

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 (1)
- 40 – 2019 (2)

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 40 nr 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.3>

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

2019

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 2019

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), Giuseppe Del Core, Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Młynarczyk, 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, Germany); Prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); Prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Sweden); Prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); Dr Marek T. Chmielewski SDB, Salesian Society Seminary (Łąq, Poland); Prof. Ihor Dobrianski, Kirowohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraine); Prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); Dr Kazimierz Gryżenia SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); Prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Netherlands); Prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine); 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, Poland); 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, Switzerland); Prof. Stefan Oster SDB (Passau, Germany); Prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (United Kingdom); Anna Pecoraro PhD, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); Prof. Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); Prof. Sue Ralph, University Northampton (United Kingdom); Prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); Dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); Prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); Prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); Prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholm University (Sweden); 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, Kirowohrad State Pedagogical University (Ukraine); Prof. Mykoła Zymomyra, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraine); Prof. dr hab. Jan Żaryn, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (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); dr hab. Józef Binnebesel, prof. UMK (UMK, 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. Chorpenning OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Mirosława Cylkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); dr Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirowohrad, Ukraina); ks. dr hab. Henryk Drawnel SDB, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Kazimierz Dulak, 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 Globbik (UO, Opole); dr Anna A. Glusik (UKSW, Warszawa); 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. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsiuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB (UMK, Toruń); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khyenko (Lwowski Obwodowy Instytut Podypłomowego Kształcenia Pedagogicznego, Ukraina); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW, Warszawa); doc. dr Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Wilno); 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. PhDr. Stanisław Kość PhD (Katoľická Univerzita v Ružomberku, Słowacja); 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); dr Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); 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 (Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM (Olsztyn); dr Monika Menke (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Peter Mlynarčík SDB (Inštitút sv. Tomáša Akvinského, Žilina, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); doc. dr Irina Myszczyzyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Němec OP (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. Krzysztof Owczarek SDB (Istituto Teologico „San Tommaso” Messina, UPS); ks. dr hab. Zbigniew Pańpuch, prof. KUL (Lublin); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); 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); ks. prof. dr Gabriele Quinzi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. 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); ks. prof. Manlio Sodi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); 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 (UPJPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suríková (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 (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Dominik Zamiatła (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII (Kraków)

SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

Volume 40 No. 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.3>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2019

Editor's office address

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; 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

dr Joanna Wójcik

Statistical correction

dr Bartłomiej Skowroński

Proofreading of texts in English

Teresa Wójcik PhD

dr Ewa Sawicka

Proofreading of texts in German

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

Proofreading of texts in Italian

dott.ssa Cristina Monacchia

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2019

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, Słowacja); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. Galyna Katolyk (Ukrainian Catholic University); prof. dr hab. Helmut Juroš; prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (UPJPII, Kraków); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW, Warszawa); dr hab. Jan Niewęgłowski SDB, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); 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, Warszawa); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Łódź); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); 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, Warszawa)

Reviewing Editors

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, Francis-Vincent Anthony, Roger Coffi Anoumou, 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, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządział, Dmitro Hertiuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khyrnko, Zdzisława Kobylańska, Andrzej Kobylański, Elena Kocai, Bernard Kołodziej, Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanisław Kość, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Ewa Kubiak, Stanisław Kulpaczyński, Jostrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Lętko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Monika Menke, 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, ks. dr hab. Zbigniew Pańpuch, prof. KUL (Lublin); Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Manlio Sodi, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suriková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyński, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbiński, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Dominik Zamiatała, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. JAROSŁAW MOSKAŁYK¹
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID ID: 000-0001-9193-2433

W ŚWIETLE TOMOSU IN THE LIGHT OF TOMOS

Abstract

Thanks to the autocephaly of Ukrainian Orthodoxy in 2019, there is a fundamental change in the whole local Church in the religious, ecclesial, organizational, administrative and jurisdictional aspects. At the same time, there is a completely new perspective of self-realization in a fully autonomous Church based on communication with the Constantinopolitan patriarchate. This reality creates the right conditions for establishing proper relations with other Churches in the country, including Eastern Catholic and Latin, which previously had an ambiguous character. Ultimately, join the multilateral dialogue within the Christian, which aims to bring together and unite all Christians into one community of people of faith.

Keywords: Tomos, autocephaly, Kyjev Church, Ecumenical Patriarchate of Constantinople, Bartholomew I, jurisdiction, territorial integrity

Abstrakt

Dzięki nadaniu autokefalii prawosławiu ukraińskiemu w 2019 roku następuje zasadnicza zmiana w całym Kościele lokalnym w aspekcie religijnym, eklezjalnym, organizacyjnym, administracyjnym i jurysdykcyjnym. Przy tym pojawia się zupełnie nowa perspektywa samorealizacji w pełni autonomicznego Kościoła w oparciu o łączność z patriarchatem konstantynopolińskim. Rzeczywistość ta stwarza odpowiednie warunki do nawiązania właściwych relacji z innymi Kościołami w kraju, w tym wschodnim katolickim i łacińskim, które wcześniej posiadały złożony charakter. Ostatecznie pozwala włączyć się w wielostronny dialog wewnątrz chrześcijański, który stawia sobie za cel zbliżenie i zjednoczenie wszystkich chrześcijan w jedną wspólnotę ludzi wiary.

Słowa kluczowe: Tomos, autokefalia, Kościół kijowski, patriarchat konstantynopoliński, Bartłomiej I, jurysdykcja, integralność terytorialna

¹ Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: moskalyk@amu.edu.pl.

WSTĘP

Dla ukraińskiego prawosławia 5 stycznia 2019 roku pozostanie na zawsze datą symboliczną zarówno w wymiarze historycznym jak i duchowym. W tym dniu bowiem za sprawą patriarchy konstantynopolitańskiego Bartłomieja I odbyła się uroczystość podpisania aktu nadania autokefalii Prawosławnemu Kościołowi Ukrainy (PKU)², który stanowi przełomowy moment oraz zapoczątkowanie nowej epoki w jego dziejach. Oznacza to, iż spełniło się długo oczekiwane pragnienie wielu tysięcy, a nawet milionów wiernych w tym kraju uzyskania pełnej autonomii organizacyjnej i jurysdykcyjnej Kościoła prawosławnego. Dekret o nadaniu prawa i przywileju autokefalii, czyli Tomos (Τόμος) (Patriarchate 2019), a jednocześnie włączenia tego Kościoła do dyptychów jako piętnastej wspólnoty prawosławnej tradycji bizantyjskiej, otwiera zupełnie nową perspektywę samorealizacji prawosławia na Ukrainie. Autokefalia staje się tu widocznym znakiem odnowienia więzi z Kościołem Matką oraz potwierdzenia godności i równości z innymi wspólnotami siostrzanymi. Poniżej zostanie dokonana analiza *tomosu* w kontekście upodmiotowienia prawosławnego Kościoła partykularnego i zarazem określenia istotnych przymiotów jego samostanowienia.

1. HISTORYCZNY PRZEŁOM

Zanim nastąpi wyprowadzenie określonych wniosków w oparciu o *tomos* niezbędne jest ukazanie szerszego tła, które niejako warunkowało jego zaistnienie. Pierwsze inicjatywy związane ze zjednoczeniem i usamodzielnieniem w najnowszej historii Kościoła prawosławnego na Ukrainie sięgają początków 90. lat minionego stulecia i jawią się w dość szarych barwach, ponieważ wbrew założeniom nie tylko nie doszło wówczas do wewnętrznej konsolidacji i autonomizacji wspólnoty prawosławnej, ale pojawiły się podziały, dezintegracja oraz znacząca izolacja pomiędzy poszczególnymi środowiskami religijnymi. W rezultacie większość społeczności prawosławnej w kraju pozostała pod jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego (UKP PM) (Moskałyk 2016, 138)³. Z kolei wyodrębnienie się dwóch organizacji kościelnych (UKP PK i UAKP) jako niekanonicznych w żaden dotychczas sposób nie sprzyjało całkowitemu zjednoczeniu (Moskałyk 2016, 140)⁴. Dopiero aktywizacja w ostatnim okresie na rzecz zbliżenia i utrwalenia historycznych więzi z patriarchatem konstantynopolitańskim, a równocześnie uzyskanie autokefalii,

² Jest to obecnie oficjalna nazwa nowo powołanej zjednoczonej organizacji kościelnej na Ukrainie.

³ Kościół ten posiada własną autonomię, a jego zwierzchnik należy od 1990 roku do Świętego Synodu Patriarchatu Moskiewskiego i jest wybierany przez synod lokalny.

⁴ Cerkiew Patriarchatu Kijowskiego powstała w 1992 r. po wypowiedzeniu podległości Patriarchatowi Moskiewskiemu. Natomiast Kościół Autokefaliczny został powołany do istnienia jeszcze w okresie międzywojennym, czyli w 1921 roku, lecz przetrwał jedynie do początku lat 30. ubiegłego stulecia. Po II wojnie światowej podjął kontynuację swej działalności głównie za oceanem. W 1990 roku postanowiono reaktywować misję owego Kościoła na Ukrainie już w warunkach niepodległego państwa.

pozwołała ostatecznie na przełomie 2018/19 roku doprowadzić do zamierzonego celu (Unian 2019)⁵.

Należy podkreślić, iż było to działanie całkowicie autonomiczne i głęboko przemyślane ze strony prawosławia ukraińskiego. Jako najważniejsze czynniki motywacyjne w procesie usamodzielnienia Kościoła kijowskiego występowała od lat przede wszystkim dążność do stanowienia w pełni autonomicznej organizacji eklezjalnej bez jakiegokolwiek wpływu zewnętrznego, ponieważ doświadczenie związane z długotrwałym podporządkowaniem jurysdykcji zewnętrznej odcisnęło tu bardzo negatywne piętno na świadomości i zaufaniu społeczności wiernych (Шишков 2017, 271-274). W szczególności dotyczy to całego okresu powojennego oraz ostatniego ponad ćwierćwiecza. Poza tym nie mniej istotnym pozostawało pragnienie zmiany swoistego stanu zawieszenia w stosunku do tzw. niekanonicznych wspólnot prawosławnych. Rzeczywistość związana z dwoma Kościołami nieposiadającymi podstaw kanonicznych była niezwykle złożona, ale stanowiła także pewną przeszkodę w poszukiwaniu dróg porozumienia wewnątrz całego prawosławia tradycji kijowskiej.

Problem ich nielegalności powodował przez długi czas główną oś sporu między tymi wspólnotami a prawosławiem działającym legalnie i podległym patriarchatowi moskiewskiemu. Powstała niechęć między stronami nie ułatwiała wzajemnych relacji, lecz wręcz pogłębiała dystans wobec siebie. Do tego dochodziły jeszcze zupełnie inne kwestie, jak w pewnym sensie sprzeczne wizje pastoralno-eklezjologiczne, które praktycznie uniemożliwiały współdziałanie. Niestety narastające napięcie między tymi Kościołami oddziaływało bardzo niekorzystnie na percepcję wyznania prawosławnego w całym kraju. Długo nie potrafiono temu zaradzić, co więcej odpowiednie siły wykorzystywały tę sytuację do rozdmuchiwania wewnętrznych antagonizmów albo wprost manipulowania na płaszczyźnie dialogu międzywyznaniowego (Tsompanidis 2017, 81-88). Ostatecznie, zważywszy jeszcze na ostatnie zajścia o charakterze militarnym w państwie, w których element wyznaniowy niejako na nowo dał o sobie znać, doprowadziło to do poszukiwania rozwiązań właściwych naturze religii oraz wyższych wartości życia duchowego w społeczeństwie prawosławnym.

