctwa. W tym kontekście zwraca się uwagę na coraz mocniej dostrzeganą krytykę samego terminu sieroctwo i sierota. Pojawiają się nawet postulaty z niektórych humanistycznie nastawionych środowisk naukowych, by użycia tych terminów wprost zaniechać jako anachronicznych, nieprecyzyjnych, a nawet posiadających silne właściwości stygmatyzujące (wywołujące u dzieci lęk, poniżenie, poczucie niższości). Rezygnacja z nich byłaby też pewną formą szacunku wobec biologicznych rodziców. Wśród klasyfikacji sieroctwa wskazuje się także m.in. takie jego typy, jak sieroctwo będące wynikiem braku identyfikacji z własną płcią itp., co grozi swoistą „inflacją sieroctwa” i jego ideologizacją. Analogiczny proces można dostrzec, jeśli chodzi o pojęcie praw człowieka, gdzie pod tę kategorię próbuje się podpiąć postulaty różnych mniejszości czy innych istot żywych (zwierząt, a nawet roślin), żądanie nieograniczonego prawa do aborcji, co w końcu doprowadziło do relatywizacji samego pojęcia.

W tym kontekście z zainteresowaniem należy powitać monografię naukową ks. Tomasza Gwoździewicza pt. *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, wydaną przez Księgarnię św. Jacka. Autor jest kapłanem diecezji bielsko-żywieckiej, doktorem teologii moralnej, absolwentem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, a sama publikacja jest pokłosiem badań naukowych w ramach prze-wodu doktorskiego sfinalizowanego w 2019 roku.

Recenzowana książka składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych wykazem skrótów (s. 9) oraz wstępem (s. 11-21). Całość została dopełniona zakończeniem (s. 219-199), bibliografią (s. 200-225) oraz abstraktem w języku angielskim. Wstęp książki, oprócz wprowadzenia do głównej tematyki, omawia podstawowe kwestie metodologiczne, takie jak przyjęte cele i wykorzystane metody badawcze, ukazuje motywy realizacji podjętego projektu naukowego, ogólnie charakteryzuje źródła i wykorzystaną literaturę przedmiotu oraz prezentuje strukturę monografii.

Rozdział pierwszy pt. *Rodzina jako podstawowe środowisko życia i rozwoju człowieka* (s. 23-57) stanowi szerokie tło dla głównego przedmiotu badań. Przedstawia rodzinę jako naturalne środowisko człowieka zdolne do zaspokojenia wszystkich jego potrzeb w stopniu pełniejszym niż inne podmioty. Autor, wychodząc od istoty wspólnoty rodzinnej jako sanktuarium życia i miłości, koncentruje się na omówieniu fundamentalnych warunków niezbędnych do tego, by rodzina mogła wypełnić swoje zadania, oraz na przedstawieniu znaczenia relacji międzyosobowych, które ją konstytuują. Doświadczenie sieroctwa sprawia, że dziecko jest ich pozbawione w całości lub częściowo, co rodzi negatywne skutki i zaburza jego rozwój na różnych płaszczyznach, w tym zwłaszcza emocjonalnej.



Następne cztery rozdziały tworzą zasadniczy korpus tematyczny publikacji, poddając szczegółowej analizie poszczególne aspekty sieroctwa: terminologiczny, przyczynowo-skutkowy, praktyczny (zawierający analizę i ocenę moralną sposobów rozwiązania problemu sieroctwa i jego kompensacji) oraz duszpasterski.

Rozdział drugi pt. *Zjawisko sieroctwa i jego rodzaje* (s. 59-101) omawia przede wszystkim całe *spectrum* pojęć określających rodzaj nieobecności rodziców w wychowaniu dzieci oraz coraz liczniejsze zjawiska społeczne, które są przyczyną opuszczenia dzieci przez rodziców. Przedstawia następnie zjawisko sieroctwa w perspektywie biblijnej, a także szczególną troskę o sieroty w aspekcie historycznym. Szczególną rolę w tym zakresie odegrało chrześcijaństwo, dla którego pomoc sierotom była sposobem wypełniania wymogów miłosierdzia. Warto już w tym miejscu nadmienić, że ta bogata prezentacja nowych rodzajów sieroctwa jest ważna, choć, na co już zwrócono uwagę, kontrowersyjna, ponieważ ukazuje szereg dylematów moralnych, które jednocześnie stają się nowymi argumentami za podjęciem teologicznomoralnej refleksji nad sieroctwem.

