

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

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 42 nr 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1>

**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; 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 naczelny), 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 Cyłkowska-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 Mlynarič 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 Myszczyńska (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); 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 Ślawcki (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 (UJPIII, 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 Toczyński 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. 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1>

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; 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; 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 Univeristy (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 Grzędziel, 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, Jostrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Jacek Kwiatkowski, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Rafała 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



Ks. JERZY ADAMCZYK¹
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu
ORICD: 0000-0003-1415-7378

DZIEWICE KONSEKROWANE W RELACJI DO KOŚCIOŁA PARTYKULARNEGO

CONSECRATED VIRGINS IN RELATION TO THE PARTICULAR CHURCH

Abstract

One of the essential characteristics of the order of virgins is the strong spiritual and canonical bond with the Particular Church and the bishop. The aim of the article is to present the issue of consecrated virgins in relation to the Particular Church in the canon and liturgical aspect. Its first part presents the place of the order of consecrated virgins in the Particular Church. The second part outlines the relationship of the diocesan bishop with consecrated virgins, while the third part is devoted to the service of consecrated virgins for the Diocese. The article ends with a summary and bibliography.

Keywords: virgin, formation, consecration, diocesan bishop, Particular Church

Abstrakt

Jedną z istotnych cech charakterystycznych stanu dziewic jest silna więź duchowa i kanoniczna z Kościołem partykularnym i z biskupem. Celem artykułu jest ukazanie zagadnienia dziewic konsekrowanych w relacji do Kościoła partykularnego w aspekcie kanonicznym i liturgicznym. W jego pierwszej części przedstawiono miejsce stanu dziewic konsekrowanych w Kościele partykularnym. W części drugiej nakreślono związki biskupa diecezjalnego z dziewicami konsekrowanymi, natomiast część trzecia została poświęcona posłudze dziewic konsekrowanych dla diecezji. Całość artykułu zamykają podsumowanie i bibliografia.

Słowa kluczowe: dziewica, formacja, konsekracja, biskup diecezjalny, Kościół partykularny

¹ Ks. dr hab. Jerzy Adamczyk, prezbiter diecezji radomskiej. Doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów św. oraz miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła. E-mail: ksjerzyad@wp.pl.

WSTĘP

Włoska kanonistka Elena Lucia Bolchi, należąca do stanu dziewic w archidiecezji mediolańskiej we Wstępie do swojej dysertacji doktorskiej *La consacrazione nell'Ordo virginum. Forma di vita e disciplina canonica*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Gianfranco Ghirlanda, pisze: „Włączenie do nowego Kodeksu kanonu o *ordo virginum* z jednej strony sygnalizuje odnowione zainteresowanie fenomenem *consecratio virginum* przyjmowanej przez kobiety, które nie należą do instytutów życia konsekrowanego, z drugiej zaś przyczynia się do wzbudzenia zainteresowania, pytań i pragnienia głębszego zrozumienia tego powołania i jego znaczenia w życiu Kościoła” (Bolchi 2002, 6). Z kolei dnia 4 lipca 2018 roku Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego opublikowała instrukcję *Ecclesiae sponsae imago* na temat *ordo virginum*, która została zatwierdzona przez papieża Franciszka miesiąc wcześniej. W tejże instrukcji rozwinięto i znacząco uszczegółowiono krótkie i lakoniczne przepisy Kodeksu prawa kanonicznego oraz preliminarów zawartych w *Obrzędzie Konsekracji Dziewic* z 1970 r.² Autorzy instrukcji *Ecclesiae sponsae imago* informują, że „w ostatnich latach do tego dykasterium [Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego – JA] napłynęły z wielu stron prośby o wskazówki, które mogłyby ukierunkować działania biskupów diecezjalnych w stosowaniu norm zawartych w Pontyfikale Rzymskim, do których *implicite* odwołuje się kanon 604 Kodeksu prawa kanonicznego, a także do opracowania bardziej kompleksowych, uporządkowanych przepisów, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki *ordo virginum*, opartych na zasadach wspólnych dla prawa o życiu konsekrowanym we wszystkich jego różnych formach” (ESI 10).

Wspomniana instrukcja pogłębia fizjonomię i dyscyplinę *ordo virginum*. Jest dokumentem ukierunkowującym i promującym stan dziewic, poprzez który Kongregacja udziela wskazań biskupom diecezjalnym do kierowania działaniami duszpasterskimi względem *ordo virginum*. Instrukcja podkreśla specyfikę i bogactwo tej formy życia konsekrowanego, która przyjmuje i waloryzuje specyfikę kontekstu kościelnego, kulturowego i społecznego, w którym wyraża się charyzmat *ordo virginum*.

Instrukcja składa się z trzech następujących części: powołanie i świadectwo *ordo virginum*, konfiguracja *ordo virginum* w Kościołach partykularnych i w Kościele powszechnym, rozeznanie powołania i formacja do *ordo virginum*. Bardzo cenna jest część druga, która podejmuje kwestię umiejscowienia i roli stanu dziewic w Kościele powszechnym i partykularnym (wymiar diecezjalny *ordo virginum*). W związku z tym pojawiają się pytania-problemy, na które próbę odpowiedzi ma podjąć niniejsze przedłożenie: miejsce dziewic w diecezji, komunია i współodpo-

² Wypada podkreślić, że w aspekcie formalnym – zgodnie ze swoją naturą prawną (kan. 34) – instrukcja jest rozporządzeniem administracyjnym. Nie stanowi ona nowego prawa, lecz jedynie zaleca przestrzeganie prawa już obowiązującego. W tym też znaczeniu należy rozumieć postanowienia zawarte w powyższej instrukcji.

wiedzialność diecezjalnego *ordo virginum*, relacja biskupa diecezjalnego do dziewic, zadania dziewic w życiu i duszpasterstwie diecezji.

1. UMIEJSCOWIENIE STANU DZIEWIC KONSEKROWANYCH W KOŚCIELE PARTYKULARNYM

Prawodawca kodeksowy, w kan. 368 podając teologiczną definicję Kościoła partykularnego, stwierdza, że Kościoły partykularne, w których istnieje i z których składa się jeden i jedyny Kościół katolicki, to przede wszystkim diecezje, z którymi – jeśli nie stwierdza się czegoś innego – są zrównane: prałatura terytorialna i opactwo terytorialne, wikariat apostołski i prefektura apostołska, jak również administratura apostołska erygowana na stałe. W przytoczonej normie ustawodawca określa pozycję Kościoła partykularnego, którego podstawową strukturą jest diecezja, w Kościele powszechnym oraz inne struktury Kościoła partykularnego zrównane z diecezją. KPK uznaje wysoką pozycję Kościoła partykularnego w ustroju Kościoła powszechnego. Owa wysoka pozycja Kościoła partykularnego w ustroju Kościoła powszechnego wynika stąd, iż urząd biskupa diecezjalnego, stojącego na czele Kościoła partykularnego, jest z ustanowienia Bożego i z tej racji Kościół partykularny nie jest tylko dowolnie utworzonym okręgiem administracyjnym, ale niezmiennym elementem ustroju Kościoła powszechnego (Krukowski 2004, 217).

Prawodawca wyjaśnia, że Kościoły partykularne to przede wszystkim diecezje, z którymi – jeśli nie stwierdza się czegoś innego – są zrównane: prałatura terytorialna i opactwo terytorialne, wikariat apostołski i prefektura apostołska, jak również administratura apostołska erygowana na stałe (kan. 368). Z kolei podając definicję diecezji, ustawodawca kodeksowy przypomina, że „diecezję stanowi część ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa z współpracującym z nim prezbiterium” (kan. 369). Wspomniany lud Boży tworzą trzy kategorie wiernych, nazywane „stanami życia” w Kościele: duchowni i świeccy oraz stan życia konsekrowanego, do którego należą ci spośród wiernych, którzy przez złożenie profesji przestrzegania rad ewangelicznych, przez śluby lub inne święte więzy (przysięga, przyrzeczenie) przez Kościół zatwierdzone w szczególny sposób poświęcają się Bogu, a także wspomagają Kościół (por. kan. 207).

Kan. 604 § 1, definiując dziewice konsekrowane i nazywając je „stanem” („ordo”), tzn. pewnym zorganizowanym, w przeciwieństwie do życia pustelniczego, sposobem życia, podkreśla, że *ordo virginum* jest podobne do form życia konsekrowanego, które według KPK obejmuje instytuty życia konsekrowanego (instytuty zakonne i świeckie) oraz stowarzyszenia życia apostołskiego. Nie jest jednak częścią instytutów życia konsekrowanego, ale jest częścią życia konsekrowanego. Jest to *ordo* (stan) w znaczeniu grupy, a nie zakon, instytut czy zgromadzenie (Zubert 1990, 42; Ortega Gavara 2018, 15)³.

³ Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście są dziewice konsekrowane żyjące w świecie. Stąd nie są brane pod uwagę konsekrowane mniszki, z racji na podobieństwo ich stylu życia do życia zakonnego.

Zobowiązanie do przestrzegania czystości dziewica składa wobec biskupa diecezjalnego według uroczystego obrzędu liturgicznego, który wyraża też doniosłość tej formy poświęcenia się Bogu. To nie dziewice same z siebie oddają się w sposób szczególny Chrystusowi, lecz są poświęcane (konsekrowane) Bogu przez biskupa diecezjalnego, który może delegować do szafarstwa tego obrzędu innego biskupa (OCV, Praenotanda, 6) (pomocniczego lub tytularnego), przez co ukazuje się jedna z istotnych cech charakterystycznych tego stanu, mianowicie diecezjalność, a więc więź duchowa i kanoniczna z Kościołem lokalnym i z biskupem. Dziewice konsekrowane przez obrzęd konsekracji, celebrowany podczas uroczystości publicznej, najlepiej w katedrze, zostają ściśle związane z diecezją⁴. Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata* przypomina, że „Dziewice konsekrowane przez biskupa łączą się szczególną więzią z Kościołem lokalnym, któremu służą z poświęceniem, chociaż pozostają w świecie” (VC 7), jak również „dziewice konsekrowane, żyjące w świecie, urzeczywistniają swoją konsekrację przez szczególną więź komunii z Kościołem partykularnym i powszechnym” (VC 42).

Redaktorzy *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów*, mówiąc o diecezjalności stanu dziewic, piszą: „instytuty życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołskiego, a także pustelnicy i dziewice konsekrowane w pełnym tego słowa znaczeniu stanowią część rodziny diecezjalnej, ponieważ mają w niej swoje stałe miejsce, a poprzez dobry przykład życia i pracy apostołskiej wnoszą nieocenione dobro” (AS 98), jak również „specjalną troską biskup winien ogarniać stan dziewic, które zostały konsekrowane Bogu przez jego ręce i jako osoby poświęcone dla służby Kościołowi są powierzone jego pasterskiej pieczy” (AS 104), a także „Biskup niech czuwa także, aby dla dziewic konsekrowanych znalazła się odpowiednia przestrzeń uczestnictwa w rozmaitych instancjach diecezjalnych” (AS 104).

Zgodnie z instrukcją *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, obecność w Kościele lokalnym zgromadzeń na prawie diecezjalnym, dziewic konsekrowanych i pustelników wymaga specjalnej uwagi ze strony biskupów i kapłanów (por. *Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica* 2002, 19). Natomiast *Obrzędy konsekracji dziewic* wskazują na ścisłą więź dziewic z diecezją w następujących słowach: „Ponieważ dziewice żyjące w świecie zwykle służą diecezjom diecezjalnym i biskup dopuszcza je do konsekracji, obrzęd powinien się odbyć w kościele katedralnym, chyba że okoliczności i zwyczaje miejscowe przemawiają przeciw temu. Jeżeli okoliczności za tym przemawiają, należy uprzedzić wiernych o konsekracji dziewic, aby podkreślić znaczenie czystości, obudzić zainteresowanie sprawami Kościoła i zapewnić zbudowanie zgromadzonego ludu Bożego” (OCV, Caput I, 3-4).

⁴ „Ponieważ dziewice żyjące w świecie zwykle służą diecezjom diecezjalnym i biskup dopuszcza je do konsekracji, obrzęd powinien się odbyć w kościele katedralnym, chyba że okoliczności i zwyczaje miejscowe przemawiają przeciw temu” (OCV, Caput I, 3); „Cechą charakterystyczną tej formy życia jest włączenie kobiet konsekrowanych do Kościoła partykularnego, a więc w specyficzny kontekst kulturowy i społeczny” (ESI 37; por. Ortega Gavara 2018, 16).

Najszerzej omawia i uzasadnia diecezjalność *ordo virginum* instrukcja *Ecclesiae sponsae imago*. Część II zatytułowana jest: „Konfiguracja *ordo virginum* w Kościołach partykularnych i w Kościele powszechnym”. Autorzy eksponują kwestię silnego zakorzenienia dziewic w Kościele partykularnym, które poprzez konsekrację pozostają mocniej włączone w tę część ludu Bożego, w której już żyją i w której sercu dokonuje się rozeznanie ich powołania oraz przygotowanie do konsekracji. Łączy je bowiem szczególna więź miłości i wzajemnej przynależności do tego Kościoła partykularnego. Kościół partykularny natomiast jest wezwany do przyjęcia powołania kobiet konsekrowanych oraz do towarzyszenia i wspierania dziewic w ich drodze. Dziewice konsekrowane winny pielęgnować poczucie wdzięczności za wszelkie dary, które otrzymały od Kościoła partykularnego, w którym żyją: wiarę w Pana Jezusa, dziewiczą konsekrację, udział w historii świętości wcielonej w tradycję duchową, ukształtowaną w powiązaniu z kulturą i instytucjami określonej wspólnoty ludzkiej, żyjącej w określonym miejscu. Stale mają zwracać uwagę na magisterium biskupa diecezjalnego i odpowiadać na jego decyzje duszpasterskie, przyjmując je odpowiedzialnie, z inteligencją i kreatywnością. Wznoszą modlitwy za potrzeby diecezji, a w szczególności w intencjach biskupa. Na mocy przynależności do *ordo virginum* utrzymują silną więź komunii z wszystkimi konsekrowanymi kobietami obecnymi w diecezji (por. ESI 42-44)⁵.

Więź dziewicy konsekrowanej z diecezją jest istotna i może wynikać z jej pobytu, wykonywania pracy zawodowej w granicach diecezji lub z jej więzi duchowej z diecezją (można wyobrazić sobie, że jakaś kobieta konsekrowana regularnie przybywa na teren określonej diecezji ze względu na powiązanie ze swoją formacją, aktami liturgicznymi czy dziełami apostołskimi tam wykonywanymi) (por. Ortega Gavara 2018, 31). Jak słusznie zauważyła Paola Moschetti, „Więź, która nawiązuje się między dziewicą a biskupem jej diecezji, ma charakter liturgiczny i mistyczny” (Moschetti 2013, 119)⁶.

Ścisłe powiązanie dziewic z diecezją przejawia się także w tym, że w przypadku, gdy dziewica konsekrowana pragnie zamieszkać (przenieść się) w innej diecezji, czy przenieść się do innego kraju, potrzebuje pozwolenia biskupa diecezji, w której została konsekrowana (*a quo*) i winna zostać przyjęta przez biskupa diecezji, do której

⁵ Georgina Ortega Gavara stwierdza, że niektórzy biskupi, korzystając ze swojej władzy dyskrecyjnej, odmówili konsekracji dziewic z obawy przed przyjęciem za nie odpowiedzialności, co wydaje się niefortunne, gdyż korzyści płynące z konsekracji (łaska konsekracji sprowadza nowe łaski) są nie tylko osobiste, ale także dla Kościoła partykularnego i powszechnego (Ortega Gavara 2018, 32). Więcej: biskup nie powinien odmawiać konsekracji, z wyjątkiem poważnych powodów, również dlatego, że ma obowiązek promowania powołań do życia konsekrowanego (por. kan. 385). Z tego samego powodu biskup nie może nawet zdecydować generalnie, że w jego diecezji nie będzie się praktykować konsekracji dziewic (Scarpone 2004, 67, zob. ESI 46).

⁶ Czy konsekrowana dziewica jest „związana” z diecezją, w której została poświęcona? Nie można mówić o więzach w sensie więzi prawnych, ale prawo to nie wszystko w Kościele: konsekracja jest na służbie miłości, która sama w sobie jest najsilniejszą więzią łączącą Boga z Kościołem. Znaczenie eklezjalne, jakie ma to powołanie, sprawia, że dziewica miłuje swój Kościół lokalny w sposób wyjątkowy. Jeśli z jakichś szczególnych powodów musi zamieszkać w innym miejscu, to dziewica konsekrowana czyni to po uzgodnieniu z biskupem (Dion 1983, 225).

się przenosi (*ad quem*). W tym sensie jej więź jest podobna do powiązania, jakie zachodzi między duchownymi a ich biskupem. Można powiedzieć, że dziewica pozostaje *quasi* „inkardynowana” do diecezji (por. Ortega Gavara 2018, 32, por. ESI 62)⁷.

O związkach dziewicy konsekrowanej z diecezją świadczy sytuacja opisana w ESI, że „gdy kobieta konsekrowana zamierza pozostać przez dłuższy czas w diecezji innej niż ta, do której należy, może za zgodą swojego własnego biskupa zapytać biskupa diecezji *ad quem*, czy może uczestniczyć w działalności formacyjnej lokalnego *ordo virginum*. Po przedstawieniu jej przez własnego biskupa diecezjalnego biskupowi diecezji *ad quem*, ten ostatni ustali z nią sposób jej uczestnictwa” (ESI 61). Diecezjalność dziewic konsekrowanych uwidacznia się także w fakcie, że konsekracja, aby posiadała skutki prawne, musi być odnotowana w księdze „konsekracji, przechowywanej zwykle w kurii diecezjalnej, a także na marginesie księgi chrztów parafii, w której dziewica została ochrzczona, tak jak ma to miejsce w przypadku zawierania małżeństwa: oznacza to, że diecezja ma poinformować o tym fakcie parafię (należącą lub nie do diecezji), w której konsekrowana została ochrzczona (por. Ortega Gavara 2018, 32; por. ESI 51, 107).

2. BISKUP DIECEZJALNY A DZIEWICE KONSEKROWANE

Zgodnie z instrukcją *Ecclesiae sponsae imago* biskup diecezjalny pełni fundamentalną rolę w relacji do stanu dziewic. Ma obowiązek przyjąć jako dar Ducha powołania do konsekracji w *ordo virginum*⁸. Winien sprzyjać takim warunkom, aby zakorzenienie kobiet konsekrowanych w powierzonym mu Kościele przyczyniało się do świętości ludu Bożego i do wypełnienia jego misji (ESI 46)⁹. Kontynuując starożytną tradycję kościelną, *Ordo consecrationis virginum* nakreśla rolę biskupa diecezjalnego nie tylko w jego kapłańskim zadaniu, jako szafarza łaski Bożej (OCV, Praenotanda, 6), ale także jako nauczyciela wskazującego i utwierdzającego drogę wiary (OCV 14, 16) i jako pasterza, który z miłością troszczy się o powierzony mu lud (OCV, Praenotanda, 5). Jego duszpasterska troska o *ordo virginum* jest w rzeczywistości wpisana w zwyczajną posługę uświęcania, nauczania i zarządzania biskupa diecezjalnego i zobowiązuje go do troski o każdą konsekrowaną kobietę z osobna, o kobiety, które pragną otrzymać konsekrację, a także o *ordo virginum* jako grupę (stan) w swojej diecezji. Biskup odpowiada za dopuszczenie do konsekracji, czuwa nad zbieraniem informacji o każdej kandydatce, ustala sposób, w jaki należy prze-

⁷ Szerzej odnośnie do przeniesienia się dziewicy do innej diecezji zob. ESI 61-62.

⁸ *Ordo virginum* jest nieodłącznie związane z biskupem diecezjalnym, który jest następcą apostołów, a któremu powierzono opiekę duszpasterską nad Kościołem lokalnym. Biskup diecezjalny ma obowiązek przyjmować obecność *ordo virginum* jako znak miłości Kościoła do Chrystusa, a także znak szacunku Kościoła dla Najświętszej Maryi Panny (Stegmail 2019, 361).

⁹ Obecność *ordo virginum* w Kościele lokalnym może być błogosławieństwem i okazją do podkreślenia cnoty czystości, przeżywanej w małżeństwie, dziewictwie i celibacie. Kościół lokalny nie powinien wstydzić się używać słowa „dziewica”, ale winien raczej skłaniać się ku uznaniu tej cnoty za podstawę wszystkich chrześcijańskich stanów życia (Stegmail 2019, 361).

prowadzić odpowiednią formację i kończy rozeznanie powołania, przewodniczy także obrzędowi konsekracji. Biskup diecezjalny sprawuje opiekę duszpasterską nad kobietami konsekrowanymi i zapewnia odpowiednie środki formacji ciągłej, popiera komunie między kobietami konsekrowanymi, zachęca także do kontaktów i współpracy z dziewicami konsekrowanymi w innych diecezjach, troszczy się o kobiety konsekrowane, które przeżywają ciężkie chwile cierpienia lub trudności wynikające z podeszłego wieku, złego stanu zdrowia lub innych trudnych sytuacji, udziela on kobietom konsekrowanym wskazówek, jak zapewnić modlitwę za zmarłe dziewice, w miarę możliwości odprawia pogrzeby dziewic. Biskup dba o zapisanie w kuralnej księdze konsekracji nazwisk dziewic konsekrowanych, o dokładne gromadzenie dokumentacji dotyczącej *ordo virginum* w jego diecezji. On udziela zezwoleń na czasowe lub ostateczne przeniesienie kobiet konsekrowanych do innych diecezji czy na przeniesienie do instytutu życia konsekrowanego. Biskup udziela zwolnień od obowiązków wynikających z konsekracji i dokonuje zgodnie z prawem wydalenia z *ordo virginum* (por. ESI 47-49, 57; AS 104; Stegmaier 2019, 362-364).

Jest bardzo ważne, aby zarówno dziewica, jak i biskup byli świadomi faktu, że ich wzajemne relacje nie są oparte na prawie, ale na rzeczywistości duchowej. Relacja biskupa z konsekrowaną dziewicą ma charakter duchowy i nie wiąże się z jego odpowiedzialnością finansową za dziewicę. Dlatego za wszystkie sprawy materialne (finanse, ubezpieczenia społeczne, chorobowe, itp.) odpowiada sama dziewica (Stegmaier 2019, 361; Dion 1983, 223).

3. POSŁUGA DZIEWIC KONSEKROWANYCH DLA DIECEZJI

Prawodawca kan. 604 § 1 KPK mówi o „mistycznych zaślubinach dziewicy z Chrystusem”, co oznacza praktykę jednej rady ewangelicznej – czystości. Celem życia dziewic jest dokładniejsze naśladowanie Chrystusa poprzez zamiar życia w czystości¹⁰, który, nie będąc ślubem zakonnym, jest jednak publiczny. Wyrażenie świętego zamiaru gruntowniejszego naśladowania Chrystusa w obrzędzie konsekracji nie jest przysięgą, obietnicą czy przymierzem, ale posiada identyczny walor. Ma on charakter definitywny, przypominający więź małżeńską, który zapowiada eschatologiczny obraz zaślubin Baranka. Zamiar życia w czystości obejmuje *implicitie* ubóstwo i posłuszeństwo (por. Ortega Gavara 2018, 50-51).

Istnieje w obrzędzie konsekracji dziewic gest, który jest również dokonywany przy święceniach kapłańskich. Podobnie jak święcony, dziewica kładzie swoje złożone ręce w dłonie biskupa i mówi: „Ojcze, przyjmij postanowienie życia w doskonałej czystości i naśladowania Chrystusa, które z Bożą pomocą odnawiam wobec ciebie i świętego ludu Bożego” (OCV, Caput I, 22). Opisany obrzęd zapożyczono ze społeczeństwa feudalnego. Gest występujący przy święceniach prezbiterów czy przy konsekracji dziewic odpowiada postawie wasala składającego hołd swemu

¹⁰ „Dziewice poświęcone Bogu z natchnienia Ducha Świętego ślubują czystość, aby bardziej kochać Chrystusa i lepiej służyć bliźnim” (OCV, Praenotanda, 2).

suzerenowi, kiedy powierza mu całą swą osobę przy składaniu przysięgi posłuszeństwa. Suzeren przekazywał następnie podległemu sobie wasalowi pocałunek pokoju. W obrzędzie konsekracji dziewic biskup reprezentuje Chrystusa-Obłubieńca, któremu dziewica całkowicie się oddaje i któremu przyrzeka wierność (Raffin 2011, 90; por. Metz 1954, 290-291).

Tak zatem jeśli chodzi o posłuszeństwo, to dziewice konsekrowane zależą od biskupa diecezji, w której zostały konsekrowane, który może poprosić je o jakąś posługę apostolską i któremu zdadzą relację z ich *regula vitae* (Ortega Gavara 2018, 15). Marie Dion zauważa, że pomiędzy działalnością kościelną dziewic, o którą prosi je biskup, a ich pracą zawodową w innym środowisku, „praca kościelna” powinna mieć pierwszeństwo zgodnie z logiką powołaniową, gdyż więź duchowa wynikająca z konsekracji sprawia, że dziewiczy szacunek do biskupa i posłuszeństwo mu nabierają szczególnego wymiaru (Dion 1983, 212-213)¹¹.

Autorzy instrukcję *Ecclesiae sponsae imago* przypominają, że „na szczeblu diecezjalnym, w porozumieniu z kobietami konsekrowanymi [biskup – JA] ustala sposoby planowania posługi komunii [dziewic – JA], uwzględniając szczególne okoliczności” (ESI 48). Dziewice mogą wyrażać swój dziewiczy charyzmat w kontekście określonej grupy kościelnej (Trzeci Zakon, Stowarzyszenie lub Ruch) (ESI 67), w porozumieniu z biskupem mogą brać czynny udział w inicjatywach formacyjnych, współpracują w kształceniu aspirantek i kandydatek do konsekracji, a także w formacji stałej dziewic (ESI 45). Dziewice odpowiadają na decyzje duszpasterskie biskupa, przyjmując je odpowiedzialnie, z inteligencją i kreatywnością, modlą się za potrzeby diecezji, a w szczególności w intencjach biskupa (ESI 43).

Zgodnie z instrukcją *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, „dziewice konsekrowane w świecie ofiarują Bogu radości i cierpienia, dążenia i prośby wszystkich ludzi i kontemplują oblicze Chrystusa, które rozpoznają w obliczu braci, w wydarzeniach historii, w apostołstwie i w codziennej pracy” (por. Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica 2002, 25). Według OCV „dziewice (...) ślubują czystość, aby bardziej kochać Chrystusa i lepiej służyć bliźnim. (...) zgodnie ze swym stanem i otrzymanymi charyzmatami powinny się oddawać pokucie, dziełom miłosierdzia, apostołstwu i gorliwej modlitwie. Dziewicom zaleca się usilnie, aby dla lepszego spełnienia obowiązku modlitwy odmawiały codziennie Liturgię Godzin, zwłaszcza Jutrznę i Nieszpory” (OCV, Praenotanda, 2). Adhortacja apostolska *Vita Consecrata*, mówiąc o zaangażowaniu dziewic w życie diecezji stwierdza: „Dziewice konsekrowane przez Biskupa łączą się szczególną więzią z Kościołem lokalnym, któremu służą z poświęceniem, chociaż pozostają w świecie” (VC 7).

Stosunkowo szeroko i szczegółowo o zaangażowaniu dziewic w życie Kościoła partykularnego mówią autorzy *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* „Apo-

¹¹ Oczywiście, jeśli utrzymanie i zabezpieczenie społeczne nie pochodzą z pracy opłacanej przez diecezję, należy jasno określić, jakimi innymi środkami (dziedziczenie, rzemiosło lub jakakolwiek praca zawodowa itp.) dziewica zapewni sobie roztropnie godziwe życie (Dion 1983, 213).

stolorum Successores”. Wzywa się tam biskupów diecezjalnych: „Biskup niech czuwa także, aby dla dziewic konsekrowanych znalazła się odpowiednia przestrzeń uczestnictwa w rozmaitych instancjach diecezjalnych, np. w diecezjalnych i parafialnych radach duszpasterskich (tam gdzie istnieją), w różnych komisjach i delegacjach diecezjalnych, w kierownictwie różnych inicjatyw apostołskich i edukacyjnych diecezji, a także aby uczestniczyły one w podejmowaniu decyzji – przede wszystkim tych, które ich dotyczą, aby w ten sposób mogły ofiarować Ludowi Bożemu swą szczególną wrażliwość i zapal misyjny, doświadczenie i kompetencje” (AS 104).

ZAKOŃCZENIE

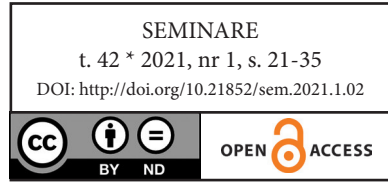
Jedną z istotnych cech charakterystycznych stanu dziewic jest diecezjalność, a więc więź duchowa i kanoniczna z Kościołem partykularnym i z biskupem. Dziewice poprzez obrzęd konsekracji, celebrowany podczas uroczystości publicznej, najlepiej w katedrze, zostają ściśle związane z diecezją. Dziewice stanowią ważną część rodziny diecezjalnej, ponieważ mają w niej swoje stałe miejsce, a poprzez dobry przykład życia i pracy apostołskiej wnoszą nieocenione dobro dla dobra Kościoła lokalnego. Obecność w Kościele diecezjalnym m.in. dziewic konsekrowanych wymaga specjalnej uwagi ze strony biskupów i kapłanów. Zgodnie z instrukcją *Ecclesiae sponsae imago* biskup diecezjalny pełni fundamentalną rolę w relacji do stanu dziewic. Ma obowiązek przyjąć jako dar Ducha powołania do konsekracji w *ordo virginum*.

Biskup diecezjalny ma liczne obowiązki wobec *ordo virginum* począwszy od rozeznania powołania, poprzez formację początkową, przewodniczenie obrzędowi konsekracji i formację stałą. Winien on również realizować (także osobiście) duszpasterstwo dziewic konsekrowanych i angażować je w posługę dla dobra Kościoła partykularnego.

BIBLIOGRAFIA:

- Bolchi, Elena. 2002. *La consacrazione nell'Ordo virginum: forma di vita e disciplina canonica*. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. 1984. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum (cyt. jako: KPK).
- Kongregacja do spraw Biskupów. 2005. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność” (cyt. jako: AS).
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica. 2018. *Istruzione sull'ordo virginum „Ecclesiae sponsae imago”*. 8 giugno 2018. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (cyt. jako: ESI).
- Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. 2002. *Instrukcja „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

- Dion, Marie Paul. 1983. *La consécration des vierges. Implications juridiques, Thèse présentée à la Faculté de Droit canonique de l'Université Saint-Paul Ottawa, pour l'obtention du doctorat en droit canonique*. Ottawa.
- Jan Paweł II. 1999. *Adhortacja Apostolska „Vita Consecrata”* (cyt. jako: VC).
- Krukowski, Józef. 2004. Kościół powszechny a Kościoły partykularne. W: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, 17-59. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Metz, René. 1954. *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moschetti, Paola. 2013. *El Ordo Virginum: germen de vida Cristiana*. Salamanca: Editorial Secretariado Trinitario.
- Ortega Gavara, Georgina. 2018. *La configuracion juridica del ordo virginum*. Madrid: Facultad de Derecho Canonico.
- Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii cumenici Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. 1970. *Ordo Consecrations Virginum, Editio typica*. Typis Polyglottis Vaticanis 1978, Città del Vaticano (cyt. jako: OCV).
- Raffin, Pierre. 2011. The Vocation and Mission of Consecrated Virgins According to the Ordo Consecrations Virginum. W: *Information Packet – regarding the vocation of Consecrated Virgins Lived in the World*, prepared by the United States Association of Consecrated Virgins, 86-95. Michigan.
- Scarpone, Katiuscia. 2004. *L'ordine delle vergini. Sviluppo storico e profilo canonico. Tesi baccellierato*. Ancona: Pontificia Università Lateranense Istituto Teologico Marchigiano aggregato alla Facoltà di Teologia.
- Stegmail, Judith. 2019. *„Mystically Espoused to Christ, the Son of God (c. 604 §1)”: The Basis for Proposing Juridic Principles to Guide the Development of Norms for the Ordo virginum*. Doctoral dissertation. Washington.
- Zubert, Bronisław. 1990. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., t. 2, cz. III, księga II: Lud Boży, część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.



Ks. Arkadiusz Domaszek SDB¹
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: 0000-0002-7118-3102

WYCHOWANIE KATOLICKIE W SYTUACJI PANDEMII KORONAWIRUSA (2020 r.) NA PRZYKŁADZIE SZKÓŁ I UCZELNI WYŻSZYCH W POLSCE

CATHOLIC EDUCATION IN THE SITUATION OF THE CORONAVIRUS PANDEMIC (2020) ON THE EXAMPLE OF THE SCHOOLS AND UNIVERSITIES IN POLAND

Abstract

The Catholic Church carries out the mission of educating, among others, by schools and universities. The coronavirus outbreak in 2020 disrupted the normal functioning of many institutions. The study presents Polish law guidelines concerning school and university education, especially in the context of the transition to online teaching due to sanitary restrictions. Subsequently, the study presents selected legal decisions and indications of the Catholic Church in Poland in an epidemic situation. Through the undertaken activities, the Church has shown its adaptive capacity as regards the pandemic. Internet communication tools were used in remote school and academic teaching.

Keywords: The Catholic Church, education, schools, universities, the coronavirus pandemic

Abstrakt

Kościół katolicki realizuje misję wychowania m.in. przez szkoły i uczelnie wyższe. Epidemia koronawirusa w 2020 r. zaburzyła normalne funkcjonowanie wielu instytucji. W opracowaniu przybliżono wytyczne prawa polskiego dotyczące szkolnictwa oraz uczelni wyższych. Zwłaszcza w kontekście przejścia do edukacji zdalnej, z racji ograniczeń sanitarnych. Następnie opracowanie ukazuje wybrane decyzje prawne i wskazania pasterzy Kościoła katolickiego w Polsce w sytuacji epidemii. Działania kościelne pokazały zdolności adaptacyjne do sytuacji pandemii. W zdalnym nauczaniu szkolnym i akademickim wykorzystano narzędzia komunikacji internetowej.

Słowa kluczowe: Kościół, wychowanie, szkoły, uczelnie wyższe, epidemia, koronawirus

¹ Ks. dr hab. Arkadiusz Domaszek SDB, prof. UKSW – absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo o posłudze nauczania, mass media a prawo kanoniczne, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne. E-mail: a.domaszk@uksw.edu.pl.

WSTĘP

W roku 2020 r. dosłownie cały świat stanął w obliczu pandemii, która nim wstrząsnęła. Chodzi o epidemię koronawirusa, która równie mocno dotknęła Polskę. Choroba ta spowodowała wiele skutków społecznych i nie tylko rozważanych w kontekście zdrowotnym. Poszczególne państwa, środowiska i społeczności musiały się dostosować do sytuacji, na którą nikt nie był przygotowany. Kościół katolicki również podjął szereg działań i inicjatyw, aby odpowiedzieć na nowe wyzwania. Społeczność Kościoła od początku swego istnienia realizuje misję zbawczą zleconą jej przez Jezusa Chrystusa. Niezależnie od systemów społecznych i państwowych czy wielu innych uwarunkowań. To oznacza, że utrudnienia, jakie wywołała pandemia, nie mogą zatrzymać Kościoła w realizacji jego misji religijnej. Jednakże każda sytuacja wymaga dostosowywania się do zmiennych warunków ludzkiej historii życia, także gdy są to okresy występowania chorób zakaźnych.

Jedną z form realizowanej misji kościelnej jest zaangażowanie w wychowanie katolickie. W znacznej mierze wychowanie dokonuje się poprzez oddziaływanie szkół i uczelni wyższych. Kościół katolicki stwierdza, że ma prawo zakładania i prowadzenia szkół różnego rodzaju oraz uczelni wyższych: katolickich i kościelnych (*Kodeks* 1984, kan. 800 §1, 807, 815), w których ma miejsce wychowanie katolickie.

W poniższym opracowaniu zostanie pokrótce zarysowana sytuacja pandemii koronawirusa w Polsce. W następnych punktach będą omówione wytyczne prawa polskiego dotyczące szkolnictwa oraz uczelni wyższych, zwłaszcza w kontekście stanu epidemii, która była przyczyną przejścia od realnego nauczania do edukacji zdalnej, z wykorzystaniem mediów elektronicznych, w roku szkolnym i akademickim 2019-2020. W ostatnim punkcie będą przedstawione wybrane decyzje prawne i wskazania pasterzy Kościoła katolickiego w Polsce, w reakcji na zaistniałą sytuację.

Poniższe opracowanie jest próbą opisanego nowego zjawiska, jak również poszukiwania odpowiedzi na pytania: jak Kościół w Polsce odpowiedział na pandemię w zakresie wybranych zagadnień wychowania katolickiego, w tym również, jakie decyzje prawno-kanoniczne podejmował wobec niemożliwości oddziaływania w zwykłej formie?

1. PANDEMIA

W roku 2020 jednymi z najczęściej używanych słów były: epidemia i pandemia. Według definicji legalnej chodzi o: „wystąpienie na danym obszarze zakażeń lub zachorowań na chorobę zakaźną w liczbie wyraźnie większej niż we wcześniejszym okresie albo wystąpienie zakażeń lub chorób zakaźnych dotychczas niewystępujących” (*Ustawa* 2008, art. 2 pkt 9; *Epidemia* 2020). Potocznie stan ten oznacza masowe zachorowania na choroby zakaźne, np. grypę. W wieku XX najbardziej znana była „grypa hiszpanka” (1918-1919), która spowodowała śmierć ponad 50 mln ludzi na całym świecie. Natomiast pandemia dotyczy epidemii o szczegól-

nie dużych rozmiarach, która obejmuje duży obszar, całe kraje, a nawet kontynenty (*Pandemia 2020c*).

Ostatnia globalna pandemia jest znana jako Covid 19 (*Pandemia 2020b*). Chodzi o chorobę wywołaną przez koronawirusa SARS-CoV-2. Pierwsze jej przypadki obserwowano w Chinach od listopada 2019 r., zwłaszcza w mieście Wuhan (prowincja Hubei). Z początkiem 2020 r. choroba wirusowa dotarła do Europy, a pierwsi chorzy zostali zdiagnozowani we Włoszech. Po dynamicznym rozwoju epidemii, 11 marca 2020 r. Światowa Organizacja Zdrowia uznała chorobę za pandemię. W połowie września 2020 r. oficjalne światowe statystyki wskazywały na liczbę ponad 28 mln osób zarażonych i 900 tys. zmarłych; a w Polsce, odpowiednio 73 047 potwierdzonych zarażeń oraz 2 169 ofiar śmiertelnych (*Wzrost zakażeń 2020*), licząc od początku pandemii. Dane nt. chorych i zmarłych mogą być niepełne w odniesieniu do niektórych krajów, które nie informują na ten temat, zaniżają dane z racji politycznych lub nie są w stanie oszacować problemu. Pierwszy polski przypadek chorej osoby zdiagnozowano 4 marca 2020 r. w Zielonej Górze. W poszczególnych krajach choroba rozwijała się w różnym stopniu, zdecydowanie szybciej w dużych, handlowych miastach, inaczej w mniej rozwiniętych regionach czy na terenach wiejskich. Z krajów europejskich najbardziej ucierpiały Włochy, Hiszpania, Wielka Brytania, Francja.

Objawami choroby są: gorączka, kaszel i duszności; niekiedy dochodzi do szeregu powikłań, jak zapalenie płuc czy zespół ostrej niewydolności oddechowej. Szczególnie niebezpieczna jest dla osób starszych, które są obciążone chorobami towarzyszącymi (np. układu krążenia, oddechowymi, cukrzycą), ale dotyka także ludzi młodych. Przenosi się tzw. drogą kropelkową. Dlatego przepisy sanitarne wymagają zakrywania ust i nosa, zakładania rękawiczek, częstego mycia i dezynfekowania rąk, zachowania dystansu społecznego (1,5-2 m).

Większość państw podjęła różnorodne działania ochronne, takie jak: ograniczenie podróży; kontrole graniczne, także na lotniskach, dworcach; zamknięcie granic; obowiązek kwarantanny dla osób wewnątrz kraju oraz tych, które przekraczają granice państwowe; niekiedy wprowadzono godziny policyjne; odwołano, odroczone lub przełożono różne wydarzenia sportowe, religijne i kulturalne; zamknięto szkoły i uczelnie wyższe; zakazano zgromadzeń publicznych; wprowadzono obowiązki sanitarne (zakrywanie ust i nosa, noszenie rękawiczek); zamknięto kościoły i inne obiekty kultu itd. Te działania spowodowały lokalne i globalne zakłócenia społeczne i gospodarcze. Mówi się, że doszło do największej światowej recesji ekonomicznej od czasów tzw. wielkiego kryzysu (lata 30. XX w.).

Rozwój choroby na świecie i w Europie był uważnie śledzony przez polskie władze. Należy stwierdzić, że nastąpiła bardzo szybka reakcja rządu i służb publicznych Rzeczypospolitej Polskiej. Na podstawie Ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, 14 marca 2020 r. ogłoszono „Stan zagrożenia epidemicznego – sytuację prawną wprowadzoną na danym obszarze w związku z ryzykiem wystąpienia epidemii w celu podjęcia

działań zapobiegawczych” (*Obwieszczenie* 2019; *Ustawa* 2008, art. 2 pkt 23). Już od 15 marca 2020 r. wprowadzono na granicach Polski kordon sanitarny, znacząco ograniczający ruch graniczny, z czasem całkowicie zamykając granice państwa (*Rozporządzenie* 2020j) w celu ograniczenia wjazdu osób zakażonych na teren Rzeczypospolitej; granice zostały otwarte dopiero w połowie czerwca 2020 r. Następnie, od 20 marca 2020 r., zgodnie z rozporządzeniem ministra zdrowia Łukasza Szumowskiego, obowiązywał w Polsce stan epidemii (*Rozporządzenie* 2020k; *Pandemia* 2020a). Ponad 20 szpitali zostało przemianowanych na zakaźne (tzw. jednoimienne), które służyły jedynie leczeniu chorych na Covid-19. Ograniczono działalność i przestrzeń gastronomiczną, rozrywkową, handlową, w tym np. funkcjonowanie galerii handlowych. Zaistniała sytuacja silnie odbiła się na gospodarce, która na pewien czas została zamrożona i ograniczona. 8 marca 2020 r. Główny Inspektor Sanitarny zarekomendował ograniczenie zebrań masowych, po czym premier Mateusz Morawiecki 10 marca ogłosił zakaz zebrań masowych. Ten stan rzeczy utrzymywał się przez kolejne miesiące.

Działania władz polskich w konsekwencji wywarły silny wpływ na działalność Kościoła i praktyki religijne wiernych. Wymienione i inne ograniczenia dotknęły społeczność Kościoła, który nie mógł w tej sytuacji prowadzić swej zwykłej działalności. Tak w wymiarze nauczania, jak i uświęcania. Pośród działań administracyjnych i prawnych należy w tym opracowaniu zasygnalizować jedynie te, które dotyczą zagadnień natury religijnej i przez to dotyczą tematu pracy: misji Kościoła i wychowania katolickiego, realizowanego za pośrednictwem szkół i uczelni wyższych, związanych z tą społecznością religijną.

2. WYTYCZNE PRAWA POLSKIEGO DLA SZKÓŁ

Ogólna sytuacja sanitarna i zagrożenia dla zdrowia nie mogły pozostać bez wpływu na działalność placówek oświatowych. Od 12 marca 2020 r. zawieszono funkcjonowanie szkół i przedszkoli na okres dwóch tygodni, początkowo realizowano tylko funkcje opiekuńcze, bez edukacyjnych (*Rozporządzenie* 2020a). Ministerstwo Edukacji Narodowej udzielało informacji oraz rekomendowało materiały edukacyjne do nauki zdalnej, w tym programy emitowane w stacjach od poniedziałku 16 marca: TVP, TVP ABC oraz TVP Kultura. Oferta obejmowała filmy fabularne, dokumentalne, propozycje publicystyczne, ale również produkcje Teatru Telewizji, dostosowane do podstawy programowej (*Pasma edukacyjne* 2020). Ministerstwo Edukacji Narodowej wraz z Ministerstwem Cyfryzacji i NASK przygotowały kolejne propozycje dla nauczycieli i dyrektorów do zdalnej nauki z uczniami, m.in. na stronie www.gov.pl/zdalnelekcje. Stopniowo przybywało propozycji edukacyjnych do wykorzystania w sytuacji nadzwyczajnej, także w postaci poradników dla nauczycieli, dyrektorów, dzieci i ich rodziców (*Kształcenie* 2020).

Od 20 marca 2020 r. zostały wydane nowe przepisy, dzięki którym możliwe było prowadzenie kształcenia na odległość w czasie ograniczenia funkcjonowania

szkół i placówek oświatowych w związku z COVID-19, w tym zasady oceniania i klasyfikowania uczniów (*Rozporządzenie 2020b*; *Rozporządzenie 2020c*; *Rozporządzenie 2020e*). Ministerstwo Edukacji Narodowej stopniowo udostępniało kolejne materiały dostosowane do pracy zdalnej, a także arkusze do egzaminów maturalnych, sprawdzianów próbnych dla ósmoklasisty, ochrony danych osobowych itd. Kształcenie na odległość zostało przedłużone do 26 kwietnia (*Rozporządzenie 2020g*), a następnie do 24 maja (*Rozporządzenie 2020d*) oraz do 26 czerwca (*Rozporządzenie 2020f*). W równoległych decyzjach ministerstwa sygnalizowano zmianę harmonogramu egzaminów i rekrutacji do szkół. Ostatecznie przesunięto na czerwiec terminy egzaminów maturalnych i innych egzaminów szkolnych (*Harmonogram 2020*).

Na początku maja otwarto przedszkola, z zachowaniem odpowiednich przepisów sanitarnych. Od 18 maja uruchomiono kolejne etapy stopniowego powrotu do stacjonarnego funkcjonowania szkół, wybranych placówek oświatowych, bezpośredniego prowadzenia zajęć specjalistycznych; przywracano również możliwość prowadzenia wybranych zajęć praktycznych w szkolnictwie branżowym; następnie powrócono do zajęć w klasach I-III szkoły podstawowej, umożliwiono realizację praktyk zawodowych u pracodawców w klasach III technikum oraz prowadzenie w szkołach konsultacji dla uczniów klas VIII szkoły podstawowej i absolwentów szkół ponadpodstawowych przygotowujących się do egzaminów. Praktycznie większość uczniów do końca roku szkolnego 2019-2020 korzystała z nauki zdalnej (*Raport 2020*).

W następnym roku szkolnym 2020-2021 uczniowie powrócili do zwykłej formy nauczania, tj. w szkołach. 12 sierpnia 2020 r. Minister Edukacji wydał pięć rozporządzeń, które pozwoliły szkołom i placówkom w razie zagrożenia epidemicznego wprowadzić odpowiednie, dostosowane do sytuacji rozwiązania (*Rozwiązania prawne 2020*). Nauczanie zdalne lub w trybie mieszanym mogło wystąpić, np. w razie zarażenia uczniów lub nauczycieli w konkretnej szkole, po konsultacji dyrektora z właściwym inspektorem sanitarnym.

Do wyżej wspomnianych faktów, ale już w kontekście religijnym, należy dodać, że od początku epidemii rząd polski wprowadził ograniczenia dotyczące uczestnictwa w uroczystościach religijnych. Od 24 marca 2020 r. (najpierw do 11 kwietnia) zarządzono ograniczenie liczby wiernych, którzy mogą uczestniczyć we Mszy świętej (kulcie religijnym) do 5 osób, nie wliczając duchownych, służby liturgicznej lub pracowników zakładu pogrzebowego (*Rozporządzenie 2020l*, §1 ust. 4 pkt. b). Poprawa sytuacji epidemicznej prowadziła do stopniowego zniesienia ograniczeń, od kwietnia tego samego roku. W trakcie sprawowania kultu religijnego w budynku mógł znajdować się jeden uczestnik na 15 m kw. powierzchni tego budynku, nie wliczając osób sprawujących kult (duchowni, służba liturgiczna). Podczas pogrzebu na cmentarzu mogło znajdować się nie więcej niż 50 uczestników, oprócz osób sprawujących kult religijny, dokonujących pochówku lub zatrudnionych przez zakład pogrzebowy (*Rozporządzenie 2020m*, §9 ust. 3

pkt. b). Powyższe ograniczenia zostały zniesione z końcem maja 2020 r., jednakże pozostał obowiązek zachowania dystansu (2 m) pomiędzy osobami oraz zasłaniania ust i nosa w pomieszczeniach zamkniętych, więc i w kościołach lub kaplicach.

3. UCZELNIE WYŻSZE

Analogiczna sytuacja, tj. ograniczeń w przestrzeni publicznej i dostosowania nauczania do sytuacji epidemicznej, miała miejsce na uczelniach wyższych. Najpierw poszczególne uczelnie podejmowały decyzje o ograniczeniu zajęć. Następnie na podstawie rozporządzenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego typowe wykłady, ćwiczenia itp. dydaktyczne zajęcia uczelniane zawieszono od 12 marca 2020 r., aby przejść na nauczanie zdalne, za pośrednictwem platform cyfrowych (*Rozporządzenie 2020h*). Następowaly rekomendacje, np. dotyczące opuszczenia domów studenckich, kontaktów naukowych zagranicznych, wyboru władz uczelni, realizacji praktyk, nauczania zdalnego, wykorzystania platform komunikacji on-line oraz e-zasobów dydaktycznych. W praktyce zasadnicze zajęcia dydaktyczne (wykładowe) przeprowadzano w formie kształcenia zdalnego. W oparciu o wytyczne Głównego Inspektora Sanitarnego oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego poszczególne uczelnie od 25 maja opracowały metody przeprowadzania wybranych zajęć praktycznych, laboratoryjnych i klinicznych (*Rozporządzenie 2020i*). Ten stan rzeczy trwał do końca roku akademickiego 2019-2020. Ministerstwo przygotowało rekomendacje na kolejny rok akademicki 2020-2021 (*Organizacja kształcenia 2020*). Ze względu na dalej trwającą epidemię koronawirusa działalność dydaktyczna w uczelniach miała być realizowana z zachowaniem obowiązujących wymogów bezpieczeństwa sanitarnego. Zgodnie z zasadą autonomii uczelni to władze szkół wyższych podejmowały decyzje dotyczące szczegółowej organizacji kształcenia. Punktem odniesienia dla wewnętrznych procedur uczelnianych były: bezpieczeństwo studentów, doktorantów, prowadzących zajęcia i pracowników administracyjnych. Chodziło też o wybór pomiędzy kształceniem stacjonarnym a zdalnym lub zastosowanie modelu mieszanego, organizację zajęć praktycznych, laboratoryjnych, praktyk zawodowych, dostępu do domów studenckich, bibliotek itp.

Rozwój sytuacji w związku z epidemią można pokazać na przykładzie konkretnej uczelni: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW). W związku z możliwym ryzykiem rozszerzania epidemii oraz wskazaniem sanitarnymi od 4 marca 2020 r. wprowadzone zostało zarządzenie Rektora UKSW dotyczące wstrzymania międzynarodowych wyjazdów i przyjazdów studentów, doktorantów i pracowników UKSW (*Zarządzenie 2020b*). Władze uniwersyteckie od 11 marca zadysponowały środkiem prewencji w postaci zawieszenia zajęć dydaktycznych (*Apel Rektora 2020*). Zarządzenia i wytyczne nt. organizacji zajęć wskazywały na nauczanie zdalne jako obowiązkowe, ograniczały dostęp do budynków uczelnianych, odwoływały konferencje i wydarzenia masowe, podawały szereg szczegółowych zarządzeń sanitarnych i innych przepisów (*Zarządzenie 2020c*).

Istotną częścią kształcenia są zajęcia praktyczne. Wytyczne w tej sprawie regulowała Decyzja Prorektora ds. Studenckich i Kształcenia z dnia 7 kwietnia 2020 r. (*Decyzja 2020*) Ważną kwestią dla studentów było zagadnienie dotyczące stypendiów i zapomóg. Unikanie bezpośredniego kontaktu w sytuacji pandemii prowadziło do zastosowania jako dominującego elektronicznego obiegu dokumentów. To oznaczało, że wnioski można było składać przez uczelniany system komputerowy (usosweb), pocztę mailową lub za pośrednictwem Poczty Polskiej. Wnioski, te i inne składane przez pracowników i studentów, należało zarejestrować w systemie usosweb, następnie wygenerować z systemu plik PDF i wraz z wymaganymi załącznikami wysłać dokumenty na adresy mailowe. Innym zakresem rozwiązań przyjętych w tym wyjątkowym okresie była działalność biblioteki. W sytuacji niemożności pełnienia swej zwyczajnej funkcji administracja biblioteki zachęcała do korzystania z zasobów elektronicznych. Następnie umożliwiono funkcję skanowania na zamówienie wybranych opracowań i częściowo uruchomiono możliwość wypożyczania bibliotecznego (*Biblioteka 2020*). W związku z sytuacją zagrożenia wirusem oraz nauczaniem zdalnym kierowano do dyspozycji wykładowców i studentów propozycje wsparcia. To jest m.in. kursy obsługi platform cyfrowych, przygotowane przez Centrum Wsparcia Dydaktyki oraz Centrum Systemów Informatycznych UKSW; głównie korzystano z platformy e-learningowej: Moodle oraz MS Teams.

Należy też wspomnieć, że w całym kraju dla umocowania wielu poczynań ochronnych uchwalono 2 marca 2020 r. ustawę o szczególnych rozwiązaniach związanych z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19, oraz innych chorób zakaźnych i wywołanych nimi sytuacji kryzysowych; akt legislacyjny, który nazywano tzw. specustawą koronawirusową, wszedł w życie 8 marca 2020 r. (*Ustawa 2020*). Akt ten nowelizował szereg ustaw, w tym ustawę o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, oraz umożliwiał użycie w walce z COVID-19 i jego skutkami środków administracyjnych, budżetowych i epidemiologicznych. Ta i inne podstawy prawne wpływały na decyzję władz poszczególnych uczelni wyższych.

4. APELE I WSKAZANIA KOŚCIOŁA W POLSCE

Wiosną 2020 r., kiedy pojawiły się pierwsze sygnały zagrożenia koronawirusem, Konferencja Episkopatu Polski zachęcała do ostrożności (Gądecki 2020b) oraz do zwiększenia liczby Mszy św., aby tym samym zmniejszyć ilość osób uczestniczących w liturgii, a osoby starsze i schorowane skłaniała do pozostania w domach i śledzenia transmisji z kościołów (Gądecki 2020c). Uwaga władz kościelnych skupiała się wokół Eucharystii, gdyż z racji sanitarnych następowały ograniczenia dotyczące udziału wiernych w liturgii. Od marca 2020 r. miały miejsce wypowiedzi pasterzy Kościoła odnośnie do tego problemu. Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski 12 marca 2020 r. wydała *Zarządzenie 1/2020* o wprowadzeniu prewencyjnych środków ostrożności w sytuacji zagrożenia koronawirusem

(Zarządzenie 2020a). Powołując się na kanoniczne podstawy prawne kodeksowe (Kodeks 1984, kan. 87 §1, kan. 1245 i kan. 1248 §2) oraz mając jednak na uwadze zagrożenie życia ludzkiego, zarekomendowano biskupom diecezjalnym udzielenie dyspensy od obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy świętej. Dyspenza miała być ukierunkowana na określone grupy wiernych, tj. w zakresie tematu opracowania chodziło także o dzieci i młodzież szkolną oraz tych, którzy sprawują nad nimi bezpośrednią opiekę (Zarządzenie 2020a, nr 1c). Również w Zarządzeniu 1/2020 poinformowano, że „liturgie z udzieleniem sakramentu bierzmowania przeniesione zostają na terminy późniejsze” oraz „zawieszono zostają pielgrzymki maturzystów na Jasną Górę oraz rekolekcje szkolne organizowane przez parafie” (Zarządzenie 2020a, nr 4a-b).

Ewangelizacyjny i wychowawczy wymiar szkół katolickich i uczelni związanych z Kościołem w dużej części łączy się z czynnościami liturgicznymi i przekazem nauczania kościelnego. Stąd ograniczenia sanitarne, co do liczby wiernych obecnych na Mszy św. w kościele czy kaplicy wpływały także na wymienione szkoły i uczelnie. Niemożność korzystania z Komunii św. i sakramentu spowiedzi rodziła pytania, z którymi musieli się mierzyć duszpasterze, katecheci, ale i same dzieci oraz młodzież. Przykładowo, jak odnieść się do kwestii ciągłości duchowej praktyki pierwszych piątków i pierwszych sobót miesiąca? Pasterze Kościoła zachęcali w tej sytuacji do wzbudzenia intencji i tzw. Komunii duchowej oraz żalu doskonałego; a następnie dokończenia praktyki pierwszych piątków i sobót, kiedy to będzie możliwe (Bałabuch 2020).

W okresie pandemii uczniowie i studenci mogli korzystać z transmisji liturgii Mszy św., tak jak inni wierni. Takie ogólne zachęty ogłaszał np. przewodniczący Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki w komunikacie z 13 marca 2020 r. (Gądecki 2020d) oraz w orędziu telewizyjnym wygłoszonym następnego dnia (Gądecki 2020f). Podobny w treści komunikat zachęcający do korzystania z transmisji liturgii pojawił się we wskazaniach Prezydium Konferencji Episkopatu Polski z dnia 21 marca 2020 r., co dotyczyło m.in. zbliżającego się Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy (Wskazania 2020). Kiedy dopuszczalna liczba wiernych uczestniczących w liturgii doszła do pięciu osób, nie licząc służby liturgicznej, już tylko nieliczni korzystali z Mszy św. bezpośrednio.

Jedną z trudności było także i to, że nauczanie w młodszych klasach szkoły podstawowej, łącznie z katechezą parafialną, przygotowuje do pierwszej spowiedzi oraz Komunii św. Sam tok nauczania szkolnego nie został przerwany. Jednakże spotkania dzieci i rodziców w parafiach oraz organizacja uroczystości I Komunii św. zostały zawieszono. W wielu parafiach przekładano spotkania dzieci i rodziców oraz termin samej uroczystości albo dzielono uczestników na mniejsze grupy lub I Komunii udzielano podczas Mszy św. sprawowanej jedynie dla jednej zainteresowanej rodziny.

Po czasie na skutek pozytywnego rozwoju sytuacji sanitarnej następowało łagodzenie niektórych wymogów. Między innymi zwiększono limity osób przeby-

wających w miejscach publicznych (*Rozporządzenie 2020ł*, §9 ust. 2). Po kolejnych rozluźnieniach reżymu sanitarnego wierni mogli już uczestniczyć w liturgii Mszy św., zachowując dystans pomiędzy sobą (1,5-2 m) oraz zakrywając twarz maseczką (usta i nos). Także i przedstawiciele Kościoła zachęcali do korzystania z liturgii w niedziele czy w dni powszednie (mniej osób w świątyni) bezpośrednio w kościele czy kaplicy. „Aby zaspokoić głód eucharystyczny i głód Słowa Bożego, zachęcam do uczestnictwa w Mszy Świętej, nie tylko w niedzielę, ale i w dni powszednie, przy zachowaniu należytych środków bezpieczeństwa sanitarnego” (Gądecki 2020g). W dalszej kolejności w poszczególnych diecezjach nastąpiło zniesienie dyspens od udziału we Mszy św.; z dyspensy nadal mogły korzystać osoby starsze, narażone na koronawirusa oraz te, które czuły obawę przed zarażeniem (Gądecki 2020e). W tej sytuacji dzieci i młodzież mogli już w pełni uczestniczyć w liturgii Mszy św.

W całości zagadnienia trzeba stwierdzić, że nauczanie Kościoła zawsze niesie w sobie olbrzymi ładunek nadziei, co jest przydatne zwłaszcza w czasie pandemii. Kościół, wskazując na Dobrą Nowinę, jaką jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, przypomina jednocześnie, że to Bóg jest Panem życia i śmierci oraz pomaga w refleksji nad tym, co jest cenne, w perspektywie życia doczesnego i wiecznego (*Jezus żyje 2020*). W tym trudnym okresie w nauczaniu kościelnym akcentowane były treści ukazujące postawę służby drugiemu człowiekowi. Niejednokrotnie także młodzież szkolna i studencka bezpośrednio angażowała się w możliwe formy pomocy i wolontariatu, w działania charytatywne.

W kontekście organizacyjnym należy następnie zauważyć, że nauczanie zdalne wprowadzone w szkołach objęło także lekcje religii. W związku z tym katecheci mogli wykorzystać do swojej pracy szereg materiałów dydaktycznych, m.in. podręczniki w formie elektronicznej. Informacje na ten temat wraz z rekomendacjami upowszechniała Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski oraz diecezjalne referaty katechetyczne (*Zdalne nauczanie 2020*). Jak wyżej wspomniano, odwołano rekolekcje szkolne, tak jak i parafialne. Tym niemniej ciągle aktualne pozostawało wezwanie Kościoła do organizowania rekolekcji dla wiernych (*Kodeks 2020*, kan. 770). W sytuacji pandemii rozwinęły się propozycje tzw. rekolekcji internetowych, które są nową formą przepowiadania słowa Bożego (Domaszk 2013, 135-139; Domaszk 2019, 2464-2467). Na wielu portalach katolickich pojawiły się liczne propozycje tego rodzaju, część z nich była skierowana do dzieci i młodzieży. Można przykładowo wspomnieć, że dostępne były rekolekcje ogólnopolskie lub o zasięgu diecezjalnym albo w jeszcze mniejszym zakresie, np. wygłaszane przez duszpasterzy i transmitowane na lokalnej stronie parafii. Kanałami transmisji były m.in. antena Polskiego Radia (Jedynka), TVP3 (pasmo ogólnopolskie) oraz media diecezjalne, takie jak radio diecezjalne, a także inne portale i sieci: YouTube, Facebook itd. (*Rekolekcje 2020*).

Epidemia wpłynęła na wiele aspektów organizacji szkół. Szkoły katolickie w Polsce, tak jak inne jednostki szkolne, przeszły na nauczanie zdalne i nadal funkcjonowały; podobna sytuacja dotyczyła uczelni wyższych. Jednakże w po-

szczególnych przypadkach mogły zaistnieć problemy finansowe dla podmiotów katolickich, zwłaszcza w kontekście płacenia przez rodziców tzw. czesnego (utrata pracy, mniejsze zarobki) czy korzystania z burs szkolnych lub akademickich, najczęściej zamkniętych z racji sanitarnych. W Polsce nie był to problem bardzo dużej skali. Jednakże np. we Włoszech lub USA, gdzie szkoły i uczelnie katolickie nie korzystają ze wsparcia budżetowego, sytuacja stała się bardzo poważna, z perspektywą nawet ich zamykania (*Włochy* 2020). Stwierdzić trzeba, że każda szkoła wraz z zadaniem edukacji pełni funkcję wychowawczą, kształtuje do życia wartościami. Stąd zamykanie szkół katolickich z racji trudności finansowych negatywnie wpływa na aspekt wychowania, jaki realizują (*Kard. Versaldi* 2020).

Latem 2020 r. sytuacja sanitarna poprawiła się, więc biskupi zachęcali wiernych do korzystania z liturgii Kościoła. Jednakże zagrożenie koronawirusem dalej występowało, dlatego pojawiła się sugestia, aby akcent pracy duszpasterskiej przenieść na małe grupy. Abp Stanisław Gądecki w tym kontekście powiedział: „dziękuję kapłanom za odważne towarzyszenie wiernym w czasie epidemii, w ramach nałożonych na Kościół ograniczeń. Jednocześnie zachęcam księży do podejmowania nowych inicjatyw duszpasterskich, zwłaszcza do aktywności w ramach małych grup formacyjnych oraz cyklicznych spotkań katechetycznych, zgodnie ze wskazaniami poszczególnych biskupów diecezjalnych. Ufam, że wkrótce, będziemy mogli cieszyć się pełnią duszpasterskiego zaangażowania i posługi” (Gądecki 2020g).

Nowa sytuacja i w odmienny sposób realizowane nauczanie szkolne były trudnym wyzwaniem dla katechetów, ale również dzieci i ich rodziców. Na zakończenie roku szkolnego 2019-2020 przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp. Stanisław Gądecki powiedział: „Przez epidemię koronawirusa i nauczanie zdalne, miniony rok stanowił szczególne i niecodzienne wyzwanie zarówno dla uczniów, nauczycieli, jak i dla rodziców. Wyrażam moje uznanie dla podjętego trudu, ufając, że przyniesie on oczekiwane owoce. Uczniom gratuluję pracy wykonanej w minionym roku szkolnym. Nauka poza szkołą okazała się być nieplanowanym egzaminem dojrzałości, który – jak ufam – wszyscy zdali, dzięki uczciwej pracy, zaangażowaniu, wytrwałości i samodyscyplinie” (Gądecki 2020a).