Tym razem rzeczywistym punktem odniesienia stał się patriarchat konstantynopolitański, który co najważniejsze usłyszał głos wołającego od dawna o wsparcie Kościoła siostrzanego. Wcześniej jednak musiało dojść do pewnego rodzaju bezradności, w tym nawet obustronnej, aby ten głos mógł się spotkać z należyтым odzewem, aby spełniło się to, na co z niecierpliwością i pokorą wyczekiwano zarówno w Kijowie i Konstantynopolu. Teraz przewyciężenie zastoju odniosło pozytywny skutek, bez względu na nieprzychylnie odgłosy jego przeciwników (Radio

⁵ W dniach 5/6 stycznia 2019 roku w świątyni pw. Św. Jerzego w Stambule w obecności patriarchy Bartłomieja I i metropolity Epifaniasza (Dumenko), nowo mianowanego zwierzchnika Prawosławnego Kościoła Ukrainy, oraz licznej delegacji składającej się z hierarchów i duchowieństwa różnych odłamów Kościoła prawosławnego na Ukrainie, a także władz świeckich, miało miejsce podpisanie i publiczne przekazanie tomosu (nadanie autokefalii Prawosławnej Cerkwi na Ukrainie).

Svoboda 2018), który zaowocował nadaniem przez patriarchę Bartłomieja I autokefalii dla prawosławnego Kościoła Ukrainy. Decyzja ta stanowi potwierdzenie odnowienia i umocnienia więzi między obydwoma stronami, których nie były w stanie zniszczyć żadne zawirowania dziejowe. Z pewnością takie przekonanie towarzyszyło patriarsze ekumenicznemu podczas podpisywania *tomosu*. Jednocześnie motywowało poczucie odpowiedzialności za rozwój Kościoła partykularnego, znajdującego się z wielu względów w trudnym położeniu a przy tym zachowującego niezmiennie przywiązanie do bizantyjskiej tradycji duchowej.

2. AUTONOMIA PARTYKULARNA

Już w preambule dekretu o autokefalii padło stwierdzenie, że od czasów apostoelskich jeden Kościół stanowią wspólnoty działające w różnych krajach i regionach, które są zarządzane przez swoich pasterzy ze względu na szczególne potrzeby pastoralne (ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιαίτουσῶν ποιμαντικῶν ἀναγκῶν) (Patriarchate 2019). Jest to powód, aby obecnie po długich latach starań o samodzielne w jednakowym stopniu z innymi zarządzanie Kościołem na ziemiach Ukrainy zostały mu nadane odpowiednie prawa. Tym bardziej, że wraz z pragnieniem miejscowych hierarchów i władz świeckich pojawia się prośba społeczności wiernych. Kościół kijowski (historyczna metropolia) zgodnie z wielowiekową tradycją przynależy do Apostolskiej Stolicy w Konstantynopolu, która posiada obowiązek troszczyć się o święte Kościoły prawosławne i nie pozostawać obojętna na prośby swoich braci należących do Kościoła Chrystusowego tradycji prawosławnej (Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας πρὸς τὸν Ὁρθόδοξον κόσμον) (Patriarchate 2019). Fundamentalnymi przesłankami przyznania autokefalii temu Kościołowi pozostają zatem jego niepodważalna więź historyczna z duchowym dziedzictwem bizantyjskim oraz wola wierzącego ludu, który zapragnął zjednoczenia i niezależności swej organizacji kościelnej. Pragnienie to doczekało się ostatecznie swego urzeczywistnienia, a wraz z nim wspólnocie partykularnej wyznaczono nową perspektywę samorealizacji religijnej.

W dokumencie zostaje wyraźnie zaznaczone, że istniejąca odtąd kanoniczna autokefalia, niezależna i prawomocna (ὑπάρχη τοῦ λοιποῦ κανονικῶς αὐτοκέφαλος, ἀνεξάρτητος καὶ αὐτοδιοικητος), uchroni Kościoły partykularne przed nieustannie zagrażającymi podziałami i schizmami (ἐπὶ θεραπείᾳ τῶν χρονίως σοβούτων σχισμάτων καὶ μερισμῶν εἰς τὰς κατὰ τόπους Ἐκκλησίας) (Patriarchate 2019). Dlatego jednomyślnie ustala się i ogłasza, że cały Kościół prawosławny działający w granicach politycznie i niezależnie ukształtowanego państwa ukraińskiego wraz z metropoliami, arcybiskupstwami, diecezjami, klasztorami, parafiami oraz wszystkimi instytucjami kościelnymi staje się w pełni autonomiczny. A jego najwyższym zwierzchnikiem pozostanie hierarcha, któremu przynależć będzie tytuł „metropolita kijowski i całej Ukrainy” („Μακαριώτατος Μητροπολίτης Κιέβου καὶ πάσης Οὐκρανίας”). Jednakże nie dopuszcza się rozszerzenia czy umniejszenia tego przywileju bez zgody Kościoła konstantynopolitańskiego (μη ἐπιτροπομένης

προσθήκης τινὸς ἢ ἀφαιρέσεως τῷ αὐτοῦ τίτλῳ, δίχα τῆς ἀδείας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως) (Patriarchate. 2019). Najwyższy pasterz Kościoła będzie przewodniczącym Synodu, który będzie przez niego corocznie zwoływany, a w jego skład będą wchodzić hierarchowie posiadający diecezje na geograficznym terytorium Ukrainy (ἐκ τῶν ἀρχιερατευόντων ἐν τοῖς γεωγραφικοῖς ὁρίοις τῆς Οὐκρανίας.). W ten sposób lokalny Kościół pozostanie całkowicie autonomiczny w zarządzaniu swoją wspólnotą bez jakichkolwiek przeszkód oraz ingerencji zewnętrznej (Οὕτω γὰρ διακυβερνηθήσονται τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ χώρᾳ αὐτῇ ...καὶ ἀκωλύτως, μακρὰν πάσης ἄλλης ἔξωθεν ἐπεμβάσεως) (Patriarchate 2019).

Na uwagę zasługuje fakt, że nowy Kościół autokefaliczny nie został podniesiony do godności patriarchatu, lecz stał się jedynie metropolią. Dla wielu zwolenników *tomosu* prawosławia ukraińskiego mógł to być duży zawód bądź wręcz rozczarowanie. Także postronni obserwatorzy procesu autonomii mogą odbierać to zdarzenie z pewnym niedowierzaniem czy zaskoczeniem. Tymczasem nie jest to wyjątek, który oznaczałby odstępianie od stałej reguły i tym bardziej marginalizację określonego podmiotu kościelnego. Taka sytuacja dotyczy jeszcze pięciu innych Kościołów autokefalicznych, które obecnie nie posiadają ustroju patriarchalnego (KAI 2019). O aktualnym braku wyższego statusu dla prawosławia ukraińskiego zdecydowały raczej względy praktyczne. Wszakże nadanie autokefalii Kościołowi musi się wiązać z poważnym wyzwaniem organizacyjnym i ogólnie przystosowaniem do nowej rzeczywistości. Dlatego usankcjonowanie prawosławnego Kościoła Ukrainy jako metropolii wydaje się być rzeczą zupełnie naturalną. W przeszłości Konstantynopol również nie nadał nigdy Kościołowi kijowskiemu zaszczytnego tytułu patriarchalnego. Ponadto nie bez znaczenia pozostaje delikatna kwestia zrównania w randze tego Kościoła z pozostałymi czterema patriarchatami nowożytnymi (KAI 2019). Ewentualne powołanie struktury patriarchalnej w Kijowie w danym momencie mogłoby istotnie rzutować na dialog międzyprawosławny.

3. INTEGRALNOŚĆ TERYTORIALNO-KANONICZNA

W dekrete o autokefalii pojawia się jednoznaczne wskazanie na terytorialną integralność metropolii kijowskiej (δὲ τὴν καθισταμένην διὰ τοῦδε τοῦ ἐνυπογράφου Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου, ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς ἐπικρατείας τῆς Οὐκρανίας, Αὐτοκέφαλον Ἐκκλησίαν) (Patriarchate 2019). Tym samym zostają jasno określone prawa i kompetencje Kościoła prawosławnego w stosunku do jego wiernych zamieszkujących w granicach państwa ukraińskiego. Oznacza to, że ten sam przywilej władzy nie będzie rozciągnięty na wiernych przebywających poza granicami kraju oraz identyfikujących się chociażby z dawną wspólnotą niekanoniczną, jak to miało miejsce wcześniej. Odtąd wszystkie Kościoły prawosławne tradycji kijowskiej w tzw. diasporze przechodzą pod jurysdykcję patriarchatu konstantynopolitańskiego. Dzięki temu zostaje unormowana sytuacja kanoniczna prawosławnych na emigracji, która budziła dotąd niejednokrotnie różne kontro-

wersje. Ponadto zniknie pokusa ze strony autokefalicznego prawosławia ukraińskiego do roszczenia sobie jakichkolwiek praw administracyjno-jurysdykcyjnych wobec wiernych pozostających z dala od swego kraju (μη δυναμένην καθιστάναι επισκόπους ή πηγνύειν υπερόρια θυσιαστήρια, τῶν ἤδη ὑφισταμένων ὑπαγομένων τούντεῦθεν, κατὰ τὴν τάξιν, τῷ Οἰκουμενικῷ Θρόνῳ, τῷ ἔχοντι τὴν κανονικὴν ἀρμοδιότητα ἐπὶ τῆς Διασπορᾶς, περιοριζομένης τῷ ὄντι τῆς δικαιοδοσίας αὐτῆς ἐντὸς τῶν ἑδαφῶν τοῦ Οὐκρανικοῦ Κράτους) (Patriarchate 2019).

Prawosławie kijowskie na czele z Synodem nabywa suwerenną władzę zarządzania własnymi strukturami na podstawie prawa partykularnego, zgodnie z nakazem ewangelicznym i postanowieniami Kościoła prawosławnego, stosując się w pełni do 6 kanonu I Soboru Powszechnego w Nicei, który w kwestiach spornych przyznaje rację większości (κρατεῖτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος) (Patriarchate 2019). Przy tym zostaje zachowana instytucja sądu apelacyjnego, do której mają prawo odwoływać się hierarchowie i pozostałe duchowieństwo, na jej czele stoi najwyższy zwierzchnik Patriarcha i zgodnie z 9 i 17 kanonem IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie ostatecznie rozstrzyga w sprawach biskupów i duchownych Kościołów partykularnych (Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, κατέχοντι τὴν κανονικὴν εὐθύνην τοῦ λαμβάνειν ἀμετακλήτως ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν κρίσεων δι' ἐπισκόπους καὶ λοιποὺς κληρικοὺς τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, συμφώνως τοῖς θ' καὶ ιζ' ἱεροῖς κανόσι τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου) (Patriarchate 2019).

Istotne jest również to, że obowiązujące reguły kanoniczne nie stanowią jakiegoś wyjątku w odniesieniu do Kościoła autokefalicznego na Ukrainie, lecz pozostają ogólnymi normami w stosunku do wszystkich wspólnot partykularnych należących do patriarchatu konstantynopolitańskiego. Podkreśla się w ten sposób zrównanie Kościoła kijowskiego pod względem prawnym z pozostałymi Kościołami i jednocześnie zobowiązanie moralne na równi z innymi. Akcent położono tu głównie na zachowanie nienaruszonej wiary prawosławnej i jedności kanonicznej z patriarchą Konstantynopola oraz pozostałymi prawosławnymi Kościołami partykularnymi (πρωτίστην ἀποστολὴν τὴν τήρησιν τῆς Ὁρθοδόξου ἡμῶν Πίστεως ἀδιαλωβήτου καὶ τῆς κανονικῆς ἐνότητος καὶ κοινωνίας μετὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τόπους Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἀπαρασαλεύτου) (Patriarchate 2019). Z kolei podczas każdorazowego wyboru zwierzchnika prawosławnego Kościoła Ukrainy czy biskupa będą przestrzegane kanony i statut danego Kościoła, które w całości odpowiadają zasadom zawartym w patriarchalnym *tomosie* (ἐν πᾶσι πρὸς τὰς διατάξεις τοῦ παρόντος Πατριαρχικοῦ καὶ Συνοδικοῦ Τόμου) (Patriarchate 2019).