Rozdział trzeci pt. *Przyczyny i następstwa sieroctwa* (s. 103-143) poddaje naukowej analizie uwarunkowania sieroctwa oraz jego skutki. Ich dogłębne zrozumienie jest ważne dla oceny moralnej i dla zaproponowania konkretnych działań zaradczych także na płaszczyźnie pastoralnej. Autor zaproponował jasne kryterium podziału przyczyn sieroctwa na czynniki makrospołeczne i mikrospołeczne i je wieloaspektowo omawia. Przedstawione skutki sieroctwa obejmują sferę emocjonalną dziecka, poczucie bezpieczeństwa, trudności w budowaniu relacji rodzinnych i społecznych oraz szereg problemów zdrowotnych oraz następstw na płaszczyźnie moralnej.

Rozdział czwarty pt. *Możliwości rozwiązania problemu sieroctwa* (s. 145-184) przedstawia cztery sposoby zaradzenia temu zjawisku społecznemu: adopcję, adopcję prenatalną, domy dziecka jako jedną z form opieki instytucjonalnej oraz rodzicielstwo zastępcze jako jedną z form opieki rodzinnej. Autor nie tylko przedstawia istotę każdego ze sposobów, ale także ukazuje ich historię oraz różne dylematy – nierozdziałko o charakterze moralnym – z nimi związane.

Rozdział piąty pt. *Wyzwania duszpasterskie wobec zjawiska sieroctwa* (s. 185-218) ukierunkowuje dotychczasową refleksję o charakterze opisowo-doktrynalnym na sferę *praxis*. Autor słusznie zakłada, że badane przez niego zjawisko stanowi dla Kościoła konkretne wyzwanie. Ujęcie to wpisuje się zresztą w długą tradycję, bowiem od samych początków Kościół obdarzał szczególną predylekcją i troską osoby osierocone. Zaproponowane przez autora działania, oprócz samej troski o sieroty jako wymogu chrześcijańskiego miłosierdzia, obejmują także dbałość wspólnoty Kościoła o trwałość małżeństwa i rodziny oraz podjęcie specjalistycznych działań duszpasterskich na rzecz osób osieroconych, przy uwzględnieniu ich specyfiki i sytuacji egzystencjalno-społecznej.

W zakończeniu książki (s. 219-218) ks. Gwoździewicz uporządkował i wyliczył najważniejsze osiągnięcia poszczególnych jej części. Zwrócił także uwagę na możliwość nowych kierunków badań, który mogą się zrodzić pod wpływem lektury. Dostrzegł aspekty problemu, które mogą być podjęte przez inne działy teologii, w tym głównie teologię duchowości i teologię pastoralną.

Już to ogólne przedstawienie zawartości recenzowanej publikacji pokazuje niektóre jej walory merytoryczne i może stanowić zachętę do zapoznania się z nią. Nie ulega wątpliwości, że jej główna wartość wiąże się najpierw w sposób istotny z wyborem problematyki sieroctwa. Lektura książki ukazuje z jednej strony sieroctwo jako złożone zjawisko społeczne, z drugiej zaś zawiera całe spektrum problemów, które domagają się namysłu z perspektywy etyczno-społecznej. Niewątpliwie autor potrafił je dostrzec, opisać, posługując się badaniami innych dyscyplin naukowych, i dokonać oceny w świetle założeń antropologii i moralności chrześcijańskiej.