PODSUMOWANIE

Niespodziewany rozwój choroby zakaźnej koronawirusa skutkowało różnorodnymi efektami społecznymi, również dla podmiotów edukacyjnych i społeczności wyznaniowych. Media internetowe okazały się pomocne w realizacji nauczania i programów szkolnych oraz akademickich. Wytyczne Ministerstwa Edukacji Narodowej oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego skierowały nauczanie na tory przekazu zdalnego, poza salą szkolną czy akademicką. W ten sposób zachowano ciągłość procesu edukacyjnego. Również wskazania biskupów Kościoła katolickiego w równoległy sposób doceniły wartość i przydatność narzędzi i metod komunikacji za pośrednictwem platform cyfrowych.

Jednakże jednym z ważnych zadań każdej szkoły, jak i uczelni wyższej, jest aspekt wychowawczy. Wskazania Kościoła w Polsce objęły w wybranych zagadnieniach także i wychowanie katolickie. Tym niemniej wydaje się, że bezpośredni kontakt nauczyciela-wychowawcy jest niezastąpiony. I o ile program edukacyjny można realizować zdalnie, to już przekaz i oddziaływanie wychowawcze tylko częściowo wypełni się za pośrednictwem komunikacji elektronicznej.

Sytuacja epidemii z 2020 r. pokazała, że Kościół katolicki jest otwarty na środki komunikacji społecznej, tj. także na tzw. media cyfrowe. A w sytuacji pandemii wypełniał on swoją misję, korzystając z nowych mediów i ich możliwości. Kościół w Polsce wykazał się umiejętnościami adaptacyjnymi. Udowodnił, że społeczność kościelna potrafi pełnić należną jej misję, tj. w istocie głosić Jezusa Chrystusa w każdych warunkach, także tych niesprzyjających. Można żywić nadzieję, że wielki wysiłek opanowania epidemii pozwoli w przyszłości powrócić do normalnego funkcjonowania, tj. także do wychowania katolickiego realizowanego w bezpośrednim kontakcie nauczyciela i wychowawcy z uczniem-wychowankiem.

Przywołane w opracowaniu zagadnienia nie wyczerpują wszystkich pytań. Innym obszarem do zbadania pozostaje np. kościelna misja uświęcania. Jak Kościół realizował uświęcanie wiernych w sytuacji zagrożenia chorobą koronawirusa? Na koniec należy stwierdzić, że Kościół pokłada swoją ufność w Bogu, który prowadzi wiernych poprzez różne wydarzenia. Także gdy są to tak trudne fakty, jak epidemie i pandemie.

BIBLIOGRAFIA:

- Apel Rektora do Studentów UKSW*. 2020. Dostęp: 15.06.2020. <https://uksw.edu.pl/pl/uniwersytet/uczelnia-dzis/aktualnosci/2086-apel-rektora-do-studentow-uksw>.
- Balabuch, Adam. *Komunikat Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów KEP. Praktyka pierwszych piątków i pierwszych sobót miesiąca w okresie epidemii*. 2020. Dostęp: 23.09.2020. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/komisje/kkbids/komunikat_02042020.html.
- Biblioteka Główna. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*. 2020. Dostęp: 18.09.2020. <https://biblioteka.uksw.edu.pl/pl>.
- Decyzja Nr 6/2020 Prorektora ds. Studenckich i Kształcenia z dnia 7 kwietnia 2020 r. w sprawie szczególnych rozwiązań w zakresie realizacji i zaliczania praktyk zawodowych z wykorzystaniem metod i technik kształcenia na odległość obowiązkowych w trakcie kształcenia na studiach, w tym na studiach nauczycielskich i medycznych w roku akademickim 2019/2020 w związku z wprowadzeniem stanu epidemii wirusa SARS-CoV-2*. 2020. Dostęp: 18.09.2020. <https://monitor.uksw.edu.pl/docs/4998>.
- Domaszk, Arkadiusz. 2013. *Możliwość zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego, Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła. Studium*

- kanoniczno-teologiczne*. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Domasz, Arkadiusz. 2019. *Rekolekcje*. W: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 2464-2467. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Epidemia*. 2020. Dostęp: 10.06.2020. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Epidemia>.
- Gądecki, Stanisław. 2020a. *Przewodniczący Episkopatu dziękuje nauczycielom, uczniom i rodzicom za szczególny rok szkolny*. Dostęp: 22.09.2020. <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-dziekuje-nauczycielom-uczniom-i-rodzicom-za-szczegolny-rok-szkolny/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020b. *Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z możliwością pojawienia się koronawirusa w Polsce*. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/przewodniczacy-kep-o-koronawirusie-zachecam-duchowienstwo-i-wiernych-do-zachowania-zwiekszonej-ostroznosci-2/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020c. *Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski ws. zagrożenia koronawirusem*. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-kosciol-stosuje-sie-do-zalecen-sluzb-sanitarnych-ws-koronawirusa-2/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020d. *Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski*. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-stosujemy-sie-rozporzadzenia-organow-panstwowych-by-na-mszy-sw-w-kosciolach-przebywalo-do-50-osob-2/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020e. *Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie dyspens od udziału w niedzielnych Mszach świętych*. Dostęp: 31.07.2020. <https://episkopat.pl/komunikat-przewodniczacego-konferencji-episkopatu-polski-ws-dispens-od-udzialu-w-niedzielnych-mszach-swietych/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020f. *Orędzie telewizyjne Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski*. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/abp-gadecki-zachecam-do-korzystania-z-dispensy-od-uczestnictwa-w-niedzielnej-mszy-sw-2/>.
- Gądecki, Stanisław. 2020g. *Słowo Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski wobec zmniejszenia ograniczeń liczby osób mogących uczestniczyć w zgromadzeniach religijnych*. Dostęp: 31.07.2020. https://episkopat.pl/slowo_przewodniczacego-episkopatu-wobec_zmniejszenia_ograniczen/.
- Harmonogram egzaminów ósmoklasisty, maturalnego i zawodowego*. 2020. Dostęp: 21.08.2020. <https://www.gov.pl/web/edukacja/harmonogram-egzaminow-2020>.
- Jezus żyje i chce, abyś żył. Nota Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski w związku z pandemią koronawirusa*. 2020. Dostęp: 23.09.2020. <https://episkopat.pl/nota-komisji-nauki-wiary-konferencji-episkopatu-polski-w-zwiazku-z-pandemia-koronawirusa/>.

- Kard. Versaldi: epidemia pokazała, co jest ważne w edukacji.* 2020. Dostęp: 22.09.2020. <https://opoka.news/kard-versaldi-epidemia-pokazala-co-jest-wazne-w-edukacji>.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu.* 1984. Poznań: Pallottinum.
- Kształcenie na odległość – poradnik dla szkół.* 2020. Dostęp: 21.08.2020. <https://www.gov.pl/web/edukacja/ksztalcenie-na-odleglosc--poradnik-dla-szkol>.
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 czerwca 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi.* 2019. Dziennik Ustaw poz. 1239.
- Organizacja kształcenia w nowym roku akademickim. Rekomendacje dla władz uczelni.* 2020. Dostęp: 17.09.2020. <https://www.gov.pl/web/nauka/organizacja-ksztalcenia-w-nowym-roku-akademickim-rekomendacje-dla-wladz-uczelni>.
- Pandemia COVID-19 w Polsce.* 2020a. Dostęp: 12.06.2020. https://pl.wikipedia.org/wiki/Pandemia_COVID-19_w_Polsce#cite_ref-r2MZ_11-0.
- Pandemia Covid-19.* 2020b. Dostęp: 12.06.2020. https://pl.wikipedia.org/wiki/Pandemia_COVID-19.
- Pandemia.* 2020c. Dostęp: 10.06.2020. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Pandemia>.
- Pasma edukacyjne TVP, TVP ABC i TVP Kultura – propozycje dla uczniów i nauczycieli.* 2020. Dostęp: 21.08.2020. <https://www.gov.pl/web/edukacja/pasma-edukacyjne>.
- Raport Ministra Edukacji Narodowej na temat funkcjonowania szkół i placówek oświatowych w okresie COVID-19.* 2020. Dostęp: 21.08.2020. <https://www.gov.pl/web/edukacja/raport-ministra-edukacji-narodowej-na-temat-funkcjonowania-szkol-i-placowek-oswiatowych-w-okresie-covid-19>.
- Rekolekcje – transmisje.* 2020. Dostęp: 12.08.2020. <https://episkopat.pl/rekolekcje-transmisje/>.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 11 marca 2020 r. w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19.* 2020a. Dziennik Ustaw poz. 410.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 20 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19.* 2020b. Dziennik Ustaw poz. 492.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie szczególnych rozwiązań w okresie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19.* 2020c. Dziennik Ustaw poz. 493.

- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 24 kwietnia 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020d. Dziennik Ustaw poz. 742.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 25 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie szczególnych rozwiązań w okresie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020e. Dziennik Ustaw poz. 530.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 czerwca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020f. Dziennik Ustaw poz. 990.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 9 kwietnia 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania jednostek systemu oświaty w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020g. Dziennik Ustaw poz. 642.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 11 marca 2020 r. w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania niektórych podmiotów systemu szkolnictwa wyższego i nauki w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020h. Dziennik Ustaw poz. 405.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 21 maja 2020 r. w sprawie czasowego ograniczenia funkcjonowania niektórych podmiotów systemu szkolnictwa wyższego i nauki w związku z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19. 2020i. Dziennik Ustaw poz. 911.
- Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie czasowego zawieszenia lub ograniczenia ruchu granicznego na określonych przejściach granicznych. 2020j. Dziennik Ustaw poz. 435.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii. 2020k. Dziennik Ustaw poz. 491.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii. 2020l. Dziennik Ustaw poz. 522.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 10 kwietnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii. 2020ł. Dziennik Ustaw poz. 658.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 19 kwietnia 2020r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii. 2020m. Dziennik Ustaw poz. 697.
- Rozwiązania prawne potrzebne do organizacji pracy szkoły w czasie epidemii gotowe – minister podpisał rozporządzenia. 2020. Dostęp: 17.09.2020. <https://www.gov.pl/web/edukacja/organizacja-szkol-nowe-akty-prawne>.

- Ustawa z dnia 2 marca 2020 r. o szczególnych rozwiązaniach związanych z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19, innych chorób zakaźnych oraz wywołanych nimi sytuacji kryzysowych.* 2020. Dziennik Ustaw poz. 374.
- Ustawa z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi.* 2008. Dziennik Ustaw Nr 234 (poz. 1570).
- Włochy: epidemia pogrzebie kościelne szkolnictwo.* 2020. Dostęp: 22.09.2020. <https://opoka.news/wlochy-epidemia-pogrzebie-koscielne-szkolnictwo>.
- Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach.* 2020. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosc-i-udzielenia-kolejnej-dyspensy-2/>.
- Wzrost zakażeń koronawirusem i kolejne zgony.* 2020. Dostęp: 11.09.2020. <https://www.tvp.info/49819114/wzrost-zakazen-koronawirusem-i-kolejne-zgony>.
- Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z dnia 12 marca 2020 r.* 2020a. Dostęp: 30.07.2020. <https://episkopat.pl/zarzadzenie-nr-1-2020-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-z-dnia-12-marca-2020-r/>.
- Zarządzenie Nr 20/2020 Rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie z dnia 4 marca 2020 r. w sprawie wstrzymania międzynarodowych wyjazdów i przyjazdów studentów, doktorantów i pracowników Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz możliwości wykonywania pracy lub nauki w domu w związku z ryzykiem rozprzestrzeniania się koronawirusa.* 2020b. Dostęp: 18.09.2020. https://uksw.edu.pl/image-s/20_z_2020.pdf.
- Zarządzenie Nr 39/2020 Rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie z dnia 29 maja 2020 r. w sprawie zasad funkcjonowania Uniwersytetu w związku z przeciwdziałaniem rozprzestrzenianiu się wirusa COVID-19.* 2020c. Dostęp: 18.09.2020. <https://monitor.uksw.edu.pl/docs/5083>.
- Zdalne nauczanie religii w okresie epidemii.* 2020. Dostęp: 22.09.2020. <https://opoka.news/zdalne-nauczanie-religii-w-okresie-epidemii>.



MIROSŁAW TYL¹
UNIwersytet Śląski
ORCID: 0000-0002-7683-4728

SPÓR O FILOZOFIĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ W POLSKIEJ PRASIE KATOLICKIEJ LAT PIĘĆDZIESIĄTYCH I SZEŚĆDZIESIĄTYCH XX WIEKU

THE DISPUTE OVER CHRISTIAN PHILOSOPHY IN THE POLISH
CATHOLIC PRESS IN THE 1950S AND 1960S

Abstract

The objective of the article is to outline the debates on the concept of Christian philosophy that took place in the Polish Catholic press at the end of the 1950s and throughout the 1960s, covering issues related to the role of philosophy in shaping and formation of believers, or to theoretical matters. Over the years, the discussions became more mature. The dispute over Christian philosophy was primarily a dispute with Thomism, which was accused of being closed and focused on its hermetic internal issues, as well as its integralism towards contemporary philosophy and science. The opportunity for the first debates was created by the meeting of philosophers organised by the Club of Catholic Intelligentsia (KIK) in Warsaw in 1960. The second round began with A. Siemianowski's text in *Więź*, published in 1963, and the third resulted from J. Tischner's philosophical publications in the second half of the 1960s. These discussions anticipated J. Tischner's dispute with existential Thomism, which took place in the 1970s.

Keywords: christian philosophy, thomism, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji na temat koncepcji filozofii chrześcijańskiej, toczących się w polskiej prasie katolickiej pod koniec 50. i w latach 60. XX wieku. Podejmowano w nich problemy funkcji filozofii w kształtowaniu formacji ludzi wierzących oraz kwestie teoretyczne – te z biegiem lat coraz dojrzałej. Spór o filozofię chrześcijańską był przy tym przede wszystkim sporem z tomizmem, któremu zarzucano zamknięcie się w hermetycznej problematyce własnej oraz integralizm wobec filozofii i nauki współczesnej. Okazję do pierwszych dyskusji stworzyło warszawskie spotkanie filozofów zorganizowane przez Klub Inteligencji Katolickiej (KIK) w maju 1960 roku, drugą – wystąpienie A. Siemianowskiego na łamach „Więzi” w 1963 roku; trzecią – filozoficzna publicystyka J. Tischnera z drugiej połowy lat 60. Dyskusje te antycypowały spór J. Tischnera z tomizmem egzystencjalnym, toczący się w latach 70.

Słowa kluczowe: filozofia chrześcijańska, tomizm, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”

¹Dr hab. Mirosław Tyl, prof. UŚ, pracownik naukowy Instytutu Filozofii UŚ; miroslaw.tyl@us.edu.pl.

„...o filozofię najtrudniej wtedy,
gdy trudno o jakieś inne poza filozofią lekarstwo”.
Hamilton – Jan Z. Słojewski

WPROWADZENIE

Bez względu na deklarowaną filozoficzną tożsamość panuje wśród badaczy zgoda co do potrzeby wyodrębnienia w dziejach filozofii uprawianej w Polsce po 1945 roku czterech dominujących nurtów: filozofii chrześcijańskiej, filozofii analitycznej, filozofii fenomenologicznej oraz filozofii marksistowskiej (Tischner 1981, 17-28; Stępień 1982, 118-123; Chudy 1985, 131; Siemek 2002, 311-319). Otóż ideologizacja humanistyki po II wojnie światowej wciągnęła te orientacje w pryncypialny spór o koncepcję filozofii, który wojujący marksizm zainicjował otwarciem tzw. frontu ideologicznego na pierwszym stalinowskim Kongresie Nauki Polskiej w 1951 roku (Schaff 1951; Borzym 1995, 84). W drugiej połowie lat 50., wraz z końcem stalinizmu, międzyrodowiskowe kontrowersje straciły na intensywności. Spór o filozofię rozgorzał natomiast, nieraz z dużą mocą (zwłaszcza po Październiku 56'), zarówno wewnątrz filozoficznego marksizmu, jak i wewnątrz filozofii chrześcijańskiej – orientacji najbardziej ze sobą skonfliktowanych od początku wskazanych animozji.

Chcę się przyjrzeć bliżej sporowi toczącemu się wewnątrz filozofii chrześcijańskiej. Był to spór o filozofię, ale przede wszystkim spór z tomizmem jako tym nurtem, który w powszechnej opinii uchodził wówczas w Polsce za głównego filozoficznego depozytariusza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Oczywiście najbardziej znaną odsłoną tych kontrowersji była słynna debata Józefa Tischnera z filozofami ze szkoły lubelskiej, zainicjowany głośnym artykułem *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, który Tischner opublikował w miesięczniku „Znak” w styczniu 1970 roku. Trwała ona przez całe lata siedemdziesiąte, odżywała w dekadzie lat osiemdziesiątych, skutkowałą – jako że areną dyskusji były przede wszystkim najbardziej wpływowe ogólnodostępne czasopisma konfesyjne²: „Tygodnik Powszechny”, „Znak” i „Więź” – trwałymi podziałami wewnątrz katolickich środowisk intelektualnych i filozoficznych jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, czego dobrym przykładem może być dyskusja wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, zrelacjonowana w „Więzi” w 1999 roku (Odcięci 1999, 15-21; Kowalski 1999, 92-98; Tarnowski 1999, 98-100).

Spór Tischnera z tomistami z Lublina jest dobrze znany. Doczekał się licznych ujęć i komentarzy. Mało natomiast mówi się (jeśli w ogóle) o kontrowersjach wokół filozofii chrześcijańskiej – nierzadko z tomizmem w roli głównego adre-

² Ograniczam się do przedstawienia dyskusji toczących się na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” oraz „Więzi”. Publikacje w innych czasopismach nie wpłynęły w dający się zauważyć sposób – w przyjętych ramach czasowych – na wymianę opinii dyskutantów publikujących we wskazanych czasopismach, będących niewątpliwie główną areną sporów.

sata zgłaszanych wątpliwości – które już od końca lat 50. i dalej, przez lata 60., co jakiś czas dochodziły do głosu w polskiej prasie katolickiej, dzieląc filozofów i intelektualistów tej formacji. To ich przedstawienie stanowi zasadniczy cel poniższych analiz. Z całą pewnością można powiedzieć, że dyskusje te antycypowały spór Tischnera z tomistami egzystencjalnymi, stanowiąc zapoznany dzisiaj niemal zupełnie kontekst jego genetycznych uwarunkowań. Warto go odsłonić. Nie jest to może usuwanie białych plam na historii intelektualnej polskiego katolicyzmu powojennego, ale na pewno próba pogłębiania historycznej samowiedzy tej wielkiej formacji. Wyjściowe pytanie niniejszych analiz brzmi zatem następująco: co działo się przed publikacją *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*?

1. PIERWSZE ZNAKI ZAPYTANIA

Dla rozważanego tu zjawiska historyczno-filozoficznego dekada lat pięćdziesiątych stanowi ważny okres dojrzewania świadomości problemu koncepcji filozofii chrześcijańskiej oraz zarysowywania się pod jej koniec wstępnej polaryzacji stanowisk. Można powiedzieć, że do momentu zamknięcia „Znaku” i przejęcia kontroli nad „Tygodnikiem Powszechnym” przez władze PRL, po śmierci Stalina w 1953 roku, nie kwestionowano miejsca tomizmu w nauczaniu Kościoła i nie podważano znaczenia, jakie przypisywano mu w kształtowaniu formacji szerokich kręgów ludzi wierzących, do których adresowana była z łam czasopism wyznaniowych bogata i różnorodna tematycznie, dobrze rozpoznawalna tomistyczna publicystyka.

Nie znaczy to oczywiście, że tomizm wypełniał wówczas całość horyzontu filozoficznych oczekiwań oraz że nie dostrzegano już wówczas problemu – tzw. „kryzysu filozofii tomistycznej”. Kwestia ta pojawiła się na przykład w dwóch obszernych artykułach, opublikowanych na łamach „Tygodnika Powszechnego” w październiku 1951 roku i w styczniu roku następnego. Autorem pierwszego *Czy „kryzys tomizmu”?* był ks. Jan Piwowarczyk, drugi – *Rozwój a kryzys tomizmu*, przygotował ks. Piotr Chojnacki. Oba teksty dają wyobrażenie, jak postrzegany był tomizm w opiniotwórczej publicystyce katolickiej tego okresu i jak reagowano na rodzące się wówczas wątpliwości. Generalnie rzecz ujmując, Piwowarczyk z dystansem odniósł się do tezy o kryzysie (neo)tomizmu. Jeśli można o nim mówić – twierdził – to tylko w sensie wyzwania, jakie stawia przed tomizmem współczesność (Piwowarczyk 1951, 1). Chojnacki natomiast tego typu głosy uznał raczej za nieporozumienia i wyraz nietrafnej krytyki zewnętrznej. Żywotności i aktualności tomizmu dopatrywał się w jego zdolności do reagowania na nowe idee pojawiające się w filozofii i w nauce, w umiejętnym odnajdywaniu przez tomistów równowagi między twardym rdzeniem ich filozofii, a tym, co niosły ze sobą dokonujące się zmiany (Chojnacki 1952, 1).

W najmroczniejszych dla powojennego katolicyzmu w Polsce latach 1953-1956 problem, którego historię staram się tu w zarysie przedstawić, był z oczywistych względów całkowicie drugorzędny – Kościół w Polsce walczył wówczas

o przetrwanie. Wszelako dokonująca się wraz z powrotem – w październiku 1956 roku – Prymasa Stefana Wyszyńskiego z internowania powolna liberalizacja polityki wyznaniowej stworzyły nową sytuację. Towarzyszył jej proces modyfikacji stanu świadomości opiniotwórczych elit katolickich, w której odzwierciedlały się skomplikowane i bolesne nieraz doświadczenia lat poprzednich. Wydaje się, że to ta właśnie sytuacja wygenerowała spór o charakter i znaczenie filozofii chrześcijańskiej w ówczesnych realiach – spór, który miał wówczas przede wszystkim charakter funkcjonalny/formacyjny, a wtórnie tylko teoretyczny. Pytanie wywoławcze dla ciągnących się w kolejnych latach dyskusji można sformułować w związku z tym następująco: jakiej filozofii potrzebują katolicy, by w trudnym czasie skomplikowanych przemian światopoglądowych dokonujących się w Polsce i w świecie zachować i racjonalnie ugruntować swoją wiarę?

Otóż obecność problematyki filozoficznej, w formie dostosowanej do ówczesnego modelowego czytelnika, w pierwszych po reaktywacji numerach obu wskazanych czasopism jest łatwo zauważalna. Redakcja „Znaku” na przykład miała wówczas świadomość znaczenia filozofii dla formacji ludzi wierzących i ze względu na stałą współpracę z pismem Stefana Swieżawskiego dobrze orientowała się w dążeniach lubelskich tomistów. Z ich publicystyki – Swieżawskiego, Mieczysława A. Krąpca, Stanisława Kamińskiego, Antoniego B. Stępnia i in. – wyłaniał się tomizm świadomy siebie, swojego miejsca w dziejach filozofii oraz zbieżności z doświadczeniem religijnym katolika.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z powstaniem na początku 1958 roku miesięcznika „Więź”, założonego przez członków warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej skupionych wokół Tadeusza Mazowieckiego. Perspektywa ideowa tego pisma była personalistyczna, chrześcijańska, ale jednocześnie otwarta, wzorująca się na postawie i działaniach personalistów francuskich (Kosicki 2008). Otóż już w pierwszym numerze „Więzi” pojawiły się głosy wyrażające pewne wątpliwości pod adresem filozoficznego *status quo* w obrębie polskiego katolicyzmu. Juliusza Eska i Adam Stanowski we wspólnym artykule *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”* związali fenomen polskiej recepcji tego nurtu z kryzysem zaufania do ideologii. „Słowo «ideologia» – pisali – może tu oznaczać zarówno marksizm, jak też katolicyzm, a szczególnie jakieś określone systemy filozofii chrześcijańskiej” (Eska i Stanowski 1958, 29). Zdaniem autorów, polski egzystencjalizm niewiele dawał w zamian za to, co swoją krytyką podważał. Przeradzał się w związku z tym w umysłowości potocznej w nihilizm, a to, czy te destrukcyjne tendencje wezmą górę, zależeć miało od zdolności uniwersalistycznych systemów filozoficznych do udzielenia odpowiedzi na wyzwania współczesności, od tego, czy filozofie te podejmą ryzyko nowego samookreślenia, czy przezwyciężą własny kryzys kontaktu ze współczesnym człowiekiem?

Tezę o inercji uniwersalistycznych filozofii – tym razem z wyraźnym już wskazaniem na tomizm, rozwinął Eska na łamach „Więzi” kilka miesięcy później w eklezjologicznym artykule *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*, który

diagnozował ówczesny stan świadomości inteligencji katolickiej. Podjąwszy kwestię znaczenia i kierunku intelektualnej podbudowy życia religijnego Eska powątpiewał w efektywność tomizmu w tym zakresie. „Czy katolik – pytał – lekarz, inżynier, nauczyciel czy urzędnik będzie miał czas na studiowanie św. Tomasza czy Maritaina, co dla wielu «filozofów» jest nieodzownym warunkiem stania się katolikiem «oświeconym»? Odpowie zapewne, że tak, to bardzo ważne, ale on ma wiele bardzo konkretnych problemów osobistych i zawodowych, które przede wszystkim domagają się rozwiązania z pozycji katolickich, a na gruntowne studium filozofii i tak nie ma czasu i odpowiedniego przygotowania. Gorzej, jeśli uwierzy, że rzeczywiście na to, żeby być katolikiem oświeconym, trzeba gruntownie studiować św. Tomasza i Maritaina. Wówczas gotów zrezygnować i machnąć ręką” (Eska 1958, 19). Diagnozie tej można by pewnie zarzucić fideizm. Wydaje się jednak trafna choćby w tym sensie, że tezy Eski powtarzać będą później i inni adwersarze tomizmu, z Józefem Tischnerem włącznie, który wielokrotnie zaznaczał, że ostatecznie jego perspektywa w dialogu z tomizmem jest punktem widzenia „miejskiego proboszcza”, zatroskanego o wiernych ze swojej parafii (Tischner 1970, 1027).

2. WARSZAWSKIE SPOTKANIE FILOZOFÓW

Do rzeczywistej konfrontacji doszło na przełomie maja i czerwca 1960 roku, kiedy to warszawski KIK zorganizował spotkanie filozoficzne, w którym wzięli udział filozofowie z różnych środowisk akademickich o orientacji światopoglądowej na ogół chrześcijańskiej, ale i laickiej (Warszawskie spotkanie 1960). Uznać je można za wydarzenie inicjujące późniejsze kontrowersje na temat *status quo* filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce i tomizmu jako jej wiodącej orientacji. Dokonała się na nim wyraźna już polaryzacja stanowisk zajmowanych i sublimujących się w kolejnych odsłonach sporu. Wypowiedzi uczestników skłoniły redaktorów „Znaku”, który obszernie zrelacjonował to wydarzenie w listopadowym numerze pisma z 1960 roku, do sformułowania *ex post* znamiennej definicji sytuacji tomizmu. „W szczególności – pisano w odredakcyjnej nocie – ujawniają one [wypowiedzi uczestników spotkania – MT] nie tyle może kryzys (bo trudno by może mówić o rozkwicie czy też o załamaniu się oddziaływania), ile raczej problem współcześnie w Polsce uprawianego tomizmu” (Warszawskie spotkanie 1960, 1397).

Z oczywistych względów zaproponować tu można jedynie ogólną charakterystykę stanowisk zajmowanych na warszawskim spotkaniu, które pomyślane było jako arena konfrontacji różnych poglądów na temat pojmowania filozofii. Zasadnicza linia podziałów przebiegała na nim nie tyle na płaszczyźnie światopoglądowej, co przede wszystkim w ramach artykulacji stosunku do filozofii chrześcijańskiej lub wprost tomizmu i jego metafizyki. Wyodrębniły się więc trzy postawy: krytyków zewnętrznych (Leszek Kołakowski, Marian Przełęcki, Andrzej Grzegorzczak), krytyków wewnętrznych i zarazem reformatorów (Jan F. Drewnowski, Adam

Stanowski) oraz obrońców *status quo* filozofii chrześcijańskiej/tomizmu (Antoni B. Stępień, Mieczysław Gogacz, Bohdan Bejze, Stanisław Kamiński). Krytyka zewnętrzna, jak to zazwyczaj bywa, była całościowo negatywna; krytykę wewnętrzną sprowadzić można do postulowania korekt usprawniających tomizm. Obrońcy natomiast skupiali się na ogół na eksponowaniu merytorycznych nieporozumień, wytykaniu krytykom bądź to niezrozumienie tomizmu, bądź nieznajomość jego aktualnych dążeń, bądź też operowanie negatywnymi stereotypami, nijak mającymi się, ich zdaniem, do rzeczywistości. Potrafilo jednak także – jak Kamiński – *sine ira et studio*, z dużą kulturą wyjaśniać, szukać porozumienia, miejsc wspólnych w poglądach własnych i adwersarzy.

I tak, w gronie krytyków zewnętrznych, Kołakowski zdystansował się całkowicie od filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako racjonalizacja objawienia. Próby takie – zwłaszcza w wersji tomistycznej – uznał za jałowe, nudne i niefortunne; zadeklarował natomiast swoją sympatię do takiej filozofii katolickiej, która zechciałaby oprzeć swój dyskurs na maksymie Tertuliana – *credo quia absurdum* (Kołakowski 1960, 1402-1406). Z kolei Marian Przełęcki (deklarujący otwarcie ateizm) oraz Andrzej Grzegorzczak (katolik sympatyzujący z postawą ateistów) w kwestii stosunku do filozofii chrześcijańskiej i jej metafizyki zajęli stanowisko jednoznacznie niechętne. Różniącymi się nieco drogami szli w tę samą stronę. Odróżniwszy mianowicie przeżycia metafizyczne od metafizycznych systemów, postulowali sublimację pierwszych, dystansowali się natomiast całkowicie od drugich. Grzegorzczak na przykład negował sens i wartość poznawczą „metafizycznych konstrukcji pojęciowych”, stanowiących balast dla życia duchowego, cel filozofii upatrywał zaś w zaspokajaniu potrzeb światopoglądowych (Warszawskie spotkanie 1960, 1417-1421). Przełęcki natomiast religijno-filozoficznym pocieszeniem przeciwstawiał heroizm ateisty (Warszawskie spotkanie 1960, 1406-1409).

Jeśli chodzi o krytyków wewnętrznych, to Stanowski oraz Drewnowski opowiadali się za racjonalizmem w filozofii chrześcijańskiej; niezadowoleni z jej dotychczasowego statusu teoretyczno-metodologicznego (np. anachroniczności tomistycznej aparatury pojęciowej oraz jej narzędzi logicznych), chcieli je eliminować zdobyczami współczesnej logiki, semantyki, semiotyki i metodologii. Stanowski odrzucał przy tym tomizm zamknięty, zawierający (jak ortodoksyjny marksizm) gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy filozoficzne. Chciał tomizmu otwartego, wyzwolonego z jałowego optymizmu, wrażliwego na egzystencjalne problemy współczesnego człowieka, uniwersalistycznego, ale i świadomego własnej historyczności, tomizmu będącego sprawnym narzędziem poznania rzeczywistości (Warszawskie spotkanie 1960, 1412-1416). Drewnowski natomiast wyrażał również przekonanie, że dzisiejsza teologia najbardziej potrzebuje naukowej metafizyki (Warszawskie spotkanie 1960, 1433-1439).

W gronie obrońców tomizmu Bejze, Stępień i Gogacz, koncentrowali się na ogół na obnażaniu słabości argumentacji adwersarzy tego nurtu. Wykazywali, że tomizm krytyków – „tomizm mniemany”, jak się wyraził Bejze – nijak ma się

do tomizmu autentycznego, egzystencjalnego, ich zdaniem modernizującego się stale, nadążającego za współczesnością, ba – łatwo rozpoznawalnego w panoramie filozoficznej współczesności. Odmiennej strategię obrał natomiast Stanisław Kamiński. Nie dążył do eksponowania różnic w poglądach, ani do odpowiadania krytyką na krytykę, lecz, sprowadzając zasadniczy problem dyskusji do kwestii: jak filozofować?, upominał się o filozoficzny i metodologiczny pluralizm, a przede wszystkim o wielostronną metodykę metafizyki. Przekonywał, że harmonijne wykorzystywanie wszystkich wartościowych źródeł poznania najlepiej zaspokaja potrzebę niejednostronnego, spójnego i racjonalnie uzasadnionego światopoglądu (Kamiński 1960, 1423-1428).

Pokłosiem warszawskiego spotkania wydaje się artykuł Stefana Wilkanowicza, opatrzony wymownym tytułem *Powrót z krainy filozofów*. Podobnie jak wcześniej Eska, podejmował w nim Wilkanowicz kwestię formacyjnej funkcji filozofii, rozważaną w kontekście światopoglądowych rozterek ludzi wierzących. Dostrzegał potrzebę podnoszenia kultury umysłowej, ale nie przez popularyzację filozofii profesjonalnej, lecz przez uobecnianie „filozofii ludzkiego losu”, przystającej do rzeczywistych potrzeb, trafiającej do laików w przystępnej formie. W tym duchu zachęcał swoich przyjaciół – „lubelski *plebs philosophantium*” – do wyprawy poza krainę filozofów w celu nawiązania kontaktu z realnym człowiekiem (Wilkanowicz 1961, 137-153).

Artykuł Wilkanowicza, tworzący oddalony w czasie epilog warszawskiego spotkania, sprowokował dalszą dyskusję wokół tomizmu. W dwa miesiące później bowiem zareagował nań zdecydowanie na łamach „Znaku” Mieczysław Gogacz artykułem *Trzeba pozostać w krainie filozofów*, zarzucając w nim Wilkanowiczowi symplifikację problemu funkcji filozofii, jej praktycyzację i redukcję do światopoglądu (Gogacz 1961, 557-562). W tym samym numerze do tekstu Wilkanowicza, ale ze znacznie większym zrozumieniem i aprobatą, odniosła się również Halina Bortnowska, którą *Powrót...* skłonił nie do krytyki, lecz do współmyślenia „z punktu widzenia obywatela krainy filozofów”. Rozumiała zgłaszaną przez Wilkanowicza potrzebę utworzenia filozofii na „aktualne potrzeby światopoglądowe”, ale stanowczo opowiadała się także za autonomią i pluralizmem filozofii (Bortnowska 1961a, 563-573).

Paralełą zarysowanych dyskusji na temat *status quo* filozofii były diagnozy stanu polskiego katolicyzmu, przedstawiane w związku z przygotowywanym, a później toczącym się od jesieni 1962 roku, II Soborem Watykańskim³. Juliusz Eska stwierdzał na przykład w ankiecie „Znaku” (grudzień 1961) *Głosy o współczesnych postawach religijnych*, że dylematy światopoglądowe nie omijają katolików i że anachroniczny tomizm nie radzi sobie z porządkowaniem obrazu świata (Głosy 1961, 1647). Podobnego zdania był wówczas także Marek Skwarnicki, uważający że tomizm to rozdział zamknięty, że spełnił już pozytywnie swoją rolę

³ Wskażę kilka tylko znaczących wypowiedzi na ten temat: Tischner 1960; Wojtyła 1961; Bortnowska 1961b; Morawska 1963; Eska 1963.

wcześniej, a w ówczesnych realiach dopisywać można do niego jedynie przyczynki (Głosy 1961, 1657-1658). Trzeba wszakże zauważyć, że w przywołanej ankiecie opinii takich nie podzielała Bortnowska. Za odrzuceniem tomizmu stały, jej zdaniem, niespełnione nadzieje i rozczarowania, ale też bardzo powierzchowna znajomość filozofii Tomasza, skutkująca „tomizmem amatorskim”, który nie jest w stanie spełnić niczych oczekiwań (Głosy 1961, 1672-1673).

3. PROBLEM AKTUALNOŚCI TOMIZMU

Warszawskie spotkanie filozofów doczekało się omówienia także na łamach „Więzi”. Jeszcze w maju 1960 roku zareagował na nie Andrzej Siemianowski – członek zespołu redakcyjnego tego pisma. Siemianowski w swojej relacji nie odnotował własnej aktywności podczas omawianego wydarzenia, nie odnotował jej także „Znak”. Był najpewniej wówczas jedynie uważnym obserwatorem toczących się dyskusji. Trzy lata później wszakże, nawiązując między innymi do przywołanego artykułu Wilkanowicza, poczuł się już gotowy do rozprawy z tomizmem i zabrał się do niej z rozmachem. Jego artykuł *Spór o aktualną wartość tomizmu*, opublikowany w listopadowo-grudniowym numerze „Więzi” z 1963 roku, stanowił bowiem pryncypialny atak na tomizm jako filozoficzną podstawę chrześcijańskiego światopoglądu. Siemianowski stwierdzał w nim jednoznacznie, że tomizm to prehistoria trwającego Soboru i związanego z nim ruchu intelektualnego, że – rozmiijając się z praktyką życia codziennego, nie podejmując refleksji nad ludzkim losem – stanowi przebrzmiałe zaplecze intelektualne i formacyjne człowieka wierzącego (Siemianowski 1963, 30). Pod względem teoretycznym z kolei nurt ten wydawał mu się zanadto abstrakcyjny, pełen koncepcji niezrozumiałych, wręcz błędnych, lub pusty. Za złe miał tomistom wewnętrzne podziały, schematyzm i scholastyczną pedanterię, także integryzm wobec nauki współczesnej.

Choć autor omawianego artykułu powtarzał na ogół już wcześniej zgłaszane wątpliwości oraz krytyczne charakterystyki tomizmu, jego tekst, najpewniej przez swą prowokacyjną formę, zyskał rezonans. Dyskusję, która przetoczyła się przez łamy „Więzi” kilka miesięcy później, czołowi przedstawiciele szkoły lubelskiej zignorowali. Rzeczniczką tomizmu okazała się natomiast ponownie Bortnowska, uznająca wystąpienie Siemianowskiego za przejaw szkodliwej, demagogicznej krytyki oraz manifestację merytorycznej ignorancji. Paradoksalnie jednak, chcąc, jak pisała, zniszczyć fatalną robotę autora, potwierdziła jego tezy w kwestiach nieprzystawiania tomizmu do formacyjnych potrzeb ludzi wierzących (Bortnowska 1964, 72). Podkreśliła, że myśl Tomasza nie jest ani rzetelnie znana, ani odpowiednio popularyzowana, przez co tomizm nie wykorzystuje swojego potencjału; daje się również zauważyć jego integryzm wobec nauki współczesnej. Wierzyła wszelako – jak Stanowski na warszawskim spotkaniu filozofów – w potencjał nowego, egzystencjalnego odczytania myśli św. Tomasza (Bortnowska 1964, 76).

Z tych samych pozycji polemizowali z Siemianowskim redemptorysta Bolesław Celiński (Celiński 1964, 78-82) oraz Jolanta Ostoja (Ostojka 1964, 75-78). W wypowiedzi Tytusa Faytta wyraziło się natomiast krytyczne wobec tomizmu stanowisko szerokich kręgów inteligencji katolickiej, która ukształtowała się dekadę wcześniej w warunkach narastającej walki ideologicznej (Faytt 1964, 79-82). W bardzo osobistej, fideistycznej z ducha wypowiedzi Faytt wyjaśniał, dlaczego po okresie młodszej fascynacji przestał być tomistą. Otóż „zdradę tomizmu”, pisał Faytt, uwarunkowało życie, nieprzystające do tomistycznych schematów. Znajomości Pisma Świętego i liturgii – stwierdzał – nie zastąpi znajomość tomistycznej ontologii i kosmologii.

Głosami oponentów Siemianowski nie poczuł się przekonany. Dał temu wyraz w odpowiedzi na wystąpienia adwersarzy, powtarzając w niej, czasem z drobnym pojednawczym retuszem, wygłoszone wcześniej tezy (Siemianowski 1964, 82-89).

4. TOMIZM A FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

Druga połowa lat 60. to powolne dojrzewanie Józefa Tischnera – zarówno do wypracowania własnego sposobu uprawiania filozofii chrześcijańskiej, jak i podjęcia w związku z tym otwartej konfrontacji z tomizmem. Najbardziej znaczące z punktu widzenia prowadzonych tu analiz były wówczas dwa teksty filozofa z zakresu chrystologii filozoficznej oraz otwarcie już polemiczny wobec tomizmu artykuł, podejmujący systematycznie zagadnienia z obszaru psychologii filozoficznej. Omówię krótko tezy ich autora.

W szkicu *Filozofia czeka na wcielenie*, opublikowanym w „Znaku” na początku 1966 roku, Tischner analizował dziewiętnastowieczny spór o Chrystusa, w którym pod wpływem nowych chrystologii: neoheglowskiej i renowskiej dokonał się, jego zdaniem, powolny rozkład tradycyjnej chrystologii katolickiej. Dążono wówczas do tego, by dezaktualizującą się „wizję Chrystusa” zastąpić nową, lepiej dopasowaną do ówczesnej umysłowości. Otóż w dziewiętnastowieczne spory o Chrystusa nie włączyła się filozofia katolicka – zabrakło bowiem, twierdził, poważnego jej reprezentanta w ówczesnej awangardzie intelektualnej (Tischner 1966b, 90). Uważał ponadto, że starania zmierzające do ożywienia filozofii tomistycznej okazały się w tym zakresie niewystarczające (Tischner 1966b, 100).

Kilka miesięcy później – również w „Znaku” – Tischner kontynuował te rozważania w eseju *Jeżus egzystencjalizmu*, osadzając problematykę chrystologiczną tym razem w filozoficznych realiach XX wieku. Tekst otwiera mocno postawiona teza: „Przypomnijmy prawdę podstawową: wszelka chrystologia, jaka istniała w przeszłości i jaka jest do pomyślenia w przyszłości, stoi pod wpływem panującej współcześnie filozofii człowieka” (Tischner 1966c, 743). Uzasadnienie powyższego przekonania uznać można za swoistą apologię filozofii i chrystologii współczesnej jako alternatyw dla filozofii i chrystologii tradycyjnej, utożsamianej przezeń z chrystologią tomistyczną. Zdaniem Tischnera, filozofia współczesna to zespół

doktryn/koncepcji (egzystencjalizm, hermeneutyka, fenomenologia, bergsonizm, neopozytywizm) podejmujących „dramatyczny wysiłek”, by uchwycić i rozumiejąco opisać to, co dane bezpośrednio w żywym doświadczeniu świata – bez udziału dedukcji i wyjaśniania przyczynowego – w ramach surowego zakazu wychodzenia poza to doświadczenia (Tischner 1966c, 745). Otóż tradycyjna/tomistyczna chrystologia, chcąc wyjaśnić treść świadomości Jezusa, opiera się, jego zdaniem, na metodach i pojęciach metafizyki. W związku z tym Jezus tej chrystologii stał się *de facto* „Jezusem metafizyki” i jako taki jest całkowicie niezrozumiały dla filozofii współczesnej, operującej w zupełnie innej przestrzeni teoretyczno-problemowej. Pytania współczesnej chrystologii wyrastają – zgodnie z tezą wstępną artykułu – z filozofii, której podstawowym dążeniem jest badanie zawartości ludzkiej świadomości; to ona stanowi teoretyczny układ odniesienia dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie o „boską samoświadomość” Jezusa. Jeśli zaś chcecie dociekać kwestii: czy Jezus rzeczywiście był Bogiem – tu filozofia współczesna, wierna swym podstawowym założeniom jest bezradna – wówczas dopiero jest miejsce dla filozofii „badającej świat przez «pierwsze przyczyny»” (Tischner 1966c, 763).

Jeszcze surowiej na łamach „Znaku” ocenił Tischner teoretyczne możliwości neotomizmu w artykule *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, ze stycznia 1967 roku. Podjął w nim problem psychologii w kontekście kryzysu nauki i filozofii przełomu XIX i XX wieku, tak jak zdefiniował go Edmund Husserl w pracy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Wydaje się, że filozof starał się w tym nasyconym treścią tekście ponowić i zaktualizować refleksję nad epistemologicznym ugruntowaniem zantynomizowanej psychologii doświadczalnej – w jej współczesnej wersji – w ramach Husserlowskiego projektu psychologii fenomenologicznej/czystej. Twierdził wszakże przy tym – co najbardziej tu istotne – że podobnego uprawomocnienia potrzebuje także, uwikłana w analogiczne antynomie, psychologia racjonalna neotomistów, która – jako filozoficzna nauka o duszy i duchowości (rodzaj metafizyki szczegółowej) – uważana była przez reprezentantów tego nurtu za filozoficzną podstawę psychologii doświadczalnej. Antynomie obu tych psychologii brać się miały stąd, „że do badań nad świadomością przystępowało się z niewyjaśnionymi i nieuprawnionymi założeniami” (Tischner 1967, 98-99).

Otóż Tischner uważał, że psychologia racjonalna neotomistów nie tylko nie odpowiada na pytania stawiane przez psychologię fenomenologiczną – nie może zatem pełnić analogicznej, fundującej roli – lecz także takich pytań nie jest w stanie w ogóle postawić, tkwiąc bez reszty w polu problemowym narzuconym jej ostatecznie przez teologię (Tischner 1967, 91). W związku z tym wysiłki podejmowane przez neotomizm, by uzgodnić założenia, terminologię i klasyczną problematykę teologiczno-metafizyczną ze współczesną wersją psychologii doświadczalnej, uznał za jałowe. Innymi słowy, psychologia racjonalna neotomistów kształtuje się i operuje w polu teoretycznym metafizyki, częściowo także teologii i jako taka sama wymaga teoretycznej podbudowy przez anty-dogmatyczną psychologię fe-

nomenologiczną. Wyjaśniając generalnie niedomagania psychologii racjonalnej, Tischner pisał: „Wydaje mi się, że u podstaw tomizmu legła niedopracowana do końca idea filozofii jako nauki. Jego głównym celem miała być konfrontacja «filozofii wieczystej» św. Tomasza ze współczesnością. Stąd też, mimo niewątpliwych osiągnięć na wielu polach, musiał on wcześniej czy później podzielić los wszelkich konformizmów. To całkiem proste: gdy ktoś obok nas wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu jest nieustanna konfrontacja, będąc być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbyteczny” (Tischner 1967, 96).

Po latach – w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim – rekonstruując swój stan świadomości z końca lat 60., mówił Tischner, że nie mógł poprzestać na tym, co tomizm wówczas proponował, że podobnie jak marksizm tomizm zdogmatyzował się. „Z tomistycznych tekstów zacząłem się dowiadywać – stwierdzał – że wszystko, co stało się w Europie od czasów Kartezjusza, to intelektualne śmieci, które nadają się tylko do wyrzucenia. Dla mnie – człowieka ze szkoły Ingardena Husserla, Heideggera – to nie było do przyjęcia” (Michnik, Tischner i Żakowski 1995, 78-79).

Ale istniała też i inna motywacja, która wyraźnie nie doszła jeszcze wówczas w tekstach Tischnera do głosu, a – stanowiąc obecny w tle polemiczny kontekst – wpisywała się w nurt formacyjnych konfrontacji z tomizmem zapoczątkowanych jeszcze pod koniec lat 50. przez Stanowskiego i Eskę. W przywołanej rozmowie z Michnikiem i Żakowskim Tischner stwierdzał, że pod koniec lat 60. miał już pełną świadomość, że językiem tomizmu nie sposób ze współczesnym człowiekiem rozmawiać: „Jako duszpasterz – wspominał – spotykałem różnych ludzi w konfesjonale, na rekolekcjach, na lekcjach religii i widziałem już, że językiem tomizmu się z nimi nie porozumiem”. Więcej nawet, w wymiarze duszpasterskim odchodzenie od tomizmu uznawał wówczas za najistotniejszy warunek porozumienia ze współczesnym człowiekiem (Michnik, Tischner i Żakowski 1995, 117; Tischner 1966a, 29-30).

Na stanowczo zgłoszony w przedstawionych tekstach Tischnera zarzut integryzmu tomizmu wobec filozofii i nauki współczesnej odpowiadał nie wprost, ale we właściwy sobie sposób Stanisław Kamiński w czerwcowym numerze „Znaku” z 1969 roku. W rozmowie z Władysławem Stróżewskim na temat kondycji i dążeń filozofii współczesnej w kontekście rozwoju nauki i przemian cywilizacyjnych stwierdzał mianowicie, że treściowe bogactwo tej filozofii często nie idzie w parze ze ścisłością i metodologiczną samoświadomością. Dążenie do wyjaśnień w sensie ścisłym uznał natomiast za wiodące dla współczesnej nauki i sprzyjające doskonaleniu filozofii. „Jedynie teoretyczne wyjaśnianie – mówił – zaspokaja w pełni potrzeby intelektu i praktyki. A trzeba wiedzieć, że filozofia dziś najpopularniejsza często jeszcze ogranicza się do opisu treści świadomości oraz ludzkich perypetii i dążeń. Nie bez wpływu przemian zachodzących w stanowisku naukowców zaczyna się dostrzegać nieadekwatność czysto opisowej filozofii do spełnienia zadań, jakie faktycznie

narzuca jej życie. Może upowszechni się myśl – dodawał – że nieodzowna jest teoria, wskazująca ostateczne racje tego, co w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć” (Stróżewski 1969, 717). Trudno oczywiście dziś stwierdzić, czy Kamiński miał tu na myśli Tischnerowską pochwałę dążeń filozofii współczesnej, podejmującej „dramatyczny wysiłek”, by zerwać z wszelką teorią i bezpośrednio, bez założeń wstępnych rozumiejąc opisać to, co dane w pierwotnym doświadczeniu świata. Jakkolwiek było, opowiadał się jednoznacznie po stronie dążeń klasycznej filozofii metafizycznej, która z punktu widzenia rygorów metodologicznych i teoretycznych dążeń wydawała mu się niewątpliwie zbieżna z nauką współczesną. Dał też przegląd zagadnień, nad którymi pracowało wówczas prowadzone przez niego seminarium metodologii nauk. Analizowano na mim m.in. funkcję informacyjną terminów chemii, problem wyjaśniania teleologicznego w biologii, rolę wyjaśniającą teorii fizykalnych, ontyczne uwarunkowania wyjaśniania w socjologii oraz aparaturę pojęciową etnologii.

ZAKOŃCZENIE

Wypowiedzi Tischnera i Kamińskiego uznać można za zwieńczenie przedstawionych dyskusji. Problem filozofii chrześcijańskiej – stawiany początkowo na płaszczyźnie funkcjonalnej – został w nich przekształcony w kwestię, jak w ogóle uprawiać filozofię. Wydają się też najdojrzalsze, ale każda w innym sensie. Tischner najgłębiej wszedł analitycznie w kwestie teoretyczne, zamykając się jednak przy tym dość bezkompromisowo we współczesnym paradygmacie filozofii świadomości. Postawa Kamińskiego natomiast była równie filozoficznie jednoznaczna, ale zarazem znacznie bardziej otwarta, niedezawuuująca oponenta. Widział on i w pełni aprobował pluralizm filozofii współczesnej, wołał jednak w ramach owej różnorodności szukać miejsc wspólnych, nie zaś eksponować różnice. W gronie osób angażujących się w zarysowane dyskusje postawa taka nie była częsta, stawała się też z czasem coraz bardziej odosobniona. W latach 70. zaś, po obu stronach w zasadzie, dominowała retoryka konfrontacji, zakreślania kredowych kół, w których szczególnie zamykali się oponenti skorzy do absolutyzowania własnego stanowiska, pouczenia adwersarzy, do wytykania im błędów, ograniczeń lub zaniechań. Co ciekawe, sporo wówczas mówiło się o potrzebie dialogu, tyle że z ludźmi o innym niż chrześcijański światopoglądzie. Tym bardziej żałować można, że potrzeba przekraczania narastających podziałów w nie mniej trudnych, a rodzinnych, by tak rzec, sporach, w zasadzie nie przebiła się do świadomości dyskutantów. Ale czy było to możliwe? Ciągąca się przez lata 70., na swój sposób epicka, konfrontacja Tischnera z tomistami egzystencjalnymi każe na to pytanie odpowiedzieć negatywnie. Abstrahując od kontekstu narastających napięć personalnych, uświadamia ona problem nieprzystawania do siebie metafizycznych i historycznych narracji filozofów identyfikujących się z odmiennymi tradycjami filozoficznymi, niekonkluzywności publicystycznych sporów prowadzonych z pozycji zewnętrznych i nieuchronnego w związku z tym ryzyka budowania filozoficznej wieży Babel.

BIBLIOGRAFIA:

- Bortnowska, Halina. 1961a. Światopogląd – filozofia – nauki szczegółowe. *Znak*, 4 (82), 563-573.
- Bortnowska, Halina. 1961b. Kościół, laicyzm i kultura masowa. *Znak*, 6 (84), 843-851.
- Bortnowska, Halina. 1964. Rozprawa z metodą. *Więź*, 3 (71), 68-78.
- Borzym, Stanisław. 1995. *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*. Warszawa: IFiS PAN.
- Celiński, Bolesław. 1964. Czy spór o tomizm? *Więź*, 4 (72), 78-82.
- Chojnacki, Piotr. 1952. Rozwój a kryzys tomizmu. *Tygodnik Powszechny*, 2 (256), 1.
- Chudy, Wojciech. 1985. Filozofia polska po II wojnie światowej. *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (26), 129-141.
- Eska, Juliusz. 1958. O kierunek katolickiej formacji intelektualnej. *Więź*, 5(9), 11-20.
- Eska, Juliusz i Adam Stanowski. 1958. Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”. *Więź*, 2 (1), 26-38.
- Eska, Juliusz. 1963. *Kościół otwarty*. Kraków: Znak.
- Faytt, Tytus. 1964. Po co tomizm? *Więź*, 3 (71), 79-82.
- Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce. 1961. *Znak*, 12 (90), 1611-1677.
- Gogacz, Mieczysław. 1961. Trzeba pozostać w krainie filozofów. *Znak*, 4 (82), 557-562.
- Kamiński, Stanisław. 1960. O niejednostronną metodę metafizyki. *Znak*, 11 (77), 1423-1427.
- Kołąkowski, Leszek. 1960. Głos w dyskusji o filozofii katolickiej. *Znak*, 11 (77), 1402-1406.
- Kosicki, Piotr. 2008. Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”. *Więź*, 2-3 (592), 111-122.
- Kowalski, Jerzy. 1999. Tomizm z nakazu? *Więź*, 7 (489), 92-98.
- Michnik, Adam, Józef Tischner i Jacek Żakowski. 1995. *Między Panem a Plebanem*. Kraków: Znak.
- Morawska, Anna. 1963. *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Warszawa: SIW Znak Biblioteka Więzi.
- Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. 1999. *Więź*, 1 (483), 15-21.
- Ostoja, Jolanta. 1964. Filozofia najbardziej współczesna. *Więź*, 4(72), 75-78.
- Piwoarczyk, Jan. 1951. Czy „kryzys tomizmu”? *Tygodnik Powszechny*, 4 (345), 1-2.
- Schaff, Adam. 1951. Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej. *Mysł Filozoficzna*, 1-2, 16-49.
- Siemek, Marek. 2002. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemianowski, Andrzej. 1963. Spór o aktualną wartość tomizmu. *Więź*, 11-12 (67), 30-39.
- Siemianowski, Andrzej. 1964. Odpowiedź polemistom. *Więź*, 4 (72), 82-89.

- Stępień, Antoni. 1982. *Elementy filozofii*. Lublin: RW KUL.
- Stróżewski, Władysław. 1969. Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim. *Znak*, 6 (180), 713-720.
- Tarnowski, Karol. 1999. W odpowiedzi księdzu Jerzemu Kowalskiemu. *Więź*, 7 (489), 98-100.
- Tischner, Józef. 1960. Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego katolicyzmu powiatowego. *Więź*, 1 (21), 64-75.
- Tischner, Józef. 1966a. Dyskusja o duszpasterstwie akademickim. *Znak*, 1-2 (139-140), 29-30.
- Tischner, Józef. 1966b. Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii. *Znak*, 1-2 (139-140), 87-103.
- Tischner, Józef. 1966c. Jezus egzystencjalizmu. *Znak*, 6 (144), 743-762.
- Tischner, Józef. 1967. W kręgu spraw psychologii i filozofii. *Znak*, 1 (151), 80-107.
- Tischner, Józef. 1970. O co właściwie chodzi? *Znak*, 7-8 (193-194), 1013-1027.
- Tischner, Józef. 1981. *Polski kształt dialogu*. Paris: Editions Spotkania.
- Warszawskie spotkanie filozofów. 1960. *Znak*, 11 (77), 1397-1444.
- Wilkanowicz, Stefan. 1961. Powrót z krainy filozofów. *Znak*, 2 (80), 137-153.
- Wojtyła, Karol. 1961. Uwagi o życiu młodej inteligencji. *Znak*, 6 (84), 761-769.



KRZYSZTOF WIECZOREK¹

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ORCID: 0000-0002-7987-168X

CZY ŻYCIE DUCHOWE JEST NADAL ZASADNICZYM WSTRZĄSEM? JAN PATOČKA I KONCEPCJA CZŁOWIEKA POSTHISTORYCZNEGO²

IS SPIRITUAL LIFE STILL A FUNDAMENTAL SHOCK? JAN PATOČKA AND THE CONCEPT
OF POST-HISTORIC MAN

Abstract

According to Patočka, man is subjectivity set in a specific historical context. To understand man, we must get to know his inner world and his *Lebenswelt*. Patočka describes the following forms of *Lebenswelt*: a nonhistorical period, a prehistorical period and history proper, which begins with the “spiritual shock”. The question about the decadence of the scientific and technical civilization suggests that last-mentioned period is nearing its end.

Continuing Patočka’s thought, the author proposes to introduce the fourth, i.e., the post-historic period, and identifies its characteristics. The central problem is the way in which the inner tension between corporality and spirituality is experienced by the contemporary man. In the author’s opinion, it is this relationship, which is marked by an excessive interest in corporeality and a simultaneous reevaluation of spiritual life understood in the perspective of reductionism, that most clearly distinguishes the post-historic times from the earlier epochs in history.

Keywords: Patočka, post-historic Man, body, the problematisation of life, spiritual life

Abstrakt

Według Patočki człowiek to subiektywność osadzona w określonym kontekście historycznym. Chcąc zrozumieć człowieka, trzeba poznać jego świat wewnętrzny oraz jego *Lebenswelt*. Patočka opisuje kolejne formy *Lebenswelt*: okres niedziejowy, przeddziejowy oraz historię we właściwym sensie, która rozpoczyna się od „duchowego wstrząsu”. Pytanie o schyłkowość cywilizacji naukowo-technicznej sugeruje, że ów okres dobiega końca.

¹ Prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek – profesor w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego. Stypendysta Katolischer Akademischer Ausländer-Dienst. W latach 1990. współpracownik Fundacji Renovabis. Członek kilku polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in. Internationale Ferdinand Ebner-Gesellschaft. Prowadzi badania w zakresie filozofii spotkania i dialogu, filozofii języka i komunikacji, ontologii i epistemologii wartości. Opublikował także prace m.in. na temat filozofii humoru, tanatologii, filozoficznych sporów o przedmiot poznania oraz ontologicznych i etycznych implikacji prac nad sztuczną inteligencją.

² Źródło finansowania – grant wewnętrzny Uniwersytetu Śląskiego.

Kontynuując myśl Patočki, autor postuluje wprowadzenie czwartego okresu – posthistorycznego – i dokonuje jego charakterystyki. Centralnym problemem staje się sposób przeżywania wewnętrznego napięcia między cielesnością a duchowością człowieka. W przekonaniu autora, właśnie ta relacja, naznaczona nadmiernym zainteresowaniem cielesnością przy jednoczesnym przewartościowaniu życia duchowego, ujmowanego w perspektywie redukcjonizmu, w największym stopniu odróżnia czasy posthistoryczne od wcześniejszych epok dziejów.

Słowa kluczowe: Patočka, człowiek posthistoryczny, ciało, problematykacja życia, życie duchowe

WPROWADZENIE

Człowiek współczesny, podobnie jak jego przodkowie przed wiekami, często stawia sobie pytanie: jak żyć? Niełatwo znaleźć na nie zadowalającą odpowiedź, ponieważ w przestrzeni publicznej funkcjonuje wiele różnorodnych modeli, wzorców i strategii życiowych. Jak napisał Krzysztof Zanussi, „[k]ażde ludzkie życie toczy się inaczej i na szczęście nie ma prostych recept. Może w ogóle nie ma recept, ale warto zastanawiać się, rozmawiać, warto obserwować cudze losy, żeby lepiej pokierować swoim własnym. (...) Każdy, niezależnie od okoliczności, ma możliwość przyjęcia jakiejś strategii swojego życia, jakiejś wizji samego siebie, którą będzie realizował. (...) Trudność w dokonywaniu wyboru głównie polega na tym, że decydując się na jedno, rezygnujemy z innego” (Zanussi 2015, 7 i 12). Pomimo owej wielości i różnorodności – a może właśnie ze względu na nią – niełatwo dokonać właściwego wyboru postawy życiowej. Jedno wydaje się pewne: należy wracać do koncepcji głęboko przemyślanych, osadzonych w gruntownie i odpowiedzialnie przyswojonej tradycji kulturowej Europy. Jedną z takich propozycji rozumienia człowieka, jego miejsca w świecie oraz narzędzi budowania podmiotowej samowiedzy można odnaleźć w twórczości czeskiego fenomenologa, Jana Patočki (1907-1977).

Celem artykułu jest, po pierwsze, zrekonstruowanie Patočkowskiej wizji człowieka jako istoty świadomie odnoszącej się do siebie i otaczającego świata oraz osadzonej każdorazowo w określonym kontekście historyczno-kulturowym. Ludzki sposób bycia-w-świecie generuje cały szereg problemów, z którymi człowiek musi się zmierzyć z perspektywy własnej, indywidualnej subiektywności, gdyż każdy – jak twierdzą filozofowie podmiotowości – jest bytem ontologicznie niezastępowalnym. Dlatego pierwszoplanowym tematem refleksji Jana Patočki jest analiza ludzkiej subiektywności oraz jej osadzenia w świecie życia codziennego. W tym modelu antropologicznym elementem zapośredniczającym relacje między subiektywnością a światem jest ciało, będące koniecznym warunkiem ludzkiej egzystencji, lecz niewyczerpujące całej rzeczywistości bycia człowiekiem (wbrew tendencjom redukcjonistycznym, sprowadzającym człowieczeństwo wyłącznie do fenomenu cielesności). Dla Patočki centralną osią refleksji antropologicznej jest pojęcie duchowego podmiotu, aktywnie i suwerennie podejmującego trud „uporania się z własnym życiem” (Patočka 1998, 133). Jednym z problemów, które stają przed człowiekiem, jest wybór właściwego stosunku do własnego ciała, zawierającego w sobie ogromny potencjał

sprawczy, a jednocześnie będącego źródłem wielu ograniczeń. Szkicując w swym dziele *Eseje heretyckie z filozofii dziejów* syntetyczny obraz historii systematycznego dojrzwania ludzkiej podmiotowości, Patočka ukazuje również towarzyszącą temu procesowi ewolucję stosunku do ciała oraz zmiany w postrzeganiu relacji między pierwiastkiem cielesnym i duchowym. Szczególną wagę czeski filozof przywiązuje do momentu odkrycia w człowieku życia duchowego, które to odkrycie stało się dla ludzi żyjących w okresie przedhistorycznym „zasadniczym wstrząsem” (Patočka 1998, 192) i początkiem historii we właściwym sensie.

Kolejnym celem, jaki postawił sobie autor, jest rozważenie pytania o aktualną pozycję, przypisywaną dziś życiu duchowemu. Czy uświadomienie sobie wagi problemu, iż ludzie są istotami obdarzonymi życiem duchowym, nadal stanowi zasadniczy wstrząs? Sądząc po tym, jak niewiele miejsca i uwagi współczesny dyskurs publiczny poświęca zjawiskom duchowym, można dojść do wniosku, że człowiek znalazł się po drugiej stronie wytyczonej przez Patočkę granicy historyczności. Tym, co poprzedzało fazę dziejową, były kolejno czasy „historii niedziejowej, historii bez dziejów” (Patočka 1998, 41) oraz „epoki przed-dziejowej” (Patočka 1998, 45). To, co nastąpiło po niej, można nazwać *per analogiam* okresem po-dziejowym czy też posthistorycznym. Charakteryzuje się on powrotem do nadmiernego, nieproporcjonalnie wielkiego zainteresowania ciałem, jego potrzebami i coraz bardziej wyrafinowanymi sposobami zaspokajania owych potrzeb. Nauka i filozofia także poszukuje prawdy o człowieku w sposób coraz bardziej oderwany od jego życia duchowego. Nadzieję budzi jednak fakt, iż wolność – podstawowy atrybut życia duchowego – cały czas pozostaje jedną z fundamentalnych wartości, do których ludzkość jest przywiązana, zaś w ramach wolnego kształtowania własnego człowieczeństwa każdy może sięgnąć po narzędzia rozwoju duchowego.