W rezultacie prawosławie ukraińskie, nabywając stały przywilej terytorialno-kanoniczny, będzie mogło realizować swoją misję w oparciu o jasno określone normy, których nikt nie może zakwestionować. Jest to niewątpliwie nowa jakość w sensie możliwości działania religijnego i także uwiarygodniania siebie w przestrzeni publicznej. Ta sytuacja zmienia radykalnie znaczenie i rolę zjednoczonego Kościoła kijowskiego w relacji do innych podmiotów chrześcijańskich w kraju.

Obecnie staje się on ważnym punktem odniesienia, żeby nie powiedzieć paradygmatycznym, który powinien nieustannie zachowywać zdolność pozytywnego promieniowania mocą wiary i jednoczenia całego społeczeństwa wierzących chrześcijan w państwie.

4. JEDNOŚĆ DUCHOWA

Prawosławny Kościół Ukrainy dzięki *tomosowi* został włączony do jednej wspólnoty Kościołów ortodoksyjnych, utrzymujących pełną więź z patriarchą Konstantynopola. Jest to zrównanie we wszystkich prawach z innymi i zarazem odrodzenie uczestnictwa w źródle duchowej jedności. Szczególnym wyrazem korzystania z owych preferencji staje się możliwość jego uczestnictwa w ważnych naradach (dyskusjach) międzyprawosławnych o profilu kanonicznym, dogmatycznym i innych (Οὐκρανία Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία, ὑποχρεοῦται μετέχειν, ἐπὶ σπουδαίων κανονικῶν, δογματικῶν καὶ λοιπῶν ζητημάτων) (Patriarchate 2019). Kościół kijowski podczas wspólnych zebrań będzie reprezentował zawsze zwierzchnik albo osoba przez niego delegowana, zachowując również prawo zgłaszania własnych postulatów, propozycji i rozwiązań. W tym kontekście już teraz pojawiają się pewne wątpliwości związane z ruchem ekumenicznym, a zwłaszcza rolę tego Kościoła w procesie dialogu prawosławno-katolickiego (Kałużny 2018, 147-160), dotychczas znajdującego się praktycznie poza głównym nurtem debat czy deklaracji w dialogu między obydwoma stronami. Niewątpliwie trzeba będzie wypracować taki *modus vivendi*, który pozwoli mu znaleźć odpowiednie miejsce na tej płaszczyźnie wspólnego działania. Tym niemniej zasadnicza odpowiedzialność w zakresie aktywnego udziału w pracach bilateralnych prawosławia kijowskiego spoczywa na najwyższym zwierzchniku prawosławia.

W dekrete o autokefalii znajduje się zapis, który mówi o sposobie rozstrzygania istotnych kwestii charakteru kościelnego, dogmatycznego i kanonicznego Kościoła partykularnego. Tym samym metropolita kijowski winien zwracać się w imieniu Synodu do najwyższej instancji, jaką jest Stolica Patriarchatu Ekumenicznego, z nadzieją na uzyskanie pełnego porozumienia i autorytatywnego stanowiska (Μακαριώτατος Μητροπολίτης Κιέβου καὶ πάσης Οὐκρανίας, ἐκ μέρους τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας αὐτοῦ, δέον ὅπως ἀπευθύνηται πρὸς τὸν καθ' ἡμᾶς Ἁγιώτατον Πατριάρχικὸν καὶ Οἰκουμενικὸν Θρόνον, ἐκζητῶν τὴν ἔγκυρον γνώμην καὶ βεβαίαν συναντίληψιν αὐτοῦ) (Patriarchate 2019). Autokefalia nakłada nadto na przełożonego Kościoła kijowskiego obowiązek kierowania do patriarchy ekumenicznego i pozostałych zwierzchników autokefalicznych dokumentów szczególnej wagi, jak również pozostawia przywilej przyjmowania takich dokumentów od innych. Jest to normalna praktyka rozwiązywania różnych złożonych kasusów we wspólnotach lokalnych, wobec których patriarcha konstantynopolitański zachowuje najwyższy autorytet. Przede wszystkim chodzi tu o zwierzchnictwo w znaczeniu duchowym, które zakłada szczególną troskę o poszczególne Kościoły w zakresie wiarygodnego

zarządzania, prawowiernego nauczania i jedności z całym Kościołem. Kompetencje patriarchy są wyrażone w kanonach kościelnych i tzw. prawie stauropigialnym, lecz nie oznaczają one władzy nieograniczonej.

Każdy Kościół lokalny, w tym kijowski, zachowuje całkowitą autonomię i rodzaj odrębności, które pozwalają mu realizować swoje posłannictwo zgodnie z wymogami ewangelicznymi i potrzebami ludu Bożego. Przy czym utrzymanie pełnej łączności z centrum duchowym, czyli tym w Konstantynopolu, stanowi wyraz uznania jego pierwszeństwa oraz istniejącej jedności. Ten symbol ma istotne znaczenie eklezjotwócze, dzięki któremu prawdziwa jedność może być pogłębiana w oparciu o żywe więzi z pierwszą Stolicą. Poszczególne podmioty kościelne czerpią nieprzerwanie z jedyne go źródła wiary, jakim są Słowo Boże, sakramenty, dziedzictwo duchowe, tradycja, kult i tchnienie Ducha Świętego. Rolą najwyższego zwierzchnika pozostaje pokorne przewodniczenie wspólnocie powszechnej oraz troska o należyty rozwój wspólnot lokalnych w duchu otrzymanego depozytu wiary. Rzeczywistość ta przekłada się na wzrost wzajemnego zaufania oraz składania autentycznego świadectwa chrześcijańskiej radości światu.

PODSUMOWANIE

Teraz bycie częścią całości nabiera dla prawosławia na Ukrainie zupełnie nowego znaczenia, gdyż oznacza – poza realnym upodmiotowieniem – również przywrócenie pewnej równowagi moralnej w świadomości społecznej. Dotychczas niezwykle tego brakowało, zwłaszcza po stronie wiernych Kościołów niekanonicznych. Obecnie można będzie inaczej spojrzeć na własną spuściznę duchową oraz umacniać w oparciu o odnowione kryteria swoją więź z wielokształtną wspólnotą ortodoksyjną. Co najważniejsze, można będzie wnosić typowe dla tradycji kijowskiej wartości, które pozwolą lepiej rozeznawać całościowe dziedzictwo świata prawosławnego.

BIBLIOGRAFIA:

- Kałużny, Tadeusz. 2018. Prawosławie a ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie (2016). *Studia Oecumenica*, 18, 147-160.
- Moskałyk, Jarosław. 2016. Mały krok do połączenia i nieznana droga do zjednoczenia. *Studia Oecumenica*, 16, 137-150.
- Tsompanidis, Stylianos Ch. 2017. Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung nach der Heiligen und Grossen Synode. *Orthodoxes Forum*, 31(1-2), 81-88.

- Шишков, Андрей. 2017. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 1, 269-300.
- Patriarchate. ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΣ ΚΑΙ ΣΥΝΟΔΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ. Dostęp: 5.02.2019. https://www.patriarchate.org/announcements//asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/patriarchikos-kai-synodikos-tomos-choregeseos-autokephalou-eklesiastikou-kathestotos-eis-ten-en-oukrania-orthodoxon-ekklesian?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=el_GR.
- Unian. Dostęp: 29.01.2019. <https://www.unian.ua/politics/10399788-istorichna-podiya-varfolomiy-pidpisav-tomos-pro-avtokefaliyu-pravoslavnoji-cerkvi-ukrajini.html>.
- Radio Svoboda. Dostęp: 6.09 2018. <https://www.radiosvoboda.org/a/29475221.html>.
- KAI. 2019. Nowy Prawosławny Kościół Ukrainy trafił do dyptychu Patriarchatu Konstantynopola. Dostęp: 07.02.2019. <https://ekai.pl/nowy-prawoslawnny-kosciol-ukrainy-trafil-do-dyptychu-patriarchatu-konstantynopola/>.

MAREK MELNYK¹

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID ID: 0000-0003-2778-2874

KOMUNIKACJA MIĘDZYKONFESYJNA
W ŚWIETLE MOWY *DUCHOWNEJ*... (1645) PIOTRA MOHYŁY

CONFESSIONAL COMMUNICATION
IN THE LIGHT OF *SPIRITUAL SPEECH*... (1645) BY PIOTR MOHYŁA

Abstract

The concept of confessional communication contained in Mohyla's "Speech ..." was built on the Neoplatonic – gradualist concept of the world. It is possible that this resulted in a vision of Christianity's unity. Although admittedly broken up into individual and, at the same time, antagonized and seemingly unconnected Churches, Christianity, in fact, forms an ontological unity consistent with the transcendent, gradualist order sustained by God. Marriage appeared to Mohyle as an opportunity to reconcile the differences of confession and as a special manifestation of the ontological harmony between God and people. "Speech ..." provides evidence that the disintegration of religious unity in the Ruthenian lands of the Republic was accompanied by attempts at their integration. It was a process defining the evangelical-Orthodox communication of cultures.

Keywords: Ecumenism, Orthodoxy, Protestantism, confessional communication

Abstrakt

Koncepcja komunikacji konfesyjnej zawarta w *Mowie duchownej*... Mohyły była zbudowana na neoplatońskiej – gradualistycznej koncepcji świata. Możliwe, że wynikała z tego wizja jedności chrześcijaństwa. Jest ono w prawdzie rozbite na poszczególne i przy tym zantagonizowane i pozornie niczym niepowiązane Kościoły, lecz w rzeczywistości tworzą one ontologiczną jedność zgodną z transcendentnym, gradualistycznym ładem podtrzymywanym przez Boga. Małżeństwo jawił się Mohyle jako możliwość pojednania różnic konfesyjnych oraz jako szczególnie przejaw ontologicznej harmonii między Bogiem i ludźmi. *Mowa*... jest dowodem na to, że dezintegracji jedności religijnej na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej towarzyszyły próby jej scalenia. Był to proces określający ewangelicko-prawosławną komunikację kulturową.

Słowa kluczowe: ekumenizm, prawosławie, protestantyzm, komunikacja konfesyjna

¹Dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM. Teolog i religioznawca (historyk religii). Studia filozoficzno-teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktorat i habilitacja na Uniwersytecie Jagiellońskim na Wydziale Filozoficznym. Kierownik Katedry Aksjologicznych Podstaw Edukacji na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Zainteresowania: antropologia prawosławna, ekumenizm, aksjologia dialogu międzykulturowego. Najważniejsze prace: *Spór o zbawienie...* (2001), *Problematyka antropologiczna w pismach P. Mohyły* (2005), *Pre-ekumenizm i konfesjonalizm...* (2018). E-mail: melnykm@wp.pl.

WSTĘP

Jednym z najbardziej intrygujących zjawisk związanych z łacińsko-bizantyńskim pograniczem kulturowym na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej, które do dziś, była komunikacja międzywyznaniowa (Przekop 1987; Ševčenko 1996; Radyszewskij 1996; Дмитриев 2003). Mieszkający na ziemiach ruskich I Rzeczypospolitej chrześcijanie, mimo że podzieleni antagonistycznymi doktrynami, umieli wytwarzać system ponadkonfesyjnych komunikacyjnych połączeń (Degiel 2000). Tworzyły go: prawo patronatu, walka o wolność wyznaniową, małżeństwa mieszane, przejmowanie przez prawosławnych zdobyczy intelektualnych Zachodu (szkolnictwo, sztuka), sanktuaria maryjne, kult ikon i relikwii. Wszystko to umożliwiło przezwyciężanie obcości, a często wrogości konfesyjnej (Melnik 2018). Może to wskazywać na istnienie ponadkonfesyjnej jedności kultury chrześcijańskiej i kształtowanie przez nią początków białoruskiej i ukraińskiej tożsamości narodowej (Papierzyńska-Turek 1998, 239-245). Wymienione zjawiska dotyczyły unikalnego fenomenu dialogowego spotkania między prawosławiem a protestantyzmem na ziemiach I Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku. Interesujący jest szczególnie proces porozumiewania się ewangelików i prawosławnych za pośrednictwem tego, co stanowiło dorobek kultury szlacheckiej I Rzeczypospolitej (Tazbir 1983). Można tutaj założyć, że obowiązujące w kulturze szlachty I Rzeczypospolitej zwyczaje i normy, regulujące procesy porozumiewania się wewnątrz tej grupy społecznej, umożliwiały dialog również na poziomie („czysto” religijnym) konfesyjnym, doktrynalnym. Wydaje się, że dzięki funkcjonującej w tej społeczności komunikacji międzykulturowej mogło dojść do prób porozumienia o charakterze religijnym. Chodzi tu o wymianę wartości, dialog, próbę wyjścia poza granice konfesyjne. Mogło być to związane z dialogiem preekumenicznym. Bardzo często właśnie komunikacja między kulturami wyznawców różnych konfesji chrześcijańskich poprzedzała dialog ekumeniczny, który narodził się dopiero pod koniec XIX wieku! Pod względem metodologicznym komunikację międzykonfesyjną należy ujmować jako przede wszystkim fenomen religijny (Kłoczowski 1994, 15-47). Powinna być definiowana jako specyficzne doświadczenie religijne (Zdybicka 1988, 380-382; Bronk 1996, 77-87, 163-168; Bronk 2009, 203-210).