Przyjęta przez ks. Gwoździewicza szeroka (uwarunkowana zakresem znaczeniowym sieroctwa) perspektywa badawcza w żadnej mierze nie narusza spójności narracji, wręcz przeciwnie, staje się okazją do przedstawienia szeregu interesujących kwestii szczegółowych, które z jednej strony ubogacą potencjalnego czytelnika, a autorowi ułatwiły realizację postawionych celów badawczych. Pokazują też jego erudycję, a także kompetencję naukową w zakresie dość szczegółowych zagadnień z obszaru nauk o rodzinie, bioetyki czy teologii moralnej społecznej. Podjęta przez ks. Gwoździewicza refleksja nad moralnospołecznymi aspektami sieroctwa jest także udaną ilustracją z jednej strony

profetyczno-krytycznego, z drugiej zaś praktyczno-pastoralnego charakteru społecznego dyskursu Kościoła. Funkcja profetyczno-krytyczna znajduje swój fundament i równocześnie wyraża się w bezkompromisowym zaangażowaniu się Kościoła w obronę godności człowieka i jego praw. I ostatecznie taki charakter najpełniej wybrzmiewa z naukowych rozważań autora na temat sieroctwa, szczególnie w czwartym rozdziale.

Analizując różne możliwości rozwiązania problemu sieroctwa, w tym zwłaszcza adopcję i adopcję prenatalną embrionów, ks. Gwoździewicz przyjął za kryterium ich oceny i zarazem godziwości afirmację godności i praw osoby osieroconej. Podobne personalistyczne ukierunkowanie widoczne jest także w rozważaniach na temat wyzwań duszpasterskich wobec zjawiska sieroctwa, które z kolei wpisuje się w funkcję praktyczno-pastoralną nauki społecznej Kościoła, a tym samym moralności życia społecznego. Wszystkie ukazane działania mające na celu czy to wprost troskę o sieroty jako przezwyciężenie marginalizacji, ale także dbałość o trwałość małżeństwa i rodziny, czy szczególnie formy działalności duszpasterskiej względem osób osieroconych i osamotnionych są elementem preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, głównego paradygmatu ewangeliczno-pastoralnego współczesnego Kościoła, i odwołaniem do chrześcijańskiej kairologii. Lepsze rozpoznanie sytuacji, w jakiej przychodzi żyć i działać współczesnemu człowiekowi i Kościołowi, jest jednym z istotnych warunków skuteczniejszego oddziaływania ewangelizacyjnego. Kairologiczny wymiar życia chrześcijańskiego oznacza także, że konieczne jest uchwycenie istotnych uwarunkowań historycznych, społecznych, kulturowych itd., w których żyje człowiek, w tym przypadku człowiek osierocony.

Warto na koniec podkreślić praktyczno-aplikacyjny charakter analiz, który towarzyszy autorowi przez cały tok naukowego dyskursu, co sprawia, że publikacja nie jest kolejnym przyczynkiem o wysokim stopniu uogólnienia, ale staje się uporządkowanym kompendium doktrynalnym i pastoralnym dotyczącym sieroctwa, któremu nieobcy jest wymiar *praxis*. Ks. Tomasz Gwoździewicz w tym kontekście prezentuje się nie tylko jako kompetentny teolog moralista i etyk społeczny w odniesieniu do tematyki sieroctwa, ale także jako znawca innych aspektów tego złożonego zagadnienia. Teologicznomoralne konkluzje zostały usytuowane i skonfrontowane ze współczesnymi badaniami o człowieku i jego społecznych uwarunkowaniach. Przy czym samo wkroczenie w nieteologiczne dziedziny wiedzy zostało potraktowane zarówno jako konieczność, jak również jako poważne wyzwanie niewolne od metodologicznych problemów.

Ks. Jerzy Gocko SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

ORCID: <https://orcid.org//0000-0002-6513-5681> \* [jerzy.gocko@kul.pl](mailto:jerzy.gocko@kul.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.17>