1. REHABILITACJA SUBIEKTYWNOŚCI

Patočka rozpoczyna swą refleksję od rehabilitacji subiektywności jako uprawionego przedmiotu i metody filozofii. We wstępie do rozprawy habilitacyjnej *Świat naturalny jako problem filozoficzny* (napisanej w 1935 r., wydanej dopiero w 1976 w Martinus Nijhoff Publishers) pisze: „można wykazać, że główne pojęcia podmiotu, zwłaszcza te, które znamy z nowożytnych systemów idealistycznych, są w pełni uzasadnione, że są to etapy na drodze ku owej ostatniej twórczej sferze, do której sami próbujemy sprowadzić swój problem. Ilekroć stwierdzamy u poważnych myślicieli rozbieżność w pojmowaniu subiektywności, jest to oznaką, że płaszczyzna podmiotowa nie została dotąd ściśle oczyszczona (...) spróbuję wykazać, że istnieje pozytywna, analityczna metoda subiektywna, która ma znaczenie filozoficzne, a nie tylko psychologiczne” (Patočka 1987, 6).

W wyniku posłużenia się ową metodą, a także w nawiązaniu do wcześniejszych rozważań Edmunda Husserla na temat świata życia codziennego [*Lebenswelt*] (Husserl 1987, 45-50), Patočka dochodzi do wniosku, że „człowiek doby nowożytnej (...)

żyje w świecie podwójnym: w swoim środowisku danym w sposób naturalny oraz w świecie, jaki dla niego wytwarza nowożytnie przyrodznawstwo oparte na zasadzie matematycznej prawidłowości przyrodniczej” (Patočka 1987, 5). Dwoistości tej nie należy ignorować ani, tym bardziej, próbować ją redukować do jednego ze składników (albo naturalnego, jak czyni to np. filozofia życia, albo naukowego, jak proponuje nowożytny pozytywizm) – ona „po prostu jest” (Patočka 1987, 5). Zamiast dokonywać nieuprawnionej redukcji, czeski myśliciel rozpatruje i bada problem „rozdwojenia życia” z perspektywy „czegoś trzeciego. To coś trzeciego nie może być niczym innym jak podmiotowym działaniem, które w sposób różny, ale w obu przypadkach oparty na pewnych prawidłowościach, uorganizowany, kształtuje oba te światy. Jedność (...) nie może być jednością rzeczy, z których świat się składa, lecz musi być dynamiczną jednością działań, które wykonuje duch” (Patočka 1987, 5).

Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że pojęcia „podmiot” i „duch” są rozumiane przez Patočkę na sposób Heideggerowski, to znaczy na pewno nie w sensie odrębnej substancji duchowej czy też *res cogitans*, lecz jako „bycie w relacjach” ze światem, z innymi i z sobą samym. Filozof z Pragi widzi ów problem podobnie, jak Heidegger – o ile zaakceptuje się interpretację Stephena R. C. Hicksa, który pisze: „Heideggerowskim substytutem pojęcia «jaźń», «podmiot» lub «istota ludzka» jest «Da-sein» (...) powiedzmy, że Da-sein to właśnie bycie projektowanym – nie chodzi więc o to, że coś jest projektowane (...), ani też o to, że ktoś tworzy projekcję. Nacisk jest położony na czynność, tak więc unikamy założeń, że występują tu [wcześniej gotowe i ukształtowane – przyp. K.W.] przedmiot i podmiot, które nawiązują ze sobą relację. Jest to po prostu czynność «bycia tam», bycia «w to wepchniętym»” (Hicks 2016, 100-101).

To samo ma na myśli Jan Patočka, kiedy pisze o „działaniach, które są we właściwym znaczeniu osobowe (...), przez które wolna osoba wznosi się ponad to, co jest dla niej bezpośrednio obecne albo co ją bezpośrednio określa (ponad swoje skłonności organiczne)” (Patočka 1987, 6-7). W ten sposób – poprzez ruch wznoszenia się ponad bezpośrednie determinanty fizycznej egzystencji bądź też „wpadania” w niezapośredniczoną fizyczność – realizuje się dostrzeżona przez Patočkę dwoistość bycia. Dzięki owej zdolności dystansowania się od każdorazowych uwarunkowań środowiskowych człowiek Patočki upodabnia się do znanego ze starożytnej antropologii modelu mikrokosmosu, ponieważ „ma w sobie całościowy schemat otaczającego go wszechświata” (Patočka 1987, 7). Kiedy wchodzi z relacje z rzeczami – przedmiotowymi składnikami świata – postrzega je w ramach owego schematu, a jednocześnie (to kolejna odsłona ludzkiego „rozdwojenia”) używa nich, „żyje nimi” w bezpośrednim, fizycznym kontakcie; podobnie jak w opisie Emmanuela Levinasa: „Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd... Nie są to przedmioty przedstawień. Żyjemy nimi” (Levinas 2002, 118).

2. CZŁOWIEK I JEGO CIAŁO

Szczególną pozycję w owej sieci relacji zajmuje własne ciało, będące – mó-

więc kolokwialnie – po trochu mną, po trochu rzeczą. Tę niewygodną dla refleksji dwoistość ciała dostrzegało już wcześniej wielu myślicieli. W filozofii nowożytnej za prekursora „dualizmu antropologicznego” można uznać Kartezjusza, ale świadomość owej dwuznaczności pojawiała się znacznie wcześniej, chociażby u Platona i neoplatoników czy też w koncepcji „życia według ciała i życia według ducha” u św. Pawła. Zjawisko niekompatybilności doświadczeń własnego ciała opisuje również José Ortega y Gasset w następujących słowach: „Ciało ludzkie jest jedyną rzeczą we wszechświecie, na której temat mamy dwoistą wiedzę, opartą na informacjach przekazywanych w zupełnie odmienny sposób. Znamy je z zewnątrz, tak jak znamy drzewo, łabędzia czy gwiazdę; ale zarazem każdy z nas zna swoje ciało od wewnątrz, ma o nim niejako osobistą, intymną wiedzę. (...) Czyż są na świecie dwie rzeczy bardziej różne?” (Ortega y Gasset 1980, 182). Hiszpańskiemu myślicielowi wtóruje Józef Tischner, pisząc: „ciało może być nam dane na dwa sposoby: poprzez doświadczenie wewnętrzne i poprzez doświadczenie zewnętrzne. Stąd wyłania się dwojaka wiedza o ciele: subiektywna, dostępna wyłącznie dla mnie, i obiektywna, dostępna zewnętrznym obserwatorom. (...) Doświadczenie wewnętrzne ciała dostarcza wiedzy o ciele jako moim ciele – moim i tylko moim. Doświadczenie zewnętrzne przynosi wiedzę obiektywną, naukową, o ciele ludzkim w ogóle. Wyniki obydwu rodzajów doświadczeń nie zawsze do siebie przystają. (...) Nawet wtedy, gdy przedmiot jednej i drugiej wiedzy jest w jakimś zakresie ten sam, to sposoby ujęcia przedmiotu są tak różne, że rodzą się uzasadnione wątpliwości, czy tożsamość przedmiotu istotnie została zachowana” (Tischner 1985, 167).

W refleksji Jana Patočki ciało jawi się jako „wewnętrzświatowy” korelat duchowego podmiotu. Twierdzi on, że ludzkie „ja” jest z jednej strony określone przez „skłonności organiczne” (Patočka 1987, 7), z drugiej – zdolne do podejmowania działań podmiotowych, transcendujących ową bezpośredniość. Jako przykłady takich działań filozof wskazuje „myślenie i wyraz językowy” (Patočka 1987, 7). Znamienne, że żadna z owych czynności – ani myślenie, ani ekspresja językowa – nie jest możliwa bez udziału ciała: siedliskiem myśli jest mózg, mowę umożliwia aparat głosowy. Tę organiczną więź podmiotu z ciałem podkreśla Patočka w następujących słowach: „Mówiąc, że przez te działania osoba wznosi się ponad to, co jest bezpośrednio dane, mówimy zarazem, że nie są one możliwe same w sobie, lecz tylko na owej bezpośredniej podstawie” (Patočka 1987, 7). Jednocześnie trzeba zauważyć, iż owe cielesne warunki możliwości działań podmiotowych nie służą ciału i jego potrzebom, lecz właśnie przekroczeniu roszczeń cielesności w stronę wolności osoby duchowej: „myślenie i język są przejawem ludzkiej wolności, ludzkiego dysponowania światem – tego, że człowiek nie jest całkowicie biernie zdeterminowany przez swoje otoczenie i wyłaniające się z niego tendencje, lecz że sobie rzeczywistość czynnie przyswaja i dysponuje nią” (Patočka 1987, 7-8).

Zdolność do przyswajania i dysponowania obejmuje nie tylko zewnętrzne otoczenie człowieka, ale przede wszystkim jego ciało jako najbliższy kontekst, cel i medium działań. Wszelkie relacje i odniesienia do świata przedmiotowego

są w sposób konieczny zapośredniczone przez ciało. To ono jest centralnym elementem „życielskiej gleby życia ludzkiego” (Patočka 1987, 7). Należy podkreślić, że nawet relacje z „rzeczami pomyślanymi” (np. pojęciami abstrakcyjnymi) są zapośredniczone przez ciało, gdyż myślenie to proces nierozzerwalnie związany z cielesną konstytucją człowieka.

Podsumowując tę część swych wywodów, Patočka stwierdza, że spełnienie aktu transcendowania własnych skłonności organicznych, czyli osiągnięcie poziomu życia duchowego, owocuje uzyskaniem nowej perspektywy życiowej i zasadniczo nowego stosunku zarówno do własnej, „naturalnej” cielesności, jak też do „unaukowego” obrazu świata i siebie samego jako zbiektywizowanego przedmiotu percepcji oraz refleksji. Przekroczenie progu inicjacji duchowej rozpatruje praski fenomenolog w dwojakiej perspektywie: filo- i ontogenetycznej; jako wydarzenie dziejowe o dalekosiężnych konsekwencjach w skali całej cywilizacji oraz jako wydarzenie egzystencjalne, które może – choć nie musi – dokonać się w indywidualnej biografii jednostkowego podmiotu.

3. POCZĄTEK ŻYCIA DUCHOWEGO

Jan Patočka przedstawia swój pogląd na genezę życia duchowego człowieka w (nieprzypadkowo tak nazwanych, by już brzmienie tytułu podkreślało nieortodoksyjność jego odczytania logiki dziejowego procesu) *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* z 1975 roku. Umieszcza on tam wydarzenie inicjacji do życia duchowego w perspektywie historyczno-kulturowej, łącząc narodziny cywilizacji europejskiej nie tylko z powstaniem greckiej filozofii, ale także – za Husserlem – z radykalną zmianą nastawienia wobec rzeczywistości (z naturalnego i praktyczno-religijnego na teoretyczne). Jego zdaniem, „warto byłoby podzielić wydarzenia w życiu ludzkości na trzy stopnie: na stopień niedziejowy, przebiegający w anonimowości tego, co przeszłe, i w rytmie czysto przyrodniczym, stopień przed-dziejowy, gdzie istnieje pamięć zbiorowa w postaci pisemnej tradycji, oraz stopień właściwych dziejów. (...) Można chyba twierdzić, że tutaj (...) powstaje nie tylko zachodni świat i jego duch, ale w ogóle rodzą się dzieje świata” (Patočka 1998, 50 i 58). Konsekwencją owego wydarzenia – wedle Patočki – jest „sproblematyzowanie” życia, *eo ipse* odkrycie poziomu życia duchowego. Ten moment dziejów czeski fenomenolog uważa (w swej „heretyckiej” historiozofii) za właściwy początek historii, a zarazem – powtarzając za Husserlem – za narodziny „duchowej postaci Europy” (Husserl 1993, 16), opartej na zasadniczo nowym sposobie bycia człowiekiem. Można więc powiedzieć, że Patočka wtóruje Diogenesowi Laertiosowi, gdy ten twierdził, iż „od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki” (Diogenes Laertios 1984, 6).

Początek dziejów – wedle Patočki – „oznacza odkrycie problematyczności – nie tego czy owego, lecz w ogóle całości i ściśle w nią włączonego życia w niej” (Patočka 1998, 38), a w ślad za tym – upowszechnienie się przymiotów ducha, takich jak rozumność, wolność, wspaniałomyślność i odpowiedzialność (Patočka 1998, 39-71).

Najważniejszym z tych czynników okazuje się wolność. Rozwijając tę myśl w dopisanych nieco później (w rok po ukazaniu się pierwszego wydania książki) *Glossach do Esejów heretyckich*, Patočka pisze: „dopiero wolność oznacza wstrząs, dotyczący ogólnego sensu dotychczasowego życia, tworzy nowe «z jakiego powodu», bowiem problematyczność, zagadnienie naturalnego sensu rzuca się jasno w oczy. (...) Gdy dotychczasowy sens zostaje zachwiany i pojęty jako «mały sens», jednocześnie rodzi się impuls poszukiwania nowych sensów, i to ze zrozumiałą natarczywością. (...) jest to skok w nowy sens realizujący się w jasności sytuacji problematyczności. (...) problematyczny charakter bezpośredniego sensu życiowego zostaje wyrażony w sposób, w jaki nie wyraził się w doświadczeniu religijnym: w formie pytania, bo pytanie zbudowane jest na uświadomionej problematyczności” (Patočka 1998, 192-193).

Warto zauważyć, że – pisząc o przejściu od doświadczenia religijnego do problematyczności, – Jan Patočka niewątpliwie nawiązuje do *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* Husserla. Tam bowiem znajduje się oryginalna koncepcja „nastawień” człowieka do świata. Twórca owej koncepcji twierdzi, że „historycznie podstawowy sposób istnienia człowieka” charakteryzuje się nastawieniem naturalnym, które „możemy scharakteryzować jako naiwne otwarcie się na świat, który jako uniwersalny horyzont zawsze jest w pewien sposób obecny dla świadomości, ale nietematycznie (...) trzeba jednak szczególnych motywów, by ten, kto żyje w takim świecie, dokonał przestawienia i doszedł do tego, aby tematem uczynić jakoś sam świat, aby zainteresować się nim na stałe” (Husserl 1993, 26-27). Zanim jednak do tego dojdzie, pojawia się jeszcze – wspomniana przez Patočkę – postawa praktyczna, której odmianą jest również nastawienie religijne (w formie obecnej u pierwotnych i starożytnych ludów; chrześcijaństwo, które wchłonie w siebie szereg elementów nastawienia filozoficznego, będzie miało zdecydowanie różny charakter). Husserl wyjaśnia: gdy „interesy nowego nastawienia mają służyć naturalnym interesom życiowym lub – w istocie jest to to samo – naturalnej praktyce; wtedy nowe nastawienie samo przybiera charakter praktyczny” (Husserl 1993, 27); gdy natomiast owe praktyczne interesy zostaną zinterpretowane w świetle wierzeń mitologicznych, wówczas chodzi o „nastawienie religijno-mityczne”, które „polega na tym, że tematem, i to tematem praktycznym, staje się świat jako całość; jest to oczywiście świat uznawany mocą konkretnej tradycji danej społeczności ludzkiej (np. narodu), a zatem świat apercepowany mitycznie. Do świata nastawienia mitycznego należą nie tylko istoty ludzkie, zwierzęce i stojące jeszcze niżej, lecz także istoty ponadludzkie. Spojrzenie obejmujące je wszystkie jako całość ma [jednak nadal] charakter praktyczny” (Husserl 1993, 29-30). Przekroczeniem owego praktycznego nastawienia staje się dopiero – ostro się od niego odcinające, zdaniem Husserla – „niepraktyczne w każdym dotychczasowym sensie nastawienie «teoretyczne», nastawienie *thaumadzein* – w którym tytani pierwszego okresu kulminacji filozofii greckiej, Arystoteles i Platon, upatrywali źródło filozofii. (...) W tym zdumiewającym kontraście wychodzi na jaw różnica między przedstawieniem świata a światem rzeczywistym i pojawia się nowe pytanie o prawdę (...). Tak oto w poszczególnych osobach (...) rodzi się nowy sposób bycia

człowiekiem” (Husserl 1993, 31-33).

Ową historyczną cezurę, ów „zdumiewający kontrast” między starym a nowym sposobem bycia człowiekiem Patočka wiąże – jak wspomniano wyżej – z uświadomieniem sobie problematyczności świata i życia. Przez problematyczność można rozumieć ukazywanie się przedmiotu (świata, rzeczy, siebie samego) jako zadania dla rozumu, który poprzez stawianie pytań, badanie i roztrząsanie zbliża się do rozwiązania bądź rozjaśnienia problemu. O nastawieniu religijnym Patočka pisze: „Mit, religia, wiersz nie przemawiają z problematyczności, lecz *przed* problematycznością – na zasadzie zachwytu, entuzjazmu i bezpośredniego «opętania» bóstwem. (...) Odkrycie wymiaru problematyczności (...) jest więc głębszym wniknięciem w ludzkie życie (...). Dopiero tu życie jest radykalnie nowe, bo dopiero tu wyraźnie odkrywa wolność jako inną, własną, (...) przez nas przeprowadzalną (...) możliwość” (Patočka 1998, 193-194; interesującym i znamionym faktem jest, że Patočka łączy wolność z problematycznością egzystencji). Następnie – po odkryciu filozofii i wypełnieniu jej funkcji kulturotwórczych, co w swym wywodzie eksponował Husserl – jego czeski uczeń podkreśla wyróżnioną rolę polityki, ale rozumianej idealnie, tj. jako działanie w imię wolności: „Szczególne miejsce polityki jest uzasadnione tym, że życie polityczne w swojej oryginalnej i pierwotnej formie nie jest niczym innym, jak tylko działającą samą wolnością (z wolności dla wolności). Nie jest tu celem dążność życia dla życia (jakiegokolwiek by ono było), ale tylko życie dla wolności i z nią” (Patočka 1998, 194). W tym miejscu pojawia się motyw wstrząsu: „Jeśli więc życie duchowe jest zasadniczym wstrząsem (dla bezpośrednich pewników życiowych i jego sensu), to ten wstrząs w religii jest przeczuwany, w poezji i w ogóle w sztuce przedstawiony i wyobrażony, w polityce przekształcony w praktykę życiową jako taką, w filozofii ujęty (...) w pojęciach. W tej formie – jako radykalne pytanie o sens oparte na wstrząsie naiwnie i bezpośrednio przyjętego sensu życiowego – była (...) filozofia rozwijana jedynie w linii zachodniej” (Patočka 1998, 194).

4. PYTANIE O KONDYCJĘ DUCHOWĄ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Tyle o ujęciu problemu w perspektywie dziejowej. Pytanie o duchowy wstrząs oraz jego kulturowe, aksjologiczne i antropologiczne konsekwencje ma wszakże w wywodzie Jana Patočki nie tylko historyczne znaczenie. Przyglądając się kondycji duchowej współczesnego człowieka, dostrzec można jego ponowną aktualność. Tym razem ujawnia się ona nie w skali ogólnokulturowej, lecz w życiu indywidualnych osób. W tym nowym kontekście „zasadniczy wstrząs” miałby polegać na uświadomieniu sobie przez podmiot własnej, nieredukowalnej kondycji duchowej – podobnie jak u Hegla, wedle którego świadomość dochodzi do swej własnej prawdy, czyli samowiedzy, „aby osiągnąć przez to pewność siebie samej jako istoty” (Hegel 1963, 214). Hegel dodaje: „Samowiedza jako pojęcie ducha staje się punktem zwrotnym dla świadomości, która, opuszczając mieniący się barwami pozór zmysłowego świata zjawiskowego i pustą ciemność nocy nadzmysłowego świata pozazjawiskowego,

wkracza w duchowy dzień terazniejszej obecności” (Hegel 1963, 212).

Inaczej jednak niż u Hegla, u Patočki narzędziem odsłonięcia prawdy o sobie nie jest racjonalno-logiczna analiza ani metafizyczna spekulacja, lecz wsłuchanie się w „najbardziej własne” doświadczenie bycia, które zawiera w sobie rozmaite nastawienia, nastroje i emocje, a także przeżycia jakości wartości. W tym więc względzie (z wyjątkiem ostatniego – aksjologicznego – aspektu) Patočka podąża już nie za Heglem, lecz za Heideggerem. Ów bowiem myśliciel, jak zauważa Stephen Hicks, „odkładając na bok zarówno zasady i racje, jak i sam Rozum, (...) zgadzał się z Kierkegaardem i Schopenhauerem, że do [prawdy] bytu można zbliżyć się poprzez odkrycie własnych uczuć – zwłaszcza ciemnych i pełnych udręki” (Hicks 2016, 99). W konsekwencji człowiek postrzega siebie jako „wrzuconego” w życie duchowe, którego atrybutem jest permanentna problematyczność pojęta jako nieunikniona konieczność rezygnifikacji sensu egzystencji. Wyraża tę prawdę następująca wypowiedź Patočki: „Człowiek nie może żyć w oczywistości bytów pozaludzkich; musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim poradzić, uporać się z nim. Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między równoważnymi możliwościami. Ale tak nie jest. Wyobcowanie oznacza, że nie ma równoważności, że tylko jedno z możliwych żyć jest tym życiem prawdziwym, właściwym, niezastąpionym, dającym się spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni – gdy tymczasem to drugie [każde inne możliwe] jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdziwość i [fałszywym] ułatwieniem” (Patočka 1998, 133).

Zawarte w *Esejach heretyckich...* opisy i analizy są świadectwem osobistego zaangażowania autora w przeżywanie owej „dwoistości”, o której pisał (jeszcze z dystansem bezstronnego badacza) w swej rozprawie habilitacyjnej. Ów motyw powraca w *Esejach heretyckich...* w nieco innym kształcie: tym, co komplementarne wobec bezpośrednio danego świata naturalnego, jest świat odsłaniany (a w jakiejś mierze także współkonstruowany) już nie przez naukę, lecz cztery pokrewne obszary myślenia i działania: religię, sztukę, politykę i filozofię. Każda z nich – twierdzi Jan Patočka – na swój odmienny sposób konfrontuje nas ze światem, choć zarazem w każdej zawarta jest ta sama tendencja do „wyrwania” człowieka z immanentnej oczywistości i „wrzucenia” go w transcendentną problematyczność. O ile religia konfrontuje z przecuciem transcendencji, to sztuka stawia wobec przedstawień i wyobrażeń, polityka (ta wymarzona przez Patočkę, bo na pewno nie ta, która była faktycznie realizowana przez komunistyczne władze w jego ojczyźnie, Czechosłowacji) przekształca problematyczność życia duchowego w praktykę życiową, wreszcie filozofia „objasnia rozumiejąco”, tworząc koherentne systemy pojęć (Patočka 1998, 194).

Rozdarcie wewnętrzne podmiotu, który internalizuje opisaną wyżej dwoistość, polega na tym, że w jedną stronę kierują jego uwagę i troskę pokusy naturalnego świata, apelujące do pożądań i potrzeb witalnych oraz hedonistycznych, w drugą zaś – odkryte dzięki sile duchowego wstrząsu zobowiązania do bycia na sposób ludzki (*humanitas*) i pogłębiania życia duchowego, nie tylko w planie indywidualnym, lecz

przede wszystkim w ramach kulturowej wspólnoty. W języku współczesnej debaty można powiedzieć, że o względy każdego człowieka zabiegają i konkurują z sobą dwie oferty – sekularna i postsekularna – a ludzie, osoby obdarzone wolnością i siłą osądu³, są powołani do dokonania wyboru.

5. WOLNOŚĆ WYBORU CZY WYBÓR WOLNOŚCI?

Jedną z konsekwencji odkrytego wymiaru życia duchowego jest zrozumienie, iż przywilejem człowieka jako osoby jest nie tyle wolność wyboru, ile wybór wolności. Wolność bowiem nie jest człowiekowi dana, lecz zadana. Można jej nie wybrać. Co wtedy? Wtedy – odpowiada Patočka – jako jednostki w obrębie szerszej wspólnoty pozostaje się na poziomie „przedproblematycznym”, czyli poniekąd (choć w wymiarze jednostkowym) powraca do „niedziejowego” sposobu bycia. Przypomnieć tu warto, jak wygląda w oczach Patočki-historiozofa chronologiczna stratyfikacja czasu kulturowego: „warto byłoby podzielić wydarzenia w życiu ludzkości na trzy stopnie: na stopień niedziejowy, przebiegający w anonimowości tego, co przeszłe i w rytmie czysto przyrodniczym, stopień przed-dziejowy, gdzie istnieje pamięć zbiorowa w postaci pisemnej tradycji, oraz stopień właściwych dziejów (...), w którym głównym tematem jest rozwinięcie podstawowej możliwości wolnej istoty ludzkiej – możliwości zyskania lub utracenia siebie” (Patočka 1998, 50-51).

Co to znaczy zatem – w powyższym kontekście – nie wybrać wolności? Oznacza to: pójść za jakąś fałszywą koncepcją wolności – atrakcyjną, ale wiodącą na manowce, a w ślad za tym stawiającą pod znakiem zapytania „rozwinięcie podstawowej możliwości wolnej istoty ludzkiej”, o jakim wspomniał Patočka. Współczesny świat oferuje wiele takich modeli życia i postępowania, które obiecują łatwe osiągnięcie satysfakcji, powołując się na prawo każdego człowieka do szczęścia, a jako drogę do tego celu wskazują podążanie za prymitywną, infantylną wizją wolności, najczęściej opartą na „samym chceniu”⁴. Taka wolność zostaje sztucznie oderwana od odpowie-

³ Stawiając i rozważając – podobnie jak Hegel, Husserl, Patočka i inni filozofowie – pytanie o sens i przejawy duchowego wymiaru egzystencji ludzkiej, Józef Tischner pisze: „Czy można w rozumieniu dziejów obejść się bez pojęcia ducha? (...) nasze czasy wolne są od tego przymusu. (...) Czy rezygnacja z pojęcia ducha uczyniła nas mądrzejszymi? Czy ubożsi o to jedno pojęcie lepiej rozumiemy człowieka i jego dzieje? (...) Spróbujmy zrozumieć, czym jest duch. Zrozumieć, czym jest duch, znaczy coś więcej niż zrozumieć definicję ducha. Znaczy w jakimś sensie «zobaczyć» ducha, «wywołać» ducha, «przebudzić» ducha w sobie. Nicią przewodnią naszych poszukiwań uczynmy słowa «siła osądu»” (Tischner 2016, 27).

⁴ Karol Wojtyła – Jan Paweł II pisał: „Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam, wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeżeli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenianie się i rozprzestrzenianie zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nie skrupowany, wyłącznie według własnych osądów,

działności, a podejmowane w jej imię działania nie są na ogół poprzedzane refleksją problematyzującą rzeczywistość i odsłaniającą złożoność pola decyzyjnego.

Jedną z konsekwencji dokonania takiego wyboru jest zakwestionowanie innego niż materialny wymiaru egzystencji i – co za tym idzie – odrzucenie życia duchowego na rzecz praktycznego materializmu i spontanicznego konsumpcjonizmu. Można taką postawę interpretować – jak sugeruje Patočka – jako świadectwo ponownego podporządkowania woli wezwaniom płynącym ze strony „nagiego życia” jako „fizycznej konieczności istnienia” (Patočka 1998, 23), czyli postawienia za cel samoreprodukcji w miejsce autokreacji. Konsumpcjonizm jest bowiem postawą zasadniczo nietwórczą; jego logika opiera się na pasywnej akceptacji własnych „skłonności organicznych”, a celem staje się elastyczne adaptowanie ich do stale zmieniającej się sytuacji rynkowej i nic więcej.

Nietrudno zauważyć, że na historiozofii Patočki ciąży piętno filozofii dziejów Hegla, który postrzegał historię jako proces stopniowego urzeczywistniania się idei wolności (Kuderowicz 1981, 19-37). U Patočki można dostrzec analogiczną ewolucję: jego „niedziejowość” to epoka całkowitej zależności człowieka od sił przyrody, „przed-dziejowość” zrodziła się wraz z „wkroczeniem wolności (...) jako wolności do złego, przez pojawienie się namiętności zmysłowej i *libido dominationis*” (Patočka 1998, 51), właściwa dziejowość zaś to etap dochodzenia człowieka do samoposiadania dzięki nowoodkrytej możliwości swobodnego spotkania z bytem⁵.

6. WSPÓŁCZESNOŚĆ JAKO POSTHISTORYCZNOŚĆ

Czym jest w takim razie epoka współczesna, zwana – nie bez racji – posthumanizmem? Z pewnością nie można jej uznać za proste powtórzenie okresu niedziejowego, za nową odsłonę i nowy początek w cyklicznym biegu wiecznie powracających dziejów. Ta koncepcja została już dawno i ostatecznie przewyżczona. Można zatem – zasadnie, jak sądzę – domniemywać, że w „heretyckiej filozofii dziejów” Patočki mieści się implicite antycypacja nowej, czwartej epoki historycznej, którą można by określić jako „po-dziejowość” czy też okres „posthistoryczny”. Jego charakterystykę (która wymagałaby osobnej rozprawy) należałoby skonstruować analogicznie do koncepcji „oralności wtórnej”, która – zdaniem Waltera Onga – nastąpiła w wyniku zmierzchu epoki piśmienności, która z kolei nastąpiła po epoce oralności pierwot-

które w rzeczywistości są tylko zachciankami” (Jan Paweł II 2005, 42).

⁵ Gdyż, zgodnie z koncepcją Jana Patočki, „[d]zieje aktywnie dystansują się od okresu przed-dziejowego, (...) są wzlotem ponad jego poziom, próbą odnowy i naprostowania życia. (...) Dopiero tam, gdzie życie nie jest jedynie życiem dla życia, lecz gdzie otwiera się możliwość życia dla czegoś innego, istnieje cezura o charakterze nie tylko ilościowym. (...) To zaś oznacza życie na owej granicy, która czyni je spotkaniem z bytem, na granicy całości wszystkiego, co jest, gdzie całość ta jest stale nagląca, ponieważ nieuchronnie wyłania się tu coś zupełnie innego niż poszczególne rzeczy, sprawy, rzeczywistości w nim (...) dzieje są tam, gdzie życie staje się wolne i całościowe, gdzie człowiek świadomie buduje przestrzeń dla tak samo wolnego, nie poprzestającego na samej tylko akceptacji życia i (...) decyduje się na nowe próby nadania sobie samemu sensu w świetle tego, jak mu się ukazuje bycie świata, w którym jest umieszczony” (Patočka 1998, 51-57).

nej, konstytuującej ramy kulturowe w czasach przed upowszechnieniem się pisma.

Posthistoryczność byłaby kolejnym, nowym etapem na drodze wielkiej przygody człowieka z wolnością. Nie trzeba bowiem zakładać, jak czynił to Hegel (Patočka zresztą jednoznacznie i zdecydowanie zawiesza to założenie, pytając wprost o schyłkowość cywilizacji technicznej), że w dziejach zagospodarowywania idei wolności przez człowieka dokonuje się linearny postęp. Równie dobrze można mieć do czynienia z okresami regresu, po których – być może – znów kiedyś zaznaczy się tendencja wzrostowa. Na razie ów model historyczny pod względem stosunku do wolności rysuje się mniej więcej następująco: człowiek „niedziejowy” nie mógł jeszcze wybrać wolności, ponieważ jeszcze jej nie odkrył i nie posmakował; człowiek okresu „przed-dziejowego” łączył pojęcie wolności z doświadczeniem stopniowego wyzwania się od wielorakich zależności, które krępowały swobodę jego życia i jego wyborów; człowiek dziejowy rozumiał dogłębnie nierozzerwalną więź wolności z odpowiedzialnością i dostrzegł, że „granica ludzkiej wolności jest wolność drugiego człowieka” (Tischner 1993, 136). Człowiek posthistoryczny natomiast świadomie rezygnuje z wyboru dojrzałej wolności, ponieważ zdążył się już nią znudzić, znużyć i zmęczyć.

Jednym z tych wymiarów ludzkiego życia, na który zasadniczy wpływ wywiera stopień i sposób uświadomienia sobie przez podmiot jego wolności, jest stosunek do własnego ciała. W czasach zagrożeń i niedostatku potrzeby cielesne wysuwają się na pierwszy plan i odczuwane są jako dominujące. Patočka podkreśla, że życie w takich czasach to „życie w najwyższym stopniu konkretne, któremu nie przychodzi na myśl nic innego, jak tylko żyć (jako cel) – zresztą tak wypełnione troską o teraźniejszy chleb powszedni i korzystaniem z tego, co dostarcza otoczenie, że zabiegi te prawie całkowicie wypełniają porządek każdego dnia” (Patočka 1998, 21). Przychodzi jednak taki czas, gdy ciało i jego natarczywe roszczenia do zaspokajania codziennych potrzeb przestają być postrzegane jako pierwszoplanowe, ponieważ zasadniczym celem ludzkiego życia staje się doskonalenie duchowe. Ciało, które przedtem domagało się nieustannej troski i ciągłych zabiegów, w nowej konfiguracji sensu egzystencji przesuwa się na antypody w stosunku do poprzednio zajmowanej pozycji: jawi się jako „więzienie dla duszy” (pitagorejczycy, Platon) bądź jako źródło niebezpiecznych pokus, które skłaniają do grzechu i stają na przeszkodzie osiągnięciu zbawienia.

Także wolność zmienia swój sens i zakres: już nie jest wolnością nieskrępowanego zaspokajania potrzeb cielesnych, lecz staje się ideałem wyzwolenia od pokus grzesznego ciała. Józef Tischner zauważa: „W myśli religijnej ostatnich dziesiątków lat szczególnego znaczenia nabrało pojęcie wyzwolenia. Bóg jest Tym, który wyzwala (...) najwięksi myśliciele chrześcijaństwa (...) uczyli, że ludzie rodzą się jako niewolnicy i dopiero potem z mozołem muszą zdobywać wolność. Chodzi (...) o to, że wszyscy ludzie są zniewoleni przez grzech. (...) Grzech zniewala bardziej niż wszystko inne. (...) Żywe doświadczenie wolności obecne w duszach ludzi, którzy są niewolnikami grzechu, nie jest doświadczeniem wolności czystej lub wolności absolutnej, lecz doświadczeniem stopniowego wyzwolenia” (Tischner 1993, 11-12). Wraz z nastaniem kolejnych epok radykalizm owego przeciwstawienia – albo życie według

ciała, albo według ducha (jak nauczał święty Paweł) – ulega osłabieniu, a kulturowa samowiedza człowieka (w obrębie cywilizacji europejskiej, która najbardziej interesuje Patočkę) zmierza w kierunku harmonijnej, zintegrowanej jedności pierwiastka somatycznego, psychicznego i duchowego. W ten sposób miejsce pierwotnego prymatu cielesności oraz następującej po nim epoki umartwień i ascezy zajmuje koncepcja autonomicznego podmiotu osobowego, zdolnego do samoopanowania i samoposiadania (Wojtyła 2000, 151-154), a tym samym dysponującego mocnym fundamentem do zbudowania wolnej relacji z własnym ciałem.

Nawiązując do Hegla, który pisał o pracy, że jest „pożądaniem hamowanym” (Hegel 1963, 226), Emmanuel Levinas określił wolność jako „odroczone konieczność” (Tischner 1982, 182). Dzięki takiemu ujęciu problemu staje się możliwe odkrycie wolnej przestrzeni między własnym ciałem i skorelowanym z nim światem rzeczy z jednej strony, a wolną wolą podmiotu – z drugiej. Człowiek uświadamia sobie, że nie musi służyć bezpośrednio swemu ciału i jego potrzebom na drodze przyswajania – będącego, jak twierdzi Levinas, formą zawłaszczania – rzeczy niezbędnych do zaspokajania owych potrzeb. Wolność życia duchowego jawi się jako możliwość zawieszenia gotowości do ulegania presji bezpośrednich potrzeb życiowych, by w zamian móc usłyszeć dyskretny głos pragnienia transcendencji. Józef Tischner tak oto komentuje myśl Levinasa: „gdyby nie wolność, utopilibyśmy się w tym, co jest” (Tischner 1982, 182) – czyli w immanencji „naturalnego świata”.

Wbrew tej możliwości, człowiek posthistoryczny – jak wynika z analiz Patočki – rezygnuje z duchowego wysiłku odroczenia konieczności i z zapałem godnym lepszej sprawy „topi się w tym, co jest”, akceptując bez reszty – i bez cienia krytycznej refleksji – reguły dyktowane przez otaczającą współczesnego człowieka kulturę immanencji (Levinas 1984, 25-34; Skarga 1984, 137-152). Abdykuje tym samym z właściwej, tj. duchowej wolności, a w zamian stwarza sobie – jak powiedziałby Nietzsche – „piękny pozór”, uznając za wolność, po pierwsze, możliwość wyboru między towarami na półkach megamarketu, jakim staje się dlań cały świat, po drugie zaś możliwość zaspokajania potrzeb i pożądań, których jedynym źródłem są „skłonności organiczne” własnego ciała.

Tym, co zasadniczo różni jednak człowieka posthistorycznego od „niedziejowego” czy też „przed-dziejowego”, jest fakt, iż człowiek dzisiejszy cały czas dysponuje zdolnością wyboru, a także ma dostęp do wiedzy, czym jest to, co wybrał, i co oznaczają – oraz do jakich możliwych konsekwencji prowadzą – jego wybory. Nawet kiedy wybiera rezygnację z wolności, musi ten swój wybór stale na nowo potwierdzać. Jeśli tego nie uczyni, jest wielce prawdopodobne, że na jego życiowej drodze czeka go „zasadniczy wstrząs duchowy”, którego przeżycie może zaowocować załążkiem decyzji, by na nowo wybrać wolność. Nie jest więc całkiem pozbawiona racji taka możliwość interpretacji stanowiska filozoficznego Jana Patočki, wedle której stale obecna możliwość „nawrócenia na wolność” współczesnego człowieka, zniewolonego perspektywą łatwego i bezproblemowego życia w nieustannym karnawale, do jakiego zachęca „społeczeństwo spektaklu” (Debord 1998), została zasygnalizowana symbolicznym

znakiem „?” problematyzującym tezę o schyłkowości cywilizacji technicznej.

BIBLIOGRAFIA:

- Debord, Guy. 1998. *Spółczesność spektaklu*, tłum. Anna Ptaszkowska. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Diogenes Laertios. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. i opr. Irena Krońska. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg W. F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hicks, Stephen R. C. 2016. *Zrozumieć postmodernizm*, tłum. Piotr Kostyło i Katarzyna Nowak. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Husserl, Edmund. 1987. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. Sławomira Walczewska. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Husserl, Edmund. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Znak.
- Kuderowicz, Zbigniew. 1981. *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, Emmanuel. 1984. Filozoficzne określenie idei kultury, tłum. Barbara Skarga. *Studia Filozoficzne*, 9 (226), 25-34.
- Ortega y Gasset, José. 1980. Żywotność, dusza, duch. W: José Ortega y Gasset. *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. Piotr Niklewicz, 175-216. Warszawa: Czytelnik.
- Patočka, Jan. 1998. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. Andrzej Czycibor-Piotrowski, Elżbieta Szczepańska i Juliusz Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka, Jan. 1987. *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Skarga, Barbara. 1984. Emmanuel Levinas. Kultura immanencji. *Studia Filozoficzne*, 9 (226), 137-152.
- Tischner, Józef. 1985. Ciało jako podmiot dramatu. W: *Twarz Innego*, red. Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz i Józef Tischner, 167-177. Kraków: Wydział Filozoficzny PAT.
- Tischner, Józef. 1982. *Myslenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 1993. *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2016. *Spowiedź rewolucjonisty*. Kraków: Znak.
- Wojtyła, Karol. 2000. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń et al. Lublin: TN KUL.
- Zanussi, Krzysztof. 2015. *Strategie życia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.



KAROLINA KALITA¹

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0003-3980-3276

PROCES WYCOFANIA *HIKIKOMORICH* NA PRZYKŁADZIE 24 *HIKIKOMORICH* JAPOŃSKICH

THE RETREATISM PROCESS OF *HIKIKOMORI* PEOPLE
ON THE EXAMPLE OF 24 JAPANESE *HIKIKOMORI* CLIENTS

社会的ひきこもりの逃避主義プロセス
24人の日本人ひきこもりクライアント事例について

Abstract

In this paper I present a fragment of the results of my doctoral thesis, in which assuming in the sociological perspective that I am dealing with an example or a form of one of five types of adaptation to the situation of anomie, named by the American sociologist Robert K. Merton “retreatism”, described on the example of 24 Japanese *hikikomori* clients a problem being at the center of my scientific interests – the *shakaiteki hikikomori* (Eng. social withdrawal) in Japan (i.a. the profile of *hikikomori* person, the retreatism process of *hikikomori* people, the socio-cultural factors favoring the retreatism option in the form of *hikikomori* etc.) More specifically, in this paper I present the retreatism process of *hikikomori* people.

Keywords: sociology of social problems, sociology of deviation, anomie, retreatism, *shakaiteki hikikomori*, Japan

要旨

本論文で筆者は自身の博士論文の調査結果の一部を提示している。当該博士論文において筆者は社会学的観点で引きこもり問題を、アメリカ人社会学者ロバート・K・マートンが名付けた、アノミーの適応様式の5類型中の1つである逃避主義と想定し、24人の日本人引きこもりクライアントの事例を用い、筆者の学術的関心の中心である日本における社会的引きこもり(英語：*social withdrawal*)問題(引きこもりの人のプロフィール、引きこもりの逃避主義プロセス、逃避主義の発現形態として引きこもりを生じさせる社会文化的要因等)について述べた。より正確には、本論文は引きこもりの人々の逃避主義プロセスについて提示している。

¹ Karolina Kalita – absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego: mgr w dziedzinie Nauk Społecznych, dyscyplina – Pedagogika, specjalizacja – Resocjalizacja, dr w dziedzinie Nauk Społecznych, dyscyplina – Socjologia, specjalizacja – Socjologia problemów społecznych. Zainteresowania naukowe: resocjalizacja, socjologia problemów społecznych, socjologia dewiacji, antropologia społeczna, społeczeństwa Azji, komunikacja międzykulturowa, psychologia rozwoju człowieka, psychologia kliniczna, psychologia społeczna, metodologia i etyka badań naukowych. E-mail: kalita.karolina@wp.pl.

キーワード: 社会問題の社会学、逸脱社会学、アノミー、逃避主義、社会的ひきこもり、日本

Abstrakt

Niniejszy artykuł prezentuje fragment wyników badań mojej rozprawy doktorskiej, na łamach której przyjąwszy w perspektywie socjologicznej, że mam do czynienia z przykładem czy formą jednego z pięciu typów adaptacji do sytuacji anomii, nazwanym przez socjologa amerykańskiego Roberta K. Mertona „wycofaniem”, opisałam na przykładzie 24 *hikikomorich* japońskich problem będący w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori* (ang. *social withdrawal*) w Japonii (i.a. profil *hikikomoriego*, proces wycofania *hikikomorich*, czynniki społeczno-kulturowe sprzyjające wyborowi takiej formy wycofania, jaką jest *hikikomori* etc.) A dokładniej, niniejszy artykuł prezentuje proces wycofania *hikikomorich*.

Słowa kluczowe: socjologia problemów społecznych, socjologia dewiacji, anomia, wycofanie, *shakaiteki hikikomori*, Japonia

WSTĘP

Dzięki uprzejmości Redakcji, po raz drugi publikuję treść niniejszego artykułu, tym razem w języku polskim. [Wcześniej opublikowałam ją w języku angielskim (Kalita 2018, 129-143)] Zdecydowałam się na to, gdyż moim zdaniem większość ukazujących się publikacji polskich na temat problemu będącego w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori* nie spełnia kryteriów: ścisłości, dokładności oraz obiektywizmu naukowego, i w rezultacie kreuje, powiela oraz utrwała jego obraz nieprawdziwy, dalece odbiegający od wyłaniającego się z japońskiej literatury naukowej, a przede wszystkim z praktyki – chciałabym w ten sposób polemizować z nimi. Co więcej, od pewnego czasu obserwuję w Polsce pojawianie się przypadków podobnych do przypadków *hikikomorich* japońskich i chciałabym zwrócić uwagę szerszego grona odbiorców polskich na ten problem.

1. USTALENIA DEFINICYJNE

Psycholog japoński Hideaki Nishimura pisze w swojej książce pt. *Hikikomori Sono Shinri to Enjo (Psychika i wsparcie hikikomorich)*, że od zawsze tendencje do „bycia poza obszarem interakcji społecznych” mieszczą się w kanonie najbardziej podstawowych zachowań ludzkich (Nishimura 2006, 3). Na poparcie swojej tezy przytacza on wiele różnych przykładów, np.: mityczna bogini *Amaterasu Ō Mikami* ukryła się w grocie, gdyż jej brat agresywnie się zachowywał; przywódcy wojskowi Okresu *Sengoku* barykadowali się w zamkach, gdyż chcieli się schronić; żołnierze Armii Cesarskiej ukrywali się na wyspach Guam i Rubang w dżungli, gdyż chcieli się schronić; mnisi buddyjscy decydowali się na życie w odosobnieniu, gdyż chcieli doznać świecenia etc. (Nishimura 2006, 4). Następnie wyjaśnia, że ludzie decydują się na „bycie poza obszarem interakcji społecznych” pomimo tego, że nie są dotknięci żadnymi chorobami, gdyż wydaje się im, że z jakiegoś powodu nie mogą pokazać

się innym, gdyż mają za sobą wiele, czasami naprawdę bardzo bolesnych doświadczeń i pragną ukryć się ze swoim cierpieniem (Nishimura 2006, 15-16). Wreszcie podsumowuje, że jest to tylko wzór zachowania odpowiedni do sytuacji, stwarzający możliwość utrzymania się przy życiu i przetrwania (Nishimura 2006, 5).

Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku Japończycy (a przede wszystkim psychiatrzy japońscy) zaczęli interesować się jedną z form „bycia poza obszarem interakcji społecznych” charakterystycznych dla czasów współczesnych (Shirai 2004, 112). Na początku lat 80. XX wieku psychiatra japoński Hiroshi Inamura zaczął posługiwać się w jej kontekście terminem *shishunki zasetsu shōkōgun* (symptomy niepowodzeń młodzieńczych), wtedy mając na myśli fobię szkolną, apatię uczniowską i fobię pracy. Pod koniec lat 80. XX wieku inny psychiatra japoński Yomishi Kasahara zaczął posługiwać się w jej kontekście terminem *taikyaku shinkeishō* (nerwica wycofania), wtedy mając na myśli sytuację, w której przez dłuższy czas jednostka opuszcza zajęcia szkolne i nie podejmuje pracy zarobkowej (Fogel i Kawai 2006, 1-2; Hirashima 2001, 261; Saitō 2006, 69-70). Wreszcie, w latach 80. XX wieku zainteresował się nią psychiatra japoński, obecnie uznawany w Japonii, i nie tylko, za wiodącego zajmującego się nią specjalistę, Tamaki Saitō, który zaczął posługiwać się w jej kontekście terminem *shakaiteki hikikomori* (wycofanie społeczne) (Saitō 2006; Saitō 2013).

Tamaki Saitō w sposób następujący zdefiniował w swojej napisanej w perspektywie psychiatrycznej książce pt. *Shakaiteki Hikikomori. Owaranai Shishunki (Shakaiteki Hikikomori. Niekończąca się adolescencja)* problem będący w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori*:

„Jest to stan, który pod koniec XX wieku stał się problemem [społecznym – przyp. K.K.], który sprowadza się do tego, że przez większość czasu człowiek przebywa w domu i przez czas dłuższy niż 6 miesięcy funkcjonuje poza obszarem interakcji społecznych.

Trudno zdiagnozować u niego inne problemy psychologiczne, które mogłyby być jego źródłem głównym” (Kōseirōdōshō (Japońskie Ministerstwo Zdrowia, Pracy i Pomocy Społecznej) 2000, 4; Saitō 2006, 25; Saitō 2013, 24).

Dokładniej, człowiek, którego dotyczy ten stan, rezygnuje z udziału w życiu społecznym i we wszelakich działaniach społecznych, nie uczy się (w żadnej instytucji), nie pracuje i ogranicza swoją aktywność przede wszystkim do domu (Furlong 2008, 309; Kuramoto i Ōtake 2005, 31; Miyake 2005, 26; Kaneko 2006, 233; Shwalb et al. 2010, 370; Suwa i Hara 2007, 94; Suwa i Suzuki 2013, 191; Tateno et al. 2012, 1; Krieg 2014, 18; Uchida 2010, 95). Nie jest on zaburzeniem ani chorobą psychiczną. Niemniej jednak można znaleźć wśród osób, których dotyczy, takie, u których próżno doszukiwać się jakichkolwiek problemów ze zdrowiem psychicznym, jak i cierpiące z powodu różnorodnych zaburzeń lub/i chorób psychicznych, które zwykle mają charakter drugorzędowy (Ogino 2004, 121; Suwa i Hara 2007, 94-100; Suwa i Suzuki 2013, 191, 193-194; Tanaka 2001, 37; Uchida 2010, 95).

Biorąc pod uwagę, że problem będący w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori* nie jest zaburzeniem ani chorobą psychiczną, moim zdaniem można ubrać go w inne kategorie naukowe, w tym, w kategorii socjologiczne. Co za tym idzie, można definiować go np. jako przykład czy formę jednego z pięciu typów adaptacji do sytuacji anomii, nazwanego przez socjologa amerykańskiego Roberta K. Mertona „wycofaniem” (ang. „retreatism”) (Kalita i Uesugi 2009, 57-59; Kalita 2017; Kosewski 1985, 60; Merton 1938; Merton 1968; Merton 2002; Murphy i Robinson 2008, 7; Pospiszyl 2009, 31; Siemaszko 1993, 42-44).

Robert K. Merton w sposób następujący zdefiniował wycofanie:

„Są to ci, którzy pędzą egzystencję mało jedząc, dużo śpiąc i nie podejmując wysiłku tworzenia wzorców codziennych swego życia, które byliby w stanie uznać. Zasadniczo bierni, pędzą ją w narożniku, wyobcowani z najszerzej pojętych wartości społecznych” (Kosewski 1985, 60).

Pisał on w jego kontekście o: kloszardach, alkoholikach czy hippisach etc.

Moim zdaniem *shakaiteki hikikomori* to forma wycofania nieznana Robertowi K. Mertonowi, występująca w sytuacji anomii, we współczesnych społeczeństwach wysokorozwiniętych (Kalita 2017, 463).

„Myślę, że najpierw wszyscy są zależni od swoich rodziców, a potem krok po kroku stają się osobami niezależnymi od nich. Normalnie ludzie stają się *shakaijinami*², ale ja nie byłem w stanie przejść przez ten proces. Jakby powiedzieć to...? Ostatecznie... Jakby powiedzieć to...? Sens wartości... Kiedy ludzie wokół mnie... Hmm... Przez wartości, które ludzie wokół mnie pokazywali mi, mój umysł był zmieszany. Tak, myślę, że wtedy nie potrafiłem dobrze poradzić sobie z tym wszystkim. No i...? W skrócie... No, co...? No, co...? Chyba, jako dobre dziecko, które moi rodzice chcieli mieć, poniosłem porażkę. Nie udało się mi stać *shakaijinem*, który samodzielnie myśli” (Mężczyzna, 39 lat) (Kalita 2017, 463-464).

2. ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

Na potrzeby moich badań przyjąłem, że problem będący w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori* to przykład czy jedna z form wycofania, gdyż spełnia on jego kryteria:

1. *Hikikomori* odrzucają kulturowo zdefiniowane cele;
2. *Hikikomori* odrzucają kulturowo usankcjonowane środki;
3. *Hikikomori* przez dłuższy czas żyją poza obszarem interakcji społecznych;
4. *Hikikomori* wiodą z perspektywy społeczeństwa bezproduktywne życie;
5. *Hikikomori* obciążają społeczeństwo;
6. Wielu *hikikomorich* rozmyśla o śmierci. Niektórzy podejmują próby samobójcze.

² *Shakaijin* – pełnoprawny członek społeczeństwa, osoba dorosła pracująca na pełen etat.

Następnie ogólnie scharakteryzowałam społeczeństwo japońskie. Charakteryzując jego strukturę społeczną, odwołałam się do koncepcji zróżnicowania społecznego autorstwa socjologa japońskiego Kenjego Hashimoto (Hashimoto 2000). Natomiast charakteryzując jego strukturę kulturową, zwróciłam uwagę na to, że mieszają się w Japonii dwa porządki kulturowe: tradycja [omówiłam w tym kontekście zagadnienia takie, jak: kolektywizm, *wa* (harmonia), *kokoro kubari/ki kubari/hairyo* (dzielenie z innymi serca/troszczenie się o innych), *kūki wo yomu* (czytanie z powietrza atmosfery), *uchi/soto, honne* (myśli i uczucia prywatne)/*ta-temae* (stanowisko oficjalne), *kijō* (kontrola emocji), *jōge* (hierarchia), *on* (dług)/*giri* (zobowiązanie), *messhi hōkō* (poświęcenie siebie), *chūgi* (lojalność) i *menboku* (twarz), co pozwoliło stworzyć mi wyobrażenie o ideale kulturowym Japończyka oraz jego pożądanym cechach i wzorach zachowań społecznych] i nowe trendy kulturowe [omówiłam w tym kontekście badania statystyczne *Tōkeisūrikenkyūsho* (Instytutu Matematyki Statystycznej), pt. *Nihonjin no Kokuminsei Chōsa* (Badania na temat charakteru narodowego), *Kojinteki Taido* (Postawy indywidualne) (*Tōkeisūrikenkyūsho*, n.d.)].

Następnie wydzieliłam oraz scharakteryzowałam trzy główne obszary socjalizacji i aktywności społecznej w Japonii mające wpływ na rozwój psychospołeczny i aktywność życiową człowieka:

1. Środowisko rodzinne [zagadnienia takie, jak: rodzina tradycyjna, jej struktura i funkcje, rodzina współczesna, jej struktura, funkcje i kryzys, przemoc w rodzinie];

2. Środowisko szkolne [zagadnienia takie, jak: system edukacji, zjawiska specyficzne dla niego takie, jak: kredencjalizm, *esukare-ta- shiki* (system ruchomych schodów), *juken jigoku* (piekło egzaminacyjne) czy *ijime* (przemoc w szkole) i ciemne strony socjalizacji w szkołach japońskich takie, jak: *futōkō* (absencja szkolna) czy samobójstwa];

3. Rynek i środowisko pracy [zagadnienia takie, jak: rynek pracy w dobie powojennej transformacji społeczno-gospodarczej, struktura rynku pracy, znaczenie pracy, zasady selekcji na rynku pracy, praktyki zatrudnienia, kobiety na rynku pracy, kultura pracy, rytm dnia i styl życia, koszty społeczne pracy, *pawa- hara* (mobbing w miejscu pracy)].

3. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Konstruuąc moje badania, by zebrać materiał badawczy, zdecydowałam się na wybór: jakościowego podejścia metodologicznego, metody badań terenowych i techniki wywiadu swobodnego z dyspozycjami, które sprowadzały się do określenia trzech obszarów eksploracji: życie rodzinne, doświadczenia ze szkoły oraz z rynku i miejsca pracy.

Jeżeli chodzi o dobór próby badawczej, to zdecydowałam się na dobór celowy. Jego kryteria przedstawiały się następująco:

1. Osoby, które kiedykolwiek były/są *hikikomorimi*;
2. Osoby, o których osoby i/lub instytucje zajmujące się udzielaniem pomocy *hikikomorim* mogą zaświadczyć, że rzeczywiście były/są *hikikomorimi*;
3. Osoby, które są zdolne: do udziału w moich badaniach, do udzielenia mi wywiadu, do prowadzenia rozmów dotyczących przeżyć osobistych. Innymi słowy osoby, które już przeszły proces resocjalizacji lub były/są one w jego trakcie, u których nastąpiła znaczna poprawa.

By zebrać materiał badawczy, planowałam przeprowadzić wywiady z przynajmniej 20 *hikikomorimi*. Niemniej jednak udało się mi przeprowadzić ich więcej:

1. 24 wywiady z *hikikomorimi*: z 4 kobietami i 20 mężczyznami (z 3 kobietami i 19 mężczyznami), w wieku 22-45 (26-45) (ze względu na ilość materiału badawczego niewystarczającą do analizy i oceny przypadków, byłam zmuszona odrzucić 2 z nich);
2. Dodatkowo 3 wywiady z matkami *hikikomorich*;
3. Dodatkowo 4 wywiady eksperckie.

Zebrałam materiał badawczy w latach 2012-2014. Przeprowadziłam zdecydowaną większość wywiadów pomiędzy lipcem a wrześniem 2013 roku w Japonii, w *Tōkyō*, w:

1. Dwóch instytucjach zajmujących się udzielaniem pomocy *hikikomorim*;
2. Dodatkowo w przestrzeni wirtualnej (wymiana e-maili, rozmowy za pomocą komunikatora internetowego Skype i w jednym z czatroomów).

4. WYNIKI BADAŃ

Kwintesencja procesu wycofania sprowadzała się w badanej przeze mnie grupie *hikikomorich* do nakładania się na siebie pewnej liczby różnych zdarzeń, które stawały się bodźcem aktywującym oraz dezaktywującym mechanizmy kontroli (zewnętrznej i wewnętrznej) i mechanizmy wycofania sterujące zachowaniem jednostki. Zachodził w niej swoistego rodzaju proces decyzyjny. Jej więź ze społeczeństwem i światem zewnętrznym nie urywała się ot tak nagle, a stopniowo, krok po kroku (Kalita 2017, 262).

Proces wycofania dzielił się w badanej przeze mnie grupie *hikikomorich* na pięć faz:

1. Fazę przejściową;
2. Fazę wstępną;
3. Fazę realnego wycofania;
4. Fazę kulminacyjną;
5. Fazę zstępną (Kalita 2017, 262-359).

4.1. Faza przejściowa

W fazie przejściowej wydaje się społeczeństwu, a co za tym idzie rodzicom, nauczycielom i najbliższemu otoczeniu, że wie, co jest dla jednostki najlepsze. Wywiera ono na nią silną presję, by realizowała kulturowo zdefiniowane cele za po-

mocą kulturowo usankcjonowanych środków, by po prostu odpowiadała na jego oczekiwania.

Jednostka wciąż jeszcze jest konformistą. Wsłuchuje się ona w sygnały dochodzące ze społeczeństwa i świata zewnętrznego. *Kūki wo yomu* (odczytuje z powietrza atmosferę). Innymi słowy, presja bez słów dociera do niej. Jednocześnie tłumi w sobie swoje potrzeby i uczucia. Nawet jeżeli może samodzielnie podejmować decyzje dotyczące siebie i swojego życia, doskonale wie, czego inni spodziewają się po niej. Ma wobec nich *on* i *giri*, więc podejmując je, zwykle wybiera nie to, czego pragnie w głębi ducha, a to, czego inni oczekują od niej.

Badani przeze mnie hikikomori, by poradzić sobie z presją społeczną, stosowali różne strategie.

Wreszcie zaczynają pojawiać się sygnały świadczące o tym, że w rezultacie presji na realizowanie kulturowo zdefiniowanych celów, przy jednoczesnym niedostatku zasobów niezbędnych do ich realizacji, uruchamiają się w jednostce mechanizmy wycofania wbudowywane w nią na wypadek awarii. Zaczyna tracić ona więź ze społeczeństwem i światem zewnętrznym, zaczyna stawać się jednostką wycofaną, zaczyna stawać się *hikikomorim*.

Pierwszymi symptomami wycofania badanych przeze mnie hikikomorich były:

- Doświadczanie trudności w motywowaniu się do wywiązywania z nawet najbardziej podstawowych obowiązków;

- Coraz silniejsze poczucie bycia opuszczonym ze swoimi problemami i zmaganiem oraz coraz silniejsze poczucie osamotnienia (Kalita 2017, 263-286).

4.2. Faza wstępna

W fazie wstępnej ochrona jednostki przed destrukcją staje się priorytetem. Mechanizmy kontroli wewnętrznej zaczynają słabnąć w niej na rzecz mechanizmów wycofania. Te przełączają ją w maszynie społecznej w stan dezaktywacji. Całkowicie rezygnuje ona z realizowania kulturowo zdefiniowanych celów.

Badani przeze mnie hikikomori całkowicie rezygnowali z nauki w szkole, z pracy, a nawet z aktywności tak prozaicznych, jak wyjścia do biblioteki czy sklepu.

Całkowicie zrywa więź łączącą ją ze społeczeństwem i światem zewnętrznym. Staje się człowiekiem „odspołecznionym”.

Badani przeze mnie hikikomori całkowicie zrywali więzi nawet z osobami, które najdłużej interesowały się nimi i ich losem (Kalita 2017, 286-289).

4.3. Faza realnego wycofania

W fazie realnego wycofania jednostka ma poczucie, że poniosła porażkę. Mechanizmy kontroli wewnętrznej całkowicie dezaktywują się w niej. Ona sama także jest utrzymywana w całkowitej dezaktywacji. Nie realizuje kulturowo zdefiniowanych celów.

Badani przeze mnie hikikomori nie uczyli się (w żadnej instytucji), ani nie pracowali.

Pozostaje całkowicie odcięta od społeczeństwa i świata zewnętrznego.

Badani przeze mnie hikikomori, ponieważ bali się spotkać kogokolwiek (jeżeli nie mieli

dobrych relacji z domownikami, nawet ich), zwykle, na tyle, na ile możliwe, nie wychodzili z domu. Co za tym idzie, wielu było odizolowanych nie tylko od społeczeństwa i świata zewnętrznego, ale nawet w domu od rodziny.

Czas zatrzymuje się dla niej. Jej rozwój psychospołeczny także. Zyskuje szansę na odroczynek od presji (zewnętrznej i wewnętrznej).

Badani przeze mnie hikikomori:

- Byli całkowicie odcięci od „dotychczasowego życia”;

- Czuli się przytłumieni, ociążali, wręcz sparaliżowani, tak jakby byli oni w depresji. Brakowało im energii, by żyć, a co dopiero, by robić cokolwiek. Wyglądało to jak lenistwo, jednakże nie było nim.

Niemniej jednak w trybie uśpienia, na tyle, na ile to możliwe, stara się „jakoś funkcjonować”.

Badani przeze mnie hikikomori:

- Budzili się, wstawali, ubierali, gotowali, jedli, spali, wypełniali sobie czas czymś „przyjemnym”, czymś, co można realizować w pojedynkę, w zaciszu domu, w pokoju, zwykle czymś takim, jak: oglądanie telewizji, słuchanie muzyki, granie w gry, czytanie książek czy samodzielna nauka etc.;

- Wielu częściej lub rzadziej wychodziło z domu;

- Niektórzy: surfowali po internecie, oddawali się hazardowi, spożywali używki (zwłaszcza alkohol), marzyli etc.

Niemniej jednak w ten sposób wypełniając sobie czas, nie odczuwali oni żadnej przyjemności. Była to raczej forma ucieczki od poczucia poniesionej porażki - mogli nie myśleć o niej. Pewien ekspert opiekujący się hikikomorimi powiedział mi:

„Dni tak dłużej się im, a lata szybko płyną”;

- Wielu odwracało cykl dobowy;

- Jeżeli już napotykali na swojej drodze inne osoby, które próbowały wejść z nimi w interakcje bywało, że agresywnie zachowywali się wobec nich;

- Wraz z upływem czasu, w rezultacie izolacji społecznej i specyficznego stylu życia, u niektórych zaczynały pojawiać się symptomy zaburzeń i/lub chorób psychicznych.

Ponieważ od dłuższego czasu jednostka jest utrzymywana w stanie dezaktywacji, uruchamiają się mechanizmy kontroli zewnętrznej mające za zadanie „doprowadzić ją do porządku”.

Mechanizmy kontroli zewnętrznej:

1. Rodzice (Zwykle przechodzili oni przez trzy fazy: 1. Faza gniewu; 2. Faza zamartwiania się; 3. Faza bezradności i braku nadziei);

2. Rodzeństwo;

3. Dalsi krewni i sąsiedzi.

W reakcji na działanie mechanizmów kontroli zewnętrznej, mechanizmy wycofania intensyfikują w niej działanie.

Wraz z upływem czasu, z braku skuteczności, mechanizmy kontroli zewnętrznej się dezaktywują (Kalita 2017, 289-314).

4.4. Faza kulminacyjna

W fazie kulminacyjnej od dłuższego czasu mechanizmy wycofania utrzymują mechanizmy kontroli (zewnętrznej i wewnętrznej) oraz samą jednostkę w dezaktywacji. Wycofanie osiąga apogeum.