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na jedno świadectwo ponadkonfesyjnej otwartości kulturowej – mowę wygłoszoną podczas ślubu kalwina – wojewody wileńskiego i hetmana wielkiego litewskiego Janusza II Radziwiłła i wyznawczyni prawosławia – Marii Lupu (Kosman 1978, 58; Klimek 2009) – córki Bazylego Lupu (1595-1661), hospodara Mołdawii w latach 1634-1653². Małżeństwo to zawarło w Jassach w 1645 roku (Kotłubaj 1858, 89-93; Jarczykowa 1995, 32). Udzielił go

² Księżna Radziwiłłowa zmarła bezpotomnie w 1661 r. i została pochowana dzięki staraniom Bogusława Radziwiłła w cerkwi prawosławnej w Słucku. Była kobietą wykształconą, energiczną i niezwykle pracowitą; zasłynęła między innymi jako nieprzeciętna mistrzyni haftu (Widacka 2019).

Mołdawianin, przedstawiciel rodu, którego członkowie zasiadali na tronie hospodarskim Mołdawii – metropolita kijowski Piotr Mołyła (1596-1647). I to on wygłosił w języku rumuńskim podczas tego ślubu uroczystą mowę-kazanie, które na tę okazję polecił wydrukować w języku polskim w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej (Melnik 2005, 59). Jest ona zatytułowana *Mowa duchowna przy ślubie Janusza Radziwiła... z Marią córką... Wasylii wojewody i hospodara Wołoskiego...* (BOW/XVII-3504 II; Запаско і Ісаевич 1981, 67). Wydaje się, że był to „obszar”, gdzie ujawniała się w sposób najepełniejszy komunikacja obu konfesyjnie oddzielonych kultur. Małżonkowie musieli godzić swe odmienne przekonania religijne, tak by nie doprowadziły do rozbitcia małżeństwa (*Zawieranie małżeństwa* 2009).

1. KONTEKST HISTORYCZNY

Przed przystąpieniem do zasadniczego wątku rozważań konieczne wydaje się poczynienie kilku uwag, które mają na celu zarysowanie kontekstu niniejszej analizy. Poszukiwania zostały ograniczone do jednego konkretnego wydarzenia z pierwszej połowy XVII wieku. Jednak nie było ono wyizolowanym zjawiskiem. Międzykonfesyjny ślub z 1645 roku należy widzieć w szerszej perspektywie. Było to spowodowane przede wszystkim intensywnością relacji ewangelicko-prawosławnych (Kempa 2007). W tym okresie prawosławni oraz ewangelicy nie tylko żyli obok siebie, ale podjęli różnorodne próby praktycznej współpracy (*Chrześcijaństwo w dialogu kultur* 2003). Wśród nich należy zwrócić uwagę na małżeństwa mieszane, dążenia mające na celu wolność wyznaniową, próby zarysowania teologicznych podstaw dialogu. Obie strony, aby współpracować na forum sejmowym w obronie wolności wyznaniowej w Rzeczypospolitej, musiały zawiesić fundamentalne różnice dogmatyczne.

Próby komunikacji między ewangelikami a prawosławnymi należy rozpatrywać w kontekście wielowiekowego procesu ekspansji łacińskiego chrześcijaństwa na ziemiach ruskich Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Otóż pojawienie się protestantów w środowisku prawosławnym w połowie XVI wieku było konsekwencją wcześniejszej obecności katolicyzmu na tym obszarze zapoczątkowanej w drugiej połowie XIV wieku. Prawosławni zatem najpierw weszli w kontakt z Kościołem katolickim poprzez ekspansję polityczną państwa polskiego oraz poprzez chrystianizację Litwy. Pojawienie się protestantyzmu wśród prawosławnych w połowie XVI wieku było związane z falą przemian religijnych mających na celu odnowę Kościoła katolickiego, a nie prawosławnego. Z tego powodu reformacja wśród prawosławnych Rusinów polsko-litewskich nie odniosła sukcesu. Nie było bowiem zbyt co reformować w prawosławiu. Istniała komunia pod dwiema postaciami, używano języka narodowego w liturgii, normą były małżeństwa księży. Oczywiście powstawały na ziemiach ruskich państwa polsko-litewskiego wspólnoty ewangelickie, ale składały się z konwertytów z prawosławia, którzy tym samym wchodzili w obręb kultury łacińskiej. Zmiana przynależności religijnej szlachty ruskiej sytu-

owała ją poza obrębem kultury ogółu prawosławnej ludności ukształtowanej przez chrześcijaństwo grecko-bizantyńskie. Konwersja na protestantyzm była zatem zmianą tożsamości kulturowej. Ich przejście na protestantyzm było nową „wiarą panów”.

Nie można zapominać, że komunikacja kulturowa między ewangelikami a prawosławnymi była następstwem rozpadu dotychczasowej jedności religijnej ruskiego społeczeństwa. Ruscy protestanci w XVI wieku i na początku XVII wieku byli prawosławnymi konwertytami. Co więcej, byli oni przedstawicielami ruskiej, a zarazem prawosławnej elity. Protestanci zatem pojawili się w społeczeństwie ruskim w wyniku przemian religijnych wewnątrz jego elity społecznej. Jednak należy przy tym zauważyć, iż społeczeństwo ruskie nie stało się prawosławnym społeczeństwem z protestancką elitą. Był to proces analogiczny do tego, który nastąpił w tym samym czasie wśród szlachty i magnaterii polskiej i litewskiej. Z tą jednak różnicą, że przejście na protestantyzm kończyło się później z reguły polonizacją i kolejną konwersją. Tym razem było to przejście na łaciński katolicyzm. Powroty z protestantyzmu (kalwinizm) do prawosławia były bardzo rzadkie, ale znaczące (np. metropolici unicy: Adam Pocię, Józef Welamin Rutski). Z tego też powodu relacje między nimi polegały przede wszystkim na konfrontacji dwóch biegunowo odmiennych i wrogich sobie wersji chrześcijaństwa. Reformacja była poważnym zagrożeniem dla ruskiego prawosławia naruszającym jego bizantyńskie podstawy cywilizacyjne (Oboleński 1971), prawosławie bowiem było jedyną instytucją łączącą ludność ruską Rzeczypospolitej (Грушевський 1925, 8-40). Było to tym bardziej istotne, iż Rusini w ramach państwa polsko-litewskiego nie posiadali wyodrębnionej reprezentacji politycznej. Przejście na protestantyzm części szlachty i możnowładztwa ruskiego może nie dezintegrowało, ale z pewnością naruszało spójność ruskiego komponentu Litwy i Korony, a potem polsko-litewskiej Rzeczypospolitej.

Ewangelicy byli zatem zagrożeniem dla „ruskości” szczególnie tam, gdzie widać było słabości tak ściśle powiązanego nią z prawosławia. Przykładem tego może być działalność Szymona Budnego, który dzięki opiece księcia Mikołaja Radziwiłła „Czarnego”, protektora kalwinizmu, wydał pierwszy ruski katechizm. Był to przekład *Katechizmu* Marcina Lutera, który wydrukowano w kalwińskiej drukarni w Nieświeżu w 1562 roku. Dzieło nosiło tytuł *Katichizis, to jest nauka starodawna i chrystianskaja od swiatogo Pisma dlia prostych ludiej jazyka ruskago w pytaniach i odkazach sobrana*. Budny w tym samym czasie wydał też po rusku napisane w duchu antytrynitaryzmu *Pra apraudanie griesznaga czalawieka pierad Bogam* (Kamieniecki 2002, 11-14).

Ślub Janusza Radziwiłła i Marii Lupu należy rozpatrywać również w świetle roli, jaką odgrywał ród pana młodego w życiu społeczności prawosławnej w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku (Wisner 2000). W tym miejscu należy przypomnieć, że małżeństwem tym próbowano wzmocnić plany wyprawy króla Władysława IV przeciwko Turcji. Nieprzypadkowo wkrótce potem zawarto kilka porozumień mających na celu włączyć w te plany oprócz Mołdawii również Wołoszczyznę i Siedmiogród (Demel 1970). Był to zatem ślub międzykonfesyjny,

który miał mieć „strategiczne” znaczenie w polityce Rzeczypospolitej. Małżeństwo Radziwiłła i córki hospodara Mołdawii oznaczało więc akt polityczny. Było połączeniem przyjaźnią możnowładczych „domów”, cementującym sojusz polityczny między Rzeczypospolitą a Mołdawią – lennem Turcji. Małżeństwo to zostało wkomponowane w umacnianie wpływów Rzeczypospolitej w Mołdawii. Książę Janusz II, żeniąc się z prawosławną – był kontynuatorem podobnych działań swoich przodków. Birżańscy Radziwiłłowie, którzy pozostali wierni kalwinizmowi, żenili się z przedstawicielkami możnych rodów prawosławnych. Warto przypomnieć, że dziadek Janusza Radziwiłła – Krzysztof I „Piorun” (1547-1603), ożenił się z córkami Konstantyna Ostrojskiego (1625-1607) – Katarzyną (+1579) i Elżbietą (+1599). Syn Krzysztofa I „Pioruna” – Janusz I Radziwiłł (1579-1620) ożenił się z prawosławną Zofią Słucką (1536-1571) – córką ks. Jerzego Olelkowicza-Słuckiego, dzięki czemu stał się najpotężniejszym możnowładcą Wielkiego Księstwa Litewskiego.

2. PONADKONFESYJNA KONCEPCJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MAŁŻEŃSTWA

Z punktu widzenia omawianej problematyki związanej z komunikacją kulturową szczególną wartość ma zarysowana w *Mowie duchownej*... ponadkonfesyjna koncepcja chrześcijańskiego małżeństwa. Należy sądzić, że Mohyła upatrywał w tym narzędzie właśnie komunikacji kulturowej. Była to konieczność w przypadku małżeństwa wyznawcy doktryny Jana Kalwina z prawosławną. Prawosławny metropolita kijowski poszukiwał wspólnej płaszczyzny, umożliwiającej praktyczny dialog dwojga ludzi reprezentujących jakże odmienne konfesje i kultury. Było to też zwykłą koniecznością, brakowało bowiem sformalizowanych konfesyjnie uzgodnień i reguł zawierania takich małżeństw. Najprawdopodobniej w takich przypadkach przestrzegano zasady zawierania małżeństwa według wzorca wyznania, w którym je zawierano. Książę Janusz ożenił się w obrządku prawosławnym i nie powtórzył ślubu raz jeszcze po powrocie na Litwę, powtórzono jedynie wesele. Mohyła jednak się tym nie zajmował. Zamiast tego pokazał narzeczonemu w momencie zawierania małżeństwa istnienie jego uniwersalnej wizji, która nie jest uwikłana w podziały konfesyjne. Nie propagował zbyt silnie polemicznej wizji małżeństwa jako sakramentu. Jako biskup prawosławny nie mógł tego uniknąć, ale musiał to zrobić tak, by nie naruszyć kalwińskiej wizji małżeństwa, która odrzucała jego sakramentalny charakter.