WYMAGANIA REDAKCYJNE  
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy tekst w pierwszej kolejności poddawany jest wstępnej ocenie przez redaktora tematycznego, która zazwyczaj trwa ok. 14 dni. Po pozytywnej weryfikacji artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Zwyczajowo terminem przeznaczonym na sporządzenie recenzji są dwa tygodnie. Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, a także trzymiesięczny (kwartalny) cykl wydawania czasopisma, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może zaproponować autorom opublikowanie tekstów w późniejszym terminie.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem Journal Open System 3.x dostępny poprzez witrynę internetową czasopisma (<https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare>). Przesłanie artykułu do Redakcji nastąpi po dołączeniu wszystkich elementów publikacji: spisu wykorzystanej literatury sporządzonego w porządku alfabetycznym, noty o autorze w języku polskim oraz angielskim, streszczenia (max. 600 znaków ze spacjami) wraz ze słowami kluczowymi w języku polskim i angielskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w językach niemieckim i włoskim) oraz metadanych dotyczących Autora i publikacji. Streszczenie powinno zawierać także tytuł artykułu w jęz. angielskim.
5. Redakcja uzależnia publikację materiałów od złożenia przez Autora oświadczenia w sprawie procedur etycznych obowiązujących w nauce oraz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na rzecz wydawcy. Oba formularze są dostępne na witrynie internetowej „Seminare”: <http://seminare.pl/dla-autorow/procedury-etyczne>. Dokonuje się to na etapie aplikacji tekstu poprzez platformę Journal Open System.
6. Łączna objętość tekstu artykułu, załączonej bibliografii oraz streszczeń w języku polskim i angielskim nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (w tym spacji).
7. Artykuły naukowe winny posiadać wyraźnie wyodrębniony wstęp i zakończenie oraz logiczną wewnętrzną strukturę (format numeracji: 1., 1.1., 2., 2.1. itd.). Wstęp i zakończenie nie są numerowane.
8. Teksty przesyłane do Redakcji nie powinny zawierać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej przy zapisie tytułów publikacji oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.

9. Na pierwszej stronie artykułu winny się znajdować następujące elementy: (1) imię i nazwisko (księża i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą), (2) afiliacja naukowa autora lub, jeśli autor nie posiada afiliacji naukowej, miejscowość w której autor tworzy; (3) numer ORCID; (4) abstrakt w języku polskim; (5) słowa kluczowe w języku polskim; (6) abstrakt w języku angielskim; (7) słowa kluczowe w języku angielskim. Numer ORCID uzyskać można wypełniając ankietę on-line: <https://orcid.org/register>. W przypadku zapomnienia numeru ORCID, można go odnaleźć na stronie: <https://orcid.org/orcid-search/search>.
10. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz adres mailowy. Należy ją umieścić w pierwszym przypisie dolnym przy nazwisku Autora.
11. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare/stylchicago>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w notce o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl) oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja Seminarie, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁO-MIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl).



# SPIS TREŚCI

## 42(2021), NR 2

### PRO MEMORIA

Krzysztof Butowski, *Wspomnienie o ks. prof. dr. hab. Andrzeju Maryniarczyku SDB* .....11

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Enrico dal Covolo, *Teologia: wyzwanie dla innych nauk w zeświecczonej Europie* .....17

Roman Mazur, *Wolność słowa w głoszeniu Ewangelii. Przykład Ef 6,10-20* .....25

Hanna Walentyna Górska, *Problematyka związana z tłumaczeniem hebrajskiego terminu קְבוּרָה*.....39

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Katarzyna Stępień, *Wolność – religia – wolność religijna* .....51

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

Lidia Marszałek, *Poznanie i rozumienie natury dziecka warunkiem skutecznego oddziaływania edukacyjnego* .....63

Zbigniew Dziubiński, Michał Jasny, *Sport w służbie osoby ludzkiej: stanowisko papieża wobec sportu* .....75

Patryk Barszcz, *Znaleźć miłość w telewizji. Alternatywne metody poszukiwania partnera życiowego w dobie społeczeństwa ponowoczesnego. Casus telewizyjnych programów randkowych* .....85

Agnieszka Bzymek, *Rezyliencja w wybranych kontekstach pedagogiki społecznej* .....99

Maria Radziszewska, *Edukacja dzieci i młodzieży mniejszości polskiej pod patronatem Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię w Prusach Wschodnich / Der polnisch-katholische Schulverein für Ermland* .....115

### Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Jan Niewęglowski, *Praca duszpasterska i pedagogiczna Towarzystwa Salezjańskiego w okresie II wojny światowej na przykładzie wybranych placówek* .....129

Janusz Nowiński, *„W klasztorze wieść życie pielgrzyma” – interpretacja architektury i wnętrza kościoła św. Richariusza w Centuli (St. Riquier) w czasach Angilberta (799-814) w kontekście liturgii stacyjnej i kultu relikwii* .....143

### SPRAWOZDANIA

Stanisław Chrobak, *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2020* .....159

Mirosław Wierzbicki, *Nauczanie religii w Europie w okresie Covid-19 (Sprawozdanie z konferencji naukowej online, 9.04.2021)* .....164



**RECENZJE**

Michał Wyrostkiewicz, <i>Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne</i> , Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019 – rec. Adam Zadroga .....	165
Ks. Idzi O. Mański SDB, <i>Msza pierwszopiątkowa</i> , red. muzyczna ks. M. Szczepankiewicz SDB, Aleksandrów Kujawski 2020 – rec. Krzysztof Niegowski .....	168
Tomasz Gwoździewicz, <i>Sieroctwo jako problem społeczny i moralny</i> , Katowice 2019 – rec. Jerzy Gocko .....	171
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” .....	174

# CONTENTS

## 42(2021)2

### PRO MEMORIA

Krzysztof Butowski, <i>In Memory of Prof. Andrzej Maryniarczyk SDB</i> .....	11
--	----

### THEOLOGY

Enrico dal Covolo, <i>Theology: A Challenge for Other Sciences in a Secularized Europe</i> .....	17
Roman Mazur, <i>Freedom in the Proclamation of the Gospel. An Example from Eph 6,10-20</i> .....	25
Hanna Walentyna Górska, <i>Difficulties in Translating the Hebrew Term כְּבוֹד</i> .....	39

### PHILOSOPHY

Katarzyna Stępień, <i>Freedom – Religion – Religious Freedom</i> .....	51
--	----

### SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

Lidia Marszałek, <i>Knowing and Understanding the Child's Nature as a Condition for Effective Educational Activity</i> .....	63
Zbigniew Dziubiński, Michał Jasny, <i>Sport in Service of the Human Person: the Position of Popes on Sport</i> .....	75
Patryk Barszcz, <i>Searching for Love on TV. Alternative Methods of Searching for a Life Partner in Post-Modern Society. The Phenomenon of Dating Game Show</i> .....	85
Agnieszka Bzymek, <i>Resilience in Selected Contexts of Social Pedagogy</i> .....	99
Maria Radziszewska, <i>Education of Children and the Young of the Polish Minority Under the Patronage of the Polish-Catholic School Society for Warmia in East Prussia / Der polnisch-katholische schulverein für Ermland</i> .....	115

### HISTORY

Jan Niewęglowski, <i>Pastoral and Pedagogic Work of the Salesian Society in the Period of the World War II on a Selected Example</i> .....	129
Janusz Nowiński, <i>“To Lead the Life of a Pilgrim in the Monastery” – Interpretation of the Architecture and Interior of the Church of St. Richarius in Centula (St. Riquier) in the Time of Angilbert (799-814) in the Context of the Station Liturgy and the Cult of Relics</i> .....	143

**REPORTS**

Stanisław Chrobak, *Report on the Activities of the Francis de Sales Scientific Society in 2020* .....159

Mirosław Wierzbicki, *Religious Education in the Covid-19 Period*  
(*Report from an online scientific conference 4 September 2021*) .....164

**REVIEWS**

Michał Wyrostkiewicz, *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne*, Lublin 2019 –  
reviewed by Adam Zadroga .....165

Ks. Idzi O. Mański, *Msza pierwszopiątkowa z 1944 r.*, red. muz. ks. M. Szczepankiewicz,  
Aleksandrów Kujawski 2020 – reviewed by Krzysztof Niegowski .....168

Tomasz Gwoździewicz, *Sieroctwo jako problem społeczny i moralny*, Katowice 2019 –  
reviewed by Jerzy Gocko .....171

Editorial Requirements for Publications in “Seminare”.....174