Badani przeze mnie hikikomori:

- Nie byli w stanie skoncentrować się na niczym ani robić nic;
- Nie byli w stanie nawiązywać komunikacji z innymi ludźmi (przypadki najbardziej drastyczne traciły umiejętność artykulacji dźwięków);
- Niektórzy nie byli w stanie ani na krok wychodzić z domu, a nawet z pokoju (przypadki najbardziej drastyczne czasami nawet do łazienki czy do toalety);
- Niektórzy nie byli w stanie jeść;
- Niektórym wydawało się, że mogą być chorzy psychicznie;
- Było im tak ciężko, że często czuli, że lepiej byłoby umrzeć, że lepiej byłoby po prostu zniknąć z tego świata;
- Niektórzy chcieli poranić sobie ciało (np. zrobić sobie tzw. „sznyty” czy podciąć sobie żyły);
- Niektórzy czasami czynili to;
- Niektórzy podejmowali próbę/próby samobójcze.

Mówi się, że trzeba spaść zupełnie na dno, by odbić się od niego...

Jednostka już trochę odpoczęła od presji (zewnętrznej i wewnętrznej) wywieranej na nią. Mechanizmy kontroli wewnętrznej ponownie uruchamiają się w niej.

Badani przeze mnie hikikomori:

- Zaczynali mieć myśli natrętne. Rozmyślali nad tym, co dzieje się z nimi, co wydarzyło się w ich życiu, co doprowadziło ich do tego;
- Krytykowali siebie za to, że „nie wyszło im w świecie na zewnątrz”. Nie mogli pogodzić się z tym, kim się stali. Odczuwali złość i wstyd. To jak żyli, nie wydawało się im normalne;
- Ich emocje zaczynały eksplodować (zwykle oznaczało to, że ich kondycja się polepsza, że jest to punkt zwrotny);
- Uznawali, że dłużej tak nie może być;
- By jakoś wyjść z tego, zaczynali podejmować wysiłek.

Mechanizmy kontroli zewnętrznej także ponownie się uruchamiają.

Rodzice badanych przeze mnie hikikomorich, by jakoś wyciągnąć ich z tego, ponownie zaczynali podejmować wysiłek (Kalita 2017, 315-326).

4.5. Faza zstępną

W fazie zstępną mechanizmy kontroli wewnętrznej coraz mocniej stymulują jednostkę do ponownego nawiązania więzi ze społeczeństwem i światem zewnętrznym oraz do powrotu do realizowania kulturowo zdefiniowanych celów. Jednocześnie mechanizmy wycofania do tej pory chroniące ją przed działaniem mechanizmów kontroli (zewnętrznej i wewnętrznej) oraz przed świadomością poniesionej porażki słabną, dezaktywują się. Czas ponownie zaczyna płynąć dla niej.

Badani przeze mnie hikikomori szukali pomocy. Niemniej jednak ich kontakt z osobami czy instytucjami oferującymi pomoc hikikomorim odbywał się na zasadzie prób i błędów. Ponownie nawiązuje ona więź ze społeczeństwem i światem zewnętrznym oraz ponownie zaczyna pragnąć realizować kulturowo zdefiniowane cele.

Powrót do społeczeństwa i świata zewnętrznego oraz do realizowania tych celów wymaga czasu, trwa lata, odbywa się krok po kroku, etapami, w kolejności odwrotnej niż proces wycofania.

Badani przeze mnie hikikomori:

- Musieli ponownie nauczyć się wychodzić z domu;
- Musieli ponownie nauczyć się komunikować z innymi ludźmi;
- Musieli ponownie nawiązać relacje z innymi ludźmi;
- Musieli ponownie nauczyć się budować i podtrzymywać relacje z innymi ludźmi;
- Dopiero wtedy zaczynała budzić się w nich potrzeba ponownego nawiązania więzi z „prawdziwym społeczeństwem”, potrzeba uniezależnienia się, potrzeba usamodzielnienia się i potrzeba realizowania kulturowo zdefiniowanych celów.

Niemniej jednak społeczeństwo jest tak skonstruowane, że jeżeli raz całkowicie zaprzestanie się realizować kulturowo zdefiniowane cele i całkowicie zerwie z nim więź, to ponowne nawiązanie jej i powrót do realizowania tych celów stają się bardzo trudne. Kompetencje społeczne jednostki zostały zredukowane, a nawet utracone. Do tej pory funkcjonowało ono bez niej, toteż nie ma ona gdzie wrócić.

Badani przeze mnie hikikomori:

- Próbowali uzyskać zasiłek, jednakże ze względu na to, że nie byli chorzy, było to bardzo trudne;
- Mieli problemy z ubezpieczeniem;
- Mieli problemy z wynajęciem mieszkania;
- Mieli problemy z utrzymaniem i wykonywaniem pracy.

Mało, ze względu na powstały dystans, już nigdy może nie wrócić do niego.

Badani przeze mnie hikikomori pragnęli pełnego powrotu do „prawdziwego społeczeństwa” i świata zewnętrznego oraz do realizowania kulturowo zdefiniowanych celów, jednakże często kończyło się to na etapie marzeń i „pobożnych życzeń” (Kalita 2017, 326-359).

4.6. Powroty do wycofania

Jednostka, jeżeli nie całkowicie, to co najmniej w dużej mierze przeszła proces resocjalizacji. Nawiązała ona więź, jeżeli nie z „prawdziwym społeczeństwem”, to co najmniej ze „społecznością hikikomorich”. Jeżeli nie w pełni, to co najmniej częściowo realizuje kulturowo zdefiniowane cele, za pomocą kulturowo usankcjonowanych środków. Niemniej jednak nie do końca czuje się szczęśliwa.

- Tylko jeden badany przeze mnie hikikomori zadeklarował, że całkowicie wyklucza możliwość powrotu do wycofania;
- Większość deklarowała, że nie chce powrotu do wycofania, jednakże nie może wykluczyć go. Niemniej jednak życzy sobie, by nigdy nie doszło do tego;
- Wielu przyznało, że powroty do wycofania już zdarzały się im;
- Kilka lat upłynęło od naszych wywiadów, a nie zmieniło się w życiu wielu nic... (Kalita 2017, 359-365).

5. HISTORIA ŻYCIA YASUMICHIEGO JAKO PRZYKŁAD SCENARIUSZA WYCOFANIA

Wkrótce Yasumichi skończy 40 lat. Niemniej jednak, jak na swój wiek, młodo wygląda. Co więcej, zachowuje się on jak student.

Yasumichi pochodzi z miejskiej rodziny nowej klasy średniej. Jest on synem *sarari-mana* i *shufu* (profesjonalnej gospodyni domowej) oraz *chōnanem* (najstarszym synem w rodzinie). Ma młodszą siostrę.

Yasumichi opisuje siebie jako: *donkusai* (ciapę), osobę nieco niekonwencjonalną, nieśmiałą i posłuszną, która pomimo tego, że zawsze nieco odstawała od innych, raczej mieściła/mieści się w granicach norm społecznych.

Życie Yasumichiego przed wycofaniem

Do końca szkoły średniej I stopnia Yasumichi, jak wspomina, był typem *garibena* (kujona). Nigdy nie będąc napominanym przez rodziców, ani przez innych, zawsze poświęcał on dużo czasu nauce i nie pozwalał sobie na nic innego. Zawsze otrzymywał dobre stopnie. Zawsze robił to, o co rodzice i inni prosili go. Nigdy nie protestował. Nigdy także nie miał wątpliwości, że powinien być taką osobą, jaką oni chcieli, by był. Był dobrym dzieckiem, tzn. ponieważ z nadwyżką odpowiadał na ich oczekiwania, był dla rodziców i innych dobrym dzieckiem.

Kiedy Yasumichi ukończył szkołę średnią I stopnia, ponieważ bardzo dobrze się uczył, rodzice postanowili posłać go do bardzo dobrej szkoły średniej II stopnia. Zdał do niej egzaminy wstępne i miał poczucie, że osiągnął coś.

Faza przejściowa

Będąc przekonanym o tym, że jest kimś wyjątkowym, Yasumichi, jak wspomina, rozpoczął naukę w szkole średniej II stopnia. Niemniej jednak, na tym poziomie stał się on tylko przeciętnym uczniem. Ponieważ nie otrzymywał stopni, które miał ambicje otrzymywać, zaczął być sfrustrowany. Odnosił wrażenie, że próbuje robić coś ponad swoje możliwości, że uczenie się już nie ma dla niego sensu, że przestaje być osobą, którą rodzice i inni chcieli, by był. Pewnego dnia po raz pierwszy w życiu poczuł, że jest w nim jakiś inny on niż ten, którego znał. Zaczął przechodzić okres buntu. Dużo myślał i jednocześnie próbował pozbyć się z głowy wszystkich marzeń i pomysłów. Natomiast rodzice, stale zachęcając go do nauki, skutecznie „wspierali” go w tym. Co więcej, w 2 klasie nie potrafił przyjaźnić się z nikim, a w 3 już nie potrafił rozmawiać z nikim. Niemniej jednak ukończył szkołę średnią II stopnia, zdał egzaminy wstępne na studia i rozpoczął je.

Kiedy Yasumichi studiował, od pewnego dnia budzenie się i wstawanie zaczęły stawać się dla niego coraz trudniejsze. Ponieważ nie był on w stanie uczestniczyć w zajęciach porannych, a na pozostałych nie był w stanie przyswajając wiedzy, uzyskiwanie zaliczeń także zaczęło stawać się coraz trudniejsze. Co więcej, gdzieś w połowie studiów zaczął całkowicie unikać kontaktów z innymi. Wreszcie musiał powtórzyć rok. Przez to czuł się winny. Czuł, że zdradził oczekiwania rodziców.

Natomiast rodzice, ponieważ czesne pochłaniało dużą część ich dochodów, byli wściekli na niego. Uważali oni, że nie powinien być robić nic, tylko koncentrować się na nauce. „*Jigō jitoku*” (Doszedł do wniosku, że jest sam sobie winien).

Faza wstępna

W połowie 3 roku Yasumichi, jak wspomina, nie był w stanie dokończyć pewnego raportu. Przez to nie mógł kontynuować on jednego z kursów. Codziennie wychodził z domu i udawał, że kontynuuje go, jednakże w rzeczywistości bez celu jeździł po mieście pociągami. Wreszcie przestał uczęszczać na wszystkie kursy i stał się *futōkō*. Nikt nie zainteresował się jego losem. Co za tym idzie, zaczął odnosić wrażenie, że wszyscy zapomnieli o nim. Ponownie musiał powtórzyć rok. Kiedy rodzice odkryli to, poprosił ich, by pozwolili mu zrezygnować ze studiów. Niemniej jednak oni wywierali na niego presję, by ukończył je. W ramach kompromisu wziął 2-letnią dziekanę.

Kiedy dziekanka upłynęła, rodzice zdali sobie sprawę z tego, że nawet jeżeli Yasumichi wróci na studia, już nie pomoże mu nic. Natomiast on, po tych wszystkich niepowodzeniach, nie potrafił przedefiniować siebie. Całkowicie stracił pewność siebie i przestał wychodzić z domu.

Faza realnego wycofania

Odkąd Yasumichi przestał uczęszczać na studia do czasu, kiedy zaczął uczęszczać na terapię, jak wspomina, jego życie było całkowicie spustoszone. Prawie nie był on w stanie wychodzić z domu. Nawet jeżeli czasami wychodził, to tylko późno wieczorem lub w nocy. Odwrócił cykl dobowy. Nie był w stanie robić nic. Czasami po kilka dni się nie mył. Co więcej, nieustannie kłócił się z rodzicami, którzy uważali, że ma złe nawyki i że jest leniwy. Rodzice nie mogli pogodzić się z tym, że w połowie zrezygnował ze studiów. Powtarzali oni mu, że skoro inni mogą jakoś radzić sobie z problemami życia codziennego, także on powinien. Grozili mu, że wyrzucą go z domu. Niemniej jednak wraz z upływem czasu przestali wywierać na niego naciski.

Faza kulminacyjna

Przez 2 lata Yasumichi, jak wspomina, żył jak pustelnik. Pewnego dnia doszedł do wniosku, że jedyne, co może zrobić, to umrzeć. Jednocześnie, by znaleźć dla niego jakąś pomoc, rodzice zaczęli przeglądać książki i gazety.

Faza zstępną

Po wielu próbach i błędach Yasumichi, jak wspomina, zaczął uczęszczać na terapię. Po około 2 latach zaczął nawiązywać on kontakt, a następnie budować relacje ze swoimi opiekunami i innymi *hikikomorimi* oraz uczestniczyć w różnych aktywnościach. Pomimo poczucia winy, że rodzice płacą za wszystko, zaczął czuć się zrelaksowany, zaczął odzyskiwać poczucie pewności siebie, zaczął odczuwać, że zmierza do poprawy.

Po kolejnych 2 latach Yasumichi doszedł do wniosku, że nadszedł czas, by sam płacił za swoje przyjemności. Zaczął on 2-3 w tygodniu wykonywać w miejscach, w których nikt nie pyta o biografię, w których nie stawia się wysokich wymagań, w których pracują nastolatki i studenci drobne prace dorywcze.

Powroty do wycofania

Pomimo, że Yasumichi już ma swoje lata, jak zauważa, nie ma doświadczenia, które inni ludzie w jego wieku mają, którego inni ludzie spodziewają się po nim. Co więcej, powoli uczy się pracować. Czasami nie może poradzić sobie z jakąś pracą i szybko rezygnuje z niej. Trudno jest funkcjonować mu w społeczeństwie, w którym ze względu na luki w życiorysie, nie może robić tego, co wszyscy inni robią. Co za tym idzie, nie jest przekonany, czy bez żadnych załamań poradzi sobie w życiu. Niemniej jednak twierdzi, że nawet jeżeli „wiatr będzie wiał w przeciwnym kierunku”, chciałby jakoś się utrzymać (Kalita 2017, 262-454).

PODSUMOWANIE

W niniejszym artykule zaprezentowałam fragment wyników mojej rozprawy doktorskiej, w której opisałam problem będący w centrum moich zainteresowań naukowych – *shakaiteki hikikomori* w Japonii. A dokładniej, w niniejszym artykule zaprezentowałam proces wycofania *hikikomorich*.

Na kolejnych stronach przedstawiłam definicję *shakaiteki hikikomori* będącą propozycją psychiatry japońskiego Tamakiego Saitō, który – najogólniej rzecz ujmując – zakłada, że jest to rodzaj stanu, który sprowadza się do tego, że przez większość czasu człowiek przebywa w domu, przez ponad 6 miesięcy funkcjonuje poza obszarem interakcji społecznych i trudno zdiagnozować u niego inne problemy psychologiczne, które mogłyby być jego głównym źródłem, a także propozycję własną, która zakłada, że jest to przykład – czy forma jednego z pięciu typów adaptacji do sytuacji anomii, nazwanego przez socjologa amerykańskiego Roberta K. Mertona „wycofaniem”.

Następnie przedstawiłam podstawy teoretyczne i metodologiczne moich badań oraz ich wyniki.

Po wyjaśnieniu, że kwintesencja procesu wycofania sprowadzała się w badanej przez mnie grupie *hikikomorich* do nakładania się na siebie pewnej liczby różnych zdarzeń, które stawały się bodźcem aktywowującym i dezaktywującym mechanizmy kontroli (zewnętrznej i wewnętrznej) oraz mechanizmy wycofania sterujące ich działaniami, że zachodził w nich swoistego rodzaju proces decyzyjny, że ich więź ze społeczeństwem i światem zewnętrznym nie urywała się ot tak nagle, a stopniowo, krok po kroku, pokrótce omówiłam pięć jego faz:

1. Fazę przejściową;
2. Fazę wstępną;
3. Fazę realnego wycofania;

4. Fazę kulminacyjną;

5. Fazę zstępną.

Wreszcie, by zilustrować proces wycofania *hikikomorich*, przedstawiłam historię życia Yasumichiego.

Biorąc pod uwagę, że przeprowadziłam moje badania na stosunkowo małej próbie badawczej, ich wyniki wymagają weryfikacji na próbie większej. Niemniej jednak, ponieważ z mojego opisu wyłaniają się pewne prawidłowości, w przyszłości może stać się on podstawą do opracowania modelu teoretycznego wycofania *hikikomorich*, który to może stać się przydatny w praktyce:

1. Do podejmowania działań prewencyjnych;

2. Do diagnozowania konkretnych przypadków;

3. Do podejmowania działań resocjalizacyjnych w konkretnych fazach problemu.

BIBLIOGRAFIA:

- Fogel, Alan i Masatoshi Kawai. 2006. Hikikomori in Japanese Youth: Some Possible Pathways for Alleviating this Problem from the Perspective of Dynamic Systems Theory. *Nyūyōji Hattatsu Rinshō Senta- Nenpō, Annual Report*, 28, 1-12.
- Furlong, Andy. 2008. The Japanese Hikikomori Phenomenon: Acute Social Withdrawal among Young People. *The Sociological Review*, 56(2), 309-325.
- Hall Vogel, Suzanne. 2012. Japanese Society under Stress. Diagnosis and Prescription. *Asian Survey*, 52(4), 687-713.
- Hashimoto, Kenji. 2000. Class Structure in Contemporary Japan. *International Journal of Sociology*, 30(1), 37-64.
- Hattori, Yūichi. 2005. Social Withdrawal in Japanese Youth: A Case Study of Thirty-Five Hikikomori Clients. W: *Trauma and Dissociation in a Cross Cultural Perspective: Not just a North American Phenomenon*, red. George F. Jr. Rhoades i Sar Vedat, 181-201. Binghamton, New York: Haworth Press.
- Hirashima, Natsuko. 2001. Psychopathology of Social Withdrawal in Japan. *Japan Medical Association Journal*, 44(6), 260-262.
- Jones, Maggie. 2006. Shutting Themselves In. *The New York Times*, 15. Dostęp: 15.10.2015.
http://www.nytimes.com/2006/01/15/magazine/15japanese.html?pagewanted=all&_r=0.
- Kalita, Karolina i Takaharu Uesugi. 2009. Shakaiteki Hikikomori – zjawisko wycofania społecznego w Japonii. *Opieka, Wychowanie, Terapia*, 1-2(77-78), 57-63.
- Kalita, Karolina. 2017. *Shakaiteki Hikikomori w perspektywie socjologicznej. Rozprawa doktorska*. Uniwersytet Wrocławski.
- Kalita, Karolina. 2018. The Retreatism Process of Hikikomori People on the Example of 24 Japanese Hikikomori Clients. *Seminare*, 39(4), 129-143.
- Kaneko, Sachiko. 2006. Japan's 'Socially Withdrawn Youths' and Time Constraints

- in Japanese Society: Management and Conceptualization of Time in a Support Group for 'Hikikomori'. *Time & Society*, 15(2-3), 233-249.
- Kōseirōdōshō (Japońskie Ministerstwo Zdrowia, Pracy i Pomocy Społecznej). 2000. *10 Dai – 20 Dai wo Chūshin to Shita 'Hikikomori' wo Meguru Chiiki Seishin Hoken Katsudō. Seishin Hoken Fukushi Senta- Hokenjo Shichōsan Dono yō na Taiyō Suru ka Enjō Suru ka*. Dostęp: 15.11.2015.
<http://www.mhlw.go.jp/topics/2003/07/tp0728-1.html>,
<http://www.ncnp.go.jp/nimh/fukki/documents/guide.pdf>.
- Kosewski, Marek. 1985. *Ludzie w sytuacjach pokusy i upokorzenia*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krieg, Alexander. 2014. Reclusive Shut-ins Are Hikikomori a Predominately Japanese Problem. *Eye Magazine. The Magazine of International Academic Forum*, 5, 16-22. Dostęp: 07.10.2015.
<http://iafor.org/archives/magazine/Eye-Magazine-Issue-5.pdf>.
- Kuramoto, Hidehiko i Yumiko Ōtake. 2005. Hikikomori no Rekishiteki Tenbō. *Kokoro no Kagaku*, 123, 31-35.
- Merton, Robert K. 1938. Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. United States of America: Macmillan Publishing.
- Merton, Robert K. 2002. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Miyake, Yūko. 2005. Hikikomori Tōkei to Sono Shūhen. *Kokoro no Kagaku*, 123, 25-30.
- Murphy, Daniel S. i Mathew B. Robinson. 2008. The Maximizer: Clarifying Merton's Theories of Anomie and Strain. *Theoretical Criminology*, 12(4), 501-521. Dostęp: 27.01.2016.
http://www.convictcriminology.org/pdf/Murphy_Robinson_2008_The_Maximizer.pdf.
- Nishimura, Hideaki. 2006. *Hikikomori Sono Shinri to Enjo*. Tōkyō: Kyōiku Shiryo Shuppankai.
- Ogino, Tatsushi. 2004. Managing Categorization and Social Withdrawal in Japan: Rehabilitation Process in a Private Support Group for Hikikomorians. *International Journal of Japanese Sociology*, 13(1), 120-133.
- Pospizyl, Irena. 2009. *Patologie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Saitō, Tamaki. 2013. *Hikikomori. Adolescence without End*, tłum. Jeffrey Angels. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Saitō, Tamaki. 2006. *Shakaiteki Hikikomori. Owaranai Shishunki*. Tōkyō: PHP Kenkyūsho.
- Shirai, Sachiko. 2004. How Psychotherapist Can Assist People in Difficult Situations in Present Day Japanese Society. Focusing upon the Issue of Hikikomori (Social Withdrawal). *Teologia. Diakonia*, 38, 105-124.

- Siemaszko, Andrzej. 1993. *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shwalb, David W. et al. 2010. Fathering in Japan, China and Korea. Changing Contexts, Images and Roles. W: *The Role of the Father in Child Development. 5th Edition*, red. Michael E. Lamb, 341-387. Canada, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Sonoda, Junichi et al. 2004. Futōkō to Shakaiteki Hikikomori. Hattenkatei wo Saguri, Taiōto Yobō wo Kangaeru. *Kenkyū Kiyō. Kyūshū Hoken Fukushi Daigaku*, 5, 77-84.
- Suwa, Mami i Koichi Hara. 2007. 'Hikikomori' among Young Adults in Japan. The Importance of Differential Diagnosis between Primary Hikikomori with High-functioning Pervasive Developmental Disorders. *Iryō Fukushi Kenkyū*, 3, 94-101.
- Suwa, Mami i Kunifumi Suzuki. 2013. The Phenomenon of 'Hikikomori' (Social Withdrawal) and the Socio-cultural Situation in Japan Today. *Journal of Psychopathology*, 19(3), 191-198.
- Tanaka, Chihoko. 2001. *Hikikomori no Kazoku Kankei*. Tōkyō: Kōdansha.
- Tateno, Masaru et al. 2012. Hikikomori as a Possible Clinical Term in Psychiatry: a Questionnaire Survey. *BMC Psychiatry*, 12. Dostęp: 09.11.2015.
<https://www.biomedcentral.com/bmcpsychiatry/content/12/October/2012>.
- Tōkeisūrikenkyūsho (Instytut Matematyki Statystycznej). n.d. *Nihonjin no Koku-minsei Chōsa*. Dostęp: 7.09.2017.
<http://www.ism.ac.jp/>.
- Uchida, Chiyoko. 2010. Apathetic and Withdrawing Students in Japanese Universities – with Regard to Hikikomori and Student Apathy. *Journal of Medical and Dental Sciences*, 57(1), 95-108.



AGNIESZKA SALAMUCHA¹
Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0000-0001-5320-0610

POJĘCIE PROFILAKTYKI JAKO DZIAŁANIA

THE CONCEPT OF SOCIAL PREVENTION AS ACTION

Abstract

The paper concerns the concept of social prevention as a special kind of action. My aim is to define the characteristics of this concept (and – indirectly – the phenomenon of social prevention) with the tools of analysis proposed by Nicholas Rescher (1966, 215-220): (1) agent (who did the action?); (2) act-type (what did she do?); (3) modality of action (how did she/he do the action?): a. modality of manner (in what manner did she/he do the action?), b. modality of means (by what means did she/he do the action?); (4) setting of action (in what context did she/he do the action?): a. temporal aspect (when did she/he do the action?), b. spatial aspect (where did she/he do the action?), c. circumstantial aspect (under what circumstances did she/he do the action?); (5) rationale of action (why did she/he do the action?): a. causality (what caused her/him to do the action?), b. finality (with what aim did she/he do the action?), c. intentionality (in what state of mind did she/he do the action?).

Keywords: social prevention, action, logical analysis, aspects of action

Abstrakt

Przedmiotem mojego artykułu jest pojęcie profilaktyki, rozumianej jako działanie szczególniego rodzaju. Stawiam sobie za cel charakterystykę pojęcia (a pośrednio zjawisk, do których to pojęcie się odnosi) profilaktyki za pomocą narzędzi do analizy działania, zaproponowanych przez Nicholasa Reschera (1966, 215-220): (1) sprawca (kto wykonał działanie?), (2) rodzaj czynności (co wykonał?), (3) modalność działania (jak to wykonał?): (a) modalność sposobu (w jaki sposób wykonał?), (b) modalność środków (za pomocą jakich środków wykonał?), (4) umiejscowienie działania (w jakim kontekście działał?): (a) aspekt czasowy (kiedy działał?), (b) aspekt przestrzenny (gdzie działał?), (c) aspekt okolicznościowy (w jakich okolicznościach działał?), (5) racjonalne uzasadnienie działania (dlaczego działał?): (a) przyczynowość (z jakich powodów działał?), (b) celowość (w jakim celu działał?), (c) intencjonalność (w jakim stanie umysłu działał?).

Słowa kluczowe: profilaktyka, działanie, logiczna analiza, aspekty działania

¹ Dr Agnieszka Salamucha, Zakład Pedagogiki Resocjalizacyjnej, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, a.salamucha@uw.edu.pl.

WPROWADZENIE

Termin „profilaktyka” pochodzi od greckiego rzeczownika *phylaks*, oznaczającego „straż”, połączonego z przedrostkiem *pro* (*phylássein* – strzec, chronić; *prophylássein* – strzec się, zapobiegać; *prophylaktikós* – zapobiegawczy). Łaciński odpowiednik greckiego *prophylássein* stanowi *praevenire* (wyprzedzić, zapobiec), od którego pochodzi rzeczownik *praeventio* (zapobieganie). Termin ten pojawił się w XIX-wiecznej polszczyźnie jako zapożyczenie z języka francuskiego i był początkowo wiązany jedynie z medycyną, aby później znaleźć swoje zastosowanie w innych sferach życia społecznego².

Większość definicji zgodnie określa profilaktykę jako działanie uprzedzające/zapobiegające jakimś negatywnym zjawiskom. Są to najczęściej definicje klasyczne, według Arystotelesa stanowiące szczyt poznania, a wskazujące na najbliższy rodzaj (działanie, oddziaływanie, działalność) i różnicę gatunkową (zapobiegawcze, uprzedzające – zazwyczaj z bardziej szczegółową charakterystyką tego, czemu należy zapobiegać – np. „sytuacjom zaburzającym rozwój” (Czerniachowska 2009, 113)).

Przedmiotem mojego artykułu jest termin „profilaktyka” w jednym z jego znaczeń. Na potrzeby niniejszego tekstu odróżniam bowiem trzy podstawowe pojęcia profilaktyki (jako trzy znaczenia terminu i jednocześnie trzy typy jego desygnatów): 1) działanie/czynność szczególnego rodzaju (działanie profilaktyczne), 2) wiedza i umiejętności związane z tymi działaniami³, 3) nauka (lub dziedzina badań interdyscyplinarnych, np. *prevention science*). W centrum moich rozważań znajduje się pojęcie profilaktyki jako szczególnego rodzaju działania, które traktuję jako fundamentalne w stosunku do dwóch kolejnych. Będę zamiennie używać wyrażeń „profilaktyka jako działanie” i „działanie profilaktyczne”.

Korzystając z wybranej polskiej literatury z zakresu profilaktyki społecznej, proponuję – przynajmniej wstępną i częściową – charakterystykę tego pojęcia profilaktyki, korzystając z narzędzi do konceptualnej analizy działania, zaproponowanych przez Nicholasa Reschera. Są to następujące parametry: 1) sprawca (kto wykonał działanie?), 2) rodzaj czynności (co wykonał?), 3) modalność działania (jak to wykonał?): 3.1. modalność sposobu (w jaki sposób wykonał?), 3.2. modalność środków (za pomocą jakich środków wykonał?), 4) umiejscowienie działania (w jakim kontekście działał?): 4.1. aspekt czasowy (kiedy działał?), 4.2. aspekt przestrzenny (gdzie działał?), 4.3. aspekt okolicznościowy (w jakich okolicznościach działał?), 5) racjonalne uzasadnienie działania (dlaczego działał?): 5.1. przyczynowość (z jakich powodów działał?), 5.2. celowość (w jakim celu działał?), 5.3. intencjonalność (w jakim stanie umysłu działał?).

²Bardziej rozbudowane uwagi słownikowo-etymologiczne znajdują się w: Salamucha 2016, 17-22.

³Por. np. definicja profilaktyki społecznej według Lesława Pytki: „dziedzina wiedzy i umiejętności praktycznych, umożliwiających podejmowanie działań zapobiegających występowaniu zjawisk społecznych, określanym w resocjalizacji jako dewiacyjne i patologiczne” (za: Czerniachowska 2009, 113).

1. SPRAWCA (KTO WYKONAŁ DZIAŁANIE?)

Przez sprawcę rozumiem osobę (jednostkę) lub – rozumiany dystrybucyjnie albo kolektywnie – zbiór osób, podejmujących działania profilaktyczne (Szymańska i Zamecka 2002, 20). Odróżniam sytuacje, gdy sprawca wykonuje działanie profilaktyczne zawodowo *versus* gdy sprawca wykonuje działanie profilaktyczne niezawodowo, oraz gdy sprawca jest kimś innym niż osoba podlegająca działaniom profilaktycznym *vs.* sprawca i osoba podlegająca działaniom profilaktycznym to ta sama osoba.

W pierwszym przypadku kryterium odróżnienia jest wykonywany zawód, związany z przygotowaniem do wykonywania działań profilaktycznych. Bogata dziedzina badań w zakresie profilaktyki (*prevention science*) oraz wymóg posiadania określonej wiedzy i umiejętności dla uniknięcia błędów w działaniu wskazują na potrzebę takiego przygotowania. Niektórzy autorzy (Dziewiecki 2000, 212) wskazują na istnienie zadań specyficznych dla profilaktyków – profesjonalistów („zmienianie tych wszystkich postaw i zachowań, które są błędne i które prowadzą do uzależnień” poprzez pracę z wychowankami, wpływ na świadomość społeczną i na jakość profilaktycznych oddziaływań poszczególnych środowisk i instytucji wychowawczych). Tym niemniej zawodowe przygotowanie jedynie może – ale nie musi – gwarantować rezultaty podjętych działań. Co więcej, sprawcami działań profilaktycznych są również osoby zajmujące się profilaktyką w ramach innej swojej działalności: zawodowej i społecznej („lokalni specjaliści, reprezentujący różne formacje życia społecznego – rodzina, kościół, szkoła, lokalny biznes, policja, resort sprawiedliwości, massmedia, placówki ochrony zdrowia, agencje antyalkoholowe i antynarkotyczne” (Gaś 1994, 8) oraz wolontariusze, wychowawcy bez przygotowania *stricte* profilaktycznego) lub bardziej intymnej, prywatnej (członkowie rodziny: rodzice, dziadkowie, rodzeństwo; przyjaciele; grupa rówieśnicza, liderzy rówieśniczy, mentorzy).

W drugim przypadku kryterium podziału jest to, czy sprawca działania profilaktycznego jest tożsamy z osobą podlegającą działaniom profilaktycznym, czy też nie. Jeśli ma miejsce pierwsza sytuacja, wówczas można mówić o autoimmunologii, związanej z zasobami naturalnymi (biologicznymi) i kulturowymi (środowiskowymi) danej jednostki (np. Aarona Antonovsky’ego poczucie koherencji), czynnikiem losu (np. Jamesa Flynna *chance factor*), *resilience*, ale również z aktywnością własną (np. unikaniem zachowań ryzykownych, podjęciem abstynencji itp.). Sprawca tożsamy z osobą podlegającą działaniom profilaktycznym może być świadomy swoich działań i dokonywać ich intencjonalnie. Może jednak mieć po prostu szczęście, że urodził się w odpowiednim czasie i miejscu, i, jak osoba z wrodzoną odpornością na groźną chorobę, z właściwym wewnętrznym potencjałem.

2. RODZAJ CZYNNOŚCI (CO WYKONAŁ?)

W działaniu profilaktycznym *de facto* chodzi o rozmaite czynności, które łączy cel – mają czemuś zapobiegać⁴. Nie ma zasadniczej różnicy, czy jest to cel główny, pochodny, uboczny, a nawet osiągnany przypadkowo. Jeśli dane działanie czemuś zapobiega, to znaczy, że jest to działanie profilaktyczne. Tę myśl odzwierciedla fraza „wymiar profilaktyczny”, pojawiająca się wówczas, gdy uznaje się, że dane działanie zapobiega czemuś, co uznaje się za niepożądane, ale pierwszoplanowym celem tego działania jest coś innego⁵.

Jest to cel rozumiany raczej jako rezultat, skutek działania, zwłaszcza, że zapobieganie może być rozumiane nie tylko jako czynność, ale i jako zaniechanie pewnych czynności lub zgoła jako wykonanie pewnych innych czynności po to, by potem nic nie robić: „angielskie przysłowie – *a stich in time saves nine* – powiada, że jeden ścieg wykonany w czas zastępuje dziewięć, których będzie wymagać zaszczyt dużej dziury” (Pszczółowski 1982, 222). Sprawę komplikuje podstawowy paradoks prakseologii: każde działanie ma skutki uboczne, których sprawca nie jest w stanie przewidzieć. Zatem każda ludzka aktywność, niezależnie od intencji działającego, może stać się profilaktyką.

Skoro każde działanie w ten czy inny sposób może być profilaktyczne, nazwa „profilaktyka” przestaje być dystynktywna: nie można rozstrzygnąć, co przynależy do zbioru jej desygnatów. Ponadto koncentracja na zapobieganiu jako cesze konstytutywnej działania profilaktycznego sprawia, że można dostrzec tę cechę także w zjawiskach i działaniach dotychczas z profilaktyką nie kojarzonych. Tam, gdzie mowa o profilaktyce, w tle znajduje się specyficzny obraz życia społecznego: rozwój jednostki i dynamika grupy społecznej postrzegane są jako wypadkowa wpływów i działań, które można wykorzystywać i modyfikować, ale nie da się ich całkowicie uregulować i kontrolować.

Zapobieganie dotyczy klasy zjawisk ocenianych przez pojedynczego sprawcę lub społeczność jako negatywne, niewłaściwe, niepożądane, zagrażające. Co to znaczy? Kto o tym decyduje? Jeśli sam sprawca, czy jest wolny w ocenie i nacechowanych nią działaniach, czy też musi podporządkować się stanowisku społeczności, której jest członkiem lub reprezentantem?

Czy działanie profilaktyczne jest reakcją na wystąpienie zagrażającego zjawiska (pierwotnego, a przynajmniej czasowo pierwszego), czy też na zjawisko, którego jeszcze nie ma, ale istnieje prawdopodobieństwo, że się pojawi – albo też już się pojawiło i na razie jeszcze nie zagraża, ale w przyszłości może się to zmienić? Przykładem reakcji jest profilaktyka dopalaczy, która nie mogła się pojawić, dopóki dopalacze nie pojawiły się na rynku. Częściej jednak zwraca się uwagę, by wykryć to, co jeszcze nie jest zagrożeniem, ale w przyszłości może się nim stać.

⁴ Np. w psychoprofilaktyce „różne działania o charakterze wychowawczym, terapeutycznym, resocjalizującym i rekreacyjnym aż po te zdrowotne, społeczne i polityczne” (Surzykiewicz 2013, 210).

⁵ Np. pomoc, ratownictwo, opieka, kompensacja społeczna: „każdemu z wymienionych działań towarzyszy profilaktyka, nadając mu wymiar profilaktyczny” (Czerniachowska 2009, 121).

Tak jak każde działanie może okazać się profilaktyczne, każde inne działanie może okazać się zagrażające. A nie da się przecież zapobiec wszystkiemu: zbytnia zapobiegliwość też szkodzi. „Zapobieganie (...) wymaga od osoby działającej nie tylko przezorności, lecz również znajomości środków, jakie należy stosować, mądrego przewidywania skutków nie zamierzonych, żeby zapobieganie nie przytłaczało człowieka (...) trzeba zawsze zachować umiar i nie przesadzać w ocenie grożących nam niebezpieczeństw” (Pszczółowski 1982, 223).

Czy w zapobieganiu chodzi o utrzymanie *status quo* (Woynarowska 2005, 943), czy przeciwnie, o wywołanie zmian (Mellibruda 1997)? W pierwszym przypadku zapobieganie byłoby czynnością analogiczną do obrony jako „ogółu działań dążących do udaremnienia celu cudzego natarcia” (Kotarbiński 1957, 552); w przypadku drugim – do ataku. Z prakseologicznego punktu widzenia obrona daje dogodniejsze warunki niż atak: „stan posiadania jest korzystniejszy od stanu pożądanego (*beatus qui tenet*). Obrońca już przez samą gotowość oporu osiąga korzyści, «zbiera, gdzie nie posiał». Czas pracuje dla obrony. Każde zaniechanie natarcia... jest wygraną obrońcy” (Kotarbiński 1957, 585). Istnieje jednak ziarno prawdy w stwierdzeniu, że najlepszą formą obrony jest atak – przejęcie inicjatywy w oczekiwaniu na rozwój zjawiska zagrażającego: „Rzymianie, przewidując przyszłe kłopoty, zapobiegali im zawsze i nigdy nie dopuszczali do ich wystąpienia, choćby nawet chodziło o zażegnanie wojny, gdyż wiedzieli, że wojny się nie uniknie, lecz tylko odwlecze z korzyścią dla przeciwników” (Machiavelli 2004, 35).

3. MODALNOŚĆ DZIAŁANIA (JAK TO WYKONAŁ?)

3.1. Modalność sposobu (w jaki sposób wykonał?)

Odróżniam dwa sposoby działania: metodyczne vs. bez metody, przy czym metodę rozumiem również dwojako: czynnościowo (wzorcowy, uporządkowany zbiór czynności skutecznie i ekonomicznie prowadzących do wyznaczonego celu) oraz regułowo (zbiór reguł wskazujących, jak osiągnąć wyznaczony cel działania). Choć pojęcie metody – zwłaszcza w kontekście dyskusji o metodzie naukowej – budzi liczne kontrowersje, arbitralnie przyjmuję, iż metodyczność w sposobie działania gwarantuje większą skuteczność niż brak metodyczności.

Zakłada się, że profesjonalny profilaktyk działa metodycznie, a jego działanie rozpoczyna się od wstępnej oceny sytuacji: oszacowania, „co jest obiektem jego działania, jaki zestaw aktualnych i potencjalnych cech obiektu uznaje za wartościowy i w związku z tym podlegający ochronie, oraz jakie nowe, prawdopodobne cechy obiektu ocenia jako niekorzystne i dlatego przyjęciu takich cech przez obiekt będzie starał się swoim działaniem zapobiegać” (Szymańska i Zamecka 2002, 20). Taka ekspertyza wymaga bogatej wiedzy specjalistycznej w zakresie rozpoznania sytuacji, znajomości procedur i umiejętności ich adekwatnego zastosowania. Można również scharakteryzować metodyczne działanie profilaktyczne od strony jego struktury, przez wyliczenie etapów postępowania (Woynarowska 2005, 944):

identyfikację przyczyn danego problemu, poszukiwanie sposobów ich usunięcia, wdrażanie odpowiednich strategii i programów zapobiegawczych oraz monitorowanie ich realizacji i ewaluację wyników.

Działanie metodyczne charakteryzowane jest także za pomocą terminologii wojskowej. Mówi się o „strategiach profilaktycznych”: „systematycznych (...) przedsięwzięciach zapobiegawczych” (Surzykiewicz 2013, 211), sposobie postępowania zgodnym z teoretycznymi koncepcjami wyjaśniającymi zachowanie człowieka, mającym „na celu redukcję wpływów czynników ryzyka dotyczących działania ryzykownego lub problemowego” (Ostaszewski 2013, 1). Takie rozumienie metodyczności jest zbliżone do regułowego ujęcia metody, ale nawiązuje nie do reguł, a do przyjętych uprzednio teoretycznych założeń dotyczących mechanizmów rządzących ludzkim zachowaniem, patrząc zaś głębiej, do pewnej koncepcji człowieka, jego relacji do dobra i zła oraz relacji i obligacji łączących jednostkę ze społeczeństwem.

Strategie, czyli metodyczne działania profilaktyczne, dzielą się na wiodące – przynoszące jednoznacznie pozytywne rezultaty, i uzupełniające – o potencjalnie ambiwalentnym skutku („przynoszą pozytywne efekty w połączeniu ze strategiami wiodącymi; stosowane samodzielnie przynoszą mieszane rezultaty, a niekiedy mogą powodować negatywne skutki uboczne” (Ostaszewski 2013, 2)). Do strategii wiodących zalicza się m.in. pracę z rodzicami, pracę mentorów, rozwijanie umiejętności życiowych młodzieży, edukację normatywną, budowanie więzi ze szkołą i innymi instytucjami społecznymi; do strategii uzupełniających natomiast – przekazywanie informacji, organizację czasu wolnego, uczenie odporności na wpływy społeczne (trening asertywności) oraz pracę liderów rówieśniczych.

Propozycją uporządkowania strategii profilaktycznych ze względu na cel jest odróżnienie strategii informacyjnych („dostarczenie adekwatnych informacji na temat skutków zachowań ryzykownych i tym samym umożliwienie dokonywania racjonalnego wyboru”), edukacyjnych („pomoc w rozwijaniu ważnych umiejętności psychologicznych i społecznych (umiejętności nawiązywania kontaktów z ludźmi, radzenia sobie ze stresem, rozwiązywania konfliktów, opierania się naciskom ze strony otoczenia itp.)”), działań alternatywnych (pomoc w zaspokojeniu ważnych potrzeb (np. sukcesu, przynależności) oraz osiąganie satysfakcji życiowej przez stwarzanie możliwości zaangażowania się w działalność pozytywną (artytyczną, społeczną, sportową itp.)), interwencyjnych („pomoc osobom mającym trudności w identyfikowaniu i rozwiązywaniu ich problemów oraz wspieranie w sytuacjach kryzysowych”) i zmniejszających szkody (*harm reduction*) (Szymańska i Zamecka 2002, 29-30). Także same metody mogą być profilaktyczne swoiście, jak antidotum nakierowane punktowo na określone zagrożenie (np. szczepienia ochronne przeciw konkretnej chorobie zakaźnej) i nieswoiście (np. wzmacnianie poczucia własnej wartości, kształtowanie umiejętności życiowych, prozdrowotnego stylu życia) (Woynarowska 2005, 944).

Metodyczność profilaktyki jako działania może być ujmowana w postaci regułowej: zasad, dyrektyw, ogólnych prawidłowości. Mogą tu przyjść z pomocą re-

guły prakseologiczne, skoncentrowane wokół zasady *minimax* (minimum wkładu pracy, maximum skuteczności). Reguła, że nie warto „robić tego, co i tak robi się samo” (Kotarbiński 1957, 606) koresponduje ze spostrzeżeniem samych profilaktyków, że „największy problem działań uniwersalnych [polega na tym, że] znaczna część dzieci i młodzieży spoza grupy ryzyka rozwijałaby się prawidłowo również i bez prewencji” (Surzykiewicz 2013, 220). Nieustanna koncentracja na zapobieganiu prowadzi też do niepotrzebnego wyczerpania u zapobiegającego. Ponadto „nie zawsze ten ciąg ruchów jest najkorzystniejszy, który się rozpoczyna od ruchu najkorzystniejszego doraźnie” (Kotarbiński 1957, 607), także w działaniu profilaktycznym, kiedy mamy do czynienia z mnogością towarzyszących zjawisk i oddziaływań, których nie sposób w pełni kontrolować, łącznie z tajemniczą ludzką skłonnością do szkodenia samemu sobie.

Wbrew stereotypowym skojarzeniom, działanie bez metody również może być skuteczne. Do działania niemethodycznego zaliczam metodę prób i błędów⁶ jako najmniej metodyczną (o ile w ogóle można tu mówić o metodzie), a jednak przynoszącą rezultaty, zaś w niektórych sytuacjach jedyną możliwą do zastosowania. Bywa, że to, co nie udaje się profilaktykowi działającemu metodycznie, udaje się dyletantowi. Jest to paradoks fuszerskiego triumfu: „pewien znakomity gracz zwykł był mówić, że nie boi się o wygraną, ilekroć ma jako przeciwnika normalnego poważnego gracza, ale zawsze liczy się z możliwością porażki w grze przeciw komuś, kto całkiem grać nie umie” (Kotarbiński 1957, 603). Nie można przewidzieć, co zrobi profilaktyczny fuzzer, dlatego nawet wrogo nastawiony do jego działania człowiek nie potrafi skutecznie mu się oprzeć.

3.2. Modalność środków (za pomocą jakich środków wykonał?)

Istnieje trudność w konsekwentnym odróżnianiu działania profilaktycznego ze względu na cel i środki, ponieważ środki są przyporządkowane celowi i adekwatne do jego osiągnięcia. Jednocześnie – co postrzegam jako konsekwencję szerokiego ujmowania tego, czym jest zapobieganie – różnorodność działań profilaktycznych powoduje konieczność uwzględnienia różnorodnych środków⁷.

W literaturze przedmiotu przeciwstawia się (J. Surzykiewicz) środki psychologiczne i pedagogiczne, zorientowane na jednostkę lub małą grupę, od środków prawnych, administracyjnych i ekonomicznych, które nakierowane są na społeczność, a wtórnie na pojedynczego człowieka. Środki drugiego rodzaju zawierają w sobie potencjalnie element przymusu, który może budzić wątpliwości natury moralnej (czy wolno kogoś zmusić do pewnych aktów, nawet jeśli to go ochroni?), ale według

⁶ Do dyskursu naukowego termin *trial and error method* wprowadził Alexander Bain (1818-1903), szkocki psycholog, filozof i wynalazca, założyciel czasopisma „Mind” (1876).

⁷ Niekiedy nie odróżnia się działań profilaktycznych od środków. Działaniami nazywane są wówczas np. „dostarczanie informacji, edukacja, rozwijanie umiejętności, trening konfrontacyjny, alternatywy wobec odurzania się, lokalne przepisy o charakterze zapobiegawczym” (Gaś 1994, 8-10). Zgadza się, że konsekwentne odróżnianie jednych od drugich może być w tym kontekście postrzegane jako zabieg sztuczny i arbitralny.

niektórych autorów (K. Wojcieszek; uwagę tę zawdzięczam rozmowie prywatnej) oddziaływania te są skuteczniejsze od innych. Wysokie ceny używek i drakońskie kary za nieprzestrzeganie przepisów odstraszą bowiem bardziej niż szkolenia i programy profilaktyczne – zwyciężają tylko prorocy uzbrojeni (Machiavelli 2004, 42).

Innym sposobem uporządkowania środków jest odróżnienie środków pozytywnych, inicjujących, konstruktywnych, stosowanych w ramach tzw. profilaktyki pozytywnej (kreatywnej), od środków negatywnych, takich jak zakaz, mandat, sankcja, odstraszanie i napiętnowanie, charakterystycznych dla tzw. profilaktyki negatywnej, której celem jest niedopuszczanie do dewiacji i dysfunkcji (Czerniachowska 2009, 114). W polskiej literaturze przedmiotu zdecydowanie więcej uwagi poświęca się środkom negatywnym. Mają one bądź powstrzymać, bądź wyeliminować niepożądane objawy na drodze interwencji, bądź też usuwać przyczyny jeszcze zanim pojawią się negatywne skutki. W pierwszym przypadku mowa o profilaktyce powstrzymującej: „usuwanie warunków sprzyjających zachowaniom destrukcyjnym (np. administracyjnym zakazywaniu sprzedaży alkoholu nieletnim); wywoływaniu odstąpienia jednostki od zamiaru zachowań niepożądanych (np. groźbą represji); uniemożliwieniu jednostce wykonania niepożądanych czynności (np. patrolowaniu miejsc, które mogą być terenem zakazanej czynności)”. W drugim przypadku chodzi o profilaktykę eliminująco-objawową: „całokształt działań wychowawczych o charakterze interwencyjnym (...) wobec jednostek zdradzających początkowe objawy wykolejenia społecznego” (warto zauważyć, że pojawia się tu kategoria wychowania). W przypadku trzecim mowa o profilaktyce eliminująco-uprzedzającej czyli usuwaniu wszelkich czynników (środowiskowych, np. odseparowanie dziecka od zdemoralizowanych rodziców; organiczno-biologicznych, np. interwencje lekarskie lub psychologiczne), jakie mogłyby się stać przyczynami wykolejenia społecznego jednostki (Stanisław Górski, za: Czerniachowska 2009, 114-115).

Postrzeganie profilaktyki jako działania kreatywnego wiąże się z przemianą myślenia o zjawiskach określanych mianem niedostosowania społecznego i o samych ludziach niedostosowanych. Nie chodzi tylko o odizolowanie i zmuszenie ich do zmiany zachowania na społecznie pożądane, ale o zidentyfikowanie i wzmacnianie zdrowych zasobów (nawet najbardziej chory człowiek ma w sobie coś zdrowego) w taki sposób, by zmiana stała się osobistym wyborem innego, bardziej akceptowalnego społecznie stylu życia. Profilaktyka traci wówczas swój tradycyjny charakter: nie dotyczy jedynie zapobiegania zagrożeniom, ale kształtowania nowej osobowości, i w tym sensie bliższa jest wychowaniu.

4. UMIEJSCOWIENIE DZIAŁANIA (W JAKIM KONTEKŚCIE DZIAŁAŁ?)

4.1. Aspekt czasowy (kiedy działał?)

Profilaktyka jako działanie rozciąga się na osi czasu: jest aktywnością teraźniejszą, jednak daleko wybiegającą w przyszłość („postępowanie uprzedzające wystąpienie objawów ocenianych jako negatywne, niepożądane, niewłaściwe”

(Czerniachowska 2009, 112). Aktywność ta wymaga, co prawda, odniesienia do przeszłości dla trafnej oceny sytuacji wyjściowej, ale odniesienie to nie jest zazwyczaj wyraźnie wyeksponowane.

Fundamentalne w literaturze przedmiotu uporządkowanie różnych działań profilaktycznych ze względu na aspekt czasowy proponują Czesław Czapów i Stanisław Jedlewski: „z postępowaniem profilaktycznym mamy do czynienia zarówno wtedy, kiedy 1) negatywne stany rzeczy jeszcze nie istnieją, jak i 2) wtedy, kiedy występuje wyraźna tendencja do pojawienia się ich lub – 3) gdy już istnieją i ważne jest, aby nie ulegały dalszemu rozwojowi” (Czerniachowska 2009, 114). Z tą propozycją koresponduje uporządkowanie typów profilaktyki ze względu na poziom rozwoju danego negatywnego zjawiska. Działania profilaktyczne pojawiają się wówczas albo na poziomie uprzedzającym („zbliżone do pomocy wspierającej pomyślny rozwój, zachodzące nawet wówczas gdy nie występują jeszcze nawet zwiastuny zagrożenia”), albo na poziomie hamowania („najdrobniejszych symptomów zagrożenia, kierowane do osób i środowisk zagrożonych, grup tzw. wysokiego ryzyka społecznego”), albo interwencji („działań naprawczych i uzupełniających, których celem jest niedopuszczanie do pogłębiania się sytuacji trudnych”) (Czerniachowska 2009, 117).

Element czasowy pojawia się w profilaktyce również w innych kontekstach. Na przykład wtedy, gdy mowa o wieku osoby podlegającej działaniom profilaktycznym (np. wyższa jest skuteczność profilaktyki w dzieciństwie i młodości), o długoterminowości jako cesze programów profilaktycznych (żaden program profilaktyczny nie daje natychmiastowych efektów) oraz profilaktyce przedprzestępczej i poprzestępczej (zróznicowanych ze względu na czas ich stosowania w stosunku do momentu popełnienia przestępstwa).

4.2. Aspekt przestrzenny (gdzie działał?)

Ten aspekt pojawia się przy charakterystyce działań profilaktycznych, gdy mowa o miejscu ich realizacji. Chodzi tu przede wszystkim o przestrzeń rozumianą jako grupa społeczna, począwszy od najmniejszych (rodzina nuklearna) po najszersze (centralna dla socjologii wychowania idea społeczeństwa wychowującego), przy czym współcześnie postuluje się (Mellibruda 1997) konieczność działań równoległych, a zarazem zintegrowanych, w różnych środowiskach. J. Surzykiewicz (2013) wylicza jednostkę, rodzinę, szkołę, grupę rówieśniczą i otoczenie społeczne jako środowiska oddziaływań profilaktycznych, wskazując na adresowane do nich polityki: społeczno-socjalną, wychowawczo-edukacyjną, rodzinną, prozdrowotną, oraz na działania prawne, policyjne i psycho-pedagogiczne.

Osoba podlegająca profilaktyce może wejść w przestrzeń profilaktyka, przechodząc do placówki prowadzącej odpowiednie działania (świetlicy środowiskowej, klubu). Ale również profilaktyk może wejść w przestrzeń osób podlegających profilaktyce, co ma miejsce w streetworkingu. W obu przypadkach ktoś opuszcza swoją sferę – rozumianą fizycznie i metaforycznie – by wejść w świat drugiego, co wydaje się być warunkiem koniecznym każdej znaczącej relacji międzyludzkiej.

4.3. Aspekt okolicznościowy (w jakich okolicznościach działał?)

Przyjmuję, że okoliczności (N. Reschera *circumstances*) są wszystkim tym, co towarzyszy jakiejś sytuacji lub zdarzeniu – w tym wypadku działaniu profilaktycznemu. Wybieram jedną z możliwych interpretacji okoliczności: iż działanie to odbywa się zawsze w kontekście wpływu na człowieka przeciwstawnych sił, czynników ryzyka i czynników chroniących.

Zgodnie z teorią zachowań problemowych Richarda Jessora czynniki ryzyka to te, które „zwiększają prawdopodobieństwo podejmowania przez młodzież różnego typu zachowań ryzykownych (...) (nadużywanie substancji psychoaktywnych, przemoc, wagarowanie, nieodpowiedzialne podejmowanie kontaktów seksualnych)” (Grzelak 2006, 37). Grupa ryzyka jest średnio szacowana na 15% danej społeczności, z wyjątkiem społeczności tubylczych poddanych w przeszłości silnej eksterminacji lub presji kulturowej (m.in. Eskimosów, Aborygenów, Indian), gdzie ten odsetek bywa znacząco wyższy.

Czynniki chroniące są mniej zróżnicowane niż czynniki ryzyka. Wymienia się wśród nich na pierwszym miejscu silną więź z rodzicami (rodzice chronią zawsze, a szkodzą tylko niekiedy), sukces w nauce i zainteresowanie nią (jako przejaw zaangażowania we własną przyszłość i rozwój), praktyki religijne, szacunek dla norm społecznych i autorytetów oraz uczestnictwo w konstruktywnej grupie rówieśniczej (Wojcieszek 2005, 42). Czynniki chroniące są zasadniczo silniejsze od czynników ryzyka, ponieważ „czynniki ryzyka «trafiają się», a czynniki chroniące «wiszą w powietrzu», działają stale, powszechnie, skutecznie” (Wojcieszek 2005, 39), w sposób nie zawsze zrozumiały i sterowalny. Jest to skądinąd znajoma i uniwersalna wizja ludzkiego losu: wśród aniołów i demonów, pokus i walk, w zmaganiach, które nie muszą kończyć się porażką, ponieważ potężne siły wszechświata są po stronie człowieka.

Inne ujęcie okoliczności działania prezentuje Aleksander Kamiński, określając profilaktykę jako immunologię społeczną (wychowawczą): „działalność, której celem staje się wytwarzanie odporności jednostek na ujemne wpływy środowiskowe” przez „nasycanie środowiska życia wszelkiego rodzaju wartościami” i kształtowanie u wychowanków postawy dzielności – umiejętności rozwiązywania problemów, przetrwania kłopotów i pokonywania rozmaitych trudności (Czerniachowska 2009, 115), analogicznie jak w przypadku szczepień ochronnych, gdzie odporność wzrasta dzięki wystawianiu się na patogeny. Rzucanie i podejmowanie wyzwań dokonuje się jednak w chroniącym otoczeniu (dla A. Kamińskiego modelem środowiskiem immunologii społecznej było harcerstwo), stanowiąc rodzaj treningu przed zetknięciem z zewnętrznymi czynnikami ryzyka.

5. RACJONALNE UZASADNIENIE DZIAŁANIA (DLACZEGO DZIAŁAŁ?)

5.1. Przyczynowość (z jakich powodów działał?)

W bogatej palecie powodów – motywów, pobudek, intencji⁸ – działania profilaktycznego odróżniam najpierw osobiste powody jednostki, a następnie powody związane z grupą/institucją społeczną, w ramach której (lub z mandatu której) jednostka ta działa. Powody te mogą być tożsame (gdy na przykład jednostka powołała do życia instytucję albo przyjęła grupowe/institucjonalne powody za swoje), mogą być także rozbieżne (na przykład gdy jednostka traktuje powody grupowe/institucjonalne jako narzucone z zewnątrz, albo wręcz się z nimi nie zgadza). Co więcej, powody te mogą się zmieniać w trakcie życia danej osoby i w przebiegu jej działalności profilaktycznej (sukcesów, porażek itp.), jak również w programie funkcjonowania danej grupy czy instytucji.

Powody są zazwyczaj uzasadniane (umotywowane) aplikowaną do konkretnego działania wiedzą z zakresu nauk szczegółowych, na której rzetelność chętnie zwraca się uwagę. Wydaje się jednak, że ważniejszą rolę w tej sprawie pełni – jawny albo ukryty – światopogląd osoby lub instytucji podejmującej działanie profilaktyczne, zawierający określoną wizję człowieka oraz tego, przed czym i w jaki sposób należy go chronić, a także różnorakie przekonania dotyczące roli społeczeństwa w działaniach profilaktycznych wobec jednostki⁹.

5.2. Celowość (w jakim celu działał?)

Zagadnienie celu profilaktyki jako działania rozumianego przedmiotowo pojawiło się już przy charakterystyce czynności. Tu koncentruję się na celu rozumianym jako cel podmiotu – sprawcy działania profilaktycznego.

Niektóre stwierdzenia odnoszące się do celu przystają do obu tych rozumień. Każde działanie ma skutki uboczne, których sprawca – niezależnie od tego, co chce osiągnąć – nie jest w stanie przewidzieć ani im zapobiec. Co więcej, w końcowym bilansie niepożądane skutki uboczne mogą okazać się korzystniejsze niż założone przez sprawcę rezultaty. Bywa jednak, że konkretne działanie profilaktyczne przynosi skutek podwójny, zarówno pozytywny jak i negatywny, czego sprawca od początku jest świadomy. Dotyczy to zwłaszcza profilaktyki zorientowanej na redukcję szkód, ale w wielu innych działaniach profilaktycznych sprawca nie może jednocześnie chronić dobra osoby i utrzymać ładu społecznego, choćby stawił sobie za cel jedno i drugie. Bywa wreszcie i tak, że działanie, zamierzone przez sprawcę jako chroniące, ostatecznie szkodzi jego odbiorcom (Szymańska 2012, 67-86).

⁸ Mam tu na myśli również intencję rozumianą jako element oceny moralnej czynu, co angażuje w problematykę powodów działania wielowiekową i nierozstrzygniętą dotychczas dyskusję dotyczącą kryteriów oceny moralnej czynu.

⁹ Na przykład, iż społeczeństwo deleguje profilaktyków do jednostek zagrożonych niedostosowaniem bądź już niedostosowanych nie po to, by je ustrzec przed wykluczeniem lub na powrót włączyć, ale by wygasić zbiorowe poczucie winy z powodu ich marginalizowania.

Niekiedy cel podmiotu decyduje, o jakie działanie chodzi. Promocja zdrowia psychicznego i profilaktyka zaburzeń psychicznych są tymi samymi działaniami, skierowanymi na tę samą populację ludzi zdrowych. Lecz jeśli ktoś powstrzymuje się od palenia papierosów – albo zachęca do tego kogoś innego – ponieważ chce wzmocnić wydolność organizmu i poprawę kondycji fizycznej, wówczas jest to promocja zdrowia. Gdy ma on na celu zapobieganie chorobom układu oddechowego, jest to działanie profilaktyczne, służące uniknięciu choroby. Przypadek dyskusyjny stanowi leczenie zorientowane na profilaktykę przy współwystępowaniu różnych zaburzeń psychicznych mogących doprowadzić do popadnięcia w nałóg (np. radzenie sobie z depresją za pomocą alkoholu) (Ostaszewski 2005, 41). Oczywiście można podjąć jedno i to samo działanie, mając na myśli różne cele, ale warto te cele odróżnić, również dlatego, żeby trafniej ocenić osiągnięte rezultaty.

5.3. Intencjonalność (w jakim stanie umysłu działał?)

Kluczowe w tym punkcie jest określenie, czy sprawca podejmował działanie nieświadomie czy też świadomie. Można bowiem działać skutecznie, nie będąc tego świadomym. Jest to paradoksalnie sytuacja częstsza, niż się wydaje, dotycząca zarówno działania sprawcy, który działa na rzecz kogoś innego, tak zawodowego, jak i niezawodowego, jak również sprawcy tożsamego z osobą podlegającą działaniom profilaktycznym. Ludzie sami nie wiedzą, że zapobiegają czemuś, co byłoby niebezpieczne dla nich i osób im powierzonym. Niekiedy nie są świadomi mechanizmów autoimmunologicznych, chroniących ich samych przed negatywnym wpływem z zewnątrz. Tym niemniej działanie świadome, podobnie jak metodyczne, mimo swoich ograniczeń daje większe szanse osiągnięcia pożądanego skutku.

Propozycje edukacji poszerzającej pole świadomości sprawcy działań profilaktycznych, przede wszystkim profilaktyków zawodowych, obejmują filozofię człowieka, etykę, teologię, pedagogikę, psychologię, socjologię, aby dać „przygotowanie antropologiczne”: „dobrą znajomość oraz adekwatne rozumienie całego wychowanka, jego cielesności i emocjonalności, jego strategii myślenia i wrażliwości moralnej, jego duchowości i hierarchii wartości, jego więzi z samym sobą, z drugim człowiekiem i z Bogiem” (Dziewiecki 2000, 169). Z tą wiedzą wiążą się również określone umiejętności, np. pogłębione kompetencje w dziedzinie komunikacji interpersonalnej oraz „mentalność zwycięzcy” (Dziewiecki 2000, 211). Jest to jedna z propozycji, skądinąd zakorzeniona w chrześcijańskiej wizji człowieka.

6. ZAKOŃCZENIE

Niniejsze analizy miały na celu pokazanie, jak bogaty znaczeniowo jest termin „profilaktyka”, i to ujęty tylko w jednym ze swych znaczeń: jako działanie pewnego rodzaju. Próba przedstawienia jego różnych rozumień pokazuje – w odniesieniu już nie do języka, ale do zjawisk – jak kombinacje poszczególnych parametrów owocują różnymi koncepcjami profilaktyki i pomysłami na profilaktyczne działania.

Ponieważ każde działanie – z pewnych powodów, w pewnych warunkach – może zapobiegać jakimś niepożądanym zjawiskom, może być tym samym określone mianem „profilaktyki”. Skoro każde działanie może należeć do zbioru desygnatów terminu „profilaktyka”, termin ten traci operacyjność i trudno używać go jako sprawnego narzędzia w badaniach naukowych.

Precyzowanie znaczeń używanych terminów daje zazwyczaj lepsze zrozumienie istoty oznaczanych przez nie zjawisk. Z drugiej strony w naukach humanistycznych i społecznych terminy często są bogate znaczeniowo i z trudem poddają się precyzacji, za to mają potencjał heurystyczny, inspirujący do dalszych poszukiwań. Termin „profilaktyka” jest jednym z nich.