Punktem wyjścia refleksji Mohyły na temat małżeństwa Janusza Radziwiłła i Marii Lupu była propozycja, by rozpatrywali swoje małżeństwo w perspektywie hierarchicznego ładu panującego w świecie, który jest odbiciem, a właściwie emanacją, transcendentnego i sakralnego porządku. Mohyła w swej próbie zdefiniowania małżeństwa obrał za punkt wyjścia całościową wizję bytu. Uznał za właściwe posłużyć się w tym celu ontologią chrześcijańsko zinterpretowanego neoplatonizmu. Był w tym konsekwentny. Odwołanie się do Dionizego Areopagity nie było ornamentem, lecz świadomie użytym narzędziem komunikacyjnym. Za pomocą niego

zarysował wizję małżeństwa jako odrębną sferę rzeczywistości, która uczestniczy w jej ukrytym wymiarze transcendentnym sięgającym podstawy wszelkiej rzeczywistości. Małżeństwo Janusza Radziwiłła i Marii Lupu zostało ukazane jako wieczna rzeczywistość uczestnicząca w jego nieziemskiej wiecznej idei. Była to refleksja natury metafizycznej. Wskazywała małżonkom i wszystkim zgromadzonym na ceremonii ślubnej, a potem czytelnikom już drukowanej wersji *Mowy...* sakralny byt prawdziwy, niepoddany historycznym, ziemskim, doczesnym, zmiennym uwarunkowaniom, które jawią się jedynie jego refleksem lub co najwyżej symbolem. Jednak mimo tego obie sfery są widziane jako genetycznie powiązane.

Mohyla posłużył się w tym celu neoplatońskimi pismami teologiczno-mistycznymi Pseudo-Dionizego, którego potraktował – zgodnie z tradycją istniejącą od VI wieku zarówno na chrześcijańskim Wschodzie, jak i Zachodzie (Hugo od św. Wiktora, św. Albert Wielki, Robert Grosseteste, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu) – jako ucznia św. Pawła (Pseudo-Dionizy Areopagita 1995, 1997). Dopiero potem uzgodnił ją z nauczaniem Ewangelii poprzez uzasadnienie odpowiednimi cytatami biblijnymi. I co ciekawe, nie posiłkował się cytatami ojców Kościoła. Nie wiadomo, czy było to zamierzenie celowe wynikające z poszukiwania maksymalnie uniwersalnej perspektywy teologicznej łączącej doktrynę małżeństwa chrześcijańskiego kalwinizmu i prawosławia. Czy wynikało z jego osobistego zafascynowania myślą Pseudo-Areopagity, którego Mohyla traktował jako świętego i teologa czasów apostołskich? Niezależnie od tych wątpliwości zauważyć należy, że struktura *Mowy...* zbudowana jest w postaci wyraźnej neoplatońskiej tezy, że świat ziemski uobecniiony w Kościele jest odzwierciedleniem ponadnaturalnego, mistycznego, boskiego ładu. Małżeństwo chrześcijańskie ma ten ład urzeczywistnić, w tym Mohyla widział jego istotę i powołanie małżonków.

Mohyla przytoczył fragment dzieła Dionizego Areopagity *O niebiańskiej hierarchii*:

„Mądrość Przedwieczna porządkując swoją [wysoką] niebieską hierarchię, dziewięć zastępów anielskich podzieliła na trzy części. [Na marginesie mowy: Św. Dionizy Areopagita *O niebiańskiej hierarchii*]. Pierwszą: Trony, Cherubiny i Serafimy, posadziła blisko wysokości swojego majestatu, aby mogły one bezpośrednio brać od niej światłość rozumu, mądrość i umiejętność wypełniania jej woli. Drugą po niżej, czyli Panowania, Zwierzchności i Władze, aby jako pośrednicząca, brała od pierwszej światłość mądrości i umiejętności i przekazywała je trzeciej. Trzecią część poniżej dwóch pierwszych, czyli Moce, Archaniołów i Aniołów, która to część przejmując od poprzednich dary Boże, podawała człowiekowi, rozumnemu ziemskiemu stworzeniu, strzegła go, a informując o woli Bożej prowadziła i ukierunkowywała do wypełniania wszelkich cnót i Przykazań Bożych. Podobnym sposobem w swym pod niebiańskim Kościele świętym zechciała też podzielić ród ludzki na trzy stany: panieński, wdowi i małżeński”.

Należy zauważyć, że w ujęciu Mohyły świat materialny, świat ludzki i w tym małżeństwo to odbicie sakralnej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Co więcej, cytując ten

fragment Dionizego, najprawdopodobniej chciał podkreślić transcendentny charakter ziemskiej instytucji małżeństwa, uwikłanej w jej wszelkiego rodzaju ograniczenia nieobce też możnowładcom. Mohyła zatem nakreślił najpierw mistyczną wizję Boga, który ujawnia się w hierarchicznej strukturze bytu, w tym bytu ludzkiego.

Możliwe, że zarysowanie wizji prawdziwej mistycznej rzeczywistości było wygodne w przypadku małżeństwa międzykonfesyjnego. Pozwalało odsunąć wszelkiego rodzaju kontrowersje doktrynalne dzielące obu kandydatów na małżonków. Kalwinizm i prawosławie wobec wizji transcendentnego Boga wydają się nieskonfliktowanymi konfesjami – właścicielami chrześcijańskiej prawdy, ale częściami tego samego misterium sakralnego istnienia objawiającego w świecie. Była to zatem na tyle ogólna i tym samym „pojemna” wizja kosmicznego chrześcijańskiego Objawienia Boga-absolutu, że wykraczała poza kalwiński racjonalistyczny prymat etyki nad mistyką. Przekraczała ona też doktrynę prawosławia skoncentrowaną na ziemskim misterium liturgii. Jednym słowem, małżeństwo w ujęciu Mohyły jest emanacją misterium transcendentnego Boga. Można się tutaj dopatrzeć również dążenia do zarysowania możliwie najszerszych ram doktrynalnych dla rozdzielonych Kościołów. Nowatorskie wydaje się też być tutaj dążenie do uzasadnienia ponadwyznaniowego ładu poprzez odwołanie się do chrześcijańskiego neoplatonizmu, a nie do racji racjonalno-humanistycznych – sumienie, rozum – czy ściśle doktrynalnych.

3. UNIWERSALIZM SOTERIOLOGICZNY

Drugim sposobem komunikacji międzykonfesyjnej użytym w *Mowie...* było podkreślenie ponadkonfesyjnego, bo zbawczego, wymiaru małżeństwa. Była to zasadnicza część kazania. Mohyła sformułował zasady dające pewność uobecniania się tajemnicy zbawienia – współdziałania z łaską Bożą małżonków, mimo dzielących ich różnic konfesyjnych. Uczynił to, by tego uniwersalizmu soteriologicznego nie można było konfesyjnie podważyć. Ponadkonfesyjne misterium zbawienia miało się zasadzać na prawowiernie zawartym małżeństwie, które zdefiniował: „jest znakiem widzialnym «rzeczy» świętej i niewidzialnej, znakiem nie prostym, lecz jednocześnie znakiem i przyczyną łaski płynącej z uczynku spełniającego się, podanym ludziom do niego wstępującym”. Następnie Mohyła scharakteryzował skutki sakramentu małżeństwa. Wyliczenie różnego rodzaju łask płynących z tego sakramentu rozpoczął od zapewnienia małżonków:

„Święty Sakrament małżeństwa daje małżonkom taką oto łaskę, że ich połączenie cielesne, które jest obrzydliwością i grzechem śmiertelnym dla wszeteczników, sądzone jest im od Boga i według świętego Pawła jest czyste i przez Boga zezwolone, gdyż jest ono, jak mówi tenże Apostoł: «Małżeństwo czcigodne we wszystkim, a łoże niepokalane»” (Hbr 13,4). Po drugie, daje im łaskę wzajemnej miłości, „którą im Pan Bóg z nieba wlewa przez Ducha Świętego, a której sami z siebie mieć nie mogą. Gdy Apostoł naucza męża, aby ten miłował swoją żonę, jak Chrystus umiłował Kościół, to nakazuje mu mieć, oprócz wrodzonej

miłości małżeńskiej, także miłość wyższą, duchową. Aby tak patrzył na swoją żonę i tak ją zachowywał w swym sercu, jak Chrystus duszę wierną i pobożną. Bez łaski Bożej miłości tej mąż mieć nie może, musi więc otrzymać ją od Boga siłą tego sakramentu. Podobnie mówi się o małżonce, iż szacunek wobec męża mieć nie może sama z siebie, tak jak posiada go dobra sprawiedliwa dusza wobec Chrystusa Pana i Boga swego; wobec czego otrzymuje go z nieba od Ducha Świętego. Wielki jest więc ten dar Boży w świętym związku małżeńskim, z którego wypływa znaczna pomoc w zbawieniu, gdy serca będą ku sobie i będą mieć takie święte myśli. Nie będzie tam niezgody, lecz pokój i wielka przyjaźń oraz wzajemna życzliwość; będzie tam wdzięczne i miłe współżycie oraz słodkie towarzystwo, lecz po warunkiem, że zakwitnie między nimi miłość duchowa”.

Przytaczając ten fragment *Mowy...*, warto pamiętać, że prawosławny arcybiskup w taki sposób zwracał się zarówno do osoby prawosławnej, jak i do ewangelika. Nie ma tutaj żadnej antyprotestanckiej polemiki wyrosłej z tradycji Kościoła prawosławnego. Mohyła nie broni systemu dogmatycznego swego Kościoła pojmowanego jako zamknięty system prawd wiary, po to, by dyskredytować protestantów, wykazywać ich błędy i z tego powodu potępiać. Misterium małżeństwa zawieranego w prawosławnej świątyni przez kalwina i prawosławną było szczerze odizolowane od sporów o chrześcijańską prawowierność. Wzniosła wizja hierarchicznego ładu przenikającego świat duchowy i materialny, pełniąc rolę punktu wyjścia objaśnienia istoty chrześcijańskiego małżeństwa, mogła być wygodnym narzędziem do niwelowania ówczesnej polemiki wyznaniowej. W świetle neoplatońskiej wizji chrześcijaństwa prawosławni nie jawili się protestantom zgromadzonym w cerkwi w Jassach czcicielami idoli, bałwochwalcy, a tak przecież byli zwykle określani przez ewangelickich duchownych. Ewangelicy, którzy przebywali wtedy w cerkwi, widząc ikony, mogli rozumieć, że prawosławni, oddając im cześć, w istocie czczą nie materialne rzeczy, ale przejawiającego się przez nie transcendentnego Boga. Mogli przekonać się, że w ortodoksji wschodniej nie utożsamia się obrazów z istotami przedstawianymi na nich, bowiem zgodnie z tym, co mówił do nich Mohyła, zarówno ludzie jak i obrazy są „cieniami”, wyobrażeniami niewidocznej zmysłowo boskiej rzeczywistości.

Wizja uniwersalistyczna chrześcijaństwa pozwoliła Mohyle odseparować misterium małżeństwa od sporów konfesyjnych. Relacje małżeńskie określone przez sens egzystencji nadany przez uczestnictwo w Bogu nie zostały uwikłane w kontrowersje wyznaniowe. Mohyła zdawał się odnaleźć w mistycznej ontologii Dionizego Areopagity sposób na wytłumaczenie ewangelikom specyfiki prawosławia. Ewangelicy oskarżający prawosławnych o „złą wiarę” mieli ujrzeć w ich czci oddawanej ikonom, śpiewie, skomplikowanych rytuałach, akceptacji wierzeń przedchrześcijańskich nie bałwochwalczy kult immanencji będący konsekwencją uwikłaną w materię, lecz narzędzie zjednoczenia z „czystą” transcendencją – Bogiem. Jest to Bóg, który mimo swej substancjalności, uczestnictwa w bycie ludzkim – tak rażącej ewangelików – jest zarazem rzeczywistością w pełni absolutną i zgodną z chrześcijańską dogmatyką. Ujęcie

świata realnego w perspektywie gradualistycznej wizji bytu neoplatonizmu umożliwiła Mohyle abstrahowanie od wszelkich sprzeczności, w które było uwikłane zawierane małżeństwo. Uczestnicy ceremonii ślubnej zostali usytuowani w sytuacji umożliwiającej w sposób maksymalny komunikację wyznaniową i kulturową. Założenie, że skonfliktowany i pełen sprzeczności świat realny można opisać za pomocą wizji człowieka jako istoty duchowej uczestniczącej w przerastającej go rzeczywistości absolutnej, sprawiało, że nikięły wszelkie bariery kulturowe oddzielające uczestników misterium zawierania małżeństwa. Przynajmniej na czas sprawowania sakramentu małżeństwa poza tym misterium pozostawały głębokie sprzeczności doktrynalne oddzielające reformowanych ewangelików od prawosławnych.