BIBLIOGRAFIA:

- Czerniachowska, Ryszarda. 2009. Profilaktyka, kompensacja, ratownictwo, opieka, pomoc – analiza pojęć i wzajemnych powiązań między nimi. W: *Pedagogika społeczna*, t. 1, red. Ewa Marynowicz-Hetka, 111-121. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dziewiecki, Marek. 2000. *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*. Kielce: Jedność.
- Gaś, Zbigniew B. 1994. *Uzależnienia: skuteczność programów profilaktyki*. Warszawa: WSiP.
- Grzelak, Szymon. 2006. *Profilaktyka ryzykownych zachowań seksualnych młodzieży. Aktualny stan badań na świecie i w Polsce*. Warszawa: Scholar.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1957. *Z zagadnień ogólnej teorii walki. Wybór pism*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Machiavelli, Niccoló. 2004. *Księżę*, tłum. Czesław Nanke, Kęty: Antyk.
- Mellibruda, Jerzy. 1997. Profilaktyka problemowa. Dostęp: 24.02.2016. <http://www.narkomania.org.pl/czytelnia/profilaktyka-problemowa>.
- Ostaszewski, Krzysztof. 2005. Nowe definicje poziomów profilaktyki. *Remedium*, 7/8, 40-41.
- Ostaszewski, Krzysztof. 2013. Kierunki i strategie w profilaktyce problemów młodzieży. *Remedium*, 3, dodatek, 1-3.
- Pszczółowski, Tadeusz. 1982. *Zasady sprawnego działania. Wstęp do prakseologii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rescher, Nicholas. 1966. Appendix II (Aspects of Action). W: *The Logic of Decision and Action*, red. Nicholas Rescher, 215-219. Pittsburgh: The Pittsburgh University Press.
- Salamucha, Agnieszka. 2016. Pojęcie profilaktyki (analiza semiotyczna). *Roczniki Pedagogiczne KUL*, 8(44)4, 7-48.
- Surzykiewicz, Janusz. 2013. Profilaktyka agresji i przemocy – wybrane aspekty metodologiczne, empiryczne i metodyczne. W: *Profilaktyka społeczna i resocjalizacja w nurtach inkluzji. Doświadczenia, problemy, perspektywy międzynarodowe*, red. Barbara Jezierska et al., 209-253. Warszawa: IPSiR UW.

- Szymańska, Joanna i Joanna Zamecka. 2002. Przegląd koncepcji i poglądów na temat profilaktyki. W: *Profilaktyka w środowisku lokalnym*, red. Grażyna Świątkiewicz, 19-32. Warszawa: Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii.
- Szymańska, Joanna. 2012. *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*. Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji.
- Wojcieszek, Krzysztof A. 2005. *Na początku była rozpacz... Antropologiczne podstawy profilaktyki*. Kraków: Rubikon.
- Wojnarowska, Barbara. 2005. Profilaktyka. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. Tadeusz Pilch, 943. Warszawa: Żak.

SEMINARE

t. 42 * 2021, nr 1, s. 95-106

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.07>



Ks. STANISŁAW CHROBAK SDB¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: 0000-0003-3015-4580

MŁODOŚĆ CZASEM MARZEŃ I WYBORÓW. REFLEKSJE W ŚWIETLE POSYNODALNEJ ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *CHRISTUS VIVIT*

YOUNG AGE AS THE TIME FOR DREAMS AND CHOICES. REFLECTIONS IN LIGHT
OF THE POST-SYNODAL APOSTOLIC EXHORTATION “*CHRISTUS VIVIT*”

Abstract

As Pope Francis asserts, youth cannot be a period of suspension; on the contrary, it is the age of decision, which is precisely the essence of its charm and its greatest challenge. Young age is the time for commitment, creativity and proactive development of one's biography. Thus, building the young must be the subject of authentic concern, while a reflection on young age will not only help those who are currently achieving or experiencing that age, but also to anyone willing to maintain their young spirit forever. In this context, presentation of images that reveal the very essence of young age, encompassing a particular idea of a human being, a concept of the world and a hierarchy of values, demonstrates the originality and uniqueness of the enthusiasm expressed by a young person pursuing their dreams and choices. The Pope emphasizes that the features typical of a young heart include readiness to transform, an ability to rise and to accept the lessons of life.

Keywords: Pope Francis, young person, young age, dreams, choices

Abstrakt

Młodość – jak stwierdza papież Franciszek – nie może pozostać czasem w zawieszaniu: to wiek decyzji i właśnie na tym polega jej urok oraz jej największe zadanie. Młodość jest czasem zaangażowania, kreatywności i aktywnego tworzenia swojej biografii. Budowanie młodości musi być zatem przedmiotem autentycznej troski, zaś refleksja nad młodością nie tylko służy tym, którzy ją aktualnie osiągają czy przeżywają, ale każdemu, kto chciałby młody duchem pozostać na zawsze. W tym kontekście ukazanie ujęć odsłaniających istotę młodości, zawierających w sobie określoną ideę człowieka, koncepcję świata i hierarchię wartości pozwala zobaczyć, jak oryginalny i niepowtarzalny jest entuzjazm realizującego swoje marzenia i wybory młodego człowieka. Dla młodego serca – podkreśla papież – typowa jest gotowość do przemiany, zdolność do powstania i do przyjęcia nauki, jaką daje życie.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, młody człowiek, młodość, marzenia, wybory

¹ Ks. dr hab. Stanisław Chrobak SDB, prof. UKSW – kierownik Katedry Pedagogiki Przedszkolnej i Wczesnoszkolnej na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu pedagogiki ogólnej, teoretycznych podstaw wychowania i pedagogiki o inspiracji chrześcijańskiej. E-mail: s.chrobak@uksw.edu.pl

WSTĘP

Funkcjonowanie każdego człowieka można opisywać i analizować przez pryzmat zjawisk zachodzących w obszarze biologicznym (*soma*), psychicznym (*psyche*) i społecznym (*polis*). Zmiany w tych obszarach stanowią fundament dla procesu formowania tożsamości w okresie dorastania. Obszary te nie funkcjonują autonomicznie, to co dzieje się w jednym z nich ma znaczenie dla pozostałych. Młody człowiek zaczyna gromadzić i poszukiwać nowe doświadczenia fizyczne, społeczne i intelektualne po to, aby móc je samodzielnie uporządkować i skonsolidować w nowe wzorce i schematy, które lepiej przygotowują go do dorosłego życia. Zanim jednak odnajdzie własną drogę i cel w życiu oraz zanim określi rolę, którą chciałby w świecie innych ludzi pełnić, zbierane doświadczenia poddaje licznym próbom i eksperymentom, aby upewnić się co do słuszności podjętych wyborów. To odnajdywanie siebie na nowo, odkrywanie „jaki jestem”, „jakimi zasobami dysponuję” i „jaki jestem w oczach innych” określa się mianem procesu formowania własnej tożsamości. Podejmowane próby wiążą się często z ryzykiem popełniania błędów. Tym bardziej, że formowanie tożsamości nie odbywa się w izolacji, ale jest osadzone w kontekście społecznym i kulturowym (Bardziejewska 2005, 346-348). Każda odpowiedź na tak postawione pytania, poszerza pole badań i spektrum hipotez, których źródła tkwią w teoriach oraz w praktyce życia społecznego.

Dążenia młodych ludzi są wyrazem ich kierunku pragnień, gotowości do działania, nastawieniem na określone cele. „Młodość – stwierdza papież Franciszek – będąca fazą rozwoju osobowości, charakteryzuje się marzeniami, które nabierają kształtu, relacjami, które są coraz bardziej spójne i zrównoważone, próbami i eksperymentami, decyzjami, które stopniowo budują projekt życia. W tym okresie życia ludzie młodzi są powołani, aby zaprojektować sobie przyszłość, nie odcinając korzeni, by budować niezależność, ale nie w samotności” (Franciszek 2019, 137). Młodość jest czasem zaangażowania, kreatywności i aktywnego tworzenia swojej biografii. Zatem ukazanie ujęć odsłaniających istotę młodości, zawierających w sobie określoną ideę człowieka, koncepcję świata i hierarchię wartości pozwala zobaczyć, jak oryginalny i niepowtarzalny jest entuzjazm realizującego swoje marzenia i wybory młodego człowieka. Może także motywować innych do szukania nowych jakości swojego życia.

1. OBLICZA MŁODOŚCI I MŁODZIEŻY

Mówiąc o młodzieży, ma się na uwadze najczęściej tych, którzy przestali być dziećmi, a jeszcze nie są dorośli. Fenomen młodości można rozpatrywać z co najmniej trzech perspektyw: biologicznej, psychologicznej i społecznej. Według kryterium wiekowego, młodzież to grupa między 10./12. a 20. rokiem życia. Granica ta wydłuża się nawet do 30. roku życia. Na gruncie psychologii i pedagogiki jest definiowana najczęściej jako kategoria wiekowa jednostek będących w stadium

przejściowym (fazie młodości) między dzieciństwem a dorosłością, zmierzających do osiągnięcia pełnej dojrzałości. W socjologii jako grupa społeczna lub też kategoria społeczno-demograficzna, która dzięki swej młodości i dynamice może stawać się czynnikiem zmiany społecznej i wywierać wpływ na przemiany całego społeczeństwa (Nowak 1994, 16-18; Leppert 2011, 11-12). Młodość to także czas konstruowania projektu życia jako szczególnej formy szukania jego sensu i realizacji siebie, określenia swej tożsamości przy jednoczesnym otwarciu na życie w wymiarze społecznym. „Człowiek musi – jak stwierdza Jacques Maritain – korzystając ze swojej wolnej woli, uzupełniać to, co zostało w ogólnych zarysach wyryte w jego naturze. Według popularnego określenia, bardzo zresztą głębokiego, człowiek musi stać się człowiekiem. W porządku moralnym musi sam zdobyć swoją wolność i swoją osobowość” (Maritain 1988, 335). Zatem namysł nad młodością i młodzieżą wiąże się z próbą znalezienia odpowiedzi na wiele pytań, wśród których na czoło wysuwa się pytanie o to, dlaczego młodzież zasługuje na poświęcenie jej szczególnej uwagi? Co takiego szczególnego jest w tej grupie wiekowej, że znajduje się ona w polu zainteresowania tak wielu ludzi? Jakie zobowiązania i wyzwania stoją przed dorosłymi organizatorami życia młodzieżowego? Każda odpowiedź na tak postawione pytania poszerza pole badań i spektrum hipotez. Poszczególne ilustracje i interpretacje młodzieży i młodości składają się bowiem na kalejdoskopowe obrazy, które nie tylko się wciąż zmieniają, ale też trudno uchwycić ich strukturę (Czerepaniak-Walczak 2007, 173-177).

Badania nad młodzieżą przełomu XX i XXI wieku skupiały się przede wszystkim na problematyce wartości, aspiracji, orientacji życiowych i społecznych młodzieży, jej tożsamości narodowej i kulturowej, problemach subkultur młodzieżowych, religijności, tolerancji czy wreszcie zjawiskach patologii, przemocy i agresji (Galas 2004, 335-336). W literaturze z zakresu nauk społecznych wyodrębnia się kategorię „globalnego nastolatka” („the global teenager”). Pojęcie to obejmuje wielkomięjską młodzież klasy średniej, którą niezależnie od miejsca zamieszkania cechuje podobna tożsamość, styl życia, model konsumpcji. Termin – globalny nastolatek – został ukuty w latach 80. Współcześnie okres dojrzewania – bycia nastolatkiem – przyjęcia charakterystycznej postawy, perspektywy i stylu życia trwa w USA od 10 roku życia do około 35 roku życia. Tak więc okres, który w przeszłości nie istniał, obecnie staje się najdłuższym okresem, a właściwie stylem życia. Młodzi ludzie, żyjąc w zastanej rzeczywistości, której charakterystycznym zjawiskiem jest globalizacja, doskonale w niej funkcjonują i zdomawiają się. Są bardzo pragmatyczni i łatwo się komunikują, nigdy nie są zdziwieni, a świat poprzez rozwój środków komunikacji i technologii stanowi dla nich „najbliższą okolicę”. Głównym kryterium określającym globalnego nastolatka jest umiejętność funkcjonowania w ramach „globalnej kultury młodzieżowej”. Dni globalnego nastolatka nie należą do przyszłości, lecz dzieją się teraz. Należy jednak zaznaczyć, iż dzielą także podobne obawy dotyczące spełniania kulturowych kryteriów: słuchania odpowiedniej muzyki, znajomości ikon kulturowych, bycia na bieżąco ze zmieniającą

się szybko modą, a także nowinkami technologicznymi – po prostu sprawnego funkcjonowania w globalnej kulturze młodzieżowej (Cybal-Michalska 2006, 7-11; Kluczyńska 2010, 65-67). „Socjologowie dwoją się i troją, aby te pokolenia nazwać i opisać. I tak *baby boomers* to ludzie urodzeni w latach 1946-1964, w czasie powojennego wyżu demograficznego. Po nich nadeszło pokolenie X – osób urodzonych od lat 60. do początków lat 80. Litera X w nazwie ma oznaczać niepewność, niewiadomą, zagubienie w chaosie współczesności. Kolejnej generacji przypisywano literkę Y, ale bardziej powszechne stało się określenie «millennials». To ludzie urodzeni w latach 1980-2000, czyli w epoce, kiedy nowinki technologiczne stały się codziennością. Ludzie urodzeni na początku XXI wieku nie mogą narzekać na brak określeń swojego pokolenia: jako następców «iksów» i «igreków» nazwano ich pokoleniem Z, ale nazywani są także generacją @, iGen (od iPada, czyli urządzenia, które jest ich nieodłącznym towarzyszem), pokoleniem smart, postmillennialsami czy generacją C, za angielskimi słowami *connect*, *communicate*, *change*, czyli łącz, komunikuj, zmieniaj” (Huf 2020, 41).

Młodzież traktowana jest często jako grupa, zbiorowość, a nawet pokolenie (Cuprjak 2020, 102-107). Próbując scharakteryzować tożsamość młodego pokolenia, można przywołać kilka kluczowych charakterystyk pojawiających się w badaniach młodzieży z 2018 roku w obszarze szerokiej problematyki: domu rodzinnego i warunków materialnych, rówieśników, szkoły, aspiracji życiowych, postaw wobec demokracji i polityki, aktywności obywatelskiej i postaw prospołecznych, religijności i stosunku do aborcji, zainteresowań i sposobów spędzania wolnego czasu. Uwzględniono także uczestnictwo w grach o charakterze hazardowym i doświadczenia z substancjami psychoaktywnymi. W sumie powstał wielostronny i wnikliwy szkic do portretu dzisiejszych młodych ludzi, ich cech i właściwości oraz różnorodnych uwarunkowań tychże (Grabowska 2019, 7-16). „Mamy do czynienia z tak wielkim pluralizmem światów młodzieży – podkreśla papież Franciszek – że w niektórych krajach istnieje tendencja do używania terminu «młodzież» w liczbie mnogiej. Ponadto grupa wiekowa rozpatrywana przez obecny Synod (16-29 lat) nie stanowi jednorodnej całości, ale składa się z grup, które przeżywają swoiste sytuacje” (Franciszek 2019, 68). Okres młodzieńczy – nastawiony na intensyfikację wrażeń i siłę doznań, cechujący się emocjonalną chwiejnością – potrzebuje silnego fundamentu. Zatem „ważne jest, aby dorastający młodzi ludzie znaleźli w swoim środowisku jakieś stałe źródła wsparcia społecznego (...). Takie wsparcie społeczne umożliwi młodemu człowiekowi zaplanowanie swojej przyszłości” (Gerrig i Zimbardo 2009, 337).

Zmieniająca się rzeczywistość świata i człowieka jest zawsze szczególnym wyzwaniem dla Kościoła. Kościół uświadamia sobie, że – jak to trafnie ujęła konstytucja II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* – „należy poznać i rozumieć świat, w którym żyjemy, jego dramatyczne oczekiwania, dążenia i nadzieje” (nr 4). W tym też kontekście, podkreśla papież Franciszek, „jeśli dla wielu młodych Bóg, religia i Kościół wydają się pustymi słowami, to są oni wrażliwi na osobę

Jezusa, gdy jest ona przedstawiana w atrakcyjny i skuteczny sposób. Dlatego konieczne jest, aby Kościół nie był zbyt skoncentrowany na sobie samym, ale aby przede wszystkim odzwierciedlał Jezusa Chrystusa. To zakłada, że pokornie uzna on, iż pewne konkretne kwestie muszą się zmienić, a w tym celu musi także poznać wizję, a nawet krytykę ludzi młodych” (Franciszek 2019, 39). Młodzież nie jest rzeczywistością, którą można analizować abstrakcyjnie. Papież Franciszek stwierdza, że w rzeczywistości nie istnieje „młodzież”, ale są ludzie młodzi z ich konkretnym życiem. Analizując sytuację młodych ludzi we współczesnym świecie, dostrzega, iż: wielu ludzi młodych żyje w rzeczywistości wojny i doznaje przemocy w niezliczonej różnorodności jej form; podlega naciskom ideologicznym i jest wykorzystywanych, zarówno przez liberalną prawicę, jak i lewicę; cierpi z powodu marginalizacji i wykluczenia społecznego, z powodów religijnych, etnicznych lub ekonomicznych; w wielu krajach ubogich pomoc finansowa niektórych krajów bogatszych lub pewnych organizacji międzynarodowych jest zwykle związana z akceptacją zachodnich propozycji dotyczących seksualności, małżeństwa, życia społecznego, co w konsekwencji prowadzi do budowania kultury odrzucenia, w której sami młodzi stają się w końcu materiałem „jednorazowego użytku”; niektórzy młodzi postrzegają tradycyjną rodzinę jako opresyjną i od niej uciekają pod naciskiem globalnej kultury, która niekiedy pozostawia ich bez punktów odniesienia; młodzi ludzie przyznają, że ciało i seksualność mają istotne znaczenie dla ich życia oraz rozwoju ich tożsamości, z drugiej zaś strony w świecie, który podkreśla wyłącznie seksualność, moralność seksualna jest często powodem niezrozumienia i wyobcowania od Kościoła; media społecznościowe są miejscem, w którym młodzi ludzie spędzają dużo czasu i łatwo się spotykają, ale mogą narazić na ryzyko uzależnienia, izolacji i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, co utrudnia rozwój autentycznych relacji międzyludzkich; plaga nadużyć seksualnych wobec nieletnich jest niestety zjawiskiem rozpowszechnionym historycznie we wszystkich kulturach i społecznościach, to dotyka również Kościoła i stanowi przeszkodę dla jego misji (por. Franciszek 2019, rozdz. trzeci). Odkrywanie swojego „ja” w całej jego wielorakiej potencjalności, swojego człowieczeństwa jest jednym z najistotniejszych elementów koncepcji życia, szczególnie w okresie młodości. Dlatego „rozwój oznacza zachowanie i pielęgnowanie rzeczy najcenniejszych, jakimi obdarowuje cię młodość, ale jednocześnie oznacza otwartość i oczyszczanie tego, co nie jest dobre oraz przyjmowanie nowych darów od Boga, który cię wzywa do rozwijania tego, co wartościowe” (Franciszek 2019, 161).

2. ODNOWIĆ I ROZWIJAĆ MŁODOŚĆ – INTUICJE PAPIEŻA FRANCISZKA

Młodość można określić jako fazę dojrzałości potencjalnej. Docenianie młodości oznacza postrzeganie tego okresu życia jako czasu cennego, a nie jako fazy przejściowej, w której ludzie młodzi czują się pchnięci w dorosłość. „Młodość – stwierdza papież Franciszek – nie może pozostać czasem w zawieszeniu: to wiek

decyzji i właśnie na tym polega jej urok oraz jej największe zadanie. Ludzie młodzi podejmują decyzje w sferze zawodowej, społecznej, politycznej, a także inne, bardziej radykalne, które nadadzą ich życiu decydujący kształt. Podejmują również decyzje dotyczące miłości, wyboru partnera i możliwości posiadania pierwszych dzieci. (...) Najpiękniejsze marzenia zdobywa się, mając nadzieję, cierpliwość i determinację, rezygnując z pośpiechu. Jednocześnie nie wolno się zamykać z powodu niepewności i obawy przed ryzykiem czy popełnianiem błędów. Musimy się raczej obawiać życia sparaliżowanego, jak żywe trupy, sprowadzeni do istot, które nie żyją, bo nie chcą ryzykować, bo nie realizują swoich przedsięwzięć, albo boją się popełniać błędy. Nawet jeśli się pomylisz, zawsze możesz podnieść głowę i zacząć od nowa, ponieważ nikt nie ma prawa ukraść ci nadziei” (Franciszek 2019, 140, 142). Budowanie młodości musi być zatem przedmiotem autentycznej troski, zaś refleksja nad młodością nie tylko służy tym, którzy ją aktualnie osiągają czy przeżywają, ale każdemu, kto chciałby młody duchem pozostać na zawsze. W tym kontekście wielokierunkowości odniesień, wielowymiarowości bycia, stawania się i spełniania siebie można wskazać te marzenia ludzi młodych, które w swej podstawowej funkcji służą odkrywaniu swojego „ja” w całej jego wielorakiej potencjalności, a przede wszystkim:

a) młodość jest szczególnym bogactwem

Próbując scharakteryzować tożsamość młodego pokolenia, można stwierdzić, że młodzi ludzie mają wysokie aspiracje, które zamierzają w dalszym życiu realizować, ale także mocno wierzą w to, że ich realizacja jest jak najbardziej możliwa. W przekonaniach młodych ludzi dominuje wiara we własne siły oraz potrzeba zdania się wyłącznie na siebie, gdy ten sukces chce się osiągnąć. Mają także poczucie wyjątkowości swego „ja”, są ciekawi otaczającego świata i w swych dążeniach bywają gotowi naruszyć obowiązujące normy społeczne. Chęć młodych ludzi, by ich życie było barwne, ciekawe, oddaje potrzebę emocjonalnego zaangażowania się i przeżywania zdarzeń, sytuacji, które ich w życiu spotkają (Leszniewski 2015, 172-173). „Dla młodego serca – stwierdza Franciszek – typowa jest gotowość do przemiany, zdolność do powstania i do przyjęcia nauki, jaką daje życie” (Franciszek 2019, 12). Młody człowiek jest osobą w rozwoju. „Można bowiem spędzić młodość w rozkojarzeniu, prześlizgując się po powierzchni życia, ospale, będąc niezdolnym do pielęgnowania głębokich relacji i wejścia w istotę życia. W ten sposób przygotowujemy sobie przyszłość ubogą, bez treści. Albo można spędzić młodość, pielęgnując to, co piękne i wspaniałe, przygotowując tym samym przyszłość pełną życia i wewnętrznego bogactwa” (Franciszek 2019, 19). Papież podkreśla, że „dobrze przeżyta młodość pozostaje wewnętrznym doświadczeniem, a w życiu dorosłym zostaje przyswojona, pogłębiona i nadal wydaje swoje owoce. O ile dla człowieka młodego typowe jest pociągnięcie przez nieskończoność, która się otwiera i zaczyna, to zagrożeniem życia dorosłego, z jego pewnikami i wygodami, jest pomijanie coraz bardziej tej perspektywy i utracenie tej wartości, typowej dla okresu młodzieńczego. Tymczasem powinno mieć miejsce coś innego: dojrzewa-

nie, rozwój i zorganizowanie swego życia, bez utraty tego pociągnięcia, tej szerokiej otwartości, tej fascynacji ową rzeczywistością, która jest zawsze czymś więcej. W każdej chwili życia możemy odnowić i rozwijać młodość” (Franciszek 2019, 160). Ten wewnętrzny dynamizm jest wpisany w ludzką egzystencję, zatem „zdrowy niepokój, który budzi się szczególnie w młodości, pozostaje cechą charakterystyczną każdego serca, które pozostaje młode, dyspozycyjne, otwarte” (Franciszek 2019, 138). W tym też kontekście Franciszek kieruje do młodych wezwanie: „Młodzi, nie rezygnujcie z tego, co najlepsze w waszej młodości, nie patrzcie na życie z balkonu. Nie mylcie szczęścia z kanapą i nie spędzajcie całego życia przed ekranem. Nie stawajcie się też smutnym widowiskiem porzuconego pojazdu. Nie bądźcie zaparkowanymi autami, ale raczej pozwólcie, by rozkwitły wasze marzenia i podejmujcie decyzje. (...) Żyćcie! Weźcie się za to, co w życiu najlepsze!” (Franciszek 2019, 143).

b) potrzeba zakorzenienia i dzielenia się mądrością czasu

„Mądry młody człowiek – podkreśla papież Franciszek – otwiera się na przyszłość, ale zawsze jest w stanie docenić coś z doświadczenia innych” (Franciszek 2019, 16). O korzyściach płynących z dialogu międzypokoleniowego można mówić zarówno z perspektywy osób starszych, jak i pokolenia ludzi młodych. Ludzie starsi odczuwają wzrost poczucia bycia zauważonym i potrzebnym, a relacje międzygeneracyjne dają szansę na wyjście z alienacji wynikającej z dystansu kulturowego. Są warunkiem uświadomienia młodym uniwersalnych wartości. Poprawiają jakość życia poprzez łagodzenie poczucia wykluczenia społecznego. Przelamują wzajemną nieufność. Ludzie młodzi z kolei uzyskują adekwatny wizerunek starości. Nawiązują bliższe relacje z osobami w późnej dorosłości. Mają możliwość docenienia bagażu doświadczeń starszego pokolenia oraz szansę rozwoju postawy otwartości, tolerancji, szacunku. Stają się wrażliwsi na ich potrzeby i oczekiwania. Poznając proces starzenia się i starości, mają szansę przygotować się do własnej starości. Tu nie chodzi o ujednoczenie poglądów, perspektyw, doświadczeń. Wartość tkwi w różnorodności wizji świata i uczeniu się prawdziwego szacunku i zrozumienia (Wiśniewska 2017, 44). W tym też kontekście papież prosi ludzi starszych, by dzielili się mądrością czasu i byli strażnikami pamięci. Przestrzega młodych przed myśleniem, że dorosli są przeszłością, która już się nie liczy, która już się skończyła, a dorosłych, że zawsze wiedzą, jak powinni zachowywać się młodzi (Franciszek 2019, 201). „Starsi mają marzenia utkane ze wspomnień, obrazów wielu rzeczy przeżytych, naznaczonych doświadczeniem i latami. Jeśli ludzie młodzi zakorzeniają się w marzeniach starszych, to udaje się im zobaczyć przyszłość, mogą mieć wizje, które otwierają im horyzont i ukazują nowe drogi. Ale jeśli starsi nie marzą, to młodzi nie mogą już wyraźnie widzieć horyzontu” (Franciszek 2019, 193). Cała mądrość, jak zauważa Franciszek, nie może być zamknięta w ograniczeniach narzuconych przez obecne środki przekazu. Istnienie relacji międzypokoleniowych sprawia, że we wspólnotach możliwa jest pamięć zbiorowa, ponieważ każde pokolenie podejmuje nauki swoich poprzedników, pozostawiając

w ten sposób dziedzictwo swoim następcom. Opowieści osób starszych, które czasami wydają się mitologiczne, fantastyczne, często pełne są bogatych doświadczeń, wymownych symboli, ukrytych przesłań, które nie mieszczą się w wiadomościach sieci społecznościowych. Chodzi zatem o bycie otwartym i podjęcie mądrości, która jest przekazywana z pokolenia na pokolenie (Franciszek 2019, 190-191, 195). „Korzenie to nie kotwice wiążące nas z innymi czasami i uniemożliwiające wejście w świat dzisiejszy, by stworzyć coś nowego. Przeciwnie, są punktem zakorzenia pozwalającym nam się rozwijać i reagować na nowe wyzwania” (Franciszek 2019, 200).

c) miłość, rodzina i twórcze bycie we wspólnocie

Rozwój człowieka charakteryzuje i kształtuje szczególnie rodzaj doświadczeń i aktywności. Realizuje się w projektach i troskaniach, dążeniach i odniesieniach. Obok kontaktów interpersonalnych, dla kształtowania się młodego człowieka istotne pozostaje jego funkcjonowanie w otoczeniu zespołu ludzi uczciwie pracujących, wzajemnie życzliwych, działających wspólnotowo. Dynamika istnienia wspólnoty zależy od zaangażowania jednostek, które ofiarowują wspólnocie część własnego życia i duchowej energii. Im mocniej jednostka wpływa na tożsamość wspólnoty, tym bardziej się w nią angażuje i tym bardziej wspólnota zakorzenia się we wnętrzu jednostki i kształtuje jej tożsamość. Również w dzisiejszych czasach młodzi są gotowi brać na siebie część odpowiedzialności, pod warunkiem, że znajdzie się ktoś, kto potraktuje ich poważnie, włączy w jakąś aktywność, pomoże im ukierunkować energię, pozwalając im żyć ze zdrową pasją dla drugiego w perspektywie wspólnoty. Młody człowiek może się sprawdzić, odkryć własne zdolności, a także znaleźć swoją drogę zaangażowania i realizacji (Chrobak 2017, 135-137). „Dotyczy to – stwierdza papież Franciszek – zwłaszcza ludzi młodych, ponieważ zjednoczeni macie siłę godną podziwu. Kiedy cieszyacie się życiem wspólnotowym, jesteście zdolni do wielkich poświęceń dla innych i dla wspólnoty. Natomiast izolacja – przeciwnie – osłabia was i naraża na najgorsze zło naszych czasów” (Franciszek 2019, 110).

W kulturze tymczasowości, względności „bycie młodym to nie tylko pogoń za przemijającymi przyjemnościami i powierzchownymi sukcesami. Aby młodość spełniła swój cel na drodze twego życia, musi być okresem hojnego dawania siebie, szczerego ofiarowania, poświęceń, które kosztują, ale czynią nas owocnymi” (Franciszek 2019, 108). Franciszek podkreśla, iż „to «bycie dla innych» w życiu każdej młodej osoby jest zazwyczaj związane z dwiema podstawowymi kwestiami: stworzeniem nowej rodziny i pracą” (Franciszek 2019, 258). W tym kontekście papież przypomina, że rodzina jest dla ludzi młodych głównym punktem odniesienia, w niej znajdują się najlepsze bodźce do dojrzewania i najpiękniejsze radości do dzielenia się, jest miejscem rozwijania najlepszych cnót, przede wszystkim miłości, cierpliwości, zdolności do dialogu i służby (Franciszek 2019, 262-265).

Wejście młodych w dorosłość często oznacza wkroczenie danej osoby w świat pracy. Praca „jest wyrazem ludzkiej godności, jest drogą dojrzewania i integracji

społecznej, jest stałym bodźcem do wzrastania w odpowiedzialności i kreatywności, jest zabezpieczeniem przed skłonnością do indywidualizmu i wygody, i jest także oddawaniem chwały Bogu poprzez rozwój swoich zdolności” (Franciszek 2019, 271). Pozwala młodym dorosłym zaspokoić ich potrzeby praktyczne, a co ważniejsze, szukać sensu i spełnienia swoich marzeń i wizji, ale może też być formą wykluczenia i marginalizacji (np. bezrobocie, wyzysk pracy). Doświadczenie nieciągłości, eliminacji i upadku podstawowych pewników, powodują, iż wielu młodych czuje się dzisiaj dziećmi porażki. Miłość braterska natomiast pomnaża zdolność do radości, sprawia, że jesteśmy zdolni cieszyć się z dobra innych. Papież zachęca, by spontaniczność i rozmach młodości przekształcała się coraz bardziej w spontaniczność miłości braterskiej, w świeżość, która sprawia pragnienie budowania wspólnoty (Franciszek 2019, 167)². Zatem, „tworzenie «domu» to ostatecznie tworzenie rodziny; to uczenie się odczuwania jedności z innymi, abstrahując od powiązań utylitarystycznych lub funkcjonalnych; bycie zjednoczonymi w taki sposób, że odczuwamy życie jako trochę bardziej ludzkie. (...) To tworzenie więzi, które buduje się przez proste, codzienne gesty, które wszyscy możemy wykonywać. Jak wszyscy dobrze wiemy, dom potrzebuje współpracy wszystkich” (Franciszek 2019, 217).

d) droga realizacji powołania

Stawanie się człowiekiem zakłada nie tylko dynamiczność podmiotu i cel, któremu dynamiczność ta winna być przyporządkowana, ale i sposób dochodzenia do tego celu. Istota człowieczeństwa zakłada jego transcendencję, jego nieustanne przekraczanie siebie i wychodzenie poza siebie, zawsze ku i zawsze dla. A zatem, stawanie się człowieka dokonuje się w sytuacji, że wprawdzie dzieje się to w nim samym, ale także wobec czegoś. Życie jest nam nie tylko dane, ale zadane. Każdy jednak powinien poznać swoje własne życiowe powołanie (Stróżewski 1992, 39-41; Gadacz 2005, 33-35). „Do realizacji własnego powołania – podkreśla papież Franciszek – konieczne jest rozwijanie, sprawienie, by wzeszło, i pielęgnowanie tego wszystkiego, czym jesteśmy. Nie chodzi o wymyślanie siebie, o stworzenie siebie z niczego, ale o odkrywanie siebie w świetle Boga i sprawienie rozkwitu swej istoty: «według Bożego planu każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania». Twoje powołanie prowadzi cię do wydobycia z siebie tego, co w tobie najlepsze dla chwały Boga i dla dobra innych” (Franciszek 2019, 257)³. To rozeznawanie

² Papież kieruje wezwanie do młodych: „Drodzy młodzi, nie pozwalajcie, żeby wykorzystywano waszą młodość do promowania płytkiego życia, które myli piękno z pozorami. (...) Niezależnie od wszelkich aspektów zewnętrznych czy aktualnych mód istnieje piękno w każdym mężczyźnie i kobiecie, którzy z miłością żyją swoim powołaniem osobistym, bezinteresownie służąc wspólnocie, swej ojczyźnie, wielkodusznie pracując na rzecz szczęścia rodziny, angażując się w żmudne, anonimowe i bezinteresowne dzieło przywracania przyjaźni społecznej” (Franciszek 2019, 183).

³ Papież stwierdza, że: „Kiedy ktoś odkrywa, że Bóg go do czegoś wzywa, że na to został stworzony – może to być pielęgniarstwo, stolarka, komunikacja, inżynieria, nauczanie, sztuka lub jakakolwiek inna praca – to będzie wówczas zdolny do wydobycia swoich najlepszych umiejętności, ofiarności, hojności i poświęcenia się. Świadomość, że nie robisz rzeczy po to, by je robić, ale mają one sens, jako

powołania, chociaż obejmuje rozum i roztropność, to je przewyższa, bo chodzi w nim o dostrzeżenie tajemnicy jedynego i niepowtarzalnego planu, jaki Bóg ma dla każdego. Miłość Boga i związek z żywym Chrystusem nie przeszkadza w marzeniach, nie wymaga od nas ograniczania naszych horyzontów. Wręcz przeciwnie, ta miłość nas motywuje, pobudza, ukierunkowuje ku życiu lepszemu i piękniejszemu. Ostatecznie chodzi o rozpoznanie, po co jestem stworzony, z jakiego powodu odchodzę z tej ziemi, jaki jest plan Pana dla mojego życia (Franciszek 2019, 138). Zdaniem Franciszka „jeśli chodzi o rozeznanie powołania, konieczne jest zadanie sobie kilku pytań. Nie należy rozpoczynać od zastanawiania się, gdzie można by było więcej zarobić lub zdobyć więcej sławy i prestiżu społecznego, ale nie powinno się też zaczynać od zastanawiania się, jakie zadania przyniosłyby więcej przyjemności. Aby uniknąć błędów, należy zmienić perspektywę i zadać sobie pytanie: czy znam siebie samego poza moimi pozorami i odczuciami? Czy wiem, co przynosi radość mojemu sercu, a co je zasmuca? Jakie są moje mocne, a jakie słabe strony? W ślad za nimi, natychmiast pojawiają się kolejne pytania: jak mogę służyć lepiej i być bardziej użyteczny dla świata i Kościoła? Jakie jest moje miejsce na ziemi? Co mogę zaoferować społeczeństwu? Za tymi pytaniami przychodzą kolejne, bardzo realistyczne: czy mam umiejętności potrzebne do świadczenia tej służby, czy mogę je nabyć lub rozwinąć?” (Franciszek 2019, 285). Wszystko to stanowi powołanie, ponieważ jesteśmy wezwani, istnieje coś więcej niż tylko pragmatyczny wybór z naszej strony. W rozeznawaniu powołania nie można także wykluczać możliwości poświęcenia się Bogu w kapłaństwie, w życiu zakonnym lub w innych formach konsekracji. „Poszukiwanie Pana – stwierdza papież Franciszek – strzeżenie Jego słowa, staranie, by odpowiedzieć na nie swoim życiem, wzrastanie w cnotach czyni serca młodych silnymi. W tym celu trzeba utrzymywać więź z Jezusem, dostosować się do Niego, bo nie będziesz wzrastał w szczęściu i świętości jedynie o własnych siłach i własnych myślach. Tak, jak się martwisz, żeby nie stracić połączenia z Internetem, upewnij się, czy aktywne jest twoje połączenie z Panem, a to oznacza nieprzerywanie dialogu, słuchanie Go, opowiedzenie Mu o swoich sprawach, a kiedy nie masz wyraźnych pomysłów, co należy uczynić, zapytaj: «Co Jezus zrobiłby na moim miejscu?»” (Franciszek 2019, 158)⁴.

odpowiedź na powołanie rozbrzmiewające w głębi twej istoty, aby dać coś dla innych, sprawia, że działalność ta daje naszemu sercu szczególnie doświadczenie pełni” (Franciszek 2019, 273).

⁴ Papież zachęca młodych: „Nie pozwól, by skradziono ci nadzieję i radość, aby cię oszołomiono, chcąc użyć cię jako niewolnika do własnych interesów. Odważ się być kimś więcej, ponieważ twoje życie jest ważniejsze niż cokolwiek innego. Nie musisz posiadać ani udawać. Możesz stać się tym, czym Bóg, twój Stwórca, wie, że jesteś, jeśli przyznasz, że jesteś powołany do wielkich rzeczy. Przyzywaj Ducha Świętego i idź z ufnością do wielkiego celu: świętości. W ten sposób nie będziesz kserokopią. Będziesz w pełni sobą samym” (Franciszek 2019, 107).

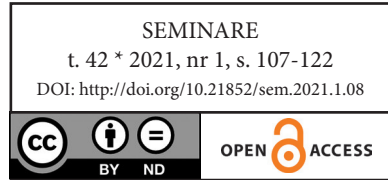
ZAKOŃCZENIE

Programowanie myślenia człowieka czasów dzisiejszych sprawia, że ludzie tracą kontakt z tym, co rzeczywiste, a przyjmują za prawdziwy świat nierealny, wirtualny i w nim żyją. Żyją w świecie, który im zaproponowano jako modny. To, co realne, przestaje stanowić punkt odniesienia, ponieważ nie jawi się jako modne, a więc nie jest uznawane za wartościowe. Również współczesne pojmowanie wiary i chrześcijaństwa określa się niekiedy jako *bufet style*. *Wylóż mi wszystko na stole, a ja sobie wybiorę to, co mi smakuje*. Podobnie jak w hipermarkecie klient komponuje swój własny niepowtarzalny zestaw towarów, swój własny koszyk, tak też to ma miejsce w dziedzinie ducha. Można więc powiedzieć, że skomponowana przez współczesnego człowieka własna religia nie oznacza relacji z Bogiem oraz ludźmi, ale jest duchową przygodą z samym sobą (Pawlina 2020, 14-15). W tym też kontekście dylematów młodych ludzi papież Franciszek podkreśla, iż to „Bóg jest sprawcą młodości i działa w każdym młodym człowieku. Młodość jest czasem błogosławionym dla młodego człowieka i błogosławieństwem dla Kościoła i świata. To radość, pieśń nadziei i szczęścia. Docenianie młodości oznacza postrzeganie tego okresu życia jako czasu cennego, a nie jako fazy przejściowej, w której ludzie młodzi czują się pchnięci w dorosłość” (Franciszek 2019, 135).

BIBLIOGRAFIA:

- Bardziejewska, Mariola. 2005. Okres dorastania. Jak rozpoznać potencjał nastolatków? W: *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*, red. Anna Izabela Brzezińska, 345-377. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Chrobak, Stanisław. 2017. Kultura aktywnego obywatelstwa racją życia społecznego. *Paedagogia Christiana*, 1(39), 129-147.
- Cuprjak, Magdalena. 2020. Budowanie wiedzy o młodzieży w dyskursie normatywnym. *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 100-115.
- Cybal-Michalska, Agnieszka. 2006. *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Czerepaniak-Walczak, Maria. 2007. Stereotypy młodzieży: konieczność i możliwość odczarowania młodości. W: *Wychowanie. Pojęcia – Pojęcia – Procesy – Konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie*, t. 1, red. Maria Dudzikowa i Maria Czerepaniak-Walczak, 173-203. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne.
- Franciszek. 2019. *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”*.
- Gadacz, Tadeusz. 2005. *O umiejętności życia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Galas, Barbara. 2004. Młodzież. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 3, red. Tadeusz Pilch, 327-336. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Gerrig, J. Richard i Philip G. Zimbardo. 2009. *Psychologia i życie*, red. nauk. Maria Materska, tłum. Józef Radzicki et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Grabowska, Mirosława. 2019. Młodzież w badaniach 2018 roku – wprowadzenie. W: *Młodzież 2018*, red. Mirosława Grabowska i Magdalena Gwiazda. Warszawa: CBOS. Dostęp: 21.01.2020. file:///C:/Users/stan/Downloads/REPORT%20M%C5%81ODZIE%C5%BB%202018.pdf.
- Huf, Agnieszka. 2020. Młodość w objęciach smartfona. *Gość Niedzielny*, 11, 40-42.
- Kluczyńska, Urszula. 2010. „Globalny nastolatek” jako efekt globalnej kultury i stylu życia. *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 65-71.
- Leppert, Roman. 2011. *Młodzież – świat przeżywany i tożsamość*. Kraków: Impuls.
- Leszniewski, Tomasz. 2015. Młodzi i ich potencjał indywidualności. O metodologicznej strategii badania zjawiska. W: *Odkrywając współczesną młodzież. Studia interdyscyplinarne*, red. Monika I. Dąbkowska, 169-185. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Maritain, Jacques. 1988. *Pisma filozoficzne*, tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Nowak, Marian. 1994. Ku współczesnej teorii młodzieży w pedagogice. W: *Nauki społeczne o młodzieży*, red. Tomasz Ożóg, 15-33. Lublin: Norbertinum.
- Pawlina, Krzysztof. 2020. Młodzież a chrześcijański system wartości. W: *Młodzież i jej świat: Kościół i Ojczyzna*, red. Ryszard F. Sadowski, 8-18. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Stróżewski, Władysław. 1992. *W kręgu wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wiśniewska, Ewa. 2017. Starsi i młodzi w dialogu międzypokoleniowym. *Społeczeństwo. Edukacja. Język*, 6, 27-47.



MARIOLA WOJCIECHOWSKA¹

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ORCID: 0000-0002-4589-5501

DARIUSZ ADAMCZYK²

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0002-3083-559X

WARTOŚĆ „DOJRZAŁA MIŁOŚĆ” W SYSTEMIE WARTOŚCI MŁODZIEŻY

THE VALUE OF “MATURE LOVE” IN THE YOUTH’S VALUE SYSTEM

Abstract

As regards the axiological hierarchy, the love-as-a-gift is particularly important in interpersonal relations. It means the value of a person-as-a-gift to another person. The complete experience of love between a man and a woman demands its ethical dimension. Its natural fulfilment is marriage as self-giving. Studies conducted among high school youth with the use of Milton Rokeach’s RVS Scale, confirm that the value of *mature love* in the group of terminal values, and the value of *loving* in the group of instrumental values are highly cherished. The leading (central) position of the analysed values indicates their impact upon young people’s behaviour.

Keywords: the value of “mature love”, hierarchy of values, elements of love, spousal love, marriage

Abstrakt

W aksjologicznej hierarchii szczególnie ważna jest miłość-dar w relacjach międzyosobowych. Chodzi tu o wartość osoby-daru dla osoby. Pełnia przeżycia miłości między mężczyzną i kobietą domaga się jej wymiaru etycznego. Jej naturalnym zaś dopełnieniem jest małżeństwo jako oddanie siebie. Badania młodzieży szkół średnich z wykorzystaniem Skali RVS Milтона Rokeacha potwierdzają wysokie uznanie dla wartości *dojrzała miłość* w grupie wartości ostatecznych oraz dla wartości *kochający* z grupy wartości instrumentalnych. Zajmowanie czołowej (centralnej) lokaty przez analizowane wartości wskazuje na wpływ tych wartości na zachowanie młodych ludzi.

Słowa kluczowe: wartość „dojrzała miłość”, hierarchia wartości, elementy miłości, miłość oblubieńcza, małżeństwo

¹ Mariola Wojciechowska – Profesor UJK Kielce, Dziekan Wydziału Pedagogiki i Psychologii. Zainteresowania naukowe: systemy wartości młodzieży i dorosłych, relacje międzygeneracyjne w sferze aksjonormatywnej. E-mail: mariola.wojciechowska@ujk.edu.pl.

² Dariusz Adamczyk – Profesor UP Kraków, Kierownik Katedry Profilaktyki Problemów Społecznych. Zainteresowania naukowe: szeroko rozumiane wychowanie, personalizm, edukacja religijna. E-mail: dar.adam@vp.pl.

WPROWADZENIE

Istnieje wiele rodzajów i odmian miłości. Benedykt XVI pisze: „Mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga” (Benedykt XVI 2005, 2).

Miłość posiada strukturę aksjologiczną. Ukochana osoba jest dla konkretnego człowieka wyjątkowa, jedyna, niepowtarzalna, niezastępowalna. Już to jest w miłości wartościowe. Ukochana osoba jawi się w swych różnorodnych wymiarach aksjologicznych, chodzi np. o piękno, wdzięk, witalność, mądrość, głębię duchową, inteligencję. Miłość jest swoistą odpowiedzią na całościową wartość, w sposób niepowtarzalny ucieleśnioną w konkretnym człowieku (Stachewicz 1998, 124).

Miłość ściśle wiąże się z pojęciem osoby, której własnością ontyczną jest godność (nabudowana niejako na rozumności, woli i cielesności człowieka). W każdej miłości zawarty jest jej aspekt psychologiczny (miłość-potrzeba) oraz etyczny (miłość-dar). Ten dualizm miłości: potrzeby i daru, przekłada się na dychotomię wymiarów: psychologicznego i etycznego. Pierwszy z nich dotyczy sfery uczuć, doznań, potrzeb psychicznych człowieka. Drugi zaś zawiera element bezinteresowności (Wojtyła 1974, 355). W aksjologicznej hierarchii miłość-dar stoi wyżej. W prawdziwej miłości człowiek zaspokaja konkretne uczucia i przeżycia, w którym to dążeniu zawiera się także wartość bezinteresownego oddania się drugiej osobie, bez czego nie ma rzeczywistej miłości (Chudy 2006, 118-119).

1. WARTOŚĆ MIŁOŚCI JAKO DARU W RELACJACH MIĘDZYOSOBOWYCH

Jedną z istotnych konkretyzacji miłości jest miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą. Na bogactwo tej rzeczywistości, jako wzajemnego odniesienia osób, składają się zasadnicze elementy miłości. Pierwszym z nich jest „upodobanie”, które zaczyna się od pewnych cech człowieka, mogą one dotyczyć sfery cielesnej lub psycho-duchowej (Fiołek i Szewczyk 1993, 59-60; Adamczyk 2013a, 59). Jak pisze K. Wojtyła, „podobac się znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro. Kobieta łatwo może znaleźć się w polu widzenia mężczyzny jako swoiste dobro, a on również jako dobro może znaleźć się w jej polu widzenia. (...) Upodobanie zwrócone do osoby drugiej płci stawia tę siłę natury, jaką jest popęd, na poziomie życia osoby” (Wojtyła 2001, 70).

Chociaż przedmiot poznania, czyli mężczyzna czy kobieta, jest konkretny i podpada pod zmysły, to jednak upodobanie pozostaje ściśle związane z poznaniem, zwłaszcza umysłowym. Opiera się ono na wrażeniu, ale nie tylko. Jest tu już pewne zaangażowanie poznawcze, jednak upodobanie nie posiada struktury czysto poznawczej. W upodobaniu biorą udział czynniki pozarozumowe i pozapoznawcze (uczucia i wola). Rozum i wola wzajemnie się przenikają. Naturalnym nastawieniem sfery uczuciowej (doznawanie) jest wyrażanie się w reakcji wzruszeniowo-afektywnej na dobro (Wojtyła 2001, 70-71; Adamczyk 2013a, 59-60).

W związku z tym, że uczucia pojawiają się spontanicznie, upodobanie do danej osoby pojawia się nieraz nagle i nieoczekiwanie. Jest ono właściwie „ślepe”, ponieważ nie chodzi o ujęcie prawdy o przedmiocie, stąd reakcje wzruszeniowo-afektywne mogą zarówno pomagać, jak i przeszkadzać w upodobaniu prawdziwego dobra. Taka sytuacja może być bardzo niebezpieczna dla miłości, ze względu na groźbę jej deformacji. Może nastąpić fluktuacja uczuć. A zatem przy oparciu całego stosunku do danej osoby tylko na reakcji uczuciowej, a nie na prawdzie o osobie, może się okazać, że nie ma w niej owego dobra, jest zaś związane z tym poczucie zawodu (Wojtyła 2001, 73-74). Samo upodobanie jest zatem zbyt słabym fundamentem ontologiczno-etycznym do zbudowania stabilnego związku małżeńskiego, podobnie również do rozpoczęcia współżycia seksualnego, ponieważ stwarza ryzyko niesprostania odpowiedzialności związanej z tą ważną sferą ludzkiego życia (Chudy 2006, 120; Adamczyk 2013a, 60-61).

Przedmiot upodobania (dobro) przedstawia się także jako piękno związane z przeżyciem wartości, na którym opiera się miłość między kobietą a mężczyzną. Chodzi o uwzględnienie całkowitego piękna osoby, a nie tylko tego, co w człowieku jest widzialne i zmysłowe. Oprócz zatem piękna zewnętrznego trzeba umieć odkryć również piękno wewnętrzne i tu przede wszystkim kierować swoje upodobanie (Wojtyła 2001, 73-75; Adamczyk 2013a, 61-62).

Kolejnym elementem miłości między kobietą a mężczyzną jest pożądanie, które często ujawnia się w niej najmocniej. W związku z tym, że człowiek jest bytem ograniczonym i niewystarczającym sobie, dlatego potrzebuje innych bytów. Stąd wynika przynależność pożądania do istoty miłości między kobietą a mężczyzną (Wojtyła 2001, 75; Adamczyk 2013a, 62). Jest to związane z rozkoszowaniem się drugą osobą, którego szczytem jest doświadczenie rozkoszy zmysłowej i pozwala człowiekowi doświadczyć najwyższej błogości (Wojtkun 2006, 7; Adamczyk 2018, 89-90).

Mężczyzna potrzebuje kobiety, kobieta zaś mężczyzny, niejako dla uzupełnienia swojego bytu. Ta ontyczna potrzeba, wynikająca ze zróżnicowania płciowego, daje o sobie znać za pośrednictwem popędu seksualnego. Na tym podłożu może dojrzewać miłość osoby do osoby. K. Wojtyła wyjaśnia, że miłość „wypływa bowiem z potrzeby, a zmierza do znalezienia dobra, którego brak. Takim dobrem jest kobieta dla mężczyzny, a mężczyzna dla kobiety. (...) Zachodzi jednak głęboka różnica pomiędzy miłością pożądania (*amor concupiscentiae*) a samym pożądaniem (*concupiscentia*), zwłaszcza zmysłowym. Pożądanie zakłada odczucie zmysłowe jakiegoś braku, które to przykre odczucie mogłoby zostać usunięte za pośrednictwem określonego dobra. W ten sposób np. mężczyzna może pożądać kobiety; osoba występuje wówczas jako środek do zaspokojenia pożądania” (Wojtyła 2001, 75-76).

W dojrzałej miłości nie chodzi z pewnością o samo pożądanie. Prawdziwa miłość nie czyni z osoby przedmiotu użycia (Fiołek i Szewczyk 1993, 60; Puliowski 2003, 7; Adamczyk 2013a, 63; Kalisz 2020). Pożądanie może być istotnym

zagrożeniem dla prawidłowej relacji osobowej między kobietą a mężczyzną. Skoncentrowanie się na „posiadaniu” osoby może wywołać postawę jej uprzedmiotowienia, w celu zaspokojenia własnej potrzeby seksualnej. Innym zagrożeniem jest skłonność do zastąpienia niejako wielowymiarowej istoty miłości samą tylko techniką zaspokojenia seksualnego. Najwyższe nawet zadowolenie ze współżycia seksualnego nie wyczerpuje zawartości treściowej miłości, osoba ludzka zawsze bowiem odczuwa duchową potrzebę transcendencji, która jest zawarta w miłości-darze (Chudy 2006, 120-121).

Człowiek jako osoba ludzka najpełniej realizuje właściwy sobie potencjał przez miłość prawdziwą, która zwraca się do prawdziwego a nie pozornego dobra w sposób odpowiadający jego naturze. W ten sposób następuje wypełnienie jego istnienia. Taka miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną wydoskonala człowieka. Niestety, przeciwne skutki powoduje miłość fałszywa, która albo zwraca się do pozornego dobra, albo do dobra prawdziwego, ale w sposób sprzeczny z naturą człowieka. Miłość fałszywa jest niepełna. Taka jest miłość między kobietą a mężczyzną, która ogranicza się tylko do pożądania. Sama też miłość pożądania nie wyczerpuje w pełni miłości między osobami. Nie wystarczy pragnąć osoby jako dobra dla siebie, potrzeba też pragnąć jej dobra, co można określić mianem życzliwości, co stanowi kolejny aspekt miłości (Wojtyła 2001, 77; Adamczyk 2013a, 63-64).

Życzliwość to bezinteresowność w miłości. „Przez życzliwość przybliżamy się najbardziej do tego, co stanowi «czystą istotę» miłości. Taka też miłość najbardziej doskonalą swój podmiot, najpełniej rozwija zarówno jego istnienie, jak i istnienie tej osoby, do której się zwraca” (Wojtyła 2001, 78). Miłość w tym aspekcie jest nacechowana etycznym porządkiem daru. Łączy się z tym często uczucie sympatii, które w naturalnym rozwoju miłości przechodzi w przyjaźń. A zatem następuje przejście wymiaru subiektywnego w dziedzinę wartości obiektywnych. W pełnej miłości potrzeba sympatii i życzliwości. Sama sympatia bez życzliwości byłaby egzaltowana i „kapryśna”. A życzliwość bez sympatii byłaby tylko racjonalna (Chudy 2006, 122). Miłość kobiety i mężczyzny, dojrzewając, powinna być coraz bardziej przepełniona życzliwością (Wojtyła 2001, 78; Stachewicz 1998, 130-131; Adamczyk 2013a, 64).

Miłość wydarza się pomiędzy osobami, z natury swej domaga się zatem wzajemności, co jest kolejnym elementem miłości. Miłość mężczyzny i miłość kobiety zespalają się ze sobą, tworząc jedną całość. Zaangażowane są tu dwie osoby, istotny jest stosunek „ja” do „my”. Miłość jednej osoby nie wystarczy. Byłaby to miłość jednostronna, nazywana nieodwzajemnioną. Ta zaś nie posiada obiektywnej pełni, którą daje wzajemność. Miłość obustronna jest podstawą do budowania z dwóch „ja” jednego „my”. Taka jest naturalna dynamika miłości. Jednak do zaistnienia owego „my” nie wystarczy sama tylko miłość obustronna (to nadal tylko dwa „ja”). Do zaistnienia owego „my” potrzeba właśnie wzajemności (Stachewicz 1998, 120-121; Wojtyła 2001, 78-79; Adamczyk 2013a, 64-65; Kalisz 2020).

Wzajemność nie wyklucza oczywiście bezinteresowności. Ponadto we wzajemności ma miejsce pełne zaspokojenie treści miłości-pożądania między kobietą a mężczyzną. Zostaje bowiem dokonana niejako synteza miłości-pożądania i miłości życzliwej. Trzeba jednak zaznaczyć, że konieczne do tego jest wniesienie przez obydwie osoby miłości osobistej o pełnej wartości etycznej. Do osiągnięcia wzajemności dojrzałej, o cechach gruntownej stałości i pewności, potrzebna jest zatem miłość-cnota, nie wystarczy tylko pożądanie nastawione na użycie i szukanie przyjemności. Dopiero wtedy można zasadnie tłumaczyć zaufanie do drugiej osoby, co uwalnia jednocześnie od podejrzeń i zazdrości (Wojtyła 2001, 80-81; Adamczyk 2013a, 65).

W kontekście miłości mężczyzny i kobiety warto jeszcze wrócić do zagadnień sympatii i przyjaźni. Słowo „sympatia” oznacza „współdoznawanie”. Jest tu uwydawniony element pewnej bierności (doznawanie). Sympatia jest tym, co „dzieje się” pomiędzy osobami, nie jest zatem ich dziełem, aktem woli. Wola człowieka nie odgrywa tu właściwej jej roli (Fiołek i Szewczyk 1993, 60; Wojtyła 2001, 83; Adamczyk 2013a, 65). Stąd „miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną nie może pozostawać na poziomie samej sympatii, ale musi się stawać przyjaźnią. W przyjaźni bowiem – inaczej niż w samej sympatii – rozstrzygający jest udział woli. Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego «ja»” (Wojtyła 2001, 84). Występuje tu życzliwość („ja chcę dobra dla ciebie”), a także zdwojenie „ja” uwydawniające moment osobowego zjednoczenia.

W sympatii wola jedynie przyzwala, w przyjaźni zaś sama się angażuje. Przyjaźń stanowi głębsze zjednoczenie osób. Zawiera bowiem dojrzały wybór osoby, do której się zwraca (Fiołek i Szewczyk 1993, 62). Do zaistnienia przyjaźni potrzebna jest jednak sympatia, która stwarza odpowiednie ku temu warunki. I jak już zaistnieje, aby mogła posiadać wyrazistość uczuciową. Ważne jest dojrzewanie od sympatii ku przyjaźni, ale i ciągle dopełnianie przyjaźni sympatią (Wojtyła 2001, 84-66; Adamczyk 2013a, 66).

Brak wytworzenia więzi przyjaźni w okresie narzeczeństwa powoduje, że w małżeństwie tym zabraknie psycho-duchowej łączności (Fiołek i Szewczyk 1993, 62). Istotną rolę może tu odegrać koleżeństwo pomiędzy kobietą a mężczyzną, które nie opiera się przede wszystkim na uczuciach, lecz na podstawach obiektywnych, takich jak wspólnie wykonywana praca, wspólne zainteresowania. Koleżeństwo może okazać się pożyteczne i pomocne w procesie rozwoju sympatii w przyjaźń, wprowadza bowiem przestrzeń pewnej wspólnoty obiektywnej, czego nie umożliwiała sympatia. Pozwala to na zobiektywizowanie profilu miłości, aby nie była ona niepełna (Wojtyła 2001, 86-87; Adamczyk 2013a, 67).

Dopełnieniem wszystkich aspektów dojrzałej miłości między mężczyzną a kobietą jest miłość oblubieńcza, która polega na oddaniu siebie samego, własnej osoby. Jest to coś o wiele więcej niż upodobanie, pożądanie, czy nawet życzliwość. „Dać siebie” to coś o wiele więcej niż „chcieć dobra”. Miłość oblubieńcza w relacji międzyosobowej wzajemności powoduje, że powstaje wzajemne oddanie się osób

(Fiołek i Szewczyk 1993, 62; Chudy 2006, 122; Szyran 2006, 153-164; Adamczyk 2013a, 67).

Nie chodzi tu z pewnością o oddanie w porządku natury i w znaczeniu fizycznym, osoba bowiem ze swej istoty jest nieprzekazywalna i nie może być czyjąś własnością, lecz o porządek miłości i znaczenie moralne (Woroniecki 1995, 196-206; Buttiglione 1996, 151-160; Kupczak 1999, 79-88). Owo oddanie świadczy o szczególnej dynamice osoby oraz o prawach związanych z jej istnieniem i rozwojem osobowościowym. Na tym polega najpełniejsza forma miłości. Wtedy „ja” dane drugiemu człowiekowi lub Bogu, nie niszczy się, nie dewaluuje, lecz rozwija się, ubogaca w znaczeniu ponadfizycznym (Wojtyła 2001, 89; Adamczyk 2013a, 67-68).

Formy realizacji tej miłości mogą być rozmaite, np.: matki wobec dzieci, lekarza wobec chorych, nauczyciela wobec uczniów, duszpasterza wobec wiernych – i w tych przypadkach wystarczy chcieć dobra dla tych, względem których się je spełnia. Nie stosuje się tu jednak określenia „miłość oblubieńcza”. Ta bowiem łączy się z oddaniem osoby, które zachodzi tylko w określonych przypadkach i dokonuje się w relacji człowieka do Boga (w kapłaństwie czy w życiu zakonnym) oraz w szczególnej relacji człowieka do człowieka – w małżeństwie. Miłość mężczyzny i kobiety prowadzi do wzajemnego oddania się sobie w małżeństwie. Owo oddanie jest konieczne ze strony kobiety i ze strony mężczyzny – ku sobie wzajemnie. Bez tego zachodzi niebezpieczeństwo przedmiotowego potraktowania drugiej osoby (Wojtyła 2001, 89-91; Styczeń 1982, 362; Adamczyk 2013a, 68).

Dla jasności należy podkreślić, że owo wzajemne oddanie się kobiety i mężczyzny w małżeństwie wyklucza w sensie moralnym równoczesne oddanie się któregokolwiek z małżonków innej osobie w taki sam sposób. K. Wojtyła pisze: „Moment seksualny odgrywa w kształtowaniu się miłości oblubieńczej szczególną rolę. Współżycie seksualne sprawia, że zacieśnia się ona do jednej pary osób, choć równocześnie zyskuje na specyficznej intensywności. W takim też tylko zacieśnieniu może się ta miłość tym pełniej otworzyć ku nowym osobom, które z natury są owocem miłości małżeńskiej mężczyzny i kobiety” (Wojtyła 2001, 91).

Oddanie seksualne nie może zatem dokonywać się w oderwaniu od oddania osobowego. Płciowość „urzeczywistnia się w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się ze sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli by nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie” (Jan Paweł II 1981, 11).

Miłość kobiety i mężczyzny nie może zostać pozbawiona głębi oddania osobowego i gruntownego zaangażowania, pozbawiona zostałaby wtedy swej istoty. Pozostałość byłaby natomiast całkowitym zaprzeczeniem miłości, którego to stanu rzeczy krańcowym przedłużeniem jest prostytutka (Wojtyła 2001, 115; Styczeń 2005, 43-54; Adamczyk 2013b, 240).

Istota miłości oblubieńczej zawarta jest we wzajemnym oddaniu osób. Oddanie oraz jednocześnie przyjęcie oddania jest możliwe przy rzetelnej afirmacji wartości osoby, zarówno własnej, jak i tej, której człowiek oddaje siebie i którą jako dar dla siebie przyjmuje. Ściśle wiąże się z tym kwestia dokonania wyboru i odpowiedzialności, będącej odpowiedzialnością za miłość, jak również za osobę. Wartości osoby są dopiero niejako podporządkowane wartości seksualne, które nie mogą stanowić motywu jedyne, ani nawet pierwszorzędne (Wojtyła 2001, 116-118; Jan Paweł II 1994, 12; Dziewiecki 2003, 13; Adamczyk 2013b, 240-245).

Dojrzała miłość międzyosobowa kobiety i mężczyzny jest ostatecznie ukierunkowana na Boga, który jest jej źródłem oraz celem (Paweł VI 1968, 8). Taka miłość nie jest oczywiście czymś od razu gotowym, lecz jej dojrzałość zależy od zaangażowania osobowego tego konkretnego mężczyzny i tej konkretnej kobiety. W ten sposób miłość międzyosobowa nie tyle „jest”, co raczej ciągle „staje się” i jest zadana współmałżonkom. W codzienności zatem człowiek powinien nieustannie kształtować w sobie postawę bezinteresownego dawcy, w perspektywie afirmacji osoby (Domagalski 1992; Wojtyła 2001, 123-124; Półtawska 2010, 14-21; Adamczyk 2013b, 246-248; 2015, 271).

W miłości małżeńskiej nie chodzi o jakiś zwykły impuls popędu czy uczucia, lecz przede wszystkim o świadomą i odpowiedzialną decyzję. Miłość ta ma być przeżywana jako wzajemne obdarowywanie się sobą, przejawiające się w gestach, słowach, uczuciach, a w sposób najbardziej intymny – poprzez akt małżeński. Nie wyczerpuje się ona w samej wspólnotcie małżonków, lecz skierowana jest niejako ku swemu przedłużeniu, ku wzbudzeniu nowego życia i przekazywaniu daru miłości. Małżeństwo z natury jest skierowane ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa (Paweł VI 1968, 9; Domagalski 1992, 10-11; Adamczyk 2015, 272-273).

Wychowanie jak i samowychowanie ku dojrzałej miłości ma znaczenie rodzinne, a jednocześnie w dużej mierze wpływa na kształt wszystkich dziedzin życia (Szyran 2003, 156). Miłość dojrzała jest miłością wychowującą, czego uczy Bóg, zwłaszcza w Jezusie Chrystusie. Nie wystarczy zatem precyzyjnie wyjaśniać, czym jest dojrzała miłość, ani też zachęcać do podjęcia wysiłku uczenia się miłości, lecz przede wszystkim trzeba kochać (Dziewiecki 2001, 343-344). Wzrastanie w takiej dojrzałej miłości jest również jednym z najważniejszych zadań społecznej pedagogiki.

2. ZAŁOŻENIA BADAWCZE

Na kanwie powyższych treści dotyczących dojrzałej miłości jako osobowego daru jawi się pytanie o uznanie, z jakim współczesna młodzież odnosi się do tej wartości. Wartości stanowią istotny obszar rozważań teoretycznych oraz dociekań empirycznych, czego przykładem są dokonania wybitnych socjologów, pedagogów, psychologów (Ingarden 1996; Kłoskowska 1972; Furmanek 1995; Ossowski 2000; Mariański 2012; Olbrycht 2002). Cenione przez człowieka wartości stają się

bowiem źródłem celów życiowych jednostki oraz wyboru drogi realizacji osobistych zamierzeń³. Eksplorowanie obszaru badań umożliwi wygenerowanie nowych idei, ale także wyjaśnienie znaczenia określonych uwarunkowań mających wpływ na zachowanie i stan człowieka (Pilch i Bauman 2001, 22-23). Zasadniczym zamiarem prezentowanych badań było określenie hierarchii wartości młodzieży i jej rodziców, co umożliwiło następnie potwierdzenie spójności systemu wartości młodzieży z systemem wartości ich rodziców (Wojciechowska 2008a; Wojciechowska 2008b; Wojciechowska 2011; Wojciechowska, Zboina i Świercz 2017, Wojciechowska, Zboina i Góral-Półrola 2018)⁴. Przyjęte cele badań zrealizowane zostały z wykorzystaniem Skali Wartości (RVS) Milтона Rokeacha w polskiej adaptacji Piotra Brzozowskiego (Brzozowski 1987, 83) oraz kwestionariusza wartości „100 zdań – 100 opinii” Mirosława J. Szymańskiego. W rezultacie podjętych badań uzyskano bardzo obszerny zbiór danych, z którego na użytek niniejszego tekstu wybrano dane pochodzące z zastosowania Skali RVS Milтона Rokeacha w grupie młodzieży.

Opisywana skala wartości miała kilka wersji, różniły się one: liczbą wartości, krótkimi określeniami definicyjnymi, zawartością treściową oraz procedurą badań (Jaworska, Matczak i Bitner 2011, 29-30). W aktualnej wersji narzędzia ujętych jest 36 wartości, w tym 18 stanowi zbiór wartości autotelicznych i 18 – wartości instrumentalnych. Wartości ostateczne stanowią ponadsytuacyjne cele ludzkiego życia, wśród których znajdują się intrapersonalne (koncentrujące się na jednostce) i interpersonalne (koncentrujące się na społeczeństwie). Z kolei w grupie wartości instrumentalnych M. Rokeach wyróżnił moralne odnoszące się do stosunków interpersonalnych oraz kompetencyjne o bardziej osobistym wymiarze. Zadaniem badanego jest porangowanie ujętych w narzędziu kategorii, tym samym wyrażenie swojego przekonania, co dla niego jest godne pożądania.

Skala RVS jest wykorzystywana w badaniach dotyczących wartości i ich hierarchii, stwarza ponadto podstawę do określania tzw. mocy regulacyjnej poszczególnej wartości. Im wyższe usytuowanie danej wartości względem pozostałych, tym większy jest jej wpływ na zachowanie człowieka oraz większa częstość zachowań związanych z daną wartością (Rokeach 1968). Value Survey była wykorzystywana przez wielu autorów i nadal cieszy się uznaniem w naukach społecznych. Zastosowanie tego narzędzia w prezentowanych badaniach umożliwiło porównanie uzyskanych wyników z rezultatami badań innych badaczy.

Uznawanie badanych wartości zostało odniesione do charakterystyk społecznych badanych (zmienne osobnicze i charakterystyki społeczne w tym: płeć, wiek, miejsce nauki, wykształcenie, miejsce zamieszkania). W badaniach wyróżniono ponadto zmienną kontrolną na cele autoewaluacji zebranego materiału,

³ Procedura badań, których wyniki w tym miejscu są prezentowane, opisała M. Wojciechowska (Wojciechowska 2018, 65-84).

⁴ Cytowane badania wpisują się w dorobek własny Marioli Wojciechowskiej, stanowią kontynuację badań nad spójnością wartości w relacjach międzygeneracyjnych od 1994 roku.

która dotyczyła poczucia pewności co do zgodności z własnym zadaniem (skala procentowa – od zera do 100%). Badania przeprowadzono w 2017 roku wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych i ich rodziców w województwie świętokrzyskim. W tym miejscu zostaną przedstawione te dane, które dotyczą odniesienia się młodzieży do wartości „dojrzała miłość” oraz, dla uzupełnienia, do wartości „kochający”.

Za teren badań przyjęto szkoły ponadgimnazjalne (w tym licea, technika i zasadnicze szkoły zawodowe) zlokalizowane w województwie świętokrzyskim. Operat próby pozyskano z Kuratorium Oświaty w Kielcach. Badaniami objęto 1055 uczniów, w większości zamieszkujących środowiska wiejskie (65,0%), rozkład płci był zbliżony (47,2% dziewcząt, 51,9% chłopców, reszta: brak danych). Badania przeprowadzono w każdym powiecie województwa świętokrzyskiego, w 12 liceach publicznych, 14 technikach i 5 ZSZ. Próba badawcza ma walory prób kwotowych. Badania przeprowadzono w ponad co piątej placówce publicznej w województwie. Najliczniejszą grupą byli uczniowie w wieku 17 lat (72,4%), pozostali byli w wieku 18 lat (21,4%), W badaniach uczestniczyli ponadto uczniowie starsi: 19-letni (1,4%) oraz 20-letni (0,3%), reszta: brak danych. Jak wcześniej wspomniano, badaniami objęto również rodziców uczniów (zastosowano tę samą procedurę co w grupie uczniów), wyniki uzyskane stanowiły podstawę do orzekania o spójności wartości uczniów i ich rodziców. Kwestia ta jednak nie została opisana w niniejszym tekście, w tym miejscu skoncentrowano się na uznawaniu analizowanych wartości przez uczniów. Całość materiału empirycznego zawiera praca Marioli Wojciechowskiej (Wojciechowska 2018). Uzyskany materiał empiryczny opracowano z wykorzystaniem pakietu statystycznego SPSS/PC. W badaniach wykorzystano pomiar rangowy, stąd też w obliczeniach zastosowano mediany kontrolujące średnie.

3. WYNIKI BADAŃ WŁASNYCH

Z obszaru wyników pochodzących z zastosowania wspomnianej Skali Wartości RVS analizie poddano „dojrzałą miłość (bliskość seksualna i duchowa)”, mieszczącą się w grupie wartości ostatecznych. Dla wzmocnienia analizy zwrócono uwagę na wartość „kochający (czuły, delikatny)” przypisaną do grupy wartości instrumentalnych oraz uzupełniono o uwarunkowania społeczno-kulturowe wymienionych wartości. Hierarchię wartości ostatecznych i instrumentalnych w grupie badanych uczniów prezentuje poniższa tabela 1.

Tabela 1. Statystyki rozkładów wartości wg RVS w zbiorowości badanych uczniów (N=1055).

Wartości ostateczne	Me	M	Wartości instrumentalne	Me	M
bezpieczeństwo narodowe	10	10,1	ambitny	6	6,8
bezpieczeństwo rodziny	4	5,3	czysty	9	9,2
dojrzała miłość	7	7,9	intelektualista	10	9,5
ekscytujące życie	12	10,9	kochający	6	7,1
mądrość	7	8,1	kulturalny	9	9,2
Poczucie dokonania czegoś	11	10,5	logiczny	11	10,8
pokój na świecie	10	10,0	lojalny	8	8,5
prawdziwa przyjaźń	7	8,0	niezależny	10	9,9
przyjemność	10	9,7	o szerokich horyzontach	11	10,8
równość	10	10,1	obdarzony wyobraźnią	12	11,0
szacunek	7	7,7	odpowiedzialny	8	8,2
świat piękna	14	12,9	odważny	10	9,5
uznanie społeczne	12	11,3	opanowany	11	10,7
wewnętrzna harmonia	11	11,0	posłuszny	13	11,8
wolność	8	8,2	sprawny	12	11,0
wygodne życie	11	10,8	uczciwy	6	7,4
zbawienie	13	12,1	uczynny	9	9,7
zdrowie	4	5,5	wyrozumiały	9	9,5

Legenda:

- na teoretycznej skali od 1 do 18, gdzie 1 – pierwsza, najważniejsza ranga
- Me – mediana, M – średnia rang po zaokrągleniu
- w kolejności zadanej kwestionariuszem RVS
(Badania własne, Wojciechowska 2018, 152)

Do analizy uwzględniono wartości średniej (M), według której, zgodnie z koncepcją M. Rokeacha, jako centralne wartości ostateczne uczniowie uznali „bezpieczeństwo rodziny”, „zdrowie”, „szacunek”, „dojrzałą miłość”, „prawdziwą przyjaźń”, „mądrość”, „wolność”, „przyjemność”, „pokój na świecie”. Jako mniej ważne, które należy uznać za Autorem Skali za peryferyjne, badani wskazali: „równość”, „bezpieczeństwo narodowe”, „poczucie dokonania czegoś”, „wygodne życie”, „ekscytujące życie”, „wewnętrzną harmonię”, „uznanie społeczne”, „zbawienie”. Dane niebicie wskazują, że wartością najmniej cenioną przez młodzież jest „świat piękna”. Z kolei na szczycie wartości instrumentalnych zostały ułożone kolejno wartości: „ambitny”, „kochający”, „uczciwy”, „odpowiedzialny”, „lojalny”, „czysty”, „kulturalny”, „wyrozumiały”, „odważny”. Na dalszych miejscach ułożono wartości: „intelektualista”, „uczynny”, „niezależny”, „opanowany”, „o szerokich horyzontach”, „logiczny”, „sprawny”, „obdarzony wyobraźnią”. Wartością najniżej cenioną przez badanych uczniów jest wartość „posłuszny”.

Opisywana wartość ostateczna „dojrzała miłość” na skali pierwotnej RVS zajmuje trzecią pozycję, dość wysoko została także oceniona przez badanych uczniów

– czwarta pozycja (Me=7, M=7,9). Podobne spostrzeżenia nasuwają się w odniesieniu do wartości „kochający” (Skala RVS – czwarta pozycja w hierarchii, w badaniach własnych – pozycja druga: Me=6, M=7,1). Przywołanie ułożenia wartości „dojrzała miłość” i „kochający” na skalach pierwotnych wynika z zamiaru skontrolowania, czy jest zmiana w stosunku do kolejności zadanej kwestionariuszem. Można więc stwierdzić o podobieństwie klasyfikowania „dojrzałej miłości” i wartości „kochający” przez badaną młodzież w odniesieniu do innych zbiorowości badanych. Nie jest to więc jakaś bardzo przypadkowa grupa badanych osób, które reagują na ten kwestionariusz inaczej, co jest dowodem na trafność pomiaru. Generalnie można także wskazać, biorąc pod uwagę rangi przypisane poszczególnym wartościom, na „naruszenie” porządku wartości wyznaczonego kwestionariuszem RVS (Wojciechowska 2018, 160-163).

Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu prezentacja danych będzie ograniczona do omówienia wyników, bez odwołania do tabel. Uzyskane rozkłady wartości rozpoznano pod względem współzależności. Z uwagi na pomiar i rozkłady cech zastosowano metodę korelacji Spearmana. Zauważa się, że związki korelacyjne w grupie wartości ostatecznych w całej skali są zarówno dodatnie, jak i ujemne, niskie i umiarkowane. Wartość „dojrzała miłość” zajmuje czwartą lokatę i koreluje wyraźnie i ujemnie z wartością 10. tj. „równością” (-0,167), 11. czyli „szacunkiem” (-0,153), 13. tj. „uznaniem społecznym” (-0,166) oraz 15. czyli „wolnością” (-0,153). Z kolei wartość „kochający” została przez badanych ułożona bardzo wysoko – na drugiej pozycji i koreluje z wartością z pozycji 12. – „odważny” (-0,155) oraz 15. – „sprawny” (-0,183) (Wojciechowska 2018, 165-166).

Jak widać, „miłość” jako wartość, a także podstawowa emocja odczuwana i wyrażana przez człowieka, stanowi dla badanych sferę intensywnych osobistych przeżyć, nie jest ponadto wiązana z oceną i aprobatą ze strony otoczenia. Podobne spostrzeżenia nasuwają się w odniesieniu do nadawania znaczenia „czułości” i „delikatności”.

Przedstawione powyżej charakterystyki zostały wzmocnione wyróżnionymi w badaniach zmiennymi (zmiennie osobnicze i charakterystyki społeczne): płeć, wiek, typ szkoły, do jakiej uczęszcza uczeń, miejsce zamieszkania. W badaniach nad wartościami w perspektywie społecznej wymienione zmiennie są uznawane przez wielu autorów. Wyróżnione zmiennie odniesiono do problemu szczegółowego w brzmieniu: Na ile kontekst społeczno-edukacyjny różnicuje systemy wartości badanych uczniów? Dla celów autoewaluacji posłużono się zmienną kontrolną – współczynnik pewności wyborów (WPW), tj. oceną stopnia odczucia własnej pewności co do zgodności z własnym zdaniem udzielonych przez siebie wszystkich odpowiedzi.

Dane dowodzą braku zróżnicowania uznawania wartości „dojrzała miłość” ze względu na płeć, miejsce zamieszkania oraz typ szkoły. Zatem można stwierdzić, że młodzi badani stanowią grupę jednorodną w odniesieniu do analizowanej wartości, ale także w odniesieniu do pozostałych wartości Skali RVS. Zróżnicowanie pojawia się natomiast w przypadku skali wartości „kochający”, reprezentującej

skalę wartości instrumentalnych. W tym przypadku zauważa się zróżnicowanie z uwagi na płeć (kobiety: $Me=5$, mężczyźni: $Me=7$), wiek badanych (18 lat i więcej: $Me=5$, 17 lat i mniej: $Me=6$) oraz typ szkoły (licea ogólnokształcące: $Me=5$, technika: $Me=6$, zasadnicze szkoły zawodowe: $Me=9$). Zatem kobiety, uczniowie starsi wiekiem oraz uczący się w liceum ogólnokształcącym nieznacznie wyżej uznają wskazaną wartość. Podobne spostrzeżenia nasuwają się, gdy weźmie się pod uwagę zmienną kontrolną: współczynnik pewności wyborów (WPW). Umożliwiła ona ocenę stopnia odczucia własnej pewności co do zgodności z własnym zdaniem udzielonych przez siebie odpowiedzi (w procentach, od zera do 100%). Wysoka pewność dotycząca własnych ocen (100%) przekłada się na wyższe cenie wartości „dojrzała miłość” ($Me=6$) (umiarkowana pewność (od 50% do 80%) – $Me=7$). Wynik ten należy uznać za potwierdzenie dojrzałości sądów badanych oraz wyraz dążenia młodzieży do utrwalania analizowanych wartości.

PODSUMOWANIE

Właściwym przedmiotem miłości między mężczyzną a kobietą jest osoba i to ona powinna podlegać afirmacji. Wartość „dojrzała miłość” jest tu związana z uchwyceniem oraz odpowiedzialnym przeżyciem należących do jej istoty poszczególnych aspektów: upodobania, pragnienia (pożądania), życzliwości, sympatii, przyjaźni, wzajemności, a także oblubieńczości. Poszczególne aspekty miłości różnią się od siebie, lecz nie wykluczają się. Raczej są w stosunku do siebie komplementarne. Miłość między kobietą a mężczyzną różni się od innych form miłości. Jej naturalnym dopełnieniem, ale i niejako początkiem ku dojrzałości, jest małżeństwo (oddanie siebie). Ma to związek z wyborem i odpowiedzialnością za miłość, a w tej perspektywie za osobę.

Zgodnie z założeniem M. Rokeacha wartości wywodzą się z kultury, społeczeństwa i jego instytucji oraz z osobowości człowieka i manifestują się w wielu zjawiskach (Brzozowski 1987, 83), co znajduje potwierdzenie w przytoczonym w ogólnym zarysie uzyskanym materiale empirycznym. Badani wysoką rangę nadają wartościom osobistym (w tej grupie mieści się „dojrzała miłość”) oraz moralnym (grupa wartości uwzględniająca wartość „kochający”) (Brzozowski 1987, 88). Centralne ułożenie przez młodzież wartości „dojrzałej miłości (bliskości seksualnej i duchowej)” oraz „kochający (czuły i delikatny)” wskazuje na trwałość przekonań na nich opartych i duże prawdopodobieństwo wysokiej częstotliwości odpowiadających im zachowań. Młodzież stoi na stanowisku, że „dojrzała miłość” umożliwia pokonywanie wielu życiowych trudności i zasługuje na trwanie niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych. Młodzież wyraża także pragnienie poczucia bezpieczeństwa psychicznego.

Uzyskane wyniki badań własnych należy odnieść do rezultatów badań innych autorów. W odniesieniu do „dojrzałej miłości” są one zgodne z badaniami M. Czerwińskiej-Jasiewicz, potwierdzono bowiem wysokie uznanie dla omawianej wartości, także jeśli chodzi o nadawanie jej wyższej rangi przez starszą mło-

dzień (17-18-letnią). Różnice dostrzega się natomiast w odniesieniu do wartości „kochający”, w badaniach cytowanej Autorki jest najwyższą cenioną wartością (Czerwińska-Jasiewicz 2005, 64-65). Zbliżone wyniki uzyskał także J. Ciecuch. Zarówno wartość „dojrzała miłość” jak i „kochający” zajmowały wysokie lokaty w hierarchiach wartości młodzieży i nie były zróżnicowane płcią oraz wiekiem (Ciecuch 2007).

Równie wysoką rangę (czwartą) osiągnęła „dojrzała miłość” w badaniach U. Sokal z udziałem młodych kobiet (20-34 lata), zaś wartość „kochający” w badaniach cytowanej Autorki uzyskała rangę najwyższą zarówno w grupie kobiet, jak i mężczyzn (Sokal 2001, 168-169).

Interesujące dla dyskusji wyników badań własnych są rezultaty uzyskane przez B. M. Nowak (badania wśród osób wykluczonych społecznie wskutek powrotu do przestępstw). W tym przypadku wartość „dojrzała miłość” ułożona została na wysokim drugim miejscu, co Autorka tłumaczy przeżyciami związanymi z rozłąką z rodziną oraz niespełnieniem potrzeby bliskości i odpowiedzialnych relacji intymnych. Wartość ta silnie koreluje z wartością „kochający” (Nowak 2017, 149-150).

Obserwacje hierarchii wartości przez M. Czerniawską podobnie potwierdzają wysokie uznanie dla wartości „dojrzała miłość” oraz „kochający” (Czerniawska 2016, 144-145). Zgodność wyników badań można odnaleźć także w rezultatach pracy K. Gerca (badania wśród adolescentów zagrożonych uzależnieniem od środków psychoaktywnych (Gerc 2010, 99-100)).

W świetle przytoczonych powyżej badań wskazanych autorów można konstatować, że wyniki uzyskane w badaniach własnych nie odbiegają od innych. Są także zapowiedzią tego, jak młodzi badani będą włączać się w pełnienie ról w dorosłym życiu. Z uwagi na nadawanie dużego znaczenia wartościom interpersonalnym i intrapersonalnym należy sądzić, że działania młodzieży będą zmierzać między innymi także do umacniania własnej sfery duchowej. Uzyskane wyniki badań przedstawione w niniejszym opracowaniu dostarczają aktualnej wiedzy o wartościach cenionych przez młodzież i stanowią ważną podstawę do podejmowania adekwatnych działań wychowawczych w celu zapobiegania kształtowaniu się niewłaściwych postaw społeczno-moralnych. Zebrane informacje mogą być pomocne nie tylko jako materiał diagnostyczny, ale też dający obraz na przyszłość.

BIBLIOGRAFIA:

- Adamczyk, Dariusz. 2013a. Istota miłości mężczyzny i kobiety w świetle analizy metafizycznej na podstawie rozprawy Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność”. *Zeszyty Formacji Katechetów*, 13, 2 (50), 59-70.
- Adamczyk, Dariusz. 2013b. Miłość mężczyzny i kobiety w świetle analizy etycznej na podstawie rozprawy Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność”. *Ateneum Kapłańskie*, 161, 2 (627), 238-250.

- Adamczyk, Dariusz. 2015. Etyczno-moralne aspekty przekazywania życia ludzkiego – w świetle encykliki „Humanae vitae”. W: *Sprawiedliwość i miłość w rodzinie i społeczeństwie*, red. Tadeusz Sakowicz i Krzysztof Gąsior, 270-286. Kielce: Karad.
- Adamczyk, Dariusz. 2018. Boskość miłości jako dar i zobowiązanie w służbie człowiekowi – w świetle dokumentu Benedykta XVI „Deus caritas est”. *Zeszyty Formacji Katechetów*, 18, 4 (72), 89-102.
- Benedykt XVI. 2005. Encyklika *Deus caritas est*.
- Brzozowski, Piotr. 1987. Skala wartości – polska wersja testu Milтона Rokeacha. W: *Techniki kwestionariuszowe w diagnostyce psychologicznej*, red. Radosław L. Drwał, 151-166. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Buttiglione, Rocco. 1996. *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chudy, Wojciech. 2006. Miłość a osoby kochające. *Ethos*, 4 (76), 117-130.
- Cieciuch, Jan. 2007. *Relacje między systemami wartości a przekonaniami światopoglądowymi w okresie dorastania*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Czerniawska, Mirosława. 2016. O wartościach i ich zmianie – raport z badań porównawczych nad systemami wartości studentów. *Kultura i Edukacja*, 3 (113), 135-153.
- Czerwińska-Jasiewicz, Maria. 2005. Koncepcje młodzieży na temat własnego życia – propozycja nowego modelu badań. *Psychologia Rozwojowa*, 10 (4), 64-65.
- Domagalski, Zbigniew. 1992. *Małżeństwo darem i wezwaniem*. Gniezno: Wydawnictwo Gaudentinum.
- Dziewiecki, Marek. 2001. Pedagogika miłości: od analfabetyzmu i rozczarowania do dojrzałości. *Studia Warmińskie*, 38, 339-346.
- Dziewiecki, Marek. 2003. *Młodzi w poszukiwaniu szczęścia. Szczęście – Miłość – Seksualność*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Fiołek, Stanisław i Władysław Szewczyk. 1993. Od sympatii do miłości oblubieńczej (chrześcijańska wizja miłości). W: *Przygotowanie do małżeństwa. „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę”*, red. Władysław Szewczyk, 55-64. Warszawa: Wydawnictwo Michalineum.
- Furmanek, Waldemar. (1995). *Człowiek – człowieczeństwo – wychowanie*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
- Gerc, Krzysztof. 2010. Hierarchia wartości młodzieży zagrożonej uzależnieniem od środków psychoaktywnych w kontekście funkcjonowania rodziny. *Państwo i Społeczeństwo*, 3, 89-108.
- Ingarden, Roman. 1996. *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jan Paweł II. 1981. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do Rodzin*.
- Jaworska, Aleksandra, Anna Matczak i Joanna Bitner. 2011. *Skala Wartości Rokeacha RVS. Polska normalizacja*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych.

- Kalisz, Michał. 2020. *Koncepcja Miłości Karola Wojtyły*. Dostęp: 9.03.2020. http://www.okiem.pl/czytelnia/art_milosc_wojtyla.htm.
- Kłóskowska, Antonina. 1972. *Społeczne ramy kultury*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kupczak, Jarosław. 1999. *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*. Kraków: Cerf – Kairos – Wydawnictwo „M” – Znak.
- Mariański, Janusz. 2012. *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Nowak, Beata Maria. 2017. Hierarchia wartości osób wykluczonych społecznie. *Pedagogika Społeczna*, 1 (63), 139-159.
- Olbrycht, Katarzyna. 2002. *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Ossowski, Stanisław. 2000. Konflikty niewspółmiernych skal wartości. W: *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. 3, red. Stanisław Ossowski, 89-98. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Paweł VI. 1968. Encyklika *Humanae vitae*.
- Pilch, Tadeusz i Teresa Bauman. 2001. *Zasady badań pedagogicznych, strategie ilościowe i jakościowe*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Półtawska, Wanda. 2010. Miłość małżeńska jako zadanie całego życia (w świetle doświadczeń poradni małżeńskiej). *Fides et Ratio*, 4, 14-21.
- Pulikowski, Jacek. 2003. *Jak wygrać miłość? Instrukcja obsługi*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Rokeach, Milton. 1968. *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*. San Francisco: Jossey – Bass.
- Sokal, Urszula. 2001. Wartości preferowane przez osoby dorosłe pochodzące z rodzin pełnych i rozwiedzionych. *Roczniki Socjologii Rodziny*, 13, 161-176.
- Stachewicz, Renata i Krzysztof Stachewicz. 1998. Miłość oblubieńcza i jej ethos. *Ethos*, 43, 118-133.
- Styczeń, Tadeusz. 1982. Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „Teologii ciała”. *Znak*, 5, 339-362.
- Styczeń, Tadeusz. 2005. Istota więzi małżeńskiej. W: *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. Piotr Ślęczka, 39-55. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szyran, Jerzy. 2003. Ku miłości dojrzałej. *Collectanea Theologica*, 73 (3), 146-156.
- Szyran, Jerzy. 2006. Miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II. *Collectanea Theologica*, 76 (2), 153-164.
- Wojciechowska, Mariola, Bożena Zboina i Jolanta Góral-Półrola. 2018. Wartości uznawane przez młodzież i jej rodziców: badania przeprowadzone w regionie świętokrzyskim. *Społeczeństwo i Rodzina*, 4, 174-189.
- Wojciechowska, Mariola, Bożena Zboina i Monika Świercz. 2017. Uznawanie wartości rodzinnych przez Dorosłe Dzieci Alkoholików w świetle badań przeprowadzonych na terenie województwa świętokrzyskiego. *Społeczeństwo i Rodzina*, 3, 25-43.

- Wojciechowska, Mariola. 2008a. *Spójność systemu wartości rodziców z systemem wartości ich dzieci*. Kielce: Wydawnictwo Stachurski.
- Wojciechowska, Mariola. 2008b. *Wartości młodszego i starszego pokolenia Polaków w okresie transformacji ustrojowej*. Kielce: Wydawnictwo UJK.
- Wojciechowska, Mariola. 2011. Starsi – Młodszy. Relacje międzygeneracyjne w sferze aksjonormatywnej. W: *Kultura – edukacja. Ciągłość i tendencje zmian*, red. Mariola Wojciechowska, Jolanta Szempruch i Joanna Karczewska. Kielce: Wydawnictwo Libron.
- Wojciechowska, Mariola. 2018. *Wartości młodzieży i jej rodziców. W kręgu refleksji nad edukacją*. Kielce: Wydawnictwo UJK.
- Wojtkun, Jarosław. 2006. Rola miłości w życiu człowieka na podstawie „Deus caritas est”. *Zeszyty Formacji Katechetów*, 6, 3 (23), 5-12.
- Wojtyła, Karol. 1974. Rodzina jako *communio personarum*. Próba interpretacji teologicznej. *Ateneum Kapłańskie*, 66, 83, 2(394), 347-361.
- Wojtyła, Karol. 2001. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Woroniecki, Jacek. 1995. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

SEMINARE

t. 42 * 2021, nr 1, s. 123-134

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.09>



BARBARA MAŁGORZATA KAŁDON¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0001-5920-9130

OCHRONA DZIECKA Z PERSPEKTYWY CYWILNOPRAWNEJ – WYBRANE ZAGADNIENIA

CHILD PROTECTION FROM THE CIVIL LAW PERSPECTIVE –
SELECTED ISSUES

Abstract

Care for the welfare of the youngest family members is one of the main goals of the legislator. A properly functioning family does not require state interference as long as it does not deviate from the generally accepted standards. However, if such a situation occurs, it is necessary to undertake legal mechanisms aimed at restoring the proper functioning of the family. Consequently, various branches of the law regulate instruments to help the family overcome the crisis which it undergoes.

The article presents selected areas of civil law child protection referring to such issues as prohibition of using corporal punishment against a minor and the consequences of its violation, other forms of abusing parental authority, as well as the regulation of certain relations between parents and children.

Keywords: child protection, civil law

Abstrakt

Jednym z głównych celów ustawodawcy jest troska o dobro najmłodszych członków rodziny. Prawidłowo funkcjonująca rodzina nie wymaga ingerencji państwa do czasu, gdy zacznie ona odbiegać od powszechnie obowiązujących standardów. W takiej sytuacji niezbędne jest podjęcie mechanizmów prawnych, których celem będzie przywrócenie prawidłowego funkcjonowania rodziny. W związku z powyższym różne gałęzie prawa normują instrumenty mające pomóc rodzinie wyjść z kryzysu, w którym się znalazła.

Artykuł przedstawia wybrane obszary cywilnoprawnej ochrony dziecka. Zaprezentowane zostały takie zagadnienia jak: zakaz stosowania kar cielesnych względem małoletniego wraz ze skutkami jego złamania, inne formy nadużywania władzy rodzicielskiej, a także regulacje niektórych stosunków między rodzicami i dziećmi.

Słowa kluczowe: ochrona dziecka, prawo cywilne

¹ Dr Barbara Małgorzata Kałdon – adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe Autorki skupiają się wokół zagadnień związanych z kryminologią, z prawem karnym oraz prawem rodzinnym i opiekuńczym. E-mail: barbara.m.k13@gmail.com.

WSTĘP

Jednym z istotnych zagadnień odnoszącym się do praw człowieka jest postrzeganie dziecka jako odrębnej istoty ludzkiej z jej własnymi interesami zasługującymi na szczególną ochronę w systemie prawnym i w życiu społecznym (Radwański 1991, 53). Dziecko z uwagi na swój wiek korzysta niekiedy z ochrony szczególnej, dalej idącej w porównaniu do innych podmiotów. Udzielenie takiej ochrony jest niezbędne z uwagi na brak dojrzałości fizycznej i psychicznej małoletniego, co powoduje, że na ogół jest on niezdolny do samodzielnego zabezpieczenia się przed sytuacją zagrażającą jego życiu i zdrowiu czy wyjścia z niej (Konarska-Wrzošek 1999, 9). Międzynarodowe akty prawne odnoszące się do ochrony praw dziecka, bez uwzględnienia prawa krajowego, pozwalającego ocenić zakres ochrony dziecka przed wszelką formą naruszania jego interesów, nie stanowią pełnej prawnej jego ochrony, bowiem jakkolwiek byłby katalog międzynarodowych praw, wiodąca rola w gwarancji wprowadzenia ich w życie tkwi w prawie wewnętrznym danego państwa i w jego systemie społeczno-politycznym (Sitarz 2004, 28). Z uwagi na powyższe, zostały ustanowione specjalne prawa dla najmłodszych, uwzględniające potrzeby wynikające z ich niedojrzałości i konieczność zapewnienia wszystkim dzieciom odpowiednich warunków rozwoju i wychowania (Sitarz 2004, 28).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, głównie od strony teoretycznej, wybranych zagadnień z zakresu cywilnoprawnej ochrony dziecka. Autorka posłużyła się metodologią interpretacyjno-opisową, specyficzną przede wszystkim dla zawodów prawniczych (Dobosz 2001, 24), przy użyciu celowościowej metody wykładni, polegającej na doszukaniu się celu, jaki miał ustawodawca, wydając przepis (Łętowski 1995, 45).

W pierwszej części artykułu zostanie zwrócona szczególna uwaga na zakaz stosowania kar cielesnych względem dziecka i sankcji za jego naruszenie. Druga część artykułu zostanie poświęcona ukazaniu problematyki uprowadzenia dziecka przez jednego z rodziców, zaś trzecia – ukazaniu stosunków między rodzicami a dziećmi. W tym zagadnieniu będzie można wyodrębnić takie kwestie, jak: ustalenie i zaprzeczenie pochodzenia dziecka wraz z ustaleniem bezskuteczności uznania ojcostwa, rozwiązanie przysposobienia, a także uprawnienie sądu do rozstrzygnięcia o istotnych sprawach dziecka oraz problematyka czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu majątkiem dziecka.

1. ZAKAZ STOSOWANIA KAR CIELESNYCH

Zjawisko karcenia dzieci w rodzinie jest problemem szeroko dyskutowanym na różnych płaszczyznach społecznych. Jedną z przyczyn stanowią niewątpliwie medialnie nagłaśniane przypadki nadużyć władzy rodzicielskiej w postaci dotkliwych pobić dzieci przez własnych rodziców.

Jednym z głównych przepisów o charakterze cywilnoprawnym chroniących dziecko w tym zakresie jest art. 96¹ kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (dalej:

k.r.o.), dodany na mocy art. 2 ustawy z 10.06.2010 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie oraz niektórych innych ustaw. Wprowadził on zakaz stosowania wobec dziecka kar cielesnych. Przepis ten nawiązuje m.in. do art. 72 ust.1 zd. 2 Konstytucji RP, zgodnie z którym każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą.

Zaznaczyć jednak należy, że w niektórych przypadkach art. 96¹ k.r.o. nie znajduje zastosowania. Dopuszczalne są bowiem zachowania stanowiące jedyny dostępny sposób okazania dezaprobaty, jak np. „danie klapsa” kilkuletniemu dziecku w sytuacjach wielokrotnej, nieskutecznej perswazji (Gajda 2020a, 798). Omawiany przepis nie wyłącza ponadto zastosowania przymusu fizycznego wobec dziecka np. celem podania mu lekarstwa (Gajda 2020a, 798). Rodzice mogą także stosować obronę konieczną, np. po to, by chronić dziecko przed agresywnym zachowaniem starszego rodzeństwa (Sokołowski 2013, 667-668).

W literaturze przedmiotu nie ma jednolitego rozumienia pojęć „przemoc/ złe traktowanie dzieci”. Przykładowo, Andrés Soriano proponuje traktować te pojęcia jako „wszelkiego rodzaju uszczerbek fizyczny lub psychologiczny, jakiego w sposób nieprzypadkowy doznało dziecko przed ukończeniem osiemnastego roku życia, spowodowany przez osoby lub instytucje, mogący być skutkiem czy to działania fizycznego, seksualnego lub emocjonalnego, czy też zaniedbania, a który zagraża normalnemu rozwojowi zarówno fizycznemu, jak i psychologicznemu dziecka” (Soriano 2002, 41).

Ten sam autor pisze, że złe traktowanie dziecka można ujmować w różnych kategoriach:

- z uwagi na jego charakter i formę: maltretowanie fizyczne, maltretowanie psychiczne lub emocjonalne;
- ze względu na sposób zaistnienia: np. poprzez działanie (aktywne) – dziecko zostaje zranione fizycznie, psychicznie, seksualnie; poprzez zaniedbywanie (pasywne) – zaniedbane są podstawowe potrzeby dziecka;
- poprzez miejsce zaistnienia: w rodzinie; poza rodziną (Soriano 2002, 42).

Naruszenie wspomnianego powyżej zakazu stosowania wobec dziecka kar cielesnych skutkować może ingerencją sądu. Mogą zostać zastosowane środki przewidziane w art. 109 k.r.o. zmierzające do ograniczenia władzy rodzicielskiej, a jeżeli zaistnieją przesłanki określone w art. 111 § 1 oraz 1a k.r.o. – sąd opiekuńczy pozbawi rodziców władzy rodzicielskiej. Sąd, mając na względzie dobro dziecka, może ponadto ograniczyć kontakty rodziców z dzieckiem albo je zakazać. Według Aleksandry Wilk, w przypadku rozważania przez sąd opiekuńczy wydania decyzji o ograniczeniu władzy rodzicielskiej, uzasadnione byłoby zwrócenie się przez sąd do jednostki wsparcia rodziny o informacje w zakresie efektywnych form wsparcia konkretnej rodziny (Wilk 2019, 244).

Poza tym zastosowanie w niniejszym temacie mogą znaleźć regulacje zawarte w ustawie z 29.07.2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie. Zdaniem Damiana Gila nowelizacja ww. ustawy doprowadzi do wielu nadużyć ze strony

pracowników socjalnych, których działania mogą przyczynić się do wielu traumatycznych przeżyć dzieci (Gil 2011, 121-122). Autor stwierdza, że w niektórych sytuacjach, jak np. bicie czy zastraszanie dziecka, jest konieczność odebrania go rodzinie, jednakże taka decyzja nie może być podjęta arbitralnie, a powinna pochodzić od organu procesowego. Jego zdaniem ustawodawca zupełnie zapomniał o roli sądu rodzinnego i opiekuńczego w procesie ograniczenia/pozbawienia władzy rodzicielskiej (Gil 2011, 122).

Poniżej przykładowa statystyka w zakresie przypadków pozbawienia, zawieszenia i ograniczenia władzy rodzicielskiej:

Tabela. Pozbawienie, zawieszenie, ograniczenie władzy rodzicielskiej w latach 2000-2019 (pierwsze półrocze).

	Pozbawienie w.r.	Zawieszenie w.r.	Ograniczenie w.r.
2000	4 410	616	12 352
2001	4 176	567	11 919
2002	4 411	682	11 057
2003	5 051	700	14 086
2004	5 969	728	16 639
2005	6 788	739	17 670
2006	7 448	744	20 128
2007	7 840	756	20 541
2008	8 257	608	20 026
2009	8 532	759	19 576
2010	9 142	740	18 848
2011	9 098	697	15 984
2012	9 668	660	14 085
2013	10 309	567	14 411
2014	10 236	590	14 380
2015	10 675	526	13 545
2016	10 138	565	12 876
2017	9 184	489	12 637
2018	9 404	465	11 898
2019, pierwsze półrocze	4 942	240	5 942

Źródło: Wydział Statystycznej Informacji Zarządzającej. Departament Strategii i Funduszy Europejskich. Ministerstwo Sprawiedliwości 2019.

W oparciu o powyższe dane można zauważyć, że w orzecznictwie przeważa decyzja o ograniczeniu władzy rodzicielskiej, szczególnie działo się tak w latach 2006-2008. Badania Olgi Trochy ukazują, że najczęściej występują sprawy o ograniczenie władzy rodzicielskiej obojgu rodzicom – 46%, rzadziej samemu ojcu – 35% lub samej matce – 19% (Trocha 2015, 58). Postępowanie jest wszczynane po wpłynięciu do sądu informacji od różnych osób, przy czym często jest to jeden z rodziców – matka w 24% przypadków, ojciec zaś tylko w 2% (Trocha 2015, 58).

Z kolei z podmiotów zewnętrznych wobec rodziny najczęściej informacje o zagrożeniu dobra dziecka płynęły od Policji – 19% i instytucji oświatowych – 18% (Trocha 2015, 58). Z danych Ministerstwa Sprawiedliwości wynika, że najwyższa liczba pozbawienia władzy rodzicielskiej wystąpiła w latach 2013-2016, zaś przypadków zawieszenia władzy rodzicielskiej jest definitywnie mniej w skali kraju w porównaniu do ich pozbawienia czy ograniczenia. Niepokojące na przestrzeni lat są względnie rosnące liczby odnośnie do przypadków pozbawienia władzy rodzicielskiej. Niewielki ich spadek zauważa się od roku 2017. Badania Elżbiety Holewińskiej wykazały, że najczęściej, bo w 62,5% przypadków, postępowanie o pozbawienie władzy rodzicielskiej jest wszczynane z urzędu, z inicjatywy matek w 25% spraw, zaś ojcowie żądali pozbawieni władzy rodzicielskiej matek w 6,3% sytuacji (Holewińska-Łapińska 2013, 41).

Istotną regulacją w zakresie cywilnoprawnej ochrony dziecka jest art. 579¹ § 2 kodeksu postępowania cywilnego (dalej: k.p.c.) , zgodnie z którym – w sytuacji umieszczenia dziecka w pieczy zastępczej w trybie art. 12a ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie – sąd niezwłocznie, po wysłuchaniu pracownika socjalnego, który odebrał dziecko z rodziny, nie później jednak niż w ciągu 24 godzin, wydaje orzeczenie o umieszczeniu dziecka w pieczy zastępczej albo orzeczenie o powrocie dziecka do rodziny. Wspomniana ustawa definiuje pojęcie przemocy w rodzinie jako jednorazowe albo powtarzające się umyślne działanie lub zaniechanie naruszające prawa lub dobra osobiste członków rodziny, w szczególności narażające te osoby na niebezpieczeństwo utraty życia, zdrowia, naruszające ich godność, nietykalność cielesną, wolność, w tym seksualną, powodujące szkody na ich zdrowiu fizycznym lub psychicznym oraz wywołujące cierpienia i krzywdy moralne u osób dotkniętych przemocą. Przesłankami do odebrania dziecka przez pracownika socjalnego są: bezpośrednie zagrożenie życia lub zdrowia małoletniego w związku z przemocą w rodzinie, a także podjęcie decyzji wspólnie z funkcjonariuszem Policji oraz z lekarzem lub ratownikiem medycznym czy pielęgniarką. Zgodnie z art. 12b ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie – rodzicom, opiekunom prawnym lub faktycznym przysługuje zażalenie do sądu opiekuńczego w związku z odebraniem dziecka. Sąd rozpatruje takie zażalenie niezwłocznie, jednak nie później niż w ciągu 24 godzin. W sytuacji uznania bezzasadności lub nielegalności odebrania dziecka sąd zarządza jego natychmiastowe przekazanie uprawnionej osobie. Z kolei zgodnie z § 3 wspomnianego przepisu – sąd opiekuńczy okresowo, nie rzadziej niż raz na sześć miesięcy, dokonuje oceny sytuacji dziecka umieszczonego w pieczy zastępczej celem ustalenia możliwości powrotu dziecka do rodziny. Jeżeli wymaga tego dobro dziecka, sąd wszczyna postępowanie o pozbawienie władzy rodzicielskiej jego rodziców.

Nie można ponadto wykluczyć, że w wypadku naruszenia zakazu z art. 96¹ k.r.o. mogą znaleźć zastosowanie przepisy kodeksu karnego (dalej: k.k.). W szczególności może to być art. 207 k.k. dotyczący fizycznego lub psychicznego znęcania się nad osobą najbliższą. W zakresie zaś prawa cywilnego (dalej: k.c.) materialnego,

z uwagi na to, że nietykalność cielesna została zaliczona do katalogu dóbr osobistych człowieka (Uchwała 1971) można także zastosować art. 24 k.c. i art. 448 k.c. Jeżeli zaś wskutek naruszenia nietykalności cielesnej dziecka doszło do uszkodzenia ciała albo wywołania rozstroju zdrowia, zastosowanie znajdują także art. 444-446 k.c.

Regulacja zawarta w art. 96¹ k.r.o. obejmuje szeroki krąg osób sprawujących władzę rodzicielską nad dzieckiem, tak że oprócz rodziców biologicznych obejmuje on również: przysposabiających dziecko, opiekunów, rodziców zastępczych czy prowadzących rodzinny dom dziecka. Ów przepis nie czyni zatem rozróżnienia pomiędzy pozycją prawną rodziców a pozycją innych osób, których ów przepis dotyczy, jednakże należy pamiętać o uwzględnieniu szczególnej pozycji prawnej rodziców, wynikającej z przysługującego im naturalnego prawa do osobistych relacji z dzieckiem. Powyższe prawo ma swój wyraz w art. 48 ust. 1 Konstytucji RP.

2. UPROWADZENIE DZIECKA

Kolejnym zagadnieniem, które zapowiedziano już we wstępie do artykułu, jest problematyka uprowadzenia dziecka przez jednego z rodziców. Zgodnie z treścią art. 569¹ § 1 k.p.c. „do właściwości sądu okręgowego z siedzibą w miejscowości będącej siedzibą sądu apelacyjnego należą sprawy o odebranie osoby podlegającej władzy rodzicielskiej lub pozostającej pod opieką prowadzone na podstawie konwencji haskiej z 1980 r., jeżeli na tym obszarze osoba podlegająca władzy rodzicielskiej lub pozostająca pod opieką ma miejsce zamieszkania lub pobytu”. Wspomniana konwencja z 25.10.1980 r. o cywilnych aspektach uprowadzenia dziecka za granicę ma na celu zwalczanie uprowadzenia dziecka przez rodziców, a także jego bezprawnego zatrzymania, poprzez stworzenie systemu współpracy między organami centralnymi i szybkiej procedury powrotu dziecka do kraju. Poza tym, innym z głównych celów tej konwencji jest także ochrona prawa do odwiedzin dziecka. W aspekcie nieuregulowanym w tej konwencji sąd stosuje własną procedurę.

Następnym ważnym zagadnieniem z punktu widzenia cywilnoprawnej ochrony dziecka jest regulacja w zakresie zarządzenia przez Sąd opiekuńczy przeprowadzenia wywiadu środowiskowego. Na podstawie art. 21 ust. 1 pkt 3 w zw. z art. 20 Ustawy z dnia 26 stycznia 2018 r. o wykonywaniu niektórych czynności organu centralnego w sprawach rodzinnych z zakresu obrotu prawnego na podstawie prawa Unii Europejskiej i umów międzynarodowych – Sąd zarządza przeprowadzenie wywiadu środowiskowego, także kwestia ta może mieć również istotne znaczenie w powiązaniu z uprowadzeniem rodzicielskim. Zgodnie z art. 570¹ § 1 k.p.c. „sąd opiekuńczy może zarządzić przeprowadzenie przez kuratora sądowego wywiadu środowiskowego w celu zebrania informacji dotyczących małoletniego i jego środowiska, a w szczególności jego zachowania się, warunków wychowawczych i życiowych, w tym sytuacji bytowej rodziny, przebiegu nauki małoletniego i sposobu spędzania czasu wolnego, jego kontaktów środowiskowych, stosunku do niego rodziców lub opiekunów, podejmowanych oddziaływań wychowawczych, stanu zdro-

wia i znanych w środowisku uzależnień małoletniego”. Taki wywiad jest wykonywany przez kuratora zawodowego lub społecznego. Ma on najszersze zastosowanie w praktyce orzeczniczej jako źródło obiektywnej informacji w sprawie z uwzględnieniem opinii środowiskowej dziecka i jego rodziny (Jastrzemska 2019, 106). Użyty we wspomnianym przepisie zwrot „w szczególności” wskazuje, że sąd opiekuńczy ma szerokie uprawnienia odnośnie do ustalania danych dotyczących małoletniego i jego środowiska, bowiem może nakazać kuratorowi zgromadzenie również innych danych poza tymi wyszczególnionymi w owym artykule, jeżeli będzie to uzasadnione z uwagi na rodzaj i charakter sprawy. Pomimo że ustawodawca posłużył się sformułowaniem „sąd opiekuńczy może”, nie ulega wątpliwości, że ilekroć zachodzi taka potrzeba, skorzystanie z przewidzianych w tym paragrafie środków pozyskania informacji o sytuacji dziecka jest obowiązkiem sądu opiekuńczego (Jastrzemska 2019, 106). Zaznaczyć przy tym można, że zgodnie z art. 216¹ § 1 k.p.c., sąd w sprawach dotyczących osoby małoletniego dziecka wysłucha je, jeśli jego rozwój umysłowy, stan zdrowia i stopień dojrzałości na to pozwala. Podobnie ta kwestia jest uregulowana w art. 576 § 2 k.p.c. Spełnienie powyższych przesłanek musi być ocenione przez sąd w świetle okoliczności sprawy w odniesieniu do konkretnego dziecka (Wyrok 13.12.2013). Wywiad środowiskowy z rozszerzonym zakresem został uregulowany w art. 579³ k.p.c. Sąd może zarządzić na gruncie powyższego przepisu przeprowadzenie przez kuratora sądowego wywiadu środowiskowego przed umieszczeniem dziecka w rodzinie zastępczej lub rodzinnym domu dziecka.

3. STOSUNKI MIĘDZY RODZICAMI A DZIEĆMI – ZARYS PROBLEMATYKI

Kluczowymi kwestiami w zakresie regulacji stosunków między rodzicami a dziećmi są m.in. sprawy związane z ustaleniem i zaprzeczeniem pochodzenia dziecka, ustaleniem bezskuteczności uznania ojcostwa, rozwiązaniem przysposobienia, a także rozstrzygnięciem przez sąd o istotnych sprawach dziecka oraz problematyka czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu majątkiem dziecka. Poniżej zostaną przedstawione wybrane zagadnienia z tej tematyki.

Na gruncie Ustawy kodeks postępowania cywilnego, postępowanie odrębne w sprawach ze stosunku między rodzicami a dziećmi znajduje zastosowanie w sprawach o: ustalenie lub zaprzeczenie pochodzenia dziecka, ustalenie bezskuteczności uznania ojcostwa oraz rozwiązanie przysposobienia. Wszystkie te rodzaje spraw należą do właściwości rzeczowej sądu rejonowego (art. 17 pkt 1 k.p.c.). Postępowanie odrębne w wymienionych sprawach ma charakter obligatoryjny, w związku z czym nie może ono być łączone z innymi sprawami należącymi do postępowania zwykłego.

Ustalenie, że oświadczenie o uznaniu dziecka nie zostało złożone przez określonego mężczyznę, prowadzi do zaprzeczenia pochodzenia dziecka od niego i konieczności zmiany aktu stanu cywilnego w tym zakresie (Wyrok 06.02.2009). W sytuacji, gdy w akcie stanu cywilnego istnieje wzmianka o tym, że ojciec uznał

dziecko, nie jest dopuszczalne powództwo o stwierdzenie, że uznanie nie miało miejsca. Wówczas wykreślenie z aktu stanu cywilnego wspomnianej wzmianki może nastąpić w oparciu o postanowienie sądu o sprostowaniu aktu stanu cywilnego. Należy także wspomnieć, że z reguły była żona mężczyzny, który uznał dziecko, nie jest uprawniona do zgłoszenia wniosku o sprostowanie aktu stanu cywilnego tego dziecka.

Z kolei sprostowanie w akcie urodzenia rzekomo świadomie nieprawdziwie zgłoszonego i wpisanego nazwiska matki dziecka może nastąpić jedynie po ustaleniu wyrokiem, że dziecko pochodzi od innej kobiety (podobnie, gdy chodzi o ojca). Z powództwem o zaprzeczenie i ustalenie macierzyństwa może wystąpić osoba, która jest zainteresowana bezpośrednio i osobiście wynikiem postępowania (Wyrok 27.02.1967). Zaznaczyć przy tym należy, że jeżeli nawet w pewnych wypadkach można byłoby dopuścić oddalenie powództwa o zaprzeczenie macierzyństwa tylko z uwagi na zasady współżycia społecznego (art. 5 kc), to w żadnym razie nie byłoby to możliwe wówczas, gdy dziecko zna prawdziwy stan rzeczy. Wtedy bowiem nie zachodzi obawa, że dozna ono szoku psychicznego czy też innych ujemnych następstw (Wyrok 07.06.1976).

Warto wskazać, że celem procesu o zaprzeczenie ojcostwa nie jest ustalenie biologicznego ojcostwa męża matki, lecz obalenie ustawowego domniemania, że dziecko od niego pochodzi (Wyrok 13.12.2000). Przepis art. 231 k.p.c. nie wyłącza skorzystania przez Sąd z domniemań faktycznych przy ustalaniu, kiedy mąż matki dowiedział się o urodzeniu dziecka przez żonę, jednakże domniemania te mogą być wyprowadzone jedynie z ustalonych faktów. W związku z tym nie można np. z faktu, że rodzina męża matki widywała ją z dzieckiem, wyciągnąć drogą domniemania wniosku, że rodzina ta wiedziała o urodzeniu konkretnego dziecka przez pozwaną i z tego domniemania wyprowadzać kolejne, że musiała o fakcie urodzenia dziecka zawiadomić powoda (Wyrok 22.04.1977).

Problematyka rozwiązywalności przysposobienia jest od dawna dyskutowana zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. Jedynym trybem rozwiązania tego stosunku w ustawodawstwie polskim jest tryb sądowy. Osobami legitymowanymi do wszczęcia procesu o rozwiązanie przysposobienia są wyłącznie: przysposobiony i przysposabiający.

Przepis art. 125 § 1 k.r.o. wymienia dwie przesłanki dopuszczalności rozwiązania przysposobienia: istnienie ważnych powodów oraz dobro dziecka. Z założeń leżących u podłoża instytucji przysposobienia można ponadto wyprowadzić istnienie trzeciej przesłanki – przesłanki w postaci winy jednej ze stron. Przesłanka ważnych powodów, rozumiana jako zerwanie więzi rodzinnej, stanowi podstawową przesłankę rozwiązania przysposobienia zarówno wówczas, gdy dziecko jest małoletnie, jak i w sytuacji, gdy osiągnęło już pełnoletniość. W wypadku małoletniego przysposobionego chodzi o brak codziennych, pełnych uczucia powiązań rodziców z dzieckiem, zaś w sytuacji pełnoletniości – wrogość lub co najmniej oziębłość powodującą, że przysposabiający i przysposobiony nie utrzymują ze

sobą takich kontaktów, jakie występują między rodzicami a samodzielnie mieszkającym dzieckiem (Gajda 2020b, 977). Zauważyć jednak należy, że nie zachodzą ważne powody w rozumieniu art. 125 § 1 k.r.o. w sytuacji, gdy wprowadzie więź przysposabiającego z przysposobionym została zerwana, ale nawiązała się silna więź rodzinna przysposobionego np. z jego dziadkami lub wujem czy ciotką z przysposobienia. W myśl wyroku SN z 5.09.1975 r. oceny ważnych powodów należy dokonywać zgodnie ze stanem faktycznym, jaki istnieje w chwili orzekania o rozwiązaniu przysposobienia. Z kolei przy ocenie, czy dobro dziecka sprzeciwia się rozwiązaniu przysposobienia, należy mieć na względzie, czy dziecko skutkiem takiej decyzji będzie pozbawione potrzebnej mu ze względu na wiek pieczy, czy będzie mogło powrócić do rodziny naturalnej lub być umieszczone w innej rodzinie, a więc czy jego sytuacja nie ulegnie zmianie na gorsze (Gajda 2020b, 980). Poza tym dla oceny, czy rozwiązanie przysposobienia jest dopuszczalne, nie jest bez znaczenia, która ze stron spowodowała rozkład więzi rodzinnej. Charakteryzowany przepis wprost tej przesłanki nie wskazuje, jednakże taką przesłankę należy uznać za wynikającą z zasad współżycia społecznego. Zgodnie z orzecznictwem Sądu Najwyższego należy wskazać, że w zasadzie strona winna rozkładu więzi rodzinnej nie może żądać rozwiązania przysposobienia (Wyrok 02.12.1971).

Z kolei zgodnie z art. 582 k.p.c. – rozstrzygnięcie o istotnych sprawach dziecka, co do których brak porozumienia pomiędzy rodzicami, może nastąpić dopiero po umożliwieniu rodzicom złożenia oświadczeń, chyba że wysłuchanie ich byłoby połączone z nadmiernymi trudnościami. Takie rozstrzygnięcie o istotnych sprawach dziecka może odnosić się m.in. do: miejsca jego pobytu, wyboru szkoły, sposobu leczenia, spędzania wakacji, rozwijania zainteresowań, zmiany nazwiska lub obywatelstwa (Uchwała 2000).

W zakresie czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu majątkiem dziecka lub w odniesieniu do wyrażenia przez rodziców zgody na dokonanie takiej czynności przez dziecko wymagane jest zgodnie z art. 583 k.p.c. zezwolenie sądu opiekuńczego udzielane na wniosek jednego z rodziców po wysłuchaniu drugiego. Postanowienie takie nie może być zmienione ani uchylone, jeżeli na jego podstawie powstały skutki prawne względem osób trzecich. Podstawa materialnoprawna czynności przekraczających zwykły zarząd jest uregulowana w art. 101 § 3 k.r.o. W związku z tym, że nie ma legalnej definicji pojęcia „czynność przekraczająca zwykły zarząd”, sąd opiekuńczy powinien każdorazowo ocenić jej ciężar gatunkowy, skutki w sferze materialnej oraz wartość jej przedmiotu. Podstawową tutaj wskazówką dla orzeczenia sądu opiekuńczego powinien być zgodnie z art. 95 § 3 k.r.o. wzgląd na dobro dziecka i interes społeczny. Dobro dziecka z jednej strony obejmuje sferę jego spraw osobistych, m.in. rozwój fizyczny i duchowy, odpowiednie kształcenie, wychowanie i przygotowanie do dorosłego życia, a z drugiej ma wyraźny kształt materialny i polega na zapewnieniu dziecku środków do życia i realizacji celów o charakterze osobistym, a w wypadku gdy ma ono swój majątek, także na dbałości o jego interes majątkowy (Postanowienie 1997).

PODSUMOWANIE

Polski ustawodawca w 2010 r. ustanowił zakaz stosowania kar cielesnych wobec dzieci, którego adresatami są osoby wykonujące władzę rodzicielską/sprawujące opiekę lub pieczę nad nimi, pozostając niejako w opozycji wobec poglądów społeczeństwa, które w różnych badaniach opowiadało się za dopuszczalnością fizycznego karcenia dzieci, jak również wbrew poglądom przedstawicieli nauki prawa, którzy przyczyn takich metod wychowawczych upatrywali m.in. w stosowaniu pozaustawowego kontratypu karcenia małoletnich. Zauważyć przy tym należy, że niedopuszczalność fizycznego karcenia dzieci ma przede wszystkim promować właściwe postawy rodzicielskie i wychowawcze (Krajewski 2010, 127-128). Dzięki temu być może będzie mniej aktów przemocy, a tym samym przypadków pozbawienia, zawieszenia czy ograniczenia władzy rodzicielskiej. Realizm wymaga przyznania, że zdarzają się sytuacje, w których są potrzebne drastyczne środki, które doprowadzą do odebrania dziecka (bitego, zastraszanego, zaniedbywanego), jednakże decyzja taka nie może zostać podjęta arbitralnie i powinna pochodzić od organu procesowego (Gil 2011, 122). Kluczowe znaczenie w przypadkach przekroczenia granic dozwolonego karcenia odgrywa rola prokuratora, sądu oraz innych organów procesowych, jednakże organ procesowy nie może odczytywać zachowań zbyt sugestywnie i pobieżnie, a tylko gruntownie przeprowadzone postępowanie przygotowawcze i rzetelny proces sądowy mogą pokazać, czy doszło do przekroczenia granic kontratypu i dlaczego rodzic/opiekun to zrobił (Gil 2011, 122).

Poza tym należy dostrzec istotne znaczenie przepisów procedury cywilnej, które chronią dziecko przed uprowadzeniem rodzicielskim, a także regulują stosunki między rodzicami a dziećmi. Nie bez znaczenia są ponadto rozwiązania odnoszące się do możliwości rozwiązania przysposobienia w przypadku zaistnienia ustawowych przesłanek. Ważnym uprawnieniem sądu w zakresie zabezpieczenia interesów dziecka jest także możliwość rozstrzygnięcia o jego istotnych sprawach, a także wyrażenie zgody na czynności przekraczające zakres zwykłego zarządu majątkiem.

Jak słusznie zauważa Aleksandra Wilk, działania pomocowe jednostek wsparcia rodziny i działania interwencyjne oraz zarządzenia sądu opiekuńczego odnośnie do ingerencji we władzę rodzicielską są w aktualnym stanie prawnym dwoma odrębnymi sferami oddziaływania na rodzinę (Wilk 2019, 245). Zdaniem Autorki połączenie sądowego oddziaływania na rodzinę oraz samorządowego systemu wsparcia może stanowić skuteczny system pomocy rodzinie z problemami opiekuńczo-wychowawczymi (Wilk 2019, 244).

Pomimo ochrony praw dziecka przez różne gałęzie prawa i subsydiarnej roli prawa karnego, to ostatnie ma z pewnością istotne znaczenie w tworzeniu tej ochrony. Zdaniem Olgi Sitarz pozostaje jednak ustalenie, czy służy ono prawom dziecka zagwarantowanym w Konwencji o prawach dziecka w sposób właściwy (Sitarz 2004, 41). Jednym z głównych celów ustawodawcy w zakresie cywilnoprawnej ochrony dziecka jest troska o dobro najmłodszych. Kluczową kwestią w tym

temacie jest praktyka i współpraca instytucji/organów na różnych szczeblach. Zasadniczą rolę w procesie oceny zagrożenia dobra dziecka odgrywają Rodzinne Ośrodki Diagnostyczno-Konsultacyjne, psychologowie i kuratorzy. Ważne jest, aby została zapewniona jeszcze bardziej rozbudowana ochrona tej grupy społecznej, szczególnie zaś odnośnie do uprowadzeń rodzicielskich, których skutki prezentowane w mediach są czasami druzgocące.

BIBLIOGRAFIA:

- Dobosz, Piotr. 2001. Problemy metodologii współczesnej nauki prawa administracyjnego na tle metody historyczno-prawnej. *Kwartalnik Prawa Publicznego*, 1(1), 9-47.
- Gajda, Janusz. 2020a. Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Dział IA. Rodzice i dzieci. W: *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. Krzysztof Pietrzykowski, 779-870. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK.
- Gajda, Janusz. 2020b. Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Dział II. Przystosowanie. W: *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. Krzysztof Pietrzykowski, 877-992. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK.
- Gil, Damian. 2011. Rola organów procesowych w przypadku przekroczenia granic dozwolonego karcenia małoletnich. W: *Prawne aspekty karcenia małoletnich*, red. Filip Ciepły, 109-123. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Holewińska-Łapińska, Elżbieta. 2013. Orzecznictwo w sprawach o pozbawienie władzy rodzicielskiej. *Prawo w działaniu sprawy cywilnej*, 14, 27-76.
- Jastrzemska, Sylwia. 2019. Część pierwsza. Postępowanie rozpoznawcze. Księga druga. Postępowanie nieprocesowe. W: *Kodeks postępowania cywilnego. Tom II. Komentarz do art. 506-1217*, red. Tomasz Szanciło, 66-172. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK.
- Kodeks cywilny z dnia 23 kwietnia 1964 r., Dz.U. Nr 16, poz. 93.
- Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r., Dz.U. Nr 88, poz. 553.
- Kodeks postępowania cywilnego z dnia 17 listopada 1964 r., Dz.U. Nr 43, poz. 296.
- Kodeks rodzinny i opiekuńczy z dnia 25 lutego 1964 r., Dz.U. Nr 9, poz. 59.
- Konarska-Wrzošek, Violetta. 1999. *Ochrona dziecka w polskim prawie karnym*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”.
- Krajewski, Radosław. 2010. *Karcenie dzieci. Perspektywa prawna*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Łętowski, Janusz. 1995. *Prawo administracyjne dla każdego*. Warszawa: Ecostar.
- Postanowienie SN z 11.02. 1997 r., II CKN 90/96.
- Radwański, Zbigniew. 1991. Dobro dziecka. W: *Konwencja o prawach dziecka a prawo polskie*, red. Adam Łopatka, 50-65. Warszawa: Wydaw. Sejmowe.
- Sitarz, Olga. 2004. *Ochrona praw dziecka w polskim prawie karnym na tle postanowień Konwencji o prawach dziecka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Sokołowski, Tomasz. 2013. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo: Wolters Kluwer.
- Soriano, Andrés. 2002. *Przemoc wobec dzieci*, tłum. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo eSPe.
- Trocha, Olga. 2015. Udział dzieci w postępowaniu o ograniczenie władzy rodzicielskiej – raport z badań aktowych. *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, 4(4), 55-81.
- Uchwała SN z 06.06. 2000 r., I CKN 786/98, OSNC 2001, Nr 1, poz. 6.
- Uchwała SN z 30.12. 1971 r., III CZP 87/71, OSN 1972, Nr 6, poz. 104.
- Ustawa prawo o aktach stanu cywilnego z dnia 28 listopada 2014 r., Dz.U. 2014 poz. 1741.
- Ustawa z 10.06. 2010 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie oraz niektórych innych ustaw, Dz.U. Nr 125, poz. 842.
- Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. z 2015 r. poz. 1390 oraz z 2019 r. poz. 730.
- Wilk, Aleksandra. 2019. Ograniczenie władzy rodzicielskiej jako forma jej wsparcia – rola współpracy sądu opiekuńczego i jednostki wsparcia rodziny. W: *Prawa dziecka. Perspektywa prywatnoprawna i społeczna*, red. Dagmara Jaroszewska-Choraś, Agnieszka Kilińska-Pękacz i Agnieszka Wedeł-Domarańska, 227-247. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Wydział Statystycznej Informacji Zarządzającej. Departament Strategii i Funduszy Europejskich. Ministerstwo Sprawiedliwości. 2019. *Pozbawienie, zawieszenie, ograniczenie władzy rodzicielskiej w latach 2000-2018 i w I półroczu 2019 roku*. Dostęp: 19.09.2019. <https://dane.gov.pl/pl/dataset/287/resource/19553/table>. Wyrok SN z 02.12. 1971 r., III URN 23/71, OSN 1972, Nr 3, poz. 50.
- Wyrok SN z 06.02. 2009 r., IV CSK 447/08, MoP 2009, Nr 5, s. 244.
- Wyrok SN z 07.06. 1976 r., IV CR 177/76, OSPiKA 1977, Nr 5, poz. 85.
- Wyrok SN z 13.12. 2000 r., III CKN 1422/00, OSNC 2001, Nr 7-8, poz. 106.
- Wyrok SN z 13.12. 2013 r., SNO 35/13.
- Wyrok SN z 22.04. 1977 r., I CR 125/77, OSPiKA 1979, Nr 2, poz. 25.
- Wyrok SN z 27.02. 1967 r., II CR 470/66, OSNCP 1967, Nr 9, poz. 167.
- Wyrok SN z 5. 09. 1975 r., I CR 526/75, OSN 1976, Nr 7-8, poz. 171.