4. BIBLIA

Trzecim narzędziem międzykonfesyjnej komunikacji, która zaistniała podczas ślubu w cerkwi w Jassach, była Biblia. Czytając *Mowę...*, można bez trudu zauważyć, że Mohyla ilustrował swą mistyczną koncepcję małżeństwa szeregiem odwołań do Starego i Nowego Testamentu. Był do tego niejako zmuszony. Nie mógł bowiem swej koncepcji małżeństwa wyłożyć wyłącznie w oparciu o pisma Areopagity (!), jak to uczynił w pierwszej części swego wystąpienia. Biblia stanowiła zatem swoiste tło umożliwiające wyeksponowanie głównej myśli – istnienia mistycznego ładu w świecie materialnym. Mohyla przywołał cały szereg postaci biblijnych związanych z chrześcijańskim rozumieniem małżeństwa. Były to: Adam i Ewa, Rachela i Jakub, Sara i Abraham. Szczególnie interesujący jest fragment *Mowy...*, w którym Mohyla uzasadniał istnienie trzech stanów ludzkich: panieńskiego, wdowiego i małżeńskiego.

„Te trzy stany, według praw przyrody, zostały umieszczone przez wielkiego patriarchę Noego w owej Arce, która stała się obrazem dzisiejszego Kościoła Chrystusowego. Ustanowił je sam Bóg, gdy nakazał Noemu podzielić Arkę na trzy przedziały. Na pierwszym jako lekkie, umieścił ptactwo, w środkowym czyste zwierzęta, zaś w trzecim nakazał zachować wszelkie zwierzęta pełzające. Słusznie więc stan panieński porównywany jest do ptactwa, albowiem będąc wolnym od wszelkich ciężarów, kłopotów ze zdobywaniem majątków i trosk tego świata, poprzez post, modlitwę i wszelką bogobojność unosi się. Ten bowiem, który się ożeni, według Świętego Pawła: stara się «o rzeczy Świata tego, jakby się żonie podobać. Kto jest bez żony lub która jest niezamężna myśli o tym co jest Pańskie, aby być świętą ciałem i duchem» (Kor 7,32-34) i taka jest różnica pomiędzy mężatką a panną. Tak więc wzniosły jest stan panieński nie tylko dlatego że jest czystością i doskonałością cnót, równy Tronom, Cherubinom i Serafinom, ale i dla tego że nasz Pan i Zbawiciel zechciał mieć w tym stanie Przenajczystszą Pannę matkę swoją, która zarówno przed rodzeniem, podczas rodzenia (Mohyla 1645, A2 [7]) i po urodzeniu na wieki pozostała czystą panną. Chwałę i wysokość tego stanu widział Jan Święty na górze Syjon, gdy tuż przy Baranku Bożym: «Stało sto czterdzieści cztery tysiące, mających imię jego

i imię Ojca jego napisane na czołach swoich. I śpiewali jakby pieśń nową», a żaden nie mógł śpiewać pieśni. Ci są, którzy się nie pokalali z niewiastami, bo są dziewicami. Ci chodzą z Barankiem, gdziekolwiek idzie. Ci są wykupieni spośród ludzi, jako pierwociny Bogu i Barankowi, a «w ustach ich nie znalazło się kłamstwo»” (Ap 14,1-5).

Jak widać w przytoczonym fragmencie *Mowy...*, Biblia potwierdza mistyczny ład przejawiający się w świecie materialnym. *Mowa...* jest utkana z fragmentów biblijnych, których kompozycja dostosowana jest do zasadniczej idei – uczestnictwa świata materialnego w boskiej rzeczywistości. Jednak nie oznaczało to zagubienia chrześcijańskiej ortodoksji. Otóż Mohyła tak pełen podziwu dla mistycznego ładu przenikającego świat materialny nie zapomniał, że małżeństwo, mimo uwikłania w materię, zgodnie z nauczaniem biblijnym przewyższa stany dziewiczy i wdowi mniej naznaczone związkiem z materią. W konfrontacji z Biblią ideał neoplatonicki bytu ludzkiego – tak bliski Mohyle – ustępuje. Mohyła – mistyk staje się teologiem broniącym chrześcijańskiego małżeństwa rozumianego jako sakrament. Kontekst biblijny sprawił, że *Mowa...* nie przerodziła się w komunikat skierowany wyłącznie do prawosławnego audytorium. Mohyła, odwołując się do Biblii, czynił prawosławny sakrament małżeństwa chociaż trochę zrozumiałą zarówno panu młodemu, jak i innym ewangelikom jemu towarzyszącym. Biblia zatem w sposób istotny stwarzała podstawy komunikacji konfesyjnej. Dzięki temu mogła ona oddziaływać na jej nieprawosławnych odbiorców. Można też sądzić, że wykorzystane fragmenty biblijne odzwierciedlają pierwotną formę *Mowy...* – wygłoszonego kazania będącego integralną częścią obrzędów zawarcia prawosławnego małżeństwa.

5. RADY PRAKTYCZNE

Mohyła w swej *Mowie...* udzielił przyszłym małżonkom praktycznych porad, które miały być gwarancją szczęśliwego małżeństwa. Określił je jako „wzajemne powinności”. Jest to część *Mowy...*, która była skierowana w sposób szczególny i wyłącznie do nowożeńców. Tutaj też widać, jak Mohyła wyobrażał sobie system komunikacji w małżeństwie ewangelicko-prawosławnym. W tym celu wydzielił końcową część, w której mówił o znaczeniu przyrzeczeń małżeńskich. Wszystkie porady oczywiście wspierał odpowiednimi fragmentami biblijnymi. Swe porady sprowadził do czterech: wzajemnej miłości, wierności, wzajemnego szacunku, posłuszeństwa żony.

Z punktu widzenia tej problematyki warto przytoczyć ostatnie zalecenie. Mohyła pisał: „Po czwarte, oprócz tych trzech wzajemnych powinności, zobowiązana jest jeszcze małżonka do posłuszeństwa wobec męża jako głowy, zgodnie z nauką świętego Apostoła Pawła który powiada: «Żony niech będą podobne swoim mężom, jak Panu, ponieważ mąż jest głową żony, jak Chrystus jest głową Kościoła» (Ef 5,22-23)”. Mohyła zaznacza jednak zaraz potem granice tego posłuszeństwa. Wyznaczają je między innymi przykazania oraz wierność prawosławiu. Mohyła tak o tym pisał:

„A chociaż powinna małżonka oddawać swemu mężowi posłuszeństwo i uległość, jednakże nie ślepe, lecz podobnie jak czyni to Kościół wobec Chrystusa, powinna być posłuszna w tym co jest zgodne z wola Bożą, wypełnieniem jego Przykazań oraz z dobrymi i (Mohyla 1645, C2 [23]) pobożnymi obyczajami. Jeśliby, uchowaj Boże, mąż zmuszał swą małżonkę do niewłaściwego i niesłusznego posłuszeństwa, dajmy na to do odstąpienia od wiary prawosławnokatolickiej, lub do popełnienia jakiegoś grzechu, tu nie powinna mu być posłuszną. Mąż powinien bowiem wiedzieć, że żona nie pochodzi z jego pięty, lecz została wyjęta i stworzona z jego boku, i dla tego też ma być mu posłuszna nie jako samowładcy i rozkazującemu czego tylko zapragnie, ale jako swojemu towarzyszywi i głowie jednakże pod warunkiem, że będzie to zgodne z wolą Bożą: podobnie jak świadczy o Sarze Apostoł święty Piotr, iż była ona posłuszna Abrahamowi nazywając go swoim Panem. Oprócz tego małżonka mając ku temu naturę bardziej skłoną, powinna przychylić męża do cichości, pokory i łagodności, do pobożnego życia, częstych postów, modlitw, jałmużny i wszelkiej pobożności, a w szczególności jeśli mąż nie był by prawosławnym, lub też chwał się w swej prawosławnej wierze. Żona ma dokładać wszelkich starań aby go nawrócić na wiarę prawosławną, lub wzmocnić w tej wierze, korzystając z następujących sposobów: częstymi i gorącymi modlitwami, we łzach ustawicznie błagając i prosząc Pana Boga o jego nawrócenie, poszcząc i dając jałmużny, a także poprzez księży którzy za niego złożą Panu Bogu bezkrwawe ofiary. Tak pobożnej małżonce daje dobrą pociechę święty Paweł gdy mówi: «Albowiem uświęcony jest mąż niewierzący przez żonę wierzącą» [Kor 7, 14] (Mohyla 1645, 24), jakby podkreślając, że często się to przytrafia, gdy niewierzący mąż bywa nawrócony na święta wiarę przez wierzącą żonę. Na ostatku dobra małżonka powinna wobec swego męża zachować milczenie, posłuszeństwo i cierpliwość, aby ustrzec się kłótni i kłopotów domowych, gdyż jedynie tak zostaną pohamowane wszelkie niezgody i domowe niepokoje».

W przytoczonym fragmencie Mohyla wyraźnie zarysował hierarchię wartości, które miały gwarantować trwanie małżeństwa międzykonfesyjnego. Owe wartości to: miłość, wierność, wzajemny szacunek, posłuszeństwo żony. Co ciekawe, najwięcej miejsca poświęcił posłuszeństwu żony. Dawał zarazem wskazówki stronie prawosławnej, jak ma bronić swej tożsamości wyznaniowej i łączyć ją z koniecznością posłuszeństwa względem męża. Prawosławna żona zatem była sposobiona do połączenia ze sobą posłuszeństwa i zależności od męża z dążeniem do jego nawrócenia. Warto zauważyć tutaj jeszcze poszerzenie horyzontu komunikacyjnego. Wskazówki udzielone prawosławnej żonie mogły być kierowane zarówno do konkretnego małżeństwa: Marii – przyszłej żony kalwina Janusza Radziwiłła, jak i do wszystkich innych wyznawczyń prawosławia wydawanych za innowierców. *Mowa...* mogła być pomyślana zatem jako tekst o charakterze uniwersalnym, którego odbiorcą byli wszyscy prawosławni. Z kazania ślubnego przekształcał się w wielowątkowy traktat teologiczny o charakterze pastoralnym.

ZAKOŃCZENIE

Koncepcja komunikacji konfesyjnej zawarta w *Mowie...* Mohyły była zbudowana na neoplatońskiej – gradualistycznej koncepcji świata. Możliwe, że wynikała z tego wizja jedności chrześcijaństwa. Jest ono wprawdzie rozbite na poszczególne i przy tym zantagonizowane i pozornie niczym niepowiązane Kościoły, lecz w rzeczywistości tworzą one ontologiczną jedność zgodną z transcendentnym, gradualistycznym łańcem podtrzymywanym przez Boga. Małżeństwo jawił się Mohyle jako możliwość pojednania różnic konfesyjnych oraz jako szczególny przejaw ontologicznej harmonii między Bogiem i ludźmi. *Mowa...* jest dowodem na to, że dezintegracji jedności religijnej na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej towarzyszyły próby jej scalenia. Był to proces, określający ewangelicko-prawosławną komunikację kulturową (Derwich i Dmitriev 2003).