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ



STANISŁAW PIEKARSKI¹

Akademia Wychowania Fizycznego J. Piłsudskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-1440-8264

ZAKŁAD ZDROJOWY DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W BRZÓZOWIE 1927-1948

HEALTH AND LEISURE CENTRE OF THE PRZEMYŚL DIOCESE IN BRZÓZÓW 1927-1948

Abstract

The purpose of this article is to present aspects related to building and maintaining health and leisure centre of the Przemyśl Diocese in Brzozów - largely based on voluntary taxation. The Diocese was the most successful in this area of health prevention in the interwar period. Within several months, the faithful of the Church and the clergy of this region - under the aegis of Bishop Anatol Nowak - managed to open in summer 1927 the magnificent spa facility with its own brine and baths accessible for clergy and seminarians. No Polish professional community recorded such success in the interwar period. The health and leisure centre was manager under the authority of the bishopric by the Congregation of the Sisters Servants of the Blessed Virgin Mary Immaculate from Nowa Wieś. During the occupation The Przemyśl Seminary was placed in the centre. In parallel, both German and Soviet soldiers used the spa facility. After the war, the spa did not manage to return to its pre-war splendor. It definitively ceased to exist in 1948.

Keywords: diocese, holiday homes, health and leisure centre, health houses, tourism, interwar period

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie problematyki związanej z budowaniem, a następnie utrzymywaniem w dużej mierze w systemie dobrowolnych opodatkowań zakładu zdrojowego Diecezji Przemyskiej w Brzozowie. Była to diecezja, która w tym obszarze profilaktyki zdrowotnej w czasach międzywojnia uzyskała wyjątkowo znaczące sukcesy. W ciągu kilkunastu miesięcy wiernym i duchownym tego regionu – pod egidą ks. biskupa Anatola Nowaka – udało się otworzyć latem 1927 roku okazałe, dostępne dla duchowieństwa i alumnów zdrojowisko, z własną solanką i łazienkami. Takiego sukcesu nie zanotowało w okresie międzywojennym żadne polskie środowisko zawodowe.

Zakładem zdrojowym z upoważnienia biskupstwa zarządzało Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP NP z Nowej Wsi. W czasie okupacji w ośrodku umieszczono przemyskie seminarium duchowne. Równoległe – z budynków i pomieszczeń zakładu korzystali zarówno żołnierze niemieccy, jak i radzieccy. Po wojnie nie udało się zdrojowisku powrócić do przedwojennej świetności. Definitywnie przestało ono istnieć w roku 1948.

¹Dr hab. Stanisław Piekarski – absolwent Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego. Autor dwunastu monografi i blisko 150 artykułów naukowych. Swoje zainteresowania badawcze ogniskuje wokół problematyki kultury, turystyki i sztuki w Drugiej Rzeczypospolitej. Od wielu lat pracuje jako nauczyciel akademicki uczelni warszawskich. E-mail: stan.piekarski@wp.pl. Niniejszy artykuł został sfinansowany ze środków własnych.

Słowa kluczowe: diecezja, domy wypoczynkowe, zakład zdrojowy, domy zdrowia, turystyka, międzywojnie

WSTĘP

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie wysiłków czynionych w okresie międzywojennym przez Diecezję Przemyską, zmierzających do utworzenia w dużej mierze w trybie dobrowolnych opodatkowań ośrodka zdrowotno-wypoczynkowego, pracującego na rzecz przemyskich księży, kleryków i zakonnic. Do napisania artykułu wykorzystano materiały i dokumenty znajdujące się w Archiwum Głównym Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi, Archiwum Nadleśnictwa Brzozów, Archiwum Muzeum Regionalnego w Brzozowie, opracowania i informacje opublikowane zarówno w okresie międzywojnia, jak i po roku 1945. Spożytkowano też informacje dostępne na różnego rodzaju stronach internetowych.

Pierwsza próba zorganizowania domu wypoczynkowego osobom duchownym na ziemiach polskich została skutecznie podjęta 1 marca 1891 roku, z chwilą powołania do życia Stowarzyszenia Domu Zdrowia dla Kapłanów w Zakopanem, z siedzibą w Krakowie. W okresie międzywojennym zakopiański ośrodek stał się nie tylko centrum wypoczynkowym księży polskich, ale i miejscem, w którym starano się „wypracować” skuteczny system leczenia kapłanów. To tutaj kilkakrotnie kuracjusze podejmowali „uchwały” w sprawie rozpoczęcia budowy międzydiecezjalnego sanatorium czy domu zdrowia dla polskich księży (Kuźniar 1927, 537-538). Problemem o szczególnym znaczeniu była wówczas walka z wszechobecną gruźlicą. Nowo odrodzone państwo polskie nie było w stanie przeznaczać znaczących środków finansowych na wypoczynek i profilaktykę zdrowotną swoich obywateli. Poszczególne grupy zawodowe takie jak kolejarze, nauczyciele, bankowcy, urzędnicy państwowi, wojskowi czy policjanci, starali się problem rozwiązywać we własnym zakresie, poprzez uruchamianie systemów dobrowolnych opodatkowań. Z gromadzonych w ten sposób środków budowano sanatoria, domy zdrowia i domy wypoczynkowe. Próbowano w podobny sposób radzić sobie w środowisku kapłanów, liczącym w II Rzeczypospolitej około 8.000 osób (O „Dom Księży” 1921, 254). Problem był jednak w tym, że kapłanom nie wypadało przyznawać się do posiadanych chorób. Powszechnie uważano, że czuwa nad nimi Opatrzność Boska, która zapewnia im pełne zdrowie. Jeden ze znanych stołecznych medyków tę „prawdę” zawarł w słowach: „Jak długo byłem lekarzem, zawsze sądziłem, że najzdrowszą kastą ludzi są księża” (Szymański 1926, 448). W takiej sytuacji kapłani, nie mając swojego ogólnopolskiego sanatorium, byli leczeni głównie w zakopiańskich sanatoriach: Polskiego Czerwonego Krzyża, Dłuskich i „Odrodzenia” („Odrodzenie” 1930, 50-53).

1. Ks. BISKUP ANATOL NOWAK – JAKO INICJATOR I REALIZATOR BUDOWY DIECEZJALNEGO ZAKŁADU ZDROJOWEGO W BRZOSZOWIE

Mimo licznych propozycji i wysiłków różnych środowisk kościelnych w okresie międzywojennym nie udało się uruchomić ogólnopolskiego sanatorium, domu zdrowia, czy choćby domu wypoczynkowego dla polskich księży. Niektórzy biskupi starali się sprawę organizacji ośrodków zdrowotno-wypoczynkowych podejmować w ramach swoich diecezji. Niewątpliwie największym osiągnięciem w tym obszarze mogła poszczycić się Diecezja Przemyska w okresie kierowania jej pracą przez biskupa Anatola Nowaka (1862-1933).

Początek historii tej diecezji sięga 1340 roku, kiedy regionem tym zarządzał wywodzący się z mazowieckiej linii Piastów książę Bolesław, syn Trojdena. Budowę nowej katedry przemyskiej rozpoczęto w roku 1460, z inicjatywy biskupa Mikołaja Błażejowskiego. Seminarium duchowne otrzymała diecezja w roku 1687. Utworzył je w Przemyśle biskup Jan Zbąski, powierzając jego prowadzenie księżom misjonarzom. W związku z tym, że diecezja stale odczuwała niedobór księży do pracy parafialnej, biskup Wacław Hieronim Sierakowski utworzył w roku 1760 w Brzozowie drugie seminarium diecezjalne. Działo ono do roku 1783, kiedy zlikwidowały je władze austriackie.

W latach 1918-1939 wybudowano w diecezji około 90 kościołów parafialnych. W tym samym okresie wzrosła też nieco liczba kościołów i kaplic „dojazdowych”. W roku 1939 licząca 21.000 km² diecezja posiadała 722 księży, 33 klasztory męskie z 148 kapłanami oraz 184 klasztory żeńskie, gromadzące 1250 sióstr zakonnych (Borcza 2019). Biskupstwo przemyskie w okresie międzywojnia posiadało też kilka tysięcy hektarów pól uprawnych i lasów oraz sporą liczbę budynków należących do instytucji kościelnych².

Ksiądz biskup Anatol Nowak przybył do Przemyśla w 1924 roku. Wcześniej, w latach 1900-1924, był biskupem pomocniczym Diecezji Krakowskiej jednocześnie w okresie 1901-1912 pełniąc funkcję rektora seminarium duchownego w stolicy Małopolski. W „Pokłosiu Salezjańskim” odnotowano, że podczas pracy duszpasterskiej w Krakowie „wszelkie instytucje dobroczynne miały w nim szczególnego opiekuna i dobroczyńcę” (Nowy biskup 1924, 66-67). Swoją żarliwą działalność filantropijną starał się biskup w dalszym ciągu z wielką determinacją kontynuować na gruncie diecezji przemyskiej. Dzięki bezpośredniemu wsparciu biskupa zakładano sierocińce i przytułki dla ubogich. Jego „autorskim” dokonaniem było też założenie w 1929 roku Ratowniczego Komitetu Biskupów dla Najbiedniejszych. W kręgu szczególnego zainteresowania tego komitetu pozostawały dzieci.

Biskup Anatol Nowak położył też ogromne zasługi w dziele budowy systemu walki o zdrowie i godny wypoczynek kapłanów, kleryków i zakonnic diecezji przemyskiej. Być może o sukcesie jego poczynań zadecydował swego rodzaju przypa-

² W roku 1945, po zmianie granic, 7.000 km² dawnego województwa lwowskiego wchodzącego w skład diecezji przemyskiej, stało się częścią Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich.

dek. W czasie kiedy biskup obejmował posadę pasterza przemyskich katolików, opublikowane zostały wyniki kilkunastoletnich poszukiwań złóż ropy naftowej na terenach wchodzących w skład jego diecezji. Okazało się wówczas, że w biskupich³ lasach „podbrzozowskich”⁴, w odległości 2 km na zachód od miasta, zamiast ropy, odkryto bardzo obfite źródła mineralne solanki jodowo-bromowo-alkalicznej. Wydobywającą się z jednego z porzuconych odwiertów (200 m głębokości) solankę okoliczna ludność zaczęła wykorzystywać jako sól kuchenną w procesach przygotowywania posiłków i prowadzenia gospodarstw domowych. Zgodnie z sugestiami miejscowych lekarzy zaczęto ją również stosować w leczeniu dolegliwości reumatycznych oraz wrzodów i zakażeń (Dydek 1965, 196-197).

Jesienią 1925 roku zwrócono się do Uniwersytetów we Lwowie i w Krakowie z prośbą o ocenę walorów leczniczych wydobywanej „sposobem gospodarczym” solanki. Wkrótce „werdykt” w tej sprawie wydał profesor Jakub Karol Parnas, fizjolog i biochemik Uniwersytetu Lwowskiego. Przeprowadzone przez niego szczegółowe badania chemiczne wykazały, że zawartość chlorku sodowego w jednym litrze wody wynosiła 17,5 grama. Co ciekawe, w jej składzie praktycznie nie występował siarczan. Woda nadawała się głównie do stosowania podczas kąpieli, a do picia po 10-15-krotnym rozcieńczeniu, najlepiej wodą sodową (Krzysztyńska 2003, 28). W takich okolicznościach Brzozów⁵, niewielkie, położone centralnie na Pogórzu Dynowskim, nad rzeką Stobnicą miasteczko, urosło do rangi potencjalnego ośrodka zdrojowego. W tej sprawie w „Gazecie Kościelnej” napisano: „W lasach należących do biskupstwa w Przemyślu pod Brzozowem, pokazały się źródła, o których fachowa ekspertyza orzekła, iż posiadają one główne składniki Rabki i Ciechocinka, tylko w procencie znacznie wyższym, niż tamte uzdrowiska” (Poświęcenie 1927, 285). Odkrytą solanką można było leczyć: anemię, blednicę, choroby kobiece, gruźlicę chirurgiczną i gruczołów, hemoroidy, krzywicę, miażdżycę tętnic, nerwobóle, neurastenię, nieżyty gardła, nosa i jelit, nadwagę, reumatyzm mięśniowy i stawowy, rwę kulszową, dolegliwości pourazowe i pozapalne, wycieńczenie, zapalenie stawów i zołzy dziecięce.

Biskup A. Nowak postanowił wykorzystać zaistniałą szansę. Jeszcze jesienią 1925 uruchomiono pierwszy etap planowanych prac „zdrojowych”. Między innymi zabezpieczono, oczyszczono, pogłębiono do 300 m i ocembrowano wywierconą wcześniej przez poszukiwaczy ropy studnię, montując w niej profesjonalną pompę. Próba wydobywania „brzozowskiej” solanki i mechanicznego transportowania jej na niewielką odległość zakończyła się pełnym sukcesem. Komisarzem biskupa A. Nowaka do spraw budowanego „zdrojowiska” został ks. Konstanty Bieda. W rolę inwestora i administratora podjętej inwestycji wcieliła się Dyrekcja Lasów Przemyskiego Biskupstwa Łaciń-

³ W roku 1937 biskupstwo przemyskie posiadało łącznie 5817 ha lasów i 1896 ha pól uprawnych. Administracyjnie majątek ten podlegał Zarządowi Dóbr Stołowych Biskupstwa Łacińskiego. Jego siedziba mieściła się w Przemyślu, przy ul. 3 Maja. Funkcję pełnomocnika zarządu pełnił mgr Stefan Gadomski.

⁴ Biskupie lasy brzozowskie liczyły wówczas 1631 ha. Bezpośredni nadzór nad nimi (podobnie jak nad lasami jaśliskimi) sprawowała Dyrekcja Lasów Przemyskiego Biskupstwa Łacińskiego w Brzozowie.

⁵ Dziś Brzozów jest miastem powiatowym, liczącym około 8.000 mieszkańców.

skiego w Brzozowie, zarządzająca również drugim kompleksem leśnym – w okolicach Jaślisk. Funkcję dyrektora naczelnego pełnił Emil Niewolkiewicz (Dydek 1992, 8).

Już wiosną 1926 roku na wykarczowanym fragmencie lasu iglastego, przy drodze Brzozów-Zmiennica, przystąpiono do budowy kompleksu zdrojowego. W założeniu miał to być sezonowy zakład leczniczo-wypoczynkowy „głównie dla duchowieństwa, w którym zmęczeni pracą i podupadli na zdrowiu kapłani Diecezji Przemyskiej mogliby leczyć się i wypoczywać” (Poświęcenie 1927, 285). Projekt zdrojowiska wykonał inż. Stanisław Pollak z Przemyśla. W ramach prac przygotowawczych wytyczono i wyodrębniono sieć dróg dojazdowych i alej spacerowych, zainstalowano elektryczność i ułożono sieć wodociągową (W sprawie źródła 1928, 108).

Ośrodkiem założenia był obszerny, jednopiętrowy budynek drewniany na wysokiej kamiennej podmurówce, przykryty płytkim, wielospadowym dachem, w którym mieściły się okna kilku mansardowych pokoi. W strukturze obiektu było 41 pomieszczeń, w tym dwie znajdujące się na parterze jadalnie z zapleczem kuchennym. Na parterze usytuowana była baza lecznicza zakładu. Piętro zajmowały 24 jedno i dwuosobowe pokoje mieszkalne (z sanitariatami na korytarzu) i okazała kaplica z dwoma przywiezionymi z Przemyśla ołtarzami, nazwana imieniem św. Stanisława Kostki, na pamiątkę dwusetnej rocznicy jego kanonizacji. Z zewnątrz przykrywała ją „wystająca” z dachu dość wysoka sygnaturka. W pokojach mansardowych urządzono zaplecze techniczne (magazyńki, prasownia itp.) Ogólna powierzchnia użytkowa budynku wynosiła 698 m², a kubatura 6286 m³. Gmach posiadał instalację elektryczną i ogrzewanie „piecowe”, co w razie potrzeby stwarzało szansę wykorzystywania go również w okresie zimowym. Inwestycję realizowano głównie tzw. systemem „gospodarczym”. Własne drewno, pracujące dla duchowieństwa tartaki i folwarki dość poważnie obniżały koszty budowy (*Kronika Zgromadzenia*, 80-81). Budynek swoim charakterem nawiązywał do bardzo modnego wówczas stylu zakopiańskiego.

Fotografia 1. Usytuowanie budynku głównego Zakładu Brzozów Zdrój, 1930 rok.



Źródło: fotopolska.eu, województwo podkarpackie.

W podobnej stylizacji architektonicznej został częściowo oddany do użytku w drugiej połowie sierpnia 1926 roku budynek łaźni kąpiel solnych (*Kronika Zgromadzenia*, 79). Był to parterowy dom drewniany na wysokiej kamiennej podmurówce, kryty gontem, posiadający wymiary 25 x 8 m. Jego powierzchnia użytkowa wynosiła 110 m², a kubatura – 440 m³. Mieścił on 6 kabin kąpielowych, gabinet lekarski, poczekalnię, kancelarię, pomieszczenia na kąpiele borowinowe, sanitariat oraz znajdującą się na froncie obszerną przeszkloną werandę (*Odpisy protokołów*, 17).

Fotografia 2. Brzozów-Zdrój wzniesiony przez ks. biskupa Anatola Nowaka.



Źródło: Reprodukacja karty pocztowej z 1933 roku.

Fotografia 3. Łazienki Domu Zdrojowego w Brzozowie.



Źródło: Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP w Brzozowie.

Fotografia 4. „Księżówka” i łazienki Domu Zdrojowego w Brzozowie.



Źródło: Reprodukacja karty pocztowej z 1930 roku.

W tym samym czasie, w odległości 300 m od budynku głównego, wybudowano drugą jednopiętrową, drewnianą willę z mansardami, w stylu architektonicznym również zbliżonym do zakopiańskiego. Na cześć biskupa Anatola Nowaka – inicjatora budowy „brzozowskiego zdrojowiska” – nazwano ją „Anatolówką”. Był to obiekt przystosowany do eksploatacji wyłącznie w okresie letnim (dość cienkie ściany i podłogi). Posiadał 20 pomieszczeń, w tym dwie niewielkie kaplice umieszczone w mansardach. Charakterystyczną cechą pozbawionej elektryczności budowli były obszerne gonty, pełniące funkcje „zadaszenia” dla okalającej prawie cały budynek na wysokości pierwszego piętra loggi. Powierzchnia obiektu wynosiła 308 m², a kubatura – 2772 m³. Od początku zakładano, że „Anatolówka” przeznaczona będzie głównie na letni wypoczynek alumnów przemyskiego seminarium (*Odpisy protokołów*, 17).

W niewielkiej odległości od „Anatolówki”, po przeciwnej stronie traktu z Brzozowa do Zmiennicy, na skraju lasu wzniesiono murowaną jednopiętrową, z mansardami, leśniczówkę, w której umieszczono siedzibę wyżej wymienionej Dyrekcji Lasów Przemyskiego Biskupstwa Łacińskiego. Posiadała ona 12 pokoi i była przystosowana do całorocznego użytkowania. Istniała też niezrealizowana koncepcja zbudowania niewielkiego domku dla administracji ośrodka (*Półchłopek* 2009, 25-26).

Fotografia 5. Dom Wypoczynkowy „Anatolówka” w Brzozowie.



Źródło: reprodukcja karty pocztowej z 1930 r.

W takich okolicznościach w ciągu kilkunastu miesięcy wzniesiono kompleks leczniczo-wypoczynkowy, który mógł być „konkurencją” dla pobliskiego Rymanowa-Zdroju. Tuż przed uruchomieniem ośrodka biskup A. Nowak w „Kronice Diecezji Przemyskiej” napisał: „Pragnąc ułatwić wielebnemu duchowieństwu Naszej Diecezji ratowanie nadwątlonego zdrowia i utrzymania się w zdolności do spełniania duszpasterskich obowiązków, postanowiłem skorzystać z obfitości wód mineralnych znajdujących się na terenach lasów biskupstwa przemyskiego w Brzozowie i za łaską Bożą wybudowałem tamże zakład kąpielowy z kaplicą dla wszystkich kapłanów i kleryków Naszej Diecezji, potrzebujących kuracji” (Nowak 1927, 133-134).

Uroczyste otwarcie kompleksu miało miejsce 2 czerwca 1927 roku. Jego oficjalna nazwa brzmiała: „Zakład zdrojowy dla Duchowieństwa diecezjalnego pod wezwaniem św. Stanisława Kostki w Brzozowie” (Nowak 1927, 133). Z okazji inauguracji pracy do nowo utworzonego Zdroju⁶ przybyli przedstawiciele Kapituły Katedralnej, księża dziekani diecezji przemyskiej, prowincjałowie sporej liczby zakonów oraz władze i mieszkańcy Brzozowa. Aktu poświęcenia dokonał biskup A. Nowak, który po odprawieniu Mszy świętej w zakładowej kaplicy przyjął gości śniadaniem. W imieniu gości świeckich przemawiał hr. Jan Nepomucen Potocki (1867-1942), właściciel Zakładu Zdrojowego w Rymanowie, były poseł Rady Państwa i Sejmu Krajowego Galicji.

⁶ Oficjalna nazwa często była zastępowana określeniem zakład kąpielowy lub zakład zdrojowo-kąpielowy.

Fotografia 6. Leśniczówka Zakładu Zdrojowego w Brzozowie.



BRZOSZÓW woj. lwowskie. Zakład Kąpielowy Leśniczówka.

Źródło: reprodukcja karty pocztowej z 1930 roku.

Po części oficjalnej w ośrodku odbyło się zgromadzenie kapłanów diecezji przemyskiej, podczas którego postanowiono, że we wszystkich dekanatach podjęta zostanie uchwała, „aby każdy z księży proboszczów począwszy od 1 sierpnia 1927 roku przekazywał miesięcznie po 3 zł do Zarządu «Unitas» w Przemyśle, na poratowanie zdrowia chorych i cierpiących współbraci, kierowanych na kuracje do Brzozowa” (Nowak 1927, 133-134). Podjęto też uchwałę, że pozostali księża wpłacać będą miesięcznie po 2 zł. Środki te były niezbędne do zapewnienia ciągłości funkcjonowania placówki. W tym czasie ustalono również, że:

- każdego roku ośrodek będzie czynny tylko w okresie wakacyjnym, czyli od 1 czerwca do 30 września;

- w lipcu i sierpniu pierwszeństwo pobytu w ośrodku będą mieć księża, natomiast w czerwcu i wrześniu (w ramach posiadanych możliwości) mogą do zakładu przyjeżdżać także osoby świeckie;

- z ośrodka korzystać mogą także osoby duchowne innych diecezji;

- wszyscy „mieszkańcy” kompleksu stołować się będą w dwóch jadalniach budynku głównego, gdzie posiłki wydawane będą trzy razy dziennie;

- do dyspozycji Zarządu Zdroju będzie para koni i furmanka, która może być wykorzystywana jako środek transportu na trasie do Zakład – Brzozów – Zakład;

- w „zdrojowej” kaplicy zamontowane zostanie tabernakulum i trzy ołtarze (Nowak 1927, 133-134).

Ustalono też, że obowiązki lekarza zdrojowego pełnić będzie doktor Jerzy Pliszak z Brzozowa. Zobowiązano go do pełnienia dyżurów „co drugi dzień” (Pliszak 1959, 288).

2. DZIAŁALNOŚĆ ZAKŁADU ZDROJOWEGO POD ZARZĄDEM ZGROMADZENIA SIÓSTR SŁUŻEBNICZEK NMP NP ZE STAREJ WSI

Już podczas uroczystości otwarcia ośrodka biskup A. Nowak zapowiedział, że jego bezpośrednim administratorem i zarządcą będzie Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej⁷ ze Starej Wsi, położonej 4 km od Brzozowa, przy drodze do Bliznego. W okresie międzywojennym był to jeden z najważniejszych zakonów żeńskich w Polsce. W roku 1925 przebywało w nim 55 sióstr profesek oraz 88 nowicjuszek i postulantek. Główne prace sióstr służebniczek sprowadzały się do:

- prowadzenia żłobków, sierocińców i przedszkoli;
- nauczania religii w szkołach;
- organizacji i prowadzenia kolonii i półkolonii;
- opieki religijnej nad młodzieżą żeńską;
- organizacji kursów zawodowych i dokształcających;
- prowadzenia zamkniętych rekolekcji dla osób świeckich;
- pomocy pielęgniarskiej i charytatywnej (Szelegiewicz i Korobij 1985, 113-130).

Naturalnie uroczyste otwarcie ośrodka nie wiązało się z definitywnym zakończeniem jego dalszej budowy. Wręcz przeciwnie. Tuż po wyjeździe gości prace adaptacyjno-inwestycyjne były w dalszym ciągu kontynuowane. Niektóre zastosowane rozwiązania techniczne cechowały się sporą awaryjnością, co następczało wszystkim wiele kłopotów. Ostatecznie prace instalacyjne zostały zakończone 17 września 1927 roku (*Brzozów-Zdrój*, 116-118). Kilka dni później rozpoczęto pierwsze roboty ziemne przy kopaniu stawu. Dobiegły one końca w maju 1928 roku. Z myślą o rekreacji na brzegu stawu zamontowano kilka łodzi wiosłarskich.

W tym samym czasie rozpoczęto prace przy budowie kręgielni. Została ona oddana do użytku 31 lipca 1928 roku. Wkrótce w ramach kompleksu otwarto kort tenisowy, boisko do siatkówki, plac do krokieta i ogródek jordanowski, a w obrębie „Anatolówki” założono ogród owocowo-warzywny i wydrążono studnię.

W roku 1928, tuż obok głównego budynku zdrojowego, został też wzniesiony niewielki drewniany, parterowy budynek mieszkalno-gospodarczy, w którym między innymi zamontowano pralnię i urządzenia do odparowywania soli mineralnej. Dysponował on powierzchnią 70 m² i kubaturą wynoszącą 120 m³. Mieszkalna część budynku zawierała jeden pokój oraz kuchnię z gankiem.

⁷ Zgromadzenie zakonne założone w 1850 na terenie Księstwa Poznańskiego przez Edmunda Bojanowskiego (1814-1871), który do 1866 osobiście przyjmował kandydatki do zakonu i decydował o dopuszczeniu ich do ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Celem zgromadzenia będącego wspólnotą apostołsko-charytatywną była służba bliźnim, przejawiająca się w pomaganiu biednym i chorym, wychowaniu dzieci (zwłaszcza biednych), przygotowaniu religijnym dziewcząt do pełnienia przyszłych ról i obowiązków. W 1861 roku zakon został „przeszczepiony” na teren ziem polskich pod zaborem austriackim. Pierwszą jego siedzibą był Łañcut. W roku 1863 nowicjatek dla słuźebniczek został przeniesiony do Starej Wsi pod Brzozowem. Ulokowano go w budynkach podarowanych przez miejscowe wieśniaczki. Dziś zakon posiada okazałe budynki klasztorne. Jeden z nich jest Domem Generalnym Zgromadzenia Sióstr Słuźebniczek Starowiejskich. Obecnie dziewczęta w wieku od 18 do 30 lat mogą zgłaszać się do przelożonej generalnej na okres rocznej próby.

Warto jeszcze wspomnieć o drewnianym parterowym budynku na podmurówce, z obszernym dachem gontowym, mającym powierzchnię 80 m² i kubaturę 320 m³. Umieszczono w nim 8 emaliowanych wanien (basenów), niezbędnych do realizacji bieżących zabiegów sanitarno-leczniczych. Dopełnieniem realizowanej inwestycji było wzniesienie lodowni, stróżówki, wozowni i stajenki (*Brzozów-Zdrój*, 117).

Realizowany po oficjalnym otwarciu ośrodka szeroki front robót inwestycyjnych uniemożliwił jego pełne wykorzystywanie w procesie wypoczynkowo-leczniczym. Mimo to od 10 czerwca do 30 września 1927 roku z ośrodka skorzystało 45 księży i 60 alumnów. W tym czasie w basenach zorganizowano 3200 kąpeli mineralnych (*W sprawie źródła* 1928, 108-109). Ale tak naprawdę pełny sezon kuracyjny mógł być w Brzozowie rozpoczęty dopiero w czerwcu 1928 roku.

W pierwszej kolejności należało jednoznacznie rozstrzygnąć kwestie związane z administrowaniem i wyposażeniem kompleksu. Tego pierwszego zadania – jak już zostało wcześniej odnotowane – podjęły się siostry służebniczki. W tym czasie pracą Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP kierowała Eleonora Jankiewicz. „Stroną” w prowadzonych przez nią negocjacjach był przemyski Zarząd Dóbr Stołowych Biskupstwa Łacińskiego. Pierwsza oficjalna propozycja warunków prowadzenia ośrodka została przedstawiona siostronom już 17 listopada 1926 roku. Zarówno zakład zdrojowy jak i łaźienki miały być objęte umową dzierżawną, która określałaby między innymi wysokość czynszu, cenę wynajmowanych pokoi i kąpeli mineralnych. Projekt umowy zobowiązywał dzierżawcę do ponoszenia wszelkiego rodzaju kosztów związanych z uiszczaniem podatków, opłacaniem personelu czy ubezpieczeniem budynków. Niezależnie od tego siostry służebniczki miały każdego roku na rzecz biskupstwa przekazywać 8000 zł i 600 biletów kąpielowych. Zarząd Dóbr Stołowych Biskupstwa był tymczasem zobowiązany do zapewnienia siostronom odpowiednich pomieszczeń w budynku głównym i w budynku gospodarczym, zakupu mebli i sprzętu kwaterunkowego, udostępniania wozowni i stajni dla koni oraz sprawowania nadzoru technicznego nad sprawnością sieci elektrycznej i wodociągowej. Zredagowany wstępny projekt umowy przewidywał, że zasadniczym jej przedmiotem będzie cały zakład z wszystkimi jego budynkami i urządzeniami z wyłączeniem „Anatolówki” (*Brudnopis kroniki*, 1). W dokumencie zapisano, że siostry ze swoich środków zakupią pościel, nakrycia stołowe i naczynia kuchenne. Ceny pokoju ustalono na poziomie 2-4 zł, w zależności od jego standardu. Cenę jednej kąpeli określono na 2 zł, a za każdy dzień używania pościeli należało zapłacić 0,3 zł. Porozumienie obowiązywać miało od 15 maja 1927 do 14 maja 1933 roku, przy czym pierwszy rok dzierżawy miał być okresem próbnym dla obu stron (*Brudnopis kroniki*, 17). W tym miejscu warto odnotować, że pierwszych zakupów na rzecz zakonu siostry dokonały już 20 kwietnia 1927 roku (Notatki rachunkowe, 1).

Z cennika wynika, że zakład od początku nie był nastawiony na generowanie zysków. Biskupstwo w pełni zadawała opcja samowystarczalności. Można nawet uznać, że ośrodek miał charakter instytucji dobroczynnej.

Z przechowywanych w Archiwum Zgromadzenia dokumentów wynika, że pomimo dość precyzyjnie określonych warunków umowy do końca 1927 roku nie udało

się jej przez obie strony podpisać. Nie ulega jednak wątpliwości, że podjęte ustalenia w formie ustnej były obowiązujące. Umowę w zmodyfikowanej nieco formie podpisano dopiero 28 marca 1928 roku. Teraz kontraktem były objęte: dom zdrojowy, kręgielnia, staw i plac przed „Księżówką”. Z dzierżawy wyłączono zostały łazienki. Stało się tak być może dlatego, że biskupstwo już jesienią 1927 roku miało zastrzeżenia do sposobu wykorzystywania tej części zdrojowiska. Podpisana umowa zobowiązywała Zgromadzenie do płacenia rocznego czynszu w wysokości 7500 zł (w dwóch równych ratach), zapewnienia każdego roku podczas wakacyjnych miesięcy 15 nieodpłatnych miejsc klerykom przemyskiego seminarium duchownego, regulowania wszelkiego rodzaju opłat związanych z podatkami, remontami, przeglądami, ubezpieczeniami itp. Jego zadaniem była też obsługa i wyżywienie gości zakwaterowanych w „Anatolówce”. Cenę wynajęcia pokoju ustalono na poziomie 2,7 do 5,2 zł. Jednodniowe wyżywienie miało kosztować 5,5 zł. Kąpiel solankowa dalej kosztowała 2 zł. Pracownicy państwowi i członkowie ich rodzin mieli zniżkę i płacili 1,5 zł. Dla służby ta ostatnia opłata wynosiła 10 gr. Dzieci korzystały z basenów nieodpłatnie. Trzydziestominutowe korzystanie z kręgielni wiązało się z wydatkiem 10 gr. W umowie znalazł się też zapis, że w lipcu i sierpniu pierwszeństwo w korzystaniu z ośrodka będą mieć księża obrządku łacińskiego diecezji przemyskiej. W drugiej kolejności kapłani tego obrządku spoza diecezji. W ostatniej kolejności z uzdrowiska mogli korzystać mężczyźni świeccy. Powyższe ustalenia nie obowiązywały w czerwcu i we wrześniu. Umowa została podpisana na 6 lat. Dobiała końca 24 marca 1934 roku (*Akta dotyczące pensjonatu*, 29-34).

Szczegółowe zasady funkcjonowania zdrojowiska, w tym także kręgielni, zostały zawarte w oddzielnych regulaminach (*Brzozów-Zdrój*, 65-75). Przez cały czas obowiązywania umowy łazienki miały być administrowane bezpośrednio przez biskupi Zarząd Dóbr Stołowych.

Fotografia 7. Budynek główny zakładu zdrojowego w Brzozowie, 1930 rok.



Źródło: Reprodukacja karty pocztowej.

W czasie gdy podpisywana było wiosną 1928 roku umowa najmu, proces wyposażania ośrodka był już w zasadzie zakończony. Standard urządzenia pokoju mieszkalnego w domu zdrojowym był dość skromny. Na wyposażeniu każdego z pokoi były: kołdry, koce, poduszki, bielizna pościelowa, żelazne lub blaszane łóżka z siatkami i materacami, jaworowe stoliki i szafki nocne, bukowe krzesła, szafy jaworowe i blaszane umywalnie (miednica, wiaderka, dzbanki i przyrządy toaletowe). W każdym pokoju była też stojąca na stole lampa oświetleniowa oraz pojedyncza lub potrójna lampa wisząca przy suficie. Ściany pokoi mieszkalnych ozdobione były reprodukcjami obrazu „Serce Pana Jezusa”. Woda bieżąca dostępna była tylko na korytarzach (blaszany zbiornik na wodę zamontowany był na strychu budynku). Na wyposażeniu „Księżówki” były też stoły jodłowe na kozłach, ławki jodłowe oraz krzesła i kanapki na żelaznych nogach. W restauracji budynku ustawione były stoły jodłowe oraz gięte krzesła bukowe. Podobnie urządzona była jadalnia. Jej główną ścianę zdobił obraz „Wieczera Pańska”.

W podobny sposób wyposażone były pomieszczenia i budynki gospodarcze. Kręgielnia zawierała tylko jeden tor do gry z dziewięcioma kręglami i taką samą liczbę kul (*Akta dotyczące pensjonatu*, 15). Najbardziej wartościową część ruchomości stanowiło wyposażenie zakrystii i kaplicy zdrojowej. Głównym elementem wystroju kaplicy były 3 ołtarze oraz ustawione w nich 3 drewniane figury świętych (*Inwentarz kaplicy*).

W pierwszych latach funkcjonowania ośrodka opinie o jego pracy były bardzo pozytywne. Między innymi nadzwyczaj pochlebnią ocenę wystawił mu przebywający w uzdrowisku od 30 czerwca do 29 sierpnia 1931 roku emerytowany generał Ludwik Trexler z Przemyśla (*Akta dotyczące pensjonatu*, 10,87).

Trwająca od 1929 roku recesja oraz nagła śmierć w kwietniu 1933 roku biskupa A. Nowaka spowodowały, że przed otwarciem sezonu w 1933 roku siostry służebniczki wystąpiły o renegotjację zawartej w 1928 roku umowy (*Akta dotyczące pensjonatu*, 22-25). Nie bez znaczenia były też okresowe problemy z dostępem zdrojowiska do solanki (coraz niższe jej stężenie) oraz duża zawodność instalacji elektrycznej i wodno-kanalizacyjnej. W ramach renegotjacji chodziło głównie o zmianę warunków płaconego czynszu. Teraz Zgromadzenie zaproponowało odejście od płacenia 7500 zł w gotówce na rzecz określonego procentu od dochodu netto. Ostatecznie siostry na ostatni rok obowiązującej umowy przyjęły propozycję biskupstwa zakładającą zmianę czynszu na 15% wartości dochodu brutto, powiększoną o 5% w dniach, gdy liczba gości przekraczałaby 30 osób (*Akta dotyczące pensjonatu*, 25-28).

22 marca 1934 roku Zgromadzeniu przekazano definitywną informację, że w nadchodzącym sezonie letnim nie będzie możliwości pozyskiwania wody leczniczej, z powodu uszkodzenia urządzeń eksploatacyjnych. Ich ewentualną naprawę uznano za ekonomicznie nieopłacalną. Zaistniała więc konieczność dowożenia solanki z jednego z czynnych źródeł „naftowych”, usytuowanego na terenie pobliskiej Starej Wsi. W takich okolicznościach Zgromadzenie Sióstr Służebniczek 24 marca 1934 roku podjęło decyzję o nieprzedłużaniu umowy dzierżawnej. Sześć dni później całe zdrojowisko zostało przejęte przez Zarząd Dóbr Stołowych (*Akta dotyczące*

pensjonatu, 46-49). Taka sytuacja istniała w sezonach 1934 i 1935. Niestety, z tego okresu nie zachowała się żadna dokumentacja ani w Archiwum Zgromadzenia, ani w Archiwum Archidiecezji Przemyskiej. Można się tylko domyślać, że w tym czasie biskupi Zarząd Dóbr Stołowych radził sobie na miarę swoich możliwości.

Nowy rozdział w historii Brzozowa rozpoczyna data 26 lutego 1936 roku, kiedy to nadleśniczy B. Konarski w imieniu Zarządu Dóbr złożył Zgromadzeniu propozycję ponownego objęcia w dzierżawę zakładu zdrojowego (*Brudnopis kroniki*, 61-67). Oficjalne pismo w tej sprawie siostry służebniczki otrzymały 28 marca 1936 roku. Dzierżawa miała obejmować zarówno dom zdrojowy jak i łaźienki na warunkach określonych przez Zgromadzenie. Negatywną stroną proponowanej umowy była konieczność dalszego dowożenia solanki z Nowej Wsi. W ramach podjętych negocjacji siostry zaproponowały dokonanie nowego odwiertu w brzozowskim lesie. Jednak 16 maja 1936 roku właściciel zdrojowiska jednoznacznie odmówił podjęcia tej inwestycji z powodu jej zbyt wysokich kosztów. Pojawiła się więc groźba definitywnego zamknięcia brzozowskiego zakładu. W takiej sytuacji siostry, chcąc nie dopuścić do realizacji takiego scenariusza, wykonały akt „dobrej woli” i zgodziły się przyjąć zdrojowisko w dzierżawę na okres jednego roku. Umowa obowiązywała od początku sezonu, choć podpisano ją dopiero 6 lipca 1936 roku. Czynnosc dzierżawny został ustalony na 20% dochodów brutto i miał być płacony do końca każdego miesiąca kalendarzowego. Staw obok starego szybu solankowego miał być do wyłącznej dyspozycji kleryków. Dla nich też w każdej sobotę zarezerwowane miały być łaźienki do kąpieli w „zwykłej” ciepłej wodzie na zasadzie pełnej odpłatności. Niestety siostry zakonne we własnym zakresie musiały dowozić ze Starej Wsi solankę oraz ponosić wszelkie opłaty związane z koniecznością uiszczania podatków i ubezpieczeń. Koszty związane z realizacją przeglądów, remontów i napraw regulować miało nadleśnictwo biskupie w Brzozowie (*Akta dotyczące pensjonatu*, 122-125). Umowa zawarta w roku 1936 była też kontynuowana w roku następnym. W aneksie umieszczono zapis, że Zarząd Dóbr Stołowych ma zapewnić jednej z sióstr całoroczne mieszkanie celem zapewnienia opieki nad inwentarzem i urządzeniami (*Akta dotyczące pensjonatu*, 125-126).

31 stycznia 1938 roku Zgromadzenie otrzymało propozycję kolejnej (trzeciej) umowy dzierżawnej. Zarząd Dóbr Stołowych zaproponował tym razem powrót do zryczałtowanej formy czynszu w kwocie 3000 zł. Pozostałe warunki były zbliżone do tych, które obowiązywały w umowie podpisanej dwa lata wcześniej. Innowacją był zapis, że siostry we własnym zakresie muszą teraz dokonywać wszelkiego rodzaju napraw i remontów. Ostatecznie dokument w tej sprawie podpisano 9 kwietnia 1938 roku. Miał on obowiązywać do 31 października 1938 roku, z możliwością przedłużenia go na rok następny (*Akta dotyczące pensjonatu*, 145-150). Tak się zresztą stało, bo czwartej umowy już nie podpisywano.

Od roku 1936 głównym problemem, z którym borykały się siostry zakonne, była konieczność dowożenia zakupionym beczkowitzem niezbędnej solanki, bowiem dotychczasowe źródło zostało definitywnie zamknięte (*Księga kontowa 1928-1939*). Przez pięć dni w tygodniu zajmowało się tym trzech robotników (*Księ-*

ga rachunkowa 1931-1938). Solanka do roku 1937 gromadzona była w jednym zbiorniku, a w roku 1938 na skarpie zbudowany został drugi betonowy pojemnik (*Księga kontowa 1938-1939*, 2-15), co znacznie poprawiło płynność realizowanych dostaw. Kłopoty „solankowe” przyczyniły się do większej otwartości zakładu na środowiska świeckie. Od czerwca 1936 roku zaczęły się bowiem ukazywać stosowne ogłoszenia w prasie regionalnej i ogólnopolskiej promujące działalność zdrojowiska i wiedzę o zasadach korzystania z jego usług. Informacje w tej sprawie zamieściły między innymi takie czasopisma jak: „Dzwon Niedzielny”, „Głos Narodu”, „Ilustrowany Kurier Codzienny”, „Słowo Wileńskie”, „Dziennik Poznański” czy „Kurier Lwowski” (*Akta dotyczące pensjonatu*, 125-127, 156-160).

Zdrowisko w latach 1927-1933 rozpoczęło pracę w pierwszych dniach czerwca, a kończyło w połowie lub pod koniec września. Np. w roku 1927 roku sezon trwał od 3 czerwca do 3 września, w roku 1929 od 1 czerwca do 24 września, w roku 1931 od 3 czerwca do 19 września, a w roku 1933 od 16 czerwca do 9 września. Począwszy od roku 1936 czas trwania sezonu był sukcesywnie wydłużany. I tak sezon w 1937 roku rozpoczął się 15 maja, a skończył 27 września. W roku 1938 zdrowisko otworzyło swoje podwoje 10 maja, a zamknęło 13 września (*Wykaz kuracjuszy 1927-1938*).

W latach 1927-1939 (z wyłączeniem okresu 1934-1935) brzozowska „Księżówka” przyjęła 1197 osób, w tym 421 duchownych. W poszczególnych latach ta statystyka przedstawia się następująco: 1927 rok – 80 osób (60 duchownych), 1928 rok – 144 (56), 1929 – 172 (62), 1930 – 167 (63), 1931 – 123 (74), 1932 – 91 (52), 1933 – 83 (18), 1936 – 44 (14), 1937 – 86 (9), 1938 – 101 (7) i do 31 sierpnia 1939 roku – 106, w tym 7 duchownych (*Wykaz kuracjuszy 1927-1938*; *Wykaz kuracjuszy 1939*).

Z powyższych danych wynika, że odsetek osób duchownych korzystających z ośrodka systematycznie spadał, aby w latach 1938-1939 osiągnąć swój najniższy pułap (*Wykaz kuracjuszy 1937-1939*). Rzuca się też w oczy nierównomierność „obciążenia” ośrodka. Liczba przyjmowanych gości waha się od 172 osób w roku 1929, po 44 osoby w 1936 roku.

W analizowanym wyżej okresie najwięcej spośród 1197 osób „Księżówka” przyjęła w lipcu – 29 gości. Na sierpień przypada 335 osób, na czerwiec – 184, na wrzesień – 35 i na maj – 14 pensjonariuszy (*Wykaz kuracjuszy 1927-1938*). Do Brzozowa na wypoczynek w latach 1927-1939 (z wyłączeniem lat 1934-1935) najwięcej – w liczbie 170 – przyjechało mieszkańców Przemyśla. Na drugim miejscu plasowali się mieszkańcy Lwowa – 147 osób, na trzecim Krakowa – 79 osób, na czwartym Warszawy – 64 osoby, na piątym Sanoka – 57, na szóstym Rzeszowa – 36, na siódmym Jarosławia – 29, na ósmym Krosna – 28, na dziewiątym Jasła – 19, na dziesiątym Korczyna – 16 i na kolejnym Brzozowa – 15 (*Wykaz kuracjuszy 1927-1938*; *Wykaz kuracjuszy 1937-1939*; *Wykaz kuracjuszy 1939*).

Już w trakcie pobieżnej analizy powyższych danych można szybko się zorientować, że z brzozowskiego ośrodka korzystali głównie mieszkańcy pobliskich miast i miasteczek. Do dyspozycji brzozowskich gości, oprócz kąpeli solankowych, kąpeli słonecznych, restauracji, stawu i kręgielni, była też biblioteka, karty, domino, warcaby,

szachy, liczne ścieżki leśne i zaprzęg konny⁸. Pensjonariusze mogli również korzystać z możliwości zbierania jagód, poziomki i grzybów. Z myślą o przyjeźdźnych siostry organizowały piesze lub zaprzęgiem konnym jednodniowe wycieczki do Brzozowa, Starej Wsi (zwiedzanie klasztoru), Dukli, Rymanowa, Krosna, Odrzykonka czy Korczyna. W tym miejscu należy też odnotować, że częstymi gośćmi zakładu były dzieci z okolicznych sierocińców i ochronek (Brzozów-Zdrój). Ustawiczne, nieodpłatne wspieranie dzieci potwierdza tezę, że zdrojowisko przez wszystkie lata swego istnienia kwestie uzyskiwania dochodów traktowało jako drugorzędne.

Z przechowywanych w Archiwum Zgromadzenia w Starej Wsi ksiąg rachunkowych wynika, że największy przychód w wysokości 23 217 zł zakład zanotował w roku 1931. Koszty w tym czasie wyniosły 20 737 zł, co dało dochód w wysokości 2 480 zł. W roku 1938 ośrodek uzyskał przychód w wysokości 19 705 zł. Koszty w tym czasie wyniosły 14 705 zł, a więc w bilansie pojawił się zysk w wysokości 5 000 zł. W roku 1939 przychód wyniósł 16 745, przy kosztach 12 813 zł (dochód 3392 zł). Były przy tym lata, kiedy zakład notował minimalne dochody. Np. w roku 1936 wyniósł on 34 zł (przychód – 6423, koszty – 6 389), a w roku 1933 – 55 zł (przychód – 8633 zł, koszty – 8578 zł). Warto też odnotować, że w roku 1932 zdrojowisko zanotowało stratę w wysokości 2014 zł. Przychód w tym okresie wyniósł 15 339 zł, a wydatki – 17 353 zł (*Księga kontowa 1928-1939; Księga rachunkowa 1931-1938; Księga kontowa 1938-1939*). Oprócz wpłat kuracjuszy za pobyt i wyżywienie, spore przychody generowała działająca w zdrojowisku restauracja i tzw. trafika, czyli sklep zajmujący się sprzedażą produktów tytoniowych i związanych z nimi akcesoriów. Przychodów dostarczały też opłaty za realizowane kąpiele mineralne. Tylko w latach 1936-1939 wydano 4651 kąpiele w cenie 2 zł i 2291 tego typu usług w cenie 1,5 zł (*Księga kontowa 1928-1939; Księga rachunkowa 1931-1938; Księga kontowa 1938-1939*).

Fotografia 8. Siostry służebniczki przed „Księżówką” w Brzozowie w 1930 roku. Postać oznaczona nr 1 to przełożona Zgromadzenia, siostra Eleonora Jankiewicz. Postać nr 3 to przełożona Zakładu Zdrojowego, siostra Katarzyna Filomena Urbankówna.



Źródło: Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP w Starej Wsi.

⁸ Zaprzęg był również wykorzystywany do przywożenia i odwożenia gości z i do dworca autobusowego w Brzozowie.

Funkcję kierowniczką kompleksu w Brzozowie w latach 1927-1928, a następnie w latach 1936-1940, pełniła siostra Katarzyna Filomena Urbankówna, wcześniej kierująca pracą „Księżówki” w Zakopanem. W latach 1929-1933 zdrojowiskiem zarządzała siostra Stanisława Czwaczka. Systematycznie w czasie każdego sezonu w brzozowskim zakładzie pracowały 3-4 członkinie Zgromadzenia. W okresie jesienno-zimowym w zdrojowisku pozostawały przeważnie dwie siostry zakonne. W czasie funkcjonowania ośrodka istniała konieczność zatrudniania dodatkowego personelu, rekrutującego się głównie spośród okolicznych mieszkańców. Płace dla angażowanych sezonowo pracowników stanowiły od 3 do 5% ponoszonych kosztów. W roku 1931 rolę pracowników sezonowych pełnili: pomoc kuchenna (6 miesięcy), dwie służące (po 7 miesięcy), stróż (8 miesięcy), murarz (1 miesiąc) i pracznica (1 miesiąc). Łącznie na płacę z tego tytułu wydano 1114 zł. W roku 1933 zatrudniono 5 służących i stróża. W roku 1937 w ośrodku pracowali: ogrodniczka, 3 służące, stróż i pracownik fizyczny, co kosztowało dzierżawcę 693 zł. W kolejnym roku siostry zatrudniły: pomoc kuchenną, dwie pokojowe, stróża, elektryka, trzy służące, pracownika fizycznego, malarza i 3 osoby do obsługi pompy. Przeciętny czas pracy w/w pracowników wyniósł 3 miesiące, a poniesione z tego tytułu koszty – 785 zł (*Księga kontowa 1928-1939; Księga rachunkowa 1931-1938; Księga kontowa 1938-1939*). Rekordową liczbę pracowników sezonowych zaangażowano w roku 1939. Łącznie było ich czternastu, każdy z nich przeciętnie pracował 2 miesiące, co kosztowało Zgromadzenie 843 zł (*Księga kontowa 1928-1939; Księga rachunkowa 1931-1938; Księga kontowa 1938-1939*).

Zarówno brzozowska „Księżówka” jak i „Anatolówka”, mimo piętrzących się trudności, do końca sierpnia 1939 roku kontynuowały swoją działalność. Wszystko też wskazywało na to, że kolejne lata powinny dostarczyć Diecezji Przemyskiej wiele satysfakcji z powodu tej działalności.

3. „LEŚNE” WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W BRZOSZOWSKIEJ „ANATOLÓWCE”

Wybuch II wojny światowej radykalnie zmienił bieg historii brzozowskiego ośrodka. Już po kilku tygodniach wszystkie nieruchomości biskupie pod Brzozowem zostały przejęte przez administrację okupacyjną. W listopadzie 1939 roku Niemcy wywieźli z brzozowskiego zakładu zdrojowego całe wyposażenie, w tym łóżka, pościel i bieliznę (*Kronika Nowicjatu*, 150). W tym samym czasie władze niemieckie zarządcą biskupich dóbr mianowały ks. Jana Teichmanna, Niemca z pochodzenia, do niedawna proboszcza parafii w Magierowie (archidiecezja lwowska). Z konieczności zamieszkał on w zdrojowej leśniczówce skąd poinformował wkrótce kurię przemyską, że konfiskata nie objęła jednak budynków

Fakt ten miał duże znaczenie dla dalszych losów obiektów zdrojowych. Oto bowiem 28 września do Przemysła wkroczyły oddziały sowieckie, które dwa miesiące później w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego postanowiły zorganizować swoją Szkołę Oficerską. Dla ówczesnego biskupa Diecezji Przemyskiej

Franciszka Bardy oznaczało to konieczność szukania dla seminarium nowej lokalizacji. Ostateczna decyzja w tej sprawie zapadła w kwietniu 1940 roku. Biskup przemyski – po uzyskaniu stosownych „zezwoleń” – postanowił przenieść alumnów do „brzozowskiego lasu”. Przeprowadzka (łącznie 93 alumnów) realizowana była w trzech etapach od 8 maja do 18 czerwca 1940 roku.

Przemyskich seminarzystów ulokowano w głównym budynku zdrojowym. W obiekcie nie było łóżek, więc klerycy spali na siennikach wypchanych słomą, ułożonych na podłodze. W identycznych warunkach w „Księżówce” zostało zakwaterowanych 6 księży profesorów, siostry służebniczki prowadzące kuchnię i pracownicy świeccy. Oficjalne otwarcie seminarium miało miejsce już 10 maja 1940 roku. Funkcję rektora pełnił ks. dr Jan Grochowski. Wykłady odbywały się w dawnym pomieszczeniu restauracyjnym i w jadalni (Zych 2011, 124-130).

W głównym budynku zdrojowym alumni przebywali do października 1940 roku, kiedy to na polecenie władz niemieckich przeniesiono ich do „Anatolówki”. Profesorów seminarium zakwaterowano w pobliskiej leśniczówce. „Anatolówka” pozbawiona elektryczności, nie była przystosowana do wykorzystywania jej w okresie zimowym, toteż uczniowie przy pomocy miejscowej ludności jeszcze przed nadejściem mrozów zamontowali w niej prowizoryczne piece, ułożyli „drugie” podłogi, a z zewnątrz w ramach „ocieplania” budynku obili go deskami. W ramach „modernizacji” obiektu zbudowano też piec do wypieku chleba. Seminarijną kuchnię i stołówkę urządzono w leśniczówce. Zajęcia w dalszym ciągu były realizowane w pomieszczeniach jadalni i restauracji budynku głównego oraz w dwóch jadalniach leśniczówki (Sudoł 2005, 108-110). Całe pierwsze piętro tego budynku ustawicznie zajmowane było przez ks. J. Tejchmanna. W marcu 1941 roku kapłan ten opuścił Brzozów, aby zamieszkać na Śląsku. W zwolnionych przez niego pokojach zaczęto kwaterować żołnierzy Wehrmachtu, a po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej również potrzebujących rehabilitacji lotników Luftwaffe. Taki stan rzeczy utrzymywał się do końca okupacji (Rogowski 1950, 70).

Oprócz „sąsiedztwa” żołnierzy niemieckich, dużym kłopotem seminarium był brak wody do kuchni i gospodarstwa prowadzonego w leśniczówce. Przez dwie zimy w latach 1940/1941 i 1941/1942 wożono wodę beczkowiezem ze studni przy „Anatolówce”. Jesienią 1942 roku rozpoczęto budowę wodociągu, który drewnianymi rurami miał dostarczać wodę ze studni „Anatolówki” do zbiornika przy leśniczówce⁹. Mimo tych „udogodnień” klerycy mieszkali i studiowali w iście spartańskich warunkach, w atmosferze bezustannych nękań i kontroli administracji okupanta. Rok 1942 zapisał się niechlubnie jeszcze z jednego powodu. Oto bowiem w pobliżu seminarium „zdrojowego” gestapo wymordowało całą brzozowską społeczność żydowską w liczbie około 1400 osób (Rąb 1985, 235-252).

W lipcu 1944 roku okolice seminarium stały się terenem dynamicznych walk rosyjsko-niemieckich. Na początku sierpnia 1944 roku Niemcy zwolnili zajmowane pozycje i wycofali się w kierunku zachodnim. Brzozów tymczasem zajęli żoł-

⁹ Ponieważ poziom wody w studni był niski, pompa musiała być obsługiwana „ręcznie”.

nierz radzieccy, którzy w części pomieszczeń „Anatolówki” urządzili swój sztab wojenny. Zaistniała groźba likwidacji seminarium i przeznaczenia wszystkich jego budynków na cele wojskowe. Ostatecznie jednak Rosjanie po upływie dwóch tygodni oddali alumnom „Anatolówkę”, podejmując przy tym decyzję o urządzeniu szpitala dla lekko rannych w głównym budynku zdrojowym. W krótkim okresie zwieziono tu około 1000 chorych.

Lazaret został zlikwidowany na początku listopada 1944 roku. Alumni mogli więc kontynuować dalszą naukę. Oczekując zakończenia wojny, liczyli na szybki powrót do budynków seminaryjnych w Przemyślu. Tak się jednak nie stało. Obiekty przemyskie eksploatowane najpierw przez Niemców, a następnie przez wojska rosyjskie, zostały poważnie zdewastowane. Potrzebny był poważny remont, który trwał do wiosny 1946 roku. Ostatecznie „leśne” seminarium w Brzozowie zakończyło swoją misję dopiero 27 czerwca 1946 roku (Rąb 1985, 235-252). Przeciętnie od listopada 1940 roku do czerwca 1946 roku każdego dnia przebywało w nim 40-50 alumnow. Zorganizowano tu siedem razy uroczystość święceń kapłańskich. Pierwsza odbyła się 19 marca 1941 roku, ostatnia – 20 marca 1945 roku. W „brzozowskim” seminarium wyświęcono łącznie 94 kapłanów, w tym 86 dla diecezji przemyskiej. Wśród wyświęconych byli też alumni przeniesieni z seminariów: lwowskiego, łuckiego, poznańskiego, gnieźnieńskiego, pelpińskiego i wileńskiego (Sudoł 2005, 107-109).

Alumni utrzymywali się ze środków finansowych przekazywanych przez kurię biskupią, okoliczne parafie i księży. Najbliższe parafie, takie jak Jasionów, Jaćmierz, Domaradz i Krościenko Wyżne, systematycznie dostarczały produktów żywnościowych. Gospodarstwo domowe, kuchnię i piekarnię przez wszystkie lata trwania seminarium w Brzozowie prowadziły przeważnie cztery siostry służebniczki starowiejskie. Ich przełożoną była pracująca razem z nimi siostra Stanisława Czwaczka. W tym czasie na „stanie” seminarium były trzy krowy, pies, koń i furmanka. Alumni ochoczo starali się wspierać siostry zakonne we wszystkich pracach porządkowo-gospodarskich. Prowadzili też własne życie kulturalno-towarzyskie. Między innymi w seminarium działał chór wielogłosowy oraz Koleżeński Związek Kapłański „Caritas”. Organizowane były spotkania okolicznościowe, akademie, wieczornice i obchody imienin. Grywano również w siatkówkę i w piłkę nożną (Rąb 1985, 235-255).

4. LOSY BRZOSZOWSKIEGO ZAKŁADU PO 1945 ROKU

Jeszcze zanim ustały działania wojenne w brzozowskim zdrojowisku zaczęły się pierwsze kłopoty związane z „przeobrażeniami ustrojowymi”. Swego rodzaju symptomem problemów było przejście zakładu 10 kwietnia 1945 roku przez administrację państwową (*Odpisy protokołów*). Nadleśnictwo w Brzozowie zażądało wówczas od seminarium płacenia czynszu z tytułu użytkowania „Anatolówki” i leśniczówki. Po kilkutygodniowych pertraktacjach udało się jednak kompleks pozostawić w gestii kurii biskupiej.

Po opuszczeniu budynków zdrojowych przez seminarium, w „Anatolówce” przeprowadzono gruntowny remont, łącznie z zamontowaniem instalacji elektrycznej. W roli inwestora wystąpił Diecezjalny Związek „Caritas”, który zorganizował tu sierociniec. Prowadzić go miało Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP NP ze Starej Wsi. Dużej pomocy duchownym udzieliła Rada Polonii Amerykańskiej. Pierwsza grupa chłopców (dziewczynek w ośrodku nie było) przybyła do sierocińca 26 listopada 1946 roku. Z tym dniem oficjalnie otwarto placówkę, nazwaną imieniem Franciszka Ksawerego Świelika, prezesa wymienionej wyżej Rady Polonii Amerykańskiej. Niestety 3 maja 1948 roku w „Anatolówce” wybuchł pożar, który strawił willę doszczętnie. Oficjalnie za przyczynę pożaru uznano wadliwą budowę komina.

W takich okolicznościach chłopcy musieli przenieść się do budynku leśniczówki, który od kilku lat zamieszkiwały już (wraz z personelem i księdzem kapłanem) siostry służebniczki, opiekujące się sierotami. Ich praca na rzecz sierocińca dla chłopców w leśniczówce trwała 10 lat. W 1958 roku z przyczyn zewnętrznych, dom dziecka został przekształcony w Zakład Lecznico-Wychowawczy „Caritas” dla dzieci niepełnosprawnych. Od tego czasu do dnia dzisiejszego siostry wraz z personelem świeckim troszczą się o swoich niepełnosprawnych wychowanków, zmieniła się tylko nazwa placówki na Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP „Brzozów Zdrój”. Z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 obok leśniczówki został wybudowany, przy ofiarnej pomocy ofiarodawców z zagranicy (głównie z Holandii) i z Polski, nowy dom, w pełni przystosowany do potrzeb dzieci niepełnosprawnych, bez barier architektonicznych. W miejscu, gdzie stała kiedyś „Anatolówka”, w roku 1970 zbudowano nową, parterową leśniczówkę, użytkowaną do dnia dzisiejszego przez leśnictwo „Podlesie” (Rąb 1985, 235-255).

Nie istnieje też dawny budynek zdrojowy „Księżówki”. Przepiękny w czasie stacjonowania w nim chorych żołnierzy radzieckich, uległ kompletnej degradacji. Rozgrabiony i opuszczony, szybko popadł w ruinę. W roku 1946 biskupstwo przemyskie, organizując na polanie zdrojowej wszelkiego rodzaju festyny, próbowało zebrać stosowne środki na podjęcie prac remontowych. Za desperacką próbę ratowania „Księżówki” i łazienek można uznać wydzierżawienie ich w 1947 roku Powiatowej Radzie Związków Zawodowych. W roku 1948 budynek zdrojowy (wraz z łazienkami) został sprzedany za bezcen prywatnemu inwestorowi. W następnym roku nabywca rozebrał go kompletnie, wykopując nawet fundamenty. Jak napisał w swojej książce ks. Adam Sudoł: „Dziś w tym miejscu szumi las” (Sudoł 2005, 137). Obecnie międzywojenne „biskupie” uzdrowisko upamiętnia ścieżka przyrodniczo-dydaktyczna „Brzozów Zdrój”, wytyczona przez Nadleśnictwo Brzozów. Szczególnego znaczenia mają jej przystanki oznaczone numerami 12 i 15. Pierwszy z nich wypada w miejscu, gdzie stał główny budynek zdrojowiska, drugi – przy kaplicy wotywniej pod wezwaniem Dobrego Pasterza, ufundowanej w 1995 roku przez wychowanków „wojennego” seminarium i wystawionej w pobliżu miejsca, gdzie stała „Anatolówka” (Zakład zdrojowy 2019).

ZAKOŃCZENIE

Powstanie ośrodka zdrowotno-wypoczynkowego Diecezji Przemyskiej w Brzozowie było autorskim projektem jej biskupa Anatola Nowaka, człowieka, który przez całe swoje życie starał się nieść pomoc potrzebującym. Trzeba w tym miejscu odnotować, że przy jego pomocy w latach 1928-1929 zbudowano też Ośrodek Wypoczynkowo-Klasztorny Sióstr Nazaretanek w Komańczy (Dom Zgromadzenia 1932, 21-22) oraz w roku 1926 oddano do użytku biskupi dworek wypoczynkowy w Przysietnicy (Jeż 1929).

Podjęcie budowy zdrojowiska w Brzozowie wydawało się pod każdym względem decyzją w pełni uzasadnioną. Naturalnie istniejąca solanka, wcześniej wykonanych kilka odwiertów, nieograniczone możliwości pozyskiwania drewna z własnych zasobów leśnych czy wreszcie szansa wykorzystania taniej siły roboczej – wszystko to przemawiało na korzyść rozpoczęcia inwestycji. Wzniesienie zdrojowiska było też szansą na ożywienie społeczno-gospodarcze tego biednego regionu.