Okazuje się, że protestanci mimo teologicznych i doktrynalnych różnic byli naturalnymi sojusznikami prawosławnych. Oba tak odmiennie wyznania połączyła walka z obozem katolickim o wolność wyznaniową³. Wartości, jak wolność wyznaniowa, tolerancja religijna, wydawały się ważniejsze niżeli spory dogmatyczne. Dialog obu tak odmiennych religijnych kultur był możliwy ze względu wspólną konieczność walki o wolność wyznaniową, która miała prowadzić do równouprawnienia wyznań chrześcijańskich. Innymi słowy – ewangelicko-prawosławną komunikacją kulturową była uwarunkowana walką o wolność wyznaniową. Można przypuszczać, iż gdyby brakowało tego wspólnego zagrożenia, nie doszłoby do prób dialogu, współpracy. Wskazuje na to prawosławną literaturę polemiczną tego czasu, która kategorycznie odmawiała protestantom miana chrześcijan. Następnym zjawiskiem, o którym należy pamiętać, wskazując fakty ewangelicko-prawosławnej komunikacji kulturowej, była szlachecka wspólnota klasowa. Ewangelicy i prawosławni, którzy komunikowali się ze sobą, byli wyłącznie przedstawicielami elity społecznej – szlachty i możnowładztwa. Wspólne dążenie do wolności wyznaniowej w państwie zdominowanym przez katolicyzm mogło się pojawić wyłącznie w obrębie tej klasy społecznej.

³ Jednak protestanci i prawosławni na innych obszarach Europy nie umieli zawrzeć takich sojuszków czy choćby wzajemnie się tolerować. Przykładem tego był Siedmiogród. Prawosławni Rumuni zamieszkujący ten region byli dyskryminowani przez węgierskich magnatów wyznających kalwinizm. Był to jeden z czynników sprzyjających unii z Rzymem po podporządkowaniu Siedmiogrodu Habsburgom w 1688 r.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła:

Mohyla, Piotr. 1645. *Mowa Duchowna...*, Kijów. Przechowywana w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu (sygn. XVII-3504 II).

Pseudo-Dionizy Areopagita. 1997-1999. *Pisma teologiczne*, tłum. Maria Dzielska, przedmowa ks. Tomasz Stępień. Kraków: Wyd. Znak.

Publikacje:

Bronk, Andrzej. 1996. *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Bronk, Andrzej. 2009. *Podstawy nauk religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Degiel, Rafał. 2000. *Protestanci i prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w.* Warszawa: NERITON.

Derwich, Marek i Mikhail V. Dmitriev. 2003. *Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne. Études réunies et publiées*. Wrocław: LARHCOR.

Jarczykowa, Mariola. 1995. *Książka i literatura w kręgu Radziwiłłów birżańskich w pierwszej połowie XVII wieku*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.

Kamieniecki, Jan. 2002. *Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Klimek, Jolanta. 2009. *Mowa duchowna przyszlubie... Piotra Mohyły. Prawosławna realizacja stylu religijno-kościelnego*. W: *Język i styl twórcy w kręgu badań współczesnej humanistyki*, red. Joanna Gorzelana, Krzysztof Maćkowiak i Cezary Piątkowski, 169-176. Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Kłoczowski, Jan Andrzej. 1994. *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: BIBLOS.

Kempa, Tomasz. 2007. *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Kotłubaj, Edward. 1859. *Życie Janusza Radziwiłła*. Wilno-Witebsk: Wildenson.

Kosman, Marcelli, 1978. *Protestanci i kontrreformacja: z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*. Wrocław: Ossolineum.

Melnyk, Marek. 2018. *Pre-ekumenizm i konfesjonalizm prawosławnych dążeń zjednoczeniowych w I Rzeczypospolitej (1590-1596)*. Kraków: Collegium Columbinum.

Melnyk, Marek. 2005. *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Oboleński, Dmitrij. 1971. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*. New York: Praeger Publishers.

- Papierzyńska-Turek, Mirosława. 1998. Prawosławie i unia w filozofii dziejów Ukrainy Michajła Hruszewskiego. W: *Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, red. Stanisław Stępień, s. 239-245. Przemysł: Instytut Południowo-Wschodni.
- Przekop, Edmund. 1987. *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*. Olsztyn: Wydawnictwo Diecezji Warmińskiej.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. 1995. *O Imionach Bożych*, tłum. Emanuel Bułhak. Lublin: Wyd. Onion.
- Radyszewskij, Ryszard. 1996. *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 1: *Monografia*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach*, red. Ryszard Sztynchmiller. 2009. Olsztyn: Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Ševčenko, Igor. 1996. *Ukraina między Wschodem a Zachodem. Różne oblicza świata Piotra Mohyły. Polska w dziejach Ukrainy*. Warszawa: OBTA.
- Tazbir, Janusz. 1983. *Kultura szlachecka w Polsce. Rozwit – upadek – relikty*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Widacka, Hanna. 2019. *Mołdawska małżonka Janusza Radziwiłła*. Data dostępu: 20.05.2019. http://www.wilanow-palac.pl/moldawska_malzonka_janusza_radziwilla.html.
- Wisner, Henryk. 2000. *Janusz Radziwiłł 1612-1655*. Warszawa: MADA.
- Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. Stanisław Wilk. 2003. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zdybicka, Zofia J. 1988. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Дмитриев, Михаил Владимирович. 2003. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.* Москва: Изд-во МГУ.
- Дмитриев, Михаил Владимирович. 1990. *Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века*. Москва: Изд-во МГУ.
- Грушевський, Михайло. 1925. *З історії релігійної думки на Україні*. Львів: 3 друкарні наукового товариства ім. Шевченка.
- Запаско, Яким Ісаєвич, Ярослав. 1981. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні. Книга перша (1574-1700)*. Львів: Вища школа.

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI¹ SAC
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
ORCID ID: 0000-0002-1566-6695

KU SYNTEZIE WIARY I AKTYWNOŚCI DOCZESNEJ WIERNYCH ŚWIECKICH

TO THE SYNTHESIS OF FAITH AND TEMPORAL ACTIVITY
OF LAY FAITHFUL

Abstract

This article addresses the problem of overcoming the discrepancy between faith and temporal engagement, signaled in the *Gaudium et Spes* of the Second Vatican Council and in many statements of John Paul II. It begins with the analysis of the Council's text (no. 43), showing the historical-ecclesiastical, theological-spiritual and social causes of this discord. Then it points to certain elements of the Council's teaching, helpful in the theological and spiritual reflection on overcoming this split. In the second part, the article gives on this subject the theological and spiritual indications based on the conciliar theology of the laity according to Giuseppe Lazzati. In the final part, it supplements the earlier analyzes referring to the deepened ecclesiology, the broader concept of secularity, and to the science of building a synthesis between the faith and the temporal commitment included in the *Christi fideles laici* of John Paul II.

Keywords: faith, temporal commitment, laicization, secular character, theology of the lay faithful, spirituality of the lay faithful, synthesis of faith and life

Abstrakt

Artykuł podejmuje problematykę przewyciężenia rozdźwięku pomiędzy wiarą a zaangażowaniem doczesnym, sygnalizowaną w *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II i w wielu wypowiedziach Jana Pawła II. Wychodzi od analizy tekstu soborowego (nr 43), ukazując historyczno-eklezyjalne, teologiczno-duchowe oraz społeczne przyczyny owego rozdźwięku. Następnie wskazuje na pewne elementy nauki soborowej pomocne w teologicznej i duchowej refleksji nad przewyciężeniem owego rozłamu. W drugiej części artykułu podaje na ten temat wskazania teologiczne i duchowe Giuseppe Lazzatiego oparte na soborowej teologii laikatu. W końcowej części uzupełnia wcześniejsze analizy, odwołując się do pogłębionej eklezyjologii, poszerzonego pojęcia świeckości oraz do nauki na temat tworzenia syntezy między wiarą a zaangażowaniem doczesnym zawartych w *Christifideles laici* Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: wiara, zaangażowanie doczesne, laicyzacja, charakter świecki, teologia laikatu, duchowość laikatu, synteza wiary i życia

¹ Ks. Stanisław T. Zarzycki, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (RW KUL, Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2008). Email: zastan@wp.pl.

WSTĘP

„Kontynuując wobec nas pedagogikę Zbawiciela, [Kościół] – pisał Henri de Lubac – (...) nawołuje nas do powtarzania w słowach i uczynkach: «Przyjdź Królestwo Twoje! Bądź wola Twoja!». Nieustannie przypomina nam o naszym społecznym powołaniu i o rzeczywistości naszego ziemskiego losu, ucząc nas w ten sposób uwielbienia prawdziwego Boga” (Lubac 1997, 153). Podejmując to powołanie, ludzie świeccy stają wobec trudności połączenia wiary ze swym zaangażowaniem w rodzinie, pracy itd. i doznają wewnętrznego podziału. W jaki sposób winni go przezwyciężyć i uczynić swoje życie bardziej spójnym, a przez to bardziej harmonijnym? Na jakich zasadach winni budować swoje bardziej zintegrowane życie?

1. DRAMAT ROZDZWIĘKU MIĘDZY WIARĄ A AKTYWNOŚCIĄ LUDZKĄ I JEGO PRZYCZYNY

Analizując sytuację katolików we współczesnym świecie, Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzili, że „rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów” (Sobór Watykański II 1965a, 43). Ów rozłam nie był jedynie problemem członków Kościoła minionego wieku, ale występuje on w każdym czasie i stanowi wyzwanie dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla wiernych świeckich, którzy z konieczności zanurzeni są w wiele spraw doczesnych. Wezwani są oni, by w świetle wiary „trafnie oceniać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych, tak samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka” (Sobór Watykański II 1965b, 4).

Za ów „rozłam” upomniano w *Gaudium et spes* tych, którzy zaniedbują swoje obowiązki ziemskie, gdyż sądzą, „że nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13,14). Ostrzeżono ich, że zaniedbanie obowiązków wobec bliźniego oznacza narażanie na niebezpieczeństwo swego zbawienia wiecznego. Upomniano również tych, którzy „sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych” (Sobór Watykański II 1965a, 43). Zarówno w pierwszym przypadku, gdy chrześcijanin skłania się ku rzeczom eschatologicznym i zaniedbuje obowiązki ziemskie, jak i w drugim, gdy ogranicza się do wąsko rozumianego kultu i pogrąża się zbytnio w sprawach ziemskich, dochodzi do rozłamu między wiarą wyznawaną a życiem codziennym.

Sobór nie ukazał szczegółowej metody rozwiązania tego problemu, choć nadał wiele wskazań, dzięki którym można poszukiwać przezwyciężenia go. Zachęcił usilnie wiernych zajmujących się sprawami doczesnymi, by łączyli je z dobrami religijnymi w „jedną życiową syntezę” i przeżywali swe życie dla chwały Bożej.

Są wierni, którzy zaniedbują obowiązki ziemskie sądząc, że w ten sposób zwracają się pełniej ku Bogu i dobrom wiecznym. Ową tendencję eschatologiczną

można dostrzec w całej historii duchowości chrześcijańskiej, począwszy od pierwszych chrześcijan, którzy z niecierpliwością oczekiwali na ponowne przyjście Pana (Dz 3,21; Kol 3,1-4; 1Tes 4,3-5, 11; 1P 1,8-9). Przez życie teologalne, a zwłaszcza przez nadzieję, chrześcijanin nie tylko zostaje ukierunkowany na Boga, ale na eschatologiczne wypełnienie się zbawienia. Na ów aspekt eschatologiczny życia chrześcijańskiego nastawiony był od początku monastycyzm. Mnisi benedyktyńscy wyróżniali się „nabożeństwem do nieba”, ku któremu kierowało ich medytacyjne czytanie i studium (Leclercq 1997, 66). Umieeli jednak łączyć z tym pracę (*ora et labora*), widzieli jej wielką wartość i rolę w kształtowaniu braterskiej wspólnoty, jak również w krzewieniu kultury w ich środowisku. Duchowość nowożytna, np. ignacjańska, podjęła posłannictwo do świata, aby w nim świadczyć o Chrystusie i prowadzić innych do zbawienia. Polecając „szukać Boga we wszystkich rzeczach”, przyczyniła się do wzmocnienia relacji pomiędzy Bogiem i światem. Nurt natomiast kontemplacyjny, np. ten „złotego wieku” hiszpańskiego, wzmocnił sens momentu eschatologicznego i oddziaływał silnie na duchowość późniejszą, aż do obecnych czasów. To głównie we wpływie duchowości monastycznej, zakonnej na wiernych świeckich należy upatrywać przyczynę obecnej orientacji eschatologicznej ich postaw. W epoce potrydenckiej ów wpływ uwidaczniał się w pobożności zatroskanej o „zbawienie własnej duszy” i nie był zazwyczaj zintegrowany z obiektywnym wymiarem zbawienia (liturgia, sakramenty), jak również nie łączył się z odpowiedzialnością za dobro wspólne w Kościele i w społeczności świeckiej (Benedykt XVI 2007, 16).