Wzniesiony w systemie „społecznym” brzozowski zakład zdrojowy był w okresie międzywojennym jedynym tego typu ośrodkiem diecezjalnym w Polsce, a może i w całej Europie. Żadnej polskiej archidiecezji, a tym bardziej diecezji, nie udało się zbudować w okresie międzywojnia ośrodka wypoczynkowego posiadającego na miejscu wydobywaną solankę i budynek łaźni. Działające w tym czasie „Księżówki” w Zakopanem, Maksymówce, Worochcie, Truskawcu, Kokoszykach, Wiśle czy na Helu nie posiadały tego typu walorów. W ich skład wchodziły przeważnie 1-2 budynki do wypoczynku, pozbawione były własnej bazy zabiegowej. Z kąpeli solankowych można tam było korzystać w systemie pełnej lub częściowej odpłatności poza „macierzystym” ośrodkiem.

Ks. biskup A. Nowak od początku nie traktował swojej „brzozowskiej” inicjatywy w kategoriach komercyjnych. Zadawała go w pełni realizacja zasady samowystarczalności. Stąd też w pierwszych latach działalności zdrojowisko służyło przede wszystkim wypoczynkowi i poprawie zdrowia przemyskich księży i alumnów. Ustawicznie korzystały także z niego dzieci z prowadzonych przez siostry zakonne sierocińców i ochronek.

Po śmierci biskupa (kwiecień 1933 roku) sytuacja ośrodka uległa radykalnej zmianie. Jego następcą, ks. biskup Franciszek Barda, postawił na wzmoczoną otwartość zakładu na środowiska świeckie. Coraz większą uwagę zaczęto też przywiązywać do jego zewnętrznej promocji i uzyskiwanej rentowności. Taka sytuacja trwała aż do wybuchu II wojny światowej. W kategoriach wielkiego uznania, a nawet podziwu, można odnosić się do pracy sióstr służebniczek, które w czasach trudnych (np. braku miejscowej solanki) wykazywały mnóstwo determinacji, aby powierzone im dobra utrzymać w jak najlepszej kondycji. Trzeba przy tym pamiętać, że pracowały one – zwłaszcza w okresach zimowych – w bardzo trudnych, wręcz spartańskich, warunkach, w pomieszczeniach nieogrzewanych.

Ich trud był nadal kontynuowany w ramach procesu funkcjonowania „leśnego” seminarium duchownego. Być może dzięki ich pracy możliwe było prowadzenie uczelni, w warunkach nigdzie w tym czasie w Europie niespotykanych. Można ubolewać, że lata wojny, a następnie ponure akcje nacjonalizacji i napiętnowania Kościoła, doprowadziły w roku 1948 do ostatecznego upadku brzozowskiego ośrodka. Pozostała piękna, pełna romantycznego patriotyzmu historia, którą warto ocalić od zapomnienia.

BIBLIOGRAFIA:

- Akta dotyczące pensjonatu i łazienek prowadzonych przez Zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1926.17.XI-1940.21.IV.* Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP (dalej: AGZSS), Akta Kurii Generalnej Służebniczek (dalej: AKGS), sygn. B IV, d 1.
- Borczyński, Henryk. 2019. *Historia diecezji przemyskiej*. Dostęp: 20.10.2019. <http://przemyska.pl/historia/>.
- Brudnopis kroniki Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP (1936 rok).* AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 10.
- Brzozów-Zdrój, pensjonat. Kronika domu prowadzonego przez SS. Służebniczki NMP NP, 1927.1.VI-1931.11.IX.* (AGZSS), Akta Szczątkowe Domów Służebniczek (dalej: ASzDS), sygn. XVIII.
- Dom Zgromadzenia Zakonnego Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. 1932. Kronika Diecezji Przemyskiej. Pismo Diecezjalne, 1, 21-22.*
- Dydek, Stanisław. 1965. *Stara Wieś. Z dziejów wsi i sanktuarium*. Brzozów: Wyd. Muzeum Regionalne im. Adama Fastnachta.
- Dydek, Stanisław. 1992. *Stulecie kopalnictwa naftowego w Starej Wsi (1892-1992)*. Brzozów: Nakładem redakcji „Wiadomości Brzozowskich”.
- Inwentarz kaplicy domu zdrojowego pod wezwaniem Świętego Stanisława Kostki, prowadzonego przez SS. Służebniczki NMP NP w Brzozowie-Zdroju. 1927, 1936.* AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 5.
- Jeż, Mateusz. 1929. *Willa biskupia pod Brzozowem*. Przemysł: Wydanie autorskie M. Jeża.
- Kronika Nowicjatu SS. Służebniczek NMP NP w Starej Wsi, Tom V 1937-1944.* AGZSS, AKGS, sygn. C-b, 18.
- Kronika Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP NP, T. 25, 1925.26.VII-31.XII.1929.* AGZSS, AKGS, sygn. F II a, 25.
- Krzysztyńska, Maria. 2003. *Brzozów Zdrój – pamiątki z przeszłości. Wiadomości Brzozowskie, 1, 28.*
- Księga kontowa pensjonatu i łazienek prowadzonych przez zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1938.22.VII-1939.31.VIII.* AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 9.
- Księga kontowa pensjonatu prowadzonego przez Zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1928.31.V-1939.28.VIII.* AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 7.

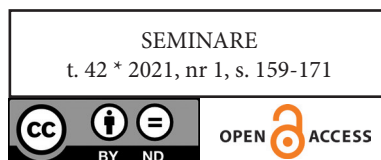
- Księga rachunkowa pensjonatu i łazienek prowadzonych przez Zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1931.2.V-1938.29.VII.* AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 8.
- Kuźniar, Jan. 1927. W sprawie między diecezjalnego Sanatorium. *Gazeta Kościelna*, 47, 537-538.
- Notatki rachunkowe dotyczące pensjonatu, prowadzonego przez SS. Służebniczeki NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1927.20.IV-30.VI. AGZSS, AKGS, sygn. BIV d,6.
- Nowak, Anatol. 1927. W sprawie otwarcia i poświęcenia zakładu zdrojowego dla Duchowieństwa diecezjalnego pod wezwaniem Św. Stanisława Kostki w Brzozowie. *Kronika Diecezji Przemyskiej. Pismo Diecezjalne*, 4-5, 133- 134.
- Nowy biskup przemyski J.E. ks. Anatol Nowak. 1924. *Pokłosie Salezjańskie*, 6, 66-67.
- O „Dom Księży” nad morzem polskim.1921. *Wiadomości Diecezjalne*, 12, 254.
- Odpisy protokołów z przejęcia lasów na własność Skarbu Państwa na podstawie dekretu PKWN z 1944 r. na terenach podległych nadleśnictwu Brzozów 1950-57. Protokół przejęcia lasów rzymsko-katolickiego Biskupstwa Przemyskiego w dniu 10.4.1945.* Archiwum Nadleśnictwa Brzozów, sygn. 1/16, 17.
- „Odrodzenie” – sanatorium dla młodzieży polskiej zagrożonej gruźlicą w Zakopanem. 1930. Kraków: Wyd. W. L. Anczyca i Spółki.
- Pilszak, Stanisław. 1959. Brzozów-Zdrój (Narodziny i zgon). W: *Sześć wieków Brzozowa, Księga Pamiątkowa*, red. Bronisław Froń, Ryszard Głuszko, Stanisław Peters i Józef Rogowski, 288. Kraków: Komitet 600-lecia miasta Brzozowa.
- Poświęcenie Uzdrowiska dla Księży w Brzozowie. 1927. *Gazeta Kościelna*, 24, 285.
- Pólichłopek, Dariusz. 2009. *Brzozów Zdrój – narodziny i upadek*. Praca magisterska napisana pod kierownictwem prof. dr hab. Jadwigi Hoff. Wydział Socjologiczno – Historyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego w Rzeszowie.
- Rąb, Jan. 1985. Seminarium Duchowne Diecezji Przemyskiej w Brzozowie 1940-1946. W: *Chwalcie z nami Panią Świata. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej*, red. Ludwik Grzebień, 235-252. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rogowski, Józef. 1950. *Słowo o Brzozowie*, t. 2. Brzozów, mps.
- Sudoł, Adam. 2005. *Moja droga do kapłaństwa*. Kraków: Wydawnictwo autorskie A. Sudoła.
- Szelegiewicz, Agnieszka i Elżbieta Korobij. 1985. Z historii Klasztoru Sióstr Służebniczek NMP w Starej Wsi. W: *Chwalcie z nami Panią Świata. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej*, red. Ludwik Grzebień, 113-130. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szymański, Marian. 1926. O sanatorium dla chorych księży. *Gazeta Kościelna*, 39, 448.
- W sprawie zdroju brzozowskiego. 1928. *Kronika Diecezji Przemyskiej. Pismo Diecezjalne*, 3-5, 108-109.
- Wykaz kuracjuszy przebywających w pensjonacie prowadzonym przez Zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1927.3.VI-1938.20.VIII.* AGZSS, (AKGS), sygn. B IV d, 2.

Wykaz kuracjuszy przebywających w pensjonacie prowadzonym przez Zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1937.3.V-1939.13.IX. AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 3.

Wykaz kuracjuszy przebywających w pensjonacie prowadzonym przez zgromadzenie SS. Służebniczek NMP NP w Brzozowie-Zdroju 1939.1. VI-22.VIII. AGZSS, AKGS, sygn. B IV d, 4.

Zakład zdrojowy w Brzozowie. 2019. Dostęp: 19.10.2019. <http://cit.muzeum.brzozow.pl>.

*Zych, Sławomir. 2011. *Diecezja Przemyska Obrządku Łacińskiego w latach 1939-1944/1945*. Przemysł: Wyd. Archidiecezji Przemyskiej.*



SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ
W ROKU SEMINARYJNYM 2019/2020

Za nami kolejny rok akademicko-formacyjny 2019/2020. Staraliśmy się go przeżywać w duchu 28. Kapituły Generalnej, której temat brzmiał: „Jacy salezjanie dla współczesnej młodzieży?”, przygotowaniem do beatyfikacji Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz 100. rocznicy urodzin papieża św. Jana Pawła II. Niestety, nie wszystkie plany, które dotyczyły tych wydarzeń oraz pełnej działalności naszego WSD TS w Łądzie, udało się nam zrealizować z powodu pandemii koronawirusa. Jednak, mimo tych trudności, nasze seminarium starało się osiągnąć zamierzone cele, realizując zadania wedle przyjętego rytmu.

Papież Franciszek w przesłaniu zatytułowanym „Ożywić dar, który otrzymaliście”, skierowanym do uczestników 28. Kapituły Generalnej, zgromadzonych na Valdocco, w słowach: „*Opcja Valdocco* waszej 28. Kapituły Generalnej jest dobrą okazją, aby skonfrontować się ze źródłami i poprosić Pana: *Da mihi animas, cetera tolle*. To domaga się, z naszej strony, przewyciężenia lęków i niepokojów, jakie mogą się pojawić. Wierne życie charyzmatem jest czymś bogatszym i bardziej stymulującym niż proste porzucenie, wycofanie się czy dostosowanie rzeczy lub działań; pociąga za sobą zmianę mentalności w obliczu misji do realizacji” zachęcił również i nas do podjęcia konkretnych działań, aby lepiej przygotować się do niełatwej pracy wśród współczesnej młodzieży.

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie to szczególnie miejsce, gdzie młodzi ludzie, wkraczający na drogę powołania zakonnego i kapłańskiego, poprzez formację i naukę mogą rozoznać swoje osobiste powołanie.

1. STAN PERSONALNY

W roku akademickim 2019/2020 skład personalny uległ niewielkim zmianom. Funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie oraz przełożonego wspólnoty zakonnej, jak w poprzednim roku, pełnił ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk. Zarząd Seminarium i Radę Domu stanowili: ks. dr hab. Radosław Błaszczuk – wikariusz dyrektora i katecheta, ks. mgr lic. Dariusz Dynak-Michalski, który zastąpił ks. mgra lic. Marcina Nowickiego, dotychczasowego prorektor ds. studiów, ks. mgr Józef Dubinieć – ekonom i wykładowca, ks. mgr Ryszard Świrydziuk, który zastąpił ks. mgra Piotra Przyborskiego, dotychczasowego proboszcza parafii, ks. mgr Tomasz Kościelny – dyrektor salezjańskiej placówki opiekuńczo-wychowawczej „Dom Młodzieży” w Poznaniu, ks. dr Maciej Sarbinowski wykładowca, inspektorialny delegat ds. duszpasterstwa młodzieżowego i odpowiedzialny za Ośrodek Duchowości i Kultury funkcjonujący przy naszym seminarium oraz ks. dr Marek Babicz – kierownik seminaryjnej biblioteki.

Oprócz wymienionych osób w skład wspólnoty zakonno-seminaryjnej wchodził: kl. Grzegorz Bujalkowski (asystent w salezjańskiej placówce „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Dominik Chmielewski (delegat ds. Powołań i LSO), ks. dr Marek Woś (wychowawca w salezjańskiej placówce „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Władysław Grochal (długoletni kierownik biblioteki), ks. Andrzej Jaczewski proboszcz parafii w Kowalewie, ks. dr Zenon Klawikowski (kierownik Centrum Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik), ks. Władysław Kołyszko (pracujący w Centrum Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik alumnów i sióstr zakonnych), ks. Bolesław Leciej (spowiednik alumnów i sióstr zakonnych), ks. Józef Koszewnik (rezydent), ks. Bolesław Woźny (spowiednik), ks.

Mirosław Kurkiewicz (pracujący w salezjańskiej placówce „Domu Młodzieży” w Poznaniu) ks. Tadeusz Piaskowski (spowiednik), ks. Stanisław Sadowski (spowiednik), ks. Bolesław Woźny (spowiednik) oraz 9 studentów I roku i 7 studentów II roku. Wszyscy alumni na kursie I i II studiowali filozofię. Jednocześnie seminarium otaczało opieką formacyjną 16 alumnów przebywających na praktyce pastoralnej (asystencji). Bezpośrednim opiekunem z ramienia formatorów był ks. dr hab. Radosław Błaszyk.

Niestety, 2 czerwca 2020 r. z wielkim bólem pożegnaliśmy ks. Władysława Grochala, który odszedł do domu Ojca. Uroczystość pogrzebowa zgromadziła wielu współbraci oraz przyjaciół, którzy w ten sposób wyrazili wdzięczność za jego świadectwo życia, mozolną i długoletnią pracę na rzecz biblioteki łądzkiej, a także za jego radość i poczucie humoru.

2. REALIZACJA STUDIÓW FILOZOFICZNYCH

Zajęcia dydaktyczne na kierunku filozofii odbywały się zgodnie z przewidzianym programem studiów dla seminariów duchownych w Polsce. Zajęcia dydaktyczne były prowadzone przez: 2 profesorów zwyczajnych, 4 doktorów habilitowanych na stanowisku profesora nadzwyczajnego, 3 doktorów habilitowanych (na początku roku akademickiego, a 6 na jego zakończenie, co analogicznie spowodowało zmniejszenie z 16 do 13 wykładowców ze stopniem naukowym doktora), 2 z tytułem zawodowym magistra licencjata, 4 magistrów oraz 1 licencjata – ratownika medycznego.

Trzem wykładowcom naszego WSD TS w Łądzie, po złożeniu dokumentów w Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów w Warszawie oraz po pozytywnych decyzjach Komisji Habilitacyjnych, Rady Dyscypliny Nauk poszczególnych uniwersytetów przyznały stopień doktora habilitowanego:

1. ks. dr Dariuszowi Sztukowi;
 2. ks. dr Radosławowi Błaszykowi;
 3. ks. dr Kazimierzowi Gryżeni.
- Gratulujemy sukcesu.

3. BIBLIOTEKA I CZYTELNIĄ

Działalność biblioteki w omawianym roku przedstawiają następujące statystyki:

- stan księgozbioru na 20 lipca br. wyniósł 133 500 woluminów książek oraz 25 000 woluminów czasopism;
- komputerowa baza czytelników liczyła ok. 1500 osób;
- w roku akademickim czynnie z księgozbioru korzystało 55 osób;
- łączna liczba wypożyczonych książek: 1500;
- na miejscu z czytelni korzystało 5 osób, którym udostępniono 26 woluminów książek i czasopism.

Biblioteka gromadziła czasopisma (około 80 tytułów) i multimedia oraz materiały archiwalne dotyczące Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce i za granicą.

Personel biblioteki tworzyli: kierownik biblioteki ks. dr Marek Babicz, jeden zatrudniony pracownik administracyjny oraz służący pomocą alumni.

Ze względu na rozpoczęty we wrześniu remont poddasza klasztoru, część księgozbioru została przeniesiona do innych pomieszczeń, a zbiory zgromadzone po ks. prof. Stanisławie Kosińskim przekazano do Archiwum Inspektorialnego w Pile.

4. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA MINIONEGO ROKU SEMINARYJNEGO

26 września rozpoczęliśmy nowy rok seminaryjny 2019/2020 pielgrzymką wspólnoty postnowicjackiej do Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach. Uroczysta inauguracja w Łądzie miała miejsce 28 września 2019 r. Rozpoczęła się ona Mszą Świętą w barokowym kościele pw. Najświętszej Maryi Panny, której przewodniczył ks. Tadeusz Jarecki, prowincjał Inspektorii Warszawskiej pw. św. Stanisława Kostki. Następnie w Sali Opackiej rektor seminarium ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB oficjalnie otworzył uroczystości inauguracyjne, kierując słowo do zebranych i wi-

tając przybyłych gości. Z kolei ks. mgr lic. Dariusz Dynak-Michalski SDB, prorektor ds. studiów, przedstawił relację z działalności WSD TS w Łądzie za rok 2018/2019. Po sprawozdaniu prorektora przyszedł czas na najważniejszy moment inauguracyjnego wydarzenia. Alumni I roku złożyli uroczyste ślubowanie i otrzymali z rąk ks. inspektora Tadeusza Jareckiego SDB indeksy studenckie, indeksy praktyk pastoralnych oraz legitymacje studenckie. Po ślubowaniu wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. zw. dr hab. Henryk Skorowski SDB z Instytutu Socjologii, były rektor UKSW. W swoim wykładzie mówił o rozumności wychowawcy wobec wyzwań współczesności. Następnie przyznano wyróżnienie *Salesiani Merentibus* dr. n. med. Karolowi Nowickiemu, ordynatorowi oddziału chirurgicznego Szpitala Specjalistycznego w Pile. Laudację wygłosił ks. dr Krzysztof Niegowski SDB, rektor Wyższej Szkoły Biznesu w Warszawie, ukazując historię życia p. Karola Nowickiego oraz jego zasługi. Po przemówieniach zaproszonych gości, uroczyste odśpiewaliśmy *Gaudeamus Igitur*.

Ostatnim punktem dnia inauguracji był wieczorny koncert w kościele; mogliśmy wówczas usłyszeć dzieła najbardziej rozpoznawalnych kompozytorów świata: Antonio Vivaldiego i Wolfganga Amadeusa Mozarta w wykonaniu Orkiestry Filharmonii Poznańskiej pod batutą znanego i cenionego w całej Europie Łukasza Borowicza.

Na płaszczyźnie działań formacyjno-edukacyjnych w naszym seminarium miały miejsce liczne inicjatywy i wydarzenia. Oprócz wspomnianego Koncertu Inauguracyjnego, 18 października 2019 r., już po raz trzydziesty trzeci odbyło się Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pt. „Aby lepiej rozumieć i przeżywać Dzień Pański”, które zorganizował nasz wykładowca ks. dr hab. Radosław Błaszczuk. Z obszaru salezjańskiej duchowości, z inicjatywy ks. dra Zenona Klawikowskiego: 25 stycznia 2020 r. odbyło się Sympozjum duchowości młodzieżowej pt. „Wychowanie młodzieży do świętości”, w dniach 8-10 czerwca 2020 r. – spotkanie z cyklu „Formacja Formatorów” oraz Salezjańska szkoła modlitwy. Natomiast ODiK przeprowadził kilka spotkań Salezjańskiej szkoły duchowości młodzieżowej, Weekend z Księdzem Bosko oraz spotkania formacyjne Wojowników Maryi.

W roku sprawozdawczym nasi alumni wzięli udział w następujących sympozjach i wydarzeniach zewnętrznych:

- III sesji naukowej „Piórem i skalpelem” organizowanej przez Wojewódzkiego Wielkopolskiego Konserwatora Zabytków (Poznań, 11.10.2019 r.),

- IX Międzynarodowym Sympozjum Resocjalizacyjnym, poświęconym problemom suicydalnym i opiece psychiatrycznej młodzieży przebywającej w placówkach resocjalizacyjnych (MOW Trzciniec, 22.11.2019 r.),

- XII Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki: Kim jest człowiek? Współczesne debaty antropologiczne” (KUL Lublin, 05.12.2019 r.),

- Konferencji „Droga życia i posługi pasterskiej prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego jako przesłanie dla współczesnego Kościoła i narodu polskiego” (UKSW Warszawa, 11.03.2020 r.).

Również wykładowcy brali udział w sympozjach i wydarzeniach zewnętrznych o charakterze naukowym, ubogacając swoją wiedzę oraz dzieląc się efektami własnych poszukiwań naukowych.

Prawdopodobnie zaangażowanie w tych wszystkich wydarzeniach byłoby znacznie większe, ale, niestety, wspomniana już wcześniej pandemia koronawirusa zamknęła nas w murach naszego seminarium na 2 miesiące. Ta rzeczywistość zmusiła nas do podjęcia nowych wyzwań w dziedzinie nauczania (wśród nich: zwiększona praca indywidualna, nauczanie zdalne oraz liczne prace pisemne). Ten okres był dla nas nie tylko czasem zatrzymania, ale przede wszystkim większej refleksji nad naszym życiem oraz wytężonej nauki i pracy, dzięki którym udało nam się pomyślnie zakończyć kolejny rok edukacyjny w WSD TS w Łądzie.

Jak co roku, tym razem już po raz szesnasty, odbył się Ogólnopolski Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej pt. „Tradycja i nowoczesność”. I tu również koronawirus sprawił, że nie przebiegał on w sposób, do którego byliśmy przyzwyczajeni, czyli nie w czerwcu z dużą liczbą gości oraz różnego rodzaju atrakcji, ale we wrześniu i to metodą online. Analiza liczby wyświetleń na Facebooku pokazała, że taka forma odniosła duży sukces.

W życiu seminarium należy też podkreślić działalność kłeryckich kół zainteresowań. Są nimi:

- Koło Animacji Liturgicznych – troszczące się o właściwe przeżywanie liturgii, tworzenie materiałów na tzw. „powołaniówki”, organizowanie sympozjum liturgicznego,

- Kleryckie Koło Misyjne – którego członkowie uwrażliwiali na ideę misji w Kościele, a szczególnie wspieranie misji salezjańskich poprzez modlitwę,
- Grupa Art. 43 – redagująca seminaryjne piśmisko do naszych przyjaciół pt. „Lenda” i ewangelizująca poprzez współczesne media,
- Kleryckie Koło Przewodników, którego członkowie w minionym roku 2019/2020 oprowadzili po naszym klasztorze 4267 zwiedzających.

Ważnymi wydarzeniami w życiu seminarium były, jak co roku, uroczystości związane z sakramentem kapłaństwa. 30 maja 2020 r. ośmiu neoprezbiterów, którzy przed laty studiowali tu filozofię i pedagogikę, sprawowało Mszę Świętą Prymicyjną w łódzkim kościele. Natomiast 1 czerwca 2020 r., w święto Matki Kościoła, nasi współbracia salezianie obchodzili swoje srebrne i złote jubileusze święceń kapłańskich.

W wyniku rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, w roku akademickim 2019/2020 straciła całkowicie ważność papierowa legitymacja studencka. W jej miejsce zaczęła obowiązywać elektroniczna legitymacja studencka ELS. Możliwość wydawania takich legitymacji zawdzięczamy wcześniejszemu wpisaniu WSD TS w Łądzie do zintegrowanego systemu informacji o nauce i szkolnictwie wyższym POL-on. Dlatego też nasi alumni od niedawna są również posiadaczami takich e-legitymacji.

5. ZAANGAŻOWANIE W DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻOWE I POWOŁANIOWE

Seminarium organizowało i włączało się w szereg inicjatyw na polu duszpasterstwa młodzieżowego i powołaniowego polskich inspektorii salezjańskich. Stałym elementem były wyjazdy do naszych salezjańskich placówek. Tematyka spotkań wyjazdowych dotyczyła powołania. Na wiele z nich, podobnie jak w poprzednich latach, byliśmy zaproszeni.

Alumni czynnie angażowali się w zajęcia łódzkiego Oratorium im. bł. Piątki Poznańskiej. Pełnili tu funkcje animatorów, prowadząc korepetycje oraz różne grupy, takie jak: schola, „Chwaty”, grupa teatralna i sportowa. Wraz z dziećmi i młodzieżą, „pod baczny okiem” ks. proboszcza Ryszarda Świryduki, zorganizowali: noc świętych, akademię z okazji „Cecyliady”, uroczystości św. Jana Bosko oraz noc naukowców.

Poszerzyła się również oferta powołaniowo-formacyjna istniejącego w Łądzie Ośrodka Duchowości i Kultury (ODiK); klerycy pod kierunkiem ks. dra Macieja Sarbinowskiego i ks. mgra Dominika Chmielewskiego czynnie uczestniczyli w przygotowaniu i przeprowadzaniu planowanych spotkań.

Z inicjatywy poszczególnych inspektorii alumni brali czynny udział w: Inspektorialnym Święcie Ministrantów „Dominikalia”, Kapitułach Młodych i Inspektorialnych Spotkaniach Animatorów (Inspektoria Warszawska), cyklicznych Formacyjnych Spotkaniach Młodych oraz Pielgrzymce Ministrantów do Twardogóry (Inspektoria Wrocławska). Niektóre z tych działań prowadzone były również tylko w formie online.

ZAKOŃCZENIE

Formacja to ciągły proces, w którym ważna jest solidna i wielowymiarowa formacja początkowa. Jej sukces to owoc przemyślanego programu studiów i wspólnego zaangażowania wykładowców, formatorów, osób z personelu administracyjno-technicznego i samych alumnów.

W tym miejscu nie można zapomnieć o liczącym już około 1000 osób gronie przyjaciół seminarium, z którymi poprzez listy od Księdza Rektora WSD TS w Łądzie utrzymuje stałą łączność. Ich modlitwa i wsparcie materialne pozwalają realizować cele wynikające z zadań formacyjno-educacyjnych. Za tę tak konkretną przyjaźń cała wspólnota postnowicjacka wyraża wdzięczność i szacunek.

ks. Dariusz Dynak-Michalski SDB
Prorektor WSD TS w Łądzie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.11>

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM
DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE
W ROKU SEMINARYJNYM 2019/2020

1. WPROWADZENIE

Niniejsze sprawozdanie przedstawia działania i wydarzenia wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim i formacyjnym 2019/2020. Tradycyjnie tematami inspirującymi nasze życie były: tematyka roku duszpasterskiego w Polsce poświęcona Eucharystii – „Eucharystia daje życie”, Wiązanka księdza Generała Angela Fernandez Artime kierująca nasze myśli ku wychowaniu młodzieży „Dobrzy chrześcijanie i uczciwi obywatele. Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie (Mt 6,10)” oraz Kapituła Generalna, podczas której dokonano refleksji na temat „Jacy salezjanie dla młodzieży dzisiaj?”. Trwająca epidemia SARS-CoV-2 zmusiła całą wspólnotę do reorganizacji życia, studiów i praktyk duszpastersko-katechetycznych.

2. WSPÓŁBRACIA WSPÓLNOTY

W roku akademickim 2019/2020 dyrektorem wspólnoty i rektorem WSDTS w Krakowie był ks. mgr lic. Adam Paszek. Wraz z nim radę domu tworzyli: ks. dr Jacek Ryłko, prorektor ds. studiów i duszpasterz w kaplicy pw. MB Wspomożenia Wiernych, ks. Tadeusz Mietła (katecheta), ks. Piotr Basista (ekonom wspólnoty). Ponadto wspólnotę zakonno-seminaryjną współtworzyli: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, koadiutor Ludwik Jarosz, ks. dr Jan Krawiec, ks. dr Józef Marszałek, ks. dr Roman Mazur, ks. Dariusz Porzucek (kierownik biblioteki, spowiednik), ks. Ignacy Ryndzionek, ks. Jan Wilkołek, i ks. Zbigniew Wójcik. Współbraci młodszych w formacji podstawowej było 32. Na kursie VI – 8; V – 4; IV – 9 i III – 13. Cała nasza wspólnota liczyła w roku formacji 47 współbraci z całej Polski.

3. INAUGURACJA

1 października uroczystą Mszą świętą o godz. 10.00 pod przewodnictwem ks. inspektora dra Tadeusza Jareckiego z Warszawy rozpoczęliśmy nowy rok akademicki i formacyjny. W homilii Ksiądz Inspektor wskazał na przykład życia i poświęcenia dla Miłości św. Teresy od Dzieciątka Jezus, zachęcając aby, zbliżając się do Jezusa przez studia teologiczne, świadczyć o tej Miłości, tam gdzie żyjemy. Uroczystość zgromadziła ponadto księży inspektorów: gospodarza miejsca ks. dra Marcina Kaznowskiego z Krakowa, ks. Romana Jachimowicza z Piły, ks. Jarosława Pizonia z Wrocławia, wikariuszy inspektorów, siostry salezjanki wraz z inspektorką s. Lidią Strzelczyk, delegata Wydziału Teologicznego UPJPII ks. dr hab. Romana Bogacza, prof. UPJPII, Salezjanów Współpracowników, Wolontariuszki Księdza Bosko, profesorów i wykładowców, przedstawicieli wspólnot, młodzież i oczywiście kleryków.

Druga część inauguracji odbyła się w auli seminaryjnej i rozpoczął ją podniosły śpiew hymnu *Gaude Mater Polonia*. Ks. Adam Paszek – dyrektor i rektor WSDTS przedstawił sprawozdanie za miniony rok akademicki, a ks. dr hab. Marek Gilski wygłosił wykład inauguracyjny *Chrześcijaństwo a kultura grecka*.

Na zakończenie słowo w imieniu zaproszonych gości skierowali: ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPII – prodziekan wydziału Teologicznego UPJP2, ks. inspektor Roman Jachimowicz i s. Lidia Strzelczyk – inspektorka siostr salezjanek inspektorii warszawskiej.

Uroczystości, zarówno w podczas Mszy świętej, jak i w auli, towarzyszył śpiew seminaryjnego chóru Canticum pod dyrykcją p. dra Andrzeja Korzeniowskiego.

4. WSPÓŁPRACA WSDTS Z UPJPII W KRAKOWIE

Od prawie dziesięciu lat realizujemy ścisłą współpracę z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

W minionym roku czterech naszych współpracowników było etatowymi pracownikami naukowymi UPJPII, podejmowali oni również wykłady w naszym seminarium: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, śp. ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPII, ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski, ks. dr Roman Mazur. Jedenastu wykładowców Uniwersytetu PJPII było bezpośrednio zaangażowanych w prowadzenie zajęć dydaktycznych w seminarium: ks. dr hab. Marek Gilski, ks. dr Marcin Cholewa, o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap}, o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski, ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, pan dr hab. Marek Kita, prof. UPJPII, ks. dr hab. Jan Klimek, ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ, ks. dr Krzysztof Porosło, o. dr Łukasz Samiec.

Nasza wspólnota czynnie włączała się w życie UPJPII poprzez udział w seminariach naukowych oraz innych wydarzeniach kulturalnych organizowanych przez wspólnotę uniwersytecką. Rektor i prorektor WSDTS uczestniczą w Radach Wydziału Teologicznego UPJPII. Studenci i wychowawcy seminarium brali udział w ważniejszych wydarzeniach akademickich: w dorocznej pielgrzymce alumnów do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, uroczystej inauguracji roku akademickiego i sympozjach naukowych. Przedstawiciel UPJPII był obecny na naszej uroczystej Inauguracji, a delegaci UPJPII są również obecni na egzaminie magisterskim w naszym seminarium, przewodnicząc komisji egzaminacyjnej.

5. PERSONEL DYDAKTYCZNY WSDTS

W roku akademickim 2019/2020 funkcję rektora pełnił ks. Adam Paszek, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. dr Jacek Ryłko – prorektor ds. studiów. Personel dydaktyczny w roku sprawozdawczym tworzyło 39 wykładowców: 18 spośród nich to salezjanie; 13 wykładowców to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów; pozostałe 8 osób to wykładowcy świeccy, w tym pięć kobiet. Wśród wykładowców, 8 posiadało tytuł profesora, 8 stopień doktora habilitowanego, 18 wykładowców posiadało stopień doktora, pozostali magisteria specjalistyczne.

Duży wkład w nauczanie naszych alumnów mają nasi współpracownicy dojeżdżający spoza Krakowa. Jest ich dziesięciu. Reprezentują oni katolickie ośrodki naukowe jako pracownicy dydaktyczni wyższych uczelni – Uniwersytetu Kard. St. Wyszyńskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego JP II. Wśród nich są profesorowie: ks. prof. Henryk Skorowski (UKSW), ks. prof. Kazimierz Misiaszek (UKSW), ks. prof. Henryk Stawniak (UKSW), ks. prof. Jerzy Gocko (KUL JP II) oraz dr hab. Arkadiusz Domaszek, prof. UKSW, i rektor WSDTS w Łądzie nad Wartą dr hab. Mariusz Chamarczuk.

Nasi wykładowcy stale podnoszą swoje kompetencje naukowe. Ks. dr. Janowi Klimkowi został nadany stopień doktora habilitowanego w dziedzinie nauk teologicznych.

6. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z programem opartym o Ratio Studiorum pro Polonia, wytycznymi UPJPII z Krakowa oraz założeniami Formacji Salezjanów ks. Bosko. Rok akademicki obejmował w sumie 30 tygodni wykładowych. W roku sprawozdawczym rozpoczęliśmy już w ostatnim tygodniu września, zyskując więcej czasu na naukę i okolicznościowe wydarzenia z życia salezjańskiego. Powiększyliśmy również zakres zajęć ze śpiewu i muzyki, organizując ćwiczenia i warsztaty Canticum prowadzone przez pana dra Andrzeja Korzeniowskiego, wykładowcę na Akademii Muzycznej w Krakowie,

Seminarium naukowe

W minionym roku akademickim prowadzono 8 seminariów naukowych w sześciu specjalizacjach:

1. Teologia biblijna – ks. dr Ryszard Kempniak SDB; dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB wraz z panią dr Marią Miduch;

2. Teologia dogmatyczna – ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII, które po jego śmierci kontynuował ks. dr hab. Marek Gilski;

3. Teologia moralna i bioetyka – ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB; ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB;

5. Teologia pastoralna – ks. dr hab. Jan Klimek;

6. Teologia fundamentalna – p. dr hab. Marek Kita, prof. UPJPII;

7. Teologia duchowości – o. dr hab. Marian Zawada OCD.

Magisteria

Po odbyciu praktyk duszpasterskich i katechetycznych w wyznaczonych wspólnotach salezjańskich w obrębie czterech inspektorii polskich 15 maja 2020 roku 8 współbraci (7 diakonów i 1 alumn) z VI kursu przystąpiło do egzaminu wieńczącego studia teologiczne. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył prodziekan ds. studiów magisterskich – ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPII. Wszyscy zdający otrzymali oceny pozytywne, umożliwiające im naukę katechezy w ośrodkach edukacyjnych. Dalszym etapem formacji były rekolekcje, które przygotowały diakonów do święceń prezbiteratu.

7. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Alumni naszego seminarium brali udział w kilku sympozjach i sesjach naukowych, kursach i szkoleniach organizowanych przez różne uczelnie, instytucje oraz osoby na terenie całego kraju:

1) Warsztaty interpersonalne prowadzone przez dr Ewę Kosińską (20-21 IX 2019);

2) 18-19 XI: ks. dr Jacek Ryłko wziął udział w II Forum Prefektów Studiów WSD w Ołtarzewie. Tytuł: *Smartfon – błogosławieństwo czy przekleństwo?*;

3) Międzynarodowe Sympozjum Biblijne „Duch mówi – Kościół słucha” (21 XI 2019, UPJPII);

4) XXII Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki”. Edycja, została zatytułowana „Kim jest człowiek” (KUL, 5 XII 2019 r.);

5) XXXIII Sympozjum Liturgiczne „Aby lepiej rozumieć i przeżywać Dzień Pański” (WSD TS w Łądzie, 20 X);

6) IX sympozjum resocjalizacyjnym w Trzcincu na temat „Problemów suicydalnych i opieki psychiatrycznej młodzieży” (22 XI 2019);

7) Weekendowe warsztaty muzyczne (Salezjański Ośrodek Wypoczynkowy w Wiśle, 25-27 X), chór „Canticum” pracował pod kier. pana dyrygenta dra Andrzeja Korzeniowskiego, prodziekana wydziału Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej w Krakowie oraz Dyrygenta Chóru Wawelskiego. Pracę wspomagali ks. Dariusz Skowron SDB oraz pani Ludmiła Staroń z Akademii Muzycznej w Krakowie;

8) Spotkanie pro-life ze świadectwem Abby Johnson ze Stanów Zjednoczonych. Całe jej życie było inspiracją do powstania głośnego filmu pt. „Nieplanowane”. Seminaryjna wspólnota przygotowała liturgiczną oprawę spotkania (Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, Łagiewniki, 12 II);

9) Ks. Tadeusz Mietła wziął udział w spotkaniu magistrów prenowicjatów i nowicjatów organizowanym przez Księży Misjonarzy (10-13 II);

10) P. Ewa Kosińska poprowadziła warsztaty psychologiczne dla współbraci młodszych (10 i 13 II).

11) Ks. Roman Mazur wziął udział w XXVIII Kapitulce Generalnej (Turyn, 16 II).

8. BIBLIOTEKA

W roku akademickim 2019/2020 Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego skupiła swoje wysiłki na porządkowaniu katalogu, który obecnie zawiera 75 428 rekordów w tym 53 789 opisów nukatowych (71,3% wszystkich opisów). W analogicznym okresie roku poprzedniego było 79 816 rekordów, w tym 41 133 nukatowych (51,5% wszystkich opisów). Udało nam się zatem zlikwidować kilka tysięcy zbędnych, zdublowanych opisów.

Biblioteka prowadziła bez przeszkód swoją normalną działalność związaną z opracowywaniem i udostępnianiem zbiorów dla swoich czytelników. W tym roku dokonano 693 wypożyczeń

książek, nie licząc czasopism, które wciąż są wypożyczane na podstawie pisemnych rewersów, gdyż baza czasopism nie została jeszcze przeniesiona do KOHA.

W tym roku akademickim wprowadzono do katalogu 1 526 nowych pozycji książkowych z czego 220 pochodziło z zakupów własnych, pozostałe zaś z darowizn. Obecnie w bazie znajduje się 116 767 książek oraz 128 wydawnictw ciągłych. Na bieżąco prenumujemy 100 tytułów czasopism. Są one zamawiane w przedsiębiorstwie Kolporter S. A., bezpośrednio w redakcjach lub uzyskiwane w ramach wymiany międzybibliotecznej. Są one rejestrowane w starej bazie MAK.

Udało nam się, po ukończeniu odpowiednich szkoleń, nawiązać współpracę czynną (dotychczas mieliśmy współpracę bierną) z Katalogiem Zbiorów Polskich Bibliotek Naukowych NUKAT, co umożliwi nam samodzielne opracowywanie opisów katalogowych, z których później korzystają również inne biblioteki.

Do codziennych zajęć należy również kontrolowanie wilgotności w pomieszczeniach magazynowych.

Kadra biblioteki pozostaje bez zmian: kierownik biblioteki – ks. Dariusz Porzucek i dwie zatrudnione bibliotekarki: p. dr Maria Miduch (3/4 etatu) i p. Anna Zadora (1/2 etatu).

9. ŚWIĘCENIA, POSŁUGI, ŚLUBY WIECZYSTE

a. Święcenia prezbiteratu

W sobotę, 23 maja 2020 roku, siedmiu diakonów przyjęło święcenia prezbiteratu. Święcenia odbyły się w Częstochowie (A. Cieślak, A. Sroka, P. Chmielewski i M. Kupiński), Głównych (ks. Damian Okroj) i Sokołowie Podlaskim (P. Bombiak, A. Mastalerz),.

4 czerwiec, w naszym salezjańskim kościele Maryi Wspomożycielki Wiernych na Łosiówce, neoprezbiterzy odprawili Mszę świętą prymicyjną. Homilię wygłosił salezjanin ks. Andrzej Rolnik z Zabrze.

Po zakończonych celebracjach był czas na wspólne świętowanie. Nasi neoprezbiterzy otrzymali z rąk ks. rektora Adama Paszka SDB okolicznościowe upominki.

b. Święcenia diakonatu

16 maja 2020 roku w Krakowie nasi 4 współpracownicy Adrian Arkita, Paweł Gulka, Damian Mackiewicz, Krzysztof Papierz przyjęli diakonat przez nałożenie rąk Jego Ekscelencji ks. bpa Janusza Mastalskiego.

c. Posługi akolitatu i lektoratu

Ksiądz Inspektor Roman Jachimowicz – prowincjał salezjańskiej inspektorii św. Wojciecha, udzielił posługi akolitatu 9 współpracownikom: G. Chmielińskiemu, D. Iwańskiemu, M. Koścowi, D. Krużyńskiemu, G. Kurpiasowi, P. Leśnikowskiemu, K. Lipińskiemu, M. Sokalskiemu i K. Wasiakowi. Uroczystość tradycyjnie odbyła się 8 grudnia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP.

14 marca w naszej wspólnoty na Łosiówce obchodziliśmy dzień wdzięczności. To także dzień, kiedy dwunastu naszych współpracowników przyjęło posługę lektoratu. Byli to: Bartosz Balcerzak, Jacek Banasiuk, Mateusz Buczek, Michał Cebulski, Dawid Jakubiak, Stanisław Karsznia, Paweł Lehmann, Dan Machola, Mateusz Papierz, Paweł Potęga, Robert Sierota, Łukasz Wójcik. Przebywający w szpitalu z powodu choroby nowotworowej kl. Arkadiusz Żydziać przyjmie tę posługę w późniejszym terminie. Posługi udzielił wikariusz ks. Zygmunt Kostka.

d. Śluby wieczyste

W tym roku śluby wieczyste odbyły się w inspektorii krakowskiej, pińskiej i wrocławskiej. W Krakowie, 9 maja, śluby wieczyste złożył: kl. Mirosław Kosiec, kl. Grzegorz Kurpias, kl. Krzysztof Wasiak, kl. Maciej Sokalski, kl. Dawid Wilkos., a 31 maja w Rumii: Krystian Lipiński, Grzegorz Chmieliński, Dominik Krużyński. Jako ostatni 6 września śluby wieczyste w Lubinie złożył kl. Piotr Leśnikowski.

10. FORMACJA SEMINARYJNA

Zasadnicze cele formacji w poszczególnych wymiarach (ludzki, duchowy, intelektualny i duszpastersko-wychowawczy) są zawarte w dokumentach Kościoła i naszego Zgromadzenia. Pragniemy je stale uaktualniać poprzez opracowanie i realizowanie Programu Życia Wspólnoty. W minionym roku zasadniczo kontynuowaliśmy i pogłębialiśmy wyznaczone cele formacyjne:

„Salezjanin mistyk, czyli skupiony na Bogu” (formacja duchowa) – Kwartalne Dni Skupienia, miesięczny Dzień skupienia, Osobisty Program Życia, adoracja Najświętszego Sakramentu, wsłuchiwanie się w słowo Boże – lectio divina, konferencje dyrektora.

„Salezjanin prorok – zaangażowanie w życiu wspólnotowym” (formacja ludzka) przejawiała się w trosce o odpowiedzialne wykorzystanie czasu, pielęgnowanie braterskiego kontaktu ze współbraćmi, spotkania wspólnoty, na kursach, przez skrutynia, imieniny, kwadrans dziekański, zaangażowanie w sport oraz wyjścia do teatru, filharmonii czy kina. Ważnym aspektem była troska o dobro wspólne, jakim jest dom i otaczający go park, oraz rozpoczęty remont starego domu seminarium. W tych ostatnich wyzwaniach przewodził nam ks. Zbigniew Wójcik.

„Salezjanin sługa – czyli oddany pracy z młodzieżą” (formacja intelektualna i duszpasterska). Ten aspekt formacji był realizowany podczas wykładów i osobistego studium oraz praktyk katechetycznych i duszpasterskich. W drugim semestrze wykłady odbywały się przez łącza internetowe. Epidemia koronawirusa ograniczyła całkowicie kontakt z dziećmi i młodzieżą, praktyki katechetyczne czy głoszenie rekolekcji. Również nasze Misterium Męki Pańskiej zostało wystawione zaledwie kilkakrotnie.

11. PRZYGOTOWANIE PASTORALNE

Przygotowanie pastoralne w naszym seminarium realizowaliśmy w pierwszym semestrze w następujących formach:

a) ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych i katechetycznych;

b) praktyki wakacyjne, świąteczne, tygodniowe i weekendowe, dostosowano do możliwości, które wyznaczał rygor sanitarny. Na szczęście czas wakacji pozwolił już, choć w niepełnym wymiarze, realizować zadania wychowawcze i pastoralne.

1) zaangażowania okresowe, które podjęliśmy już wcześniej i nadal realizujemy, czyli:

- a. Wystawianie Misterium Męki Pańskiej na scenie naszej sali teatralnej;
- b. Pomoc w przeprowadzeniu niedzieli powołaniowej;
- c. Pomoc w organizacji dni skupienia dla młodzieży; prenowicjat;
- d. Pomoc w organizacji Świąt Młodzieży w inspektoriat macierzystych (PIM – PLO, Savionalia – PLS, Dominikalia – PLE);

2) zaangażowania systematyczne:

- a. duszpasterstwo młodzieżowe przy kaplicy MB Wspomożenia Wiernych (Ziemia Boga, ministranci, schola);
- b. Wolontariat Misyjny;
- c. Saltrom: świetlica „Świat dziecka”;
- d. praktyki weekendowe w różnych placówkach;
- e. strona www.seminarium.sdb.org.pl, wydanie dwóch numerów ŁOŚ PRESSU (Narodzenie Pańskie i Wielkanoc). Działalność grupy Art.43, chór Canticum;
- f. wznowienie działalności naszego seminaryjnego ŁośBand.

12. MISTERIUM MĘKI PAŃSKIEJ

Tegoroczne Misterium, pod hasłem *Myślałem o tobie wcześniej, aniżeli ty o Mnie, wcześniej niż przyjąłem człowieczeństwo*, miało swoją premierę 29 lutego, i po przerwie spowodowanej koronawirusem znowu jest dostępne dla widzów od 19 września. Jest wystawiane w sali teatralnej dzieła salezjańskiego na Łosiówce z zachowaniem wszystkich środków bezpieczeństwa i zasad sanitarnych.

Krakowskie misterium w WSDTS to znacznie więcej niż spektakl teatralny, to przeżycie i niezapomniane doświadczenie. Tegoroczne opowiada historię życia, męki i śmierci Jezusa, w niezwykle sposób spleającą się z historią pewnej stygmatyczki, mało znanej, ale silnej, wytrwałej oraz głębokiej kobiety i siostry zakonnej – Wandy Boniszewskiej.

13. GRUPA MEDIALNA ART. 43

W roku akademickim 2019/2020 grupie medialnej Art. 4 udało się zrealizować:

- a. reaktywowanie, a następnie regularne prowadzenie strony internetowej oraz wdrożenie jej nowego adresu i wyglądu,
- b. regularne prowadzenie facebooka seminaryjnego,
- c. współpracę z delegatem inspektorialnym, wzajemne udostępnianie sobie materiałów; wspólną produkcję filmików dotyczących Triduum Paschalnego oraz innych materiałów,
- d. tworzenie plakatów na różne wydarzenia seminaryjne i inspektorialne,
- e. wyprodukowanie serii filmików „9 rad ks. Bosko na czas pandemii” we współpracy z domami formacyjnymi we Włoszech, Indiach, Jerozolimie, Anglii i Afryce,
- f. wydanie dwóch numerów czasopisma ŁOŚ PRESS,
- g. stworzenie kroniki seminaryjnej w postaci pisemnej oraz archiwum zdjęć,
- h. transmitowanie adoracji, liturgii Triduum Paschalnego, prymicji oraz innych ważnych uroczystości religijnych podczas pandemii,
- i. produkcję cyklu filmów „Ask Bosco” z odpowiedziami na pytania nadsyłane przez młodzież.

14. DZIAŁALNOŚĆ ZESPOŁU *ŁośBand*

Zespół *ŁośBand* w roku akademickim 2019/2020 tworzyli: Paweł Gulka SDB (gitara akustyczna/elektryczna) – lider zespołu, wokalista, gitara, Jacek Banasiuk – wokalista, Dan Machola – gitara akustyczna, Krzysztof Wasiak SDB – instrumenty klawiszowe, Maciej Sokalski SDB (gitara basowa) oraz Bartosz Balcerzak SDB (bębny/perkusja).

Należy podkreślić, że w mijającym roku zespół bardzo się rozwinął i zapewniał oprawę cotygodniowej czwartkowej seminaryjnej liturgii, jak i różnych spotkań z młodzieżą, w tym kilka wyjazdowych.

15. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

- a) Ewangelizacyjne i modlitewne
 - a. Pielgrzymka akademicka do Kalwarii Zebrzydowskiej (30 IX)
 - b. Pielgrzymka Śladami Karola Wojtyły-Robotnika (12 X, kościół na Dębnikach, Centrum Jana Pawła II, Sanktuarium świętego Jana Pawła II)
 - c. Orszak Trzech Króli (6 I, w tym roku pod hasłem: „Cuda, cuda ogłaszają”). Przedłużeniem tego świętowania w naszej wspólnocie była tradycyjna wizyta kolędowa. Po wspólnie odśpiewanych nieszporach, ks. Gabriel Stawowy SDB, który pełni funkcję ekonoma inspektorialnego, poświęcił nasz cały dom, wchodząc do każdego pokoju. Przy okazji kolędy były również zbierane ofiary na rzecz całej wspólnoty. Dzień zakończyła kolacja i rodzinny wieczór w naszej zakonnej kawiarence.
 - d. Nowy przełożony – 11 I w naszym domu odbyło się objęcie urzędu inspektora przez ks. dr. Marcina Kaznowskiego.
 - e. Uroczystość św. Jana Bosko na Łosiówce! (30 I). Żeby uczcić naszego Założyciela należycie, postaraliśmy się odtworzyć klimat pierwszego oratorium na Valdocco. Świętowanie rozpoczęliśmy od

Mszy świętej, po uczcie duchowej przyszedł czas na tę dla ciała. Był i czas na gry i zabawy, koncert seminaryjnego zespołu ŁośBand oraz to, co wzbudzało ogromne emocje, czyli tradycyjna Tombola z bardzo atrakcyjnymi nagrodami. Dzień zakończył się modlitwą i słówkiem na dobranoc powiedzianym przez ks. Dyrektora Adama Paszka. Wszystko to odbyło się w bardzo rodzinnym gronie, gdyż w tym dniu gościliśmy różne gałęzie Rodziny Salezjańskiej oraz inne grupy: Salezjanów Współpracowników, michalitów, siostry michalitki, siostry salezjanki, Oratorium z Pogrzebienia, młodzież z Pszczyny, oratorium z Nowej Huty, Saltrom, Salezjański Wolontariat Misyjny, Ziemię Boga, a nawet młodzież salezjańską z Irlandii.

f. „Wy jesteście solą ziemi” – rekolekcje alumnów V roku przed święceniami diakonatu (9-13 II, Sanktuarium Pasyjino-Maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie opiekunami są bernardyni, a kaznodzieją – o. dr hab. Marian Zawada OCD).

g. Szturm do nieba – nie tylko o zaprzestanie epidemii (codzienna adoracja Najświętszego Sakramentu oraz Różaniec w łączności z całym Kościołem w Polsce o 20.30). Dodatkową intencją modlitwy jest zdrowie kl. Arkadiusz Żydziała, który niespodziewanie musiał udać się do szpitala, gdyż wykryto u niego nowotwór. O zaprzestanie pandemii modliliśmy się śpiewem Suplikacji, a o zdrowiu dla kl. Arkadiusza modlitwą za wstawnictwem Sługi Bożego Jana Tyranowskiego, którego wstawienie okazało się skuteczne, gdyż we wrześniu wyniki badań wskazały na ustąpienie choroby).

h. Św. Józef na Łosiówce (główny patron Zgromadzenia oraz obrońca Kościoła, 19 III, uroczysta jutrznia, Msza św. z pracownikami, wspólny obiad).

b) Pastoralne

a. Kaplica pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych – stałe zaangażowanie pastoralne i prowadzenie duszpasterstwa.

b. Rekolekcje dla bierzmowanych w dniach 8-10 listopada (220 uczestników).

c. Kurs ceremoniarza (22-24 listopada).

d. Zjazd Szkoły Animatora Salezjańskiego (29 XI – 1 XII).

e. Męski weekend. To nowa inicjatywa salezjanów z „Łosiówki” skierowana do młodych mężczyzn, którzy szukają świadomego przeżywania swojej wiary, męskiej tożsamości, życia... Spotkanie zgromadziło piętnastu mężczyzn między 18 a 30 rokiem życia.

f. Dobro się mnoży, gdy się je dzieli (Św. Mikołaj 9 grudnia odwiedził Dom Dziecka im. Jana Pawła II w Chrzanowie prowadzony przez Siostry Służebniczki NMP. Udał się tam dk. Patryk Bombiak SDB, wraz z panią katechetką Kamilą Bielamowicz i uczniami Szkoły Mistrzostwa Sportowego).

g. Face to face. Grupa młodych osób, zafascynowanych św. Janem Bosko, organizuje obóz w czasie wakacji dla dzieci i młodzieży z terenów Śląska. Najpierw odbywały się w Istebnej, a teraz w domu salezjańskim w Oświęcimiu.

h. Troska o powołania. W ostatnim czasie byliśmy z odwiedzinami w kilku naszych salezjańskich dziełach: w Pogrzebieniu (11-12 I), Oświęcimiu (11-12 I), Skawie (18-19 I) oraz w Przemyślu (25-26 I).

i. Książd Bosko po raz kolejny spotka młodych ludzi na polach Festiwalu Poland'Rock! Przyjaciele Jezusa to kolejna odsłona inicjatywy znanej kiedyś pod nazwą „Przystanek Jezus”, to chrześcijańska propozycja dla młodych ludzi gromadzących się każdego roku na polach dawnego Festiwalu Woodstock (obecnie „Poland'Rock”). Trzeci rok z rzędu w ewangelizacji w Kostrzynie nad Odrą weźmie udział Salezjańska Ekipa Ewangelizacyjna, w której oprócz salezjanów znajdują się młodzi z Krakowa, Oświęcimia, Kielc, czy Rzeszowa.

j. Pomoc w DPS przy ul. Krakowskiej. Na prośbę dyrekcji kilkunastu kleryków podjęło wyzwanie i uczęszczało do DPS, aby poprzez prace związane z odkażaniem pomieszczeń i pomocnicze w kuchni wesprzeć personel.

c) Kulturalne

a. Obchody Dnia Niepodległości (11 XI): Uroczysta Msza Święta za Ojczyznę; referat ks. dr. Jana Krawca SDB na temat pracy polskich salezjanów w czasie I wojny światowej oraz po odzyskaniu niepodległości; śpiewanie pieśni patriotycznych i konkurs na temat naszej Ojczyzny.

b. Jubileusze księdza dra Jana Krawca i ko. Ludwika Jarosza. Pierwszy obchodził 90, a drugi 80 rocznicę urodzin. Obaj Jubilaci wraz z życzeniami otrzymali okolicznościowe torty! Ks. Krawiec w formie księgi prawa kanonicznego, a pan Ludwik w formie sutanny!

d) Rekreacyjne: wyjazdy na basen, rolki, rowery, bieganie, aktywności na siłowni, gry zespołowe – siatkówka czy piłka nożna, zimowe wyjazdy na narty, piłkarzyki, tenis stołowy.

Salezianie mistrzami Polski! 22 lutego, w Kielcach, odbyły się Mistrzostwa Polski w piłce nożnej halowej Wyższych Seminariorów Duchowych Diecezjalnych i Zakonnych. Wzięły w nich udział 24 seminaria z całej Polski. Zawody zostały zorganizowane przez kleryków z seminarium kieleckiego. Salezianie w fazie grupowej oraz pucharowej nie przegrali żadnego meczu. W finałowym meczu spotkali się z drużyną WSD Kielce, która broniła mistrzowskiego tytułu. Wynik meczu zakończył się wynikiem 1:1, co wymusiło serię rzutów karnych dla wyłonienia zwycięzcy. Lepszymi okazali się salezianie z Krakowa. Trzecie miejsce zdobyli klerycy z diecezji zamojsko-lubaczowskiej, natomiast tuż za podium znaleźli się Franciszkanie z Łodzi.

16. KORONAWIRUS

16.1. Wykłady on-line. Nowe wyzwanie, które udało się dobrze zrealizować, o czym świadczą dobre wyniki sesji egzaminacyjnej i egzaminy magisterskie.

16.2. Bóg w ciszy przemawia

Dla salezjanów z krakowskiego seminarium czas zawieszonych wykładów, odwołanych spektakli Misterium Męki Pańskiej, spotkań czy zaangażowań w akcje duszpasterskie, stworzył przestrzeń do zagospodarowania. Zgodnie z zaleceniem ks. Bosko, aby dogłębnie wykorzystać czas, młodzi salezianie zostali skierowani na doroczne rekolekcje. Do tego grona dołączył również ks. Ignacy Ryn-dzionek SDB, spowiednik we wspólnocie seminaryjnej.

Od 16 do 21 marca 2020 r. pokoje gościnne i „stary dom” stały się prawdziwym domem rekolekcyjnym. Nauki wygłosił ks. Paweł Figura SDB, salezjanin pracujący na co dzień we wspólnocie przy parafii pw. Chrystusa Króla we Wrocławiu.

16.3. Nie odbyły się następujące zaplanowane wydarzenia:

- Dzień Wdzięczności (14 marca),
- Spotkanie modlitewne „Powołani o powołania” (21 marca),
- Męski Weekend (27-29 marca),
- Zostały również wstrzymane spektakle Misterium Męki Pańskiej,
- Savionalia, Dominikalia i inne,
- natomiast wykłady odbywały się on-line.

17. INWESTYCJE

Najważniejsza jest inwestycja w człowieka niemniej jednak trudno nam żyć bez otaczającej materii, którą mamy sobie czynić poddaną (por. Rdz).

Wydawało się, że w związku z epidemią i spowodowany przez nią nikły wpływ finansów, nie będzie możliwa żadna poważniejsza inwestycja. Rzeczywistość jednak potrafi nas zaskoczyć i niespodziewanie otrzymaliśmy dofinansowanie do wymiany dachu i ocieplenie starego budynku seminaryjnego. Kwota dofinansowania wyniosła 650 000 zł. Drugą część należało dołożyć ze środków własnych, co zostało zrealizowane dzięki życzliwości ks. Inspektora i ks. Ekonoma inspektorialnego.

Kolejną inwestycją był zakup samochodu Toyota Proace. Finansowanie zakupu dokonało się zgodnie z umową, dzięki życzliwości wszystkich inspektorii Polskich.

Prowadzono dalszy remont sieci internetowej, naprawiono bramę wjazdową przy DPS, przeprowadzono remont pokrycia dachowego nad jadalnią oraz malowanie korytarzy i jadalni, co było inicjatywą kleryków, odmalowano drzwi.

Należy w tym miejscu podziękować tym, którzy troszczą się o ekonomiczną stronę życia seminaryjnego na miejscu: ks. Piotrowi Basiście, ks. Zbigniewowi Wójcikowi (troska o otoczenie

seminarium, demontaż poddasza starego seminarium), oraz panu Ludwikowi Jaroszowi, który pracuje ni tylko w pracowni krawieckiej, ale jest „złotą rączką” we wszelkich remontach w pralni, kuchni i innych sektorach.

18. ZAKOŃCZENIE

Kończąc, pragnę wszystkim serdecznie podziękować za wspólne, często niełatwe życie pod jednym dachem. Z perspektywy minionego roku łatwiej zauważyć, ile udało nam się zrealizować zamierzeń i planów, a ile jeszcze przed nami.

Dziękuję za dobrą współpracę współpracownikom z bratniej wspólnoty WDM. To podziękowanie składam na ręce ks. Dyrektora Andrzeja Króla. Nie sposób nie wspomnieć jeszcze raz współbrata z tej wspólnoty, który całe swoje kapłańskie życie spędził w murach Łosiówki, przekazując wiedzę teologiczną pokoleniom salezjanów. Niech Śp. Ks. Dr hab. Wojciech Życiński, Prof. UPJPiI, pozostanie w naszej życzliwej pamięci modlitewnej.

Dziękuję tym, którzy bezpośrednio byli zaangażowani w działalność naszego seminarium – wychowawcom, formatorom, współpracownikom starszym oraz wszystkim wykładowcom. Dziękuję najliczniejszej grupie współpracowników z naszej wspólnoty, naszym najmłodszym, za bogactwo, które wnoszą dzięki swoim talentom, zaangażowaniu i odpowiedzialności. Dziękuję tym osobom, które poprzez swoją codzienną pracę w naszym Seminarium zapewniają nam dobre warunki życia, smaczne posiłki i czyste ubrania. Składam podziękowanie całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim naszym pracownikom, darczyńcom i przyjaciółom naszego seminarium za ich ofiary i pomoc. W tej grupie są też salezjanie współpracownicy gromadzący się przy naszym seminarium.

Na zakończenie, słowa podziękowania kieruję do tych, którzy dźwigają jako pierwsi ciężar odpowiedzialności za formację młodego pokolenia salezjanów: księżom inspektorom za troskę i obecność wśród nas oraz księżom ekonomom inspektorialnym – Bóg zapłać!

Ks. Adam Paszek SDB

Rektor WSDTS

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.1.12>

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 artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). 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, 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 następnym roku kalendarzowym.
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 wyrażeń 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 winni 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 nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem 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.

SPIS TREŚCI
42(2021), NR 1

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Jerzy Adamczyk, *Dziewice konsekrowane w relacji do Kościoła partykularnego*11
- Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, *Wychowanie katolickie w sytuacji pandemii koronawirusa (2020 r.)
na przykładzie szkół i uczelni wyższych w Polsce*21

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Mirosław Tyl, *Spór o filozofię chrześcijańską w polskiej prasie katolickiej lat pięćdziesiątych
i sześćdziesiątych XX wieku*37
- Krzysztof Wieczorek, *Czy życie duchowe jest nadal zasadniczym wstrząsem? Jan Patočka
i koncepcja człowieka posthistorycznego*51

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

- Karolina Kalita, *Proces wycofania hikikomorich na przykładzie 24 hikikomorich japońskich*65
- Agnieszka Salamucha, *Pojęcie profilaktyki jako działania*81
- Ks. Stanisław Chrobak SDB, *Młodość czasem marzeń i wyborów. Refleksje
w świetle posynodalnej adhortacji apostołskiej „Christus vivit”*95
- Mariola Wojciechowska, Dariusz Adamczyk, *Wartość „dojrzała miłość”
w systemie wartości młodzieży*107
- Barbara Małgorzata Kałdon, *Ochrona dziecka z perspektywy cywilnoprawnej –
wybrane zagadnienia*123

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Stanisław Piekarski, *Zakład zdrojowy diecezji przemyskiej w Brzozowie 1927-1948*135

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

- Ks. Adam Paszek SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego
Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2019/2020*159
- Ks. Dariusz Dynak-Michalski SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego
Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie
nad Wartą w roku akademickim 2019/2020*163
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”172

CONTENTS

42(2021)1

THEOLOGY

- Fr. Jerzy Adamczyk, *Consecrated Virgins in Relation to the Particular Church*11
- Fr. Arkadiusz Domasz SDB, *Catholic Education in the Situation of the Coronavirus Pandemic (2020) on the Example of the Schools and Universities in Poland*21

PHILOSOPHY

- Mirosław Tyl, *The Dispute Over Christian Philosophy in the Polish Catholic Press in the 1950s and 1960s*37
- Krzysztof Wieczorek, *Is Spiritual Life Still a Fundamental Shock? Jan Patočka and the Concept of Post-historic Man*51

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

- Karolina Kalita, *The Retreatism Process of Hikikomori People on the Example of 24 Japanese Hikikomori Clients*65
- Agnieszka Salamucha, *The Concept of Social Prevention as Action*81
- Fr. Stanisław Chrobak SDB, *Young Age as the Time for Dreams and Choices. Reflections in Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation "Christus Vivit"*95
- Mariola Wojciechowska, Dariusz Adamczyk, *The Value of "Mature Love" in the Youth's Value System* ...107
- Barbara Małgorzata Kaldon, *Child Protection from the Civil Law Perspective – Selected Issues*123

HISTORY

- Stanisław Piekarski, *Health and Leisure Centre of the Przemyśl Diocese in Brzozów 1927-1948*135

REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES

- Fr. Adam Paszek SDB, *A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Academic Year 2019/2020*159
- Fr. Dariusz Dynak-Michalski SDB, *A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łąka-on-Warta in the Academic Year 2019/2020*163
- Editorial Requirements for Publications in "Seminare"172