Także postawa „pograżenia w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu”, ograniczanemu jedynie do aktów kultu i wypełniania pewnych obowiązków moralnych, ma swoje historyczne przyczyny. Ograniczenie życia religijnego do samych aktów liturgicznych (Msza św.) czy prywatnych (pacierz) jest niezrozumieniem jego istoty, gdyż akty te winny łączyć się z misją realizowaną w świecie. Kościół bowiem w swej istocie jest wspólnotą kultu i zarazem wspólnotą posłaną przez Chrystusa do głoszenia Ewangelii światu (Lozano 1980, 107). Niezrozumienie tego może być skutkiem utrwalonego przez wieki w Kościele i nieświadomie akceptowanego podziału między wiarą a sprawami świata jako niemającymi dla niej żadnej wartości. Wiara przeżywana prywatnie i niedostatecznie ożywiana we wspólnocie eklezjalnej okazuje się za mało przysposobiona do podjęcia misji (świadcstwo, zaangażowanie) i zmierzenia się z duchem świata. Duch ten to duch sekularyzmu i sekularyzacji. Sekularyzm jako pewna filozofia życia (ateizm, agnostycyzm) ogranicza człowieka jedynie do wartości doczesnych. Jego wpływ uwidacznia się od czasów oświecenia, choć termin sekularyzm (*secularism*) pojawił się dopiero na przełomie XIX i XX w. za sprawą George’a Jacoba Halyoake (+1909) (Mazanka 2006, 31-32). Proces sekularyzacji (termin używany od poł. XVII w.) określa od strony socjologii religii wypieranie wartości religijnych i redukcjonowanie ich wpływu na życie społeczne (Mazanka 2006, 26-27). W radykalizowanej postaci sekularyzacja przeobraża się w sekularyzm. Od XIX w. ogarniał on w formie materializmu praktycznego różne grupy społeczne, a zwłaszcza klasę robotniczą w Europie Zachodniej.

2. TEOLOGIA I WSKAZANIA SOBORU WOBEC „ROZŁAMU”

Aby przyjść z pomocą tym, dla których Bóg stawał się coraz bardziej odległy, teologowie, głównie we Francji (P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, Y. Congar, G. Thils, H. de Lubac, J. Danielou i in.), podjęli w pierwszej połowie XX w. refleksję nad tym, w jaki sposób środowisku ludzi pracy należy przedstawić problem wiary w Boga. Wsluchując się w doświadczenie osób ulegających dechrystianizacji, stawiali sobie pytania o głębszy sens zaangażowania człowieka w sferze doczesnej i o wartość jego wytworów w świetle objawienia (Graczyk 1992, 129-157). Tak rodziła się teologia rzeczywistości ziemskich, która od lat trzydziestych ubiegłego wieku starała się przyjść z pomocą świeckim zajmującym się „rzeczami stworzonymi”, „sprawami ziemskimi”. Soborowe nauczanie podjęło myśl wypracowaną przez wspomnianych teologów i oparło teologię rzeczywistości ziemskich na dziele stworzenia świata przez Boga i powiązało ją z dziełem odkupienia go przez Jezusa Chrystusa. Tak zaczęła się rozwijać duchowość laikatu, w ramach której i w odwołaniu się do innych dyscyplin teologicznych jest możliwe rozwiązanie analizowanej tu kwestii (Bultot 1966/1967, 515).

Według soborowego nauczania, świeccy włączeni przez chrzest w Jezusa Chrystusa i we wspólnotę Ludu Bożego są wezwani do realizacji posłannictwa nie tylko w Kościele ale i w świecie (Sobór Watykański II 1964, 31). Charakter świecki (*indoles saecularis*), jako specyficzny ich przymiot, w sensie socjologicznym oznacza fakt życia i zaangażowania w świecie, w konkretnych warunkach życia (rodzina, środowisko pracy). W sensie teologicznym oznacza otrzymane na chrzcie św. powołanie do odnowy wszystkich zakresów porządku doczesnego (małżeństwo, rodzina, gospodarka, polityka, kultura, itp.), według zamysłu Bożego (Sobór Watykański II 1964, 31) tak, by przez Chrystusa skierować je do Boga (Sobór Watykański II 1965b, 5, 7). Świeccy powinni dokonać tego dzieła, uwzględniając prawa porządku doczesnego nadane mu przez Stwórcę, czyli pewną jego autonomię. Czerpiąc światło i moc od Boga przez modlitwę i udział w Eucharystii, winni porządkować wszystkie sprawy doczesne, przewyciężać zło w nich obecne i uświęcać świat od wewnątrz (Sobór Watykański II 1964, 31; Weron 1999, 20-22). Usytuowanie świeckich w świecie i ich specyficzne powołanie do odnowy spraw doczesnych wpływa na ich sposób przeżywania życia duchowego, który, choć podobnie jak u kapłanów i zakonników polega w swej istocie na naśladowaniu Jezusa Chrystusa i na upodabnianiu do Niego mocą Ducha Świętego oraz opiera się na cnotach teologalnych i darach Ducha Świętego, jest przez nich przeżywany w owym właściwym dla nich kontekście (Sobór Watykański II 1965b, 3, 4, 16; Sobór Watykański II 1964, 35; Weron 1980, 52-60). Dostrzegając oczyma wiary obecność Boga w innych osobach i w wydarzeniach życia, ludzie świeccy są w stanie odczytać prawdziwy sens i wartość spraw doczesnych. Ufając Bogu w różnych trudnościach, nie tracą nadziei na możliwość odnowy świata i przygotowanie go pod panowanie Królestwa Bożego. Ożywieni miłością Chrystusa, są w stanie bu-

dować autentyczną wspólnotę z innymi i pełnić swoje obowiązki w duchu służby i dla dobra innych (Midali 1977, 127-130). Ten styl życia duchowego powiązany z zaangażowaniem w porządkowanie spraw doczesnych wyznacza drogę do osiągnięcia życiowej syntezy wiary i zaangażowania człowieka świeckiego.

3. INTEGRACJA WIARY Z ZAANGAŻOWANIEM DOCZESNYM WEDŁUG GIUSEPPE LAZZATIEGO (+1986)

Człowiekiem świeckim głęboko znającym i przeżywającym naukę Soboru Watykańskiego II na temat apostołstwa świeckich był Giuseppe Lazzati, nazwany przez kard. Carlo Martiniego „przejrzystym świadkiem i niezrównanym nauczycielem chrześcijańskiej świeckości” (Oberti 1993, 5). W jego pismach można znaleźć pogłębioną naukę soborową o świeckich i wiele praktycznych wskazań odnoszących się do sposobu osiągnięcia syntezy życiowej u człowieka świeckiego.

Komentując „zgorzenie” rozłamu między wyznawaną wiarą a życiem codziennym, wywołanym dzisiaj w świecie przez chrześcijan, Lazzati dostrzegł w nim przeszkodę dla wiary. Pierwszą jego przyczynę upatrywał, za soborem, w grzechu pierworodnym, który osłabił władze duchowe człowieka, uzależnił je od nieuporządkowanych żądań natury, skutkiem czego stał się on niezdolny do porządkowania świata według zamysłu Bożego i w duchu posłuszeństwa swemu Stwórcy. W świecie współczesnym za przyczynę owego rozdzwiewu uznawał Lazzati postępującą sekularyzację, którą może powstrzymać ewangelizacja i wysiłki na rzecz budowania kultury chrześcijańskiej, takiej kultury, która cechowałaby się wewnętrzną relacją pomiędzy nowością Ewangelii a rzeczywistością doczesną (Lazzati 1975, 11).

Wskazywał na trzy przyczyny omawianego „rozdzwiewu”: 1) osłabienie u chrześcijan świadomości, że ostatecznym celem człowieka jest kontemplacja Boga, co skutkuje tym, że działanie ludzkie, jako cel pośredni, staje się dla wielu celem ostatecznym; 2) niewłaściwe pojmowanie stosunku: natura – łaska i brak świadomości, że wymiar „ludzki” nie jest w stanie osiągnąć swej pełni, opierając się jedynie na porządku stworzenia; 3) postępująca utrata sensu życia, który polega na poznaniu i pełnieniu woli Bożej (J 4,34) (Lazzati 1993a, 35-44). Włoski teolog wskazywał na konieczność wypracowania rozwiązania skutkującego przywróceniem człowiekowi pożądaney harmonii wiary i życia.

Rozdzielanie wiary i zaangażowania doczesnego i docenianie jedynie życia łaski, jak gdyby ono było nie do pogodzenia z doczesnością, Lazzati nazywał „nieświadomym manicheizmem”. Jego zdaniem, pogląd ten był nie tylko powszechnie przyjmowany w przeszłości, ale miał kanoniczną aprobatę Kościoła. Potwierdza to fakt, iż w średniowieczu aprobowano w Kościele podział na lud wybrany (biskupi, kler, zakonnicy) i na świeckich. Świeckim „zezwalano” na zajmowanie się rzeczami doczesnymi, motywując to tym, że te zajęcia pomogą im „uniknąć czegoś gorszego” (Lazzati 1988, 101-102). Chodzi tu o *Kodeks Gracjana* dzielący chrześcijan na

„dwa rodzaje”: kapłanów i zakonników oddających się sprawom duchowym i wolnych od „zgiełku rzeczy doczesnych” i na świeckich (Weron 1999, 13). Z tej racji, iż długo uznawano, że uzyskanie doskonałości jest możliwe jedynie pod warunkiem porzucenia spraw doczesnych, a nawet ucieczki od świata (*fuga mundi*), utrwalił się pogląd, iż nie liczy się porządek stworzenia, a jedynie porządek zbawienia. I wskutek tego, że przewodnikami osób świeckich byli zakonnicy i kapłani, świeccy długo nie mogli uzyskać pozytywnego spojrzenia na sprawę świata i zrozumieć, na czym polega ich tożsamość chrześcijańska. Specyfikę i bogactwo powołania świeckich ukazał dopiero Sobór Watykański II i przez to otworzył „nową epokę”. Odtąd świeccy uznani za podmiot apostołstwa mogą „dopełniać” misję Kościoła jako powszechny sakrament zbawienia. Lazzati streszcza ten aspekt nauki soborowej w trzech punktach: 1) teologicznym „miejszem” uświęcenia świeckich jest rzeczywistość doczesna; 2) misją świeckich jest kierowanie rzeczywistością doczesną po myśli Bożej; 3) jako „nowi ludzie” w Chrystusie (Ef 4,24) na mocy chrztu, winni „czynić nowymi wszystkie rzeczy” (Ap 21,5), to znaczy „wyprowadzać ze stanu wyalienowania w stosunku do człowieka (...) i przywracać im (...) ich słuszną wartość służącą człowiekowi” (Lazzati 1993b, 23-25). Ich misja w jej teologicznych założeniach winna łączyć porządek stworzenia z porządkiem odkupienia.

Zaangażowanie ziemskie świeckich, które jest realizacją boskiego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1,28), obejmuje wszystkie zakresy ich działalności i zmierza do budowania – według znanego określenia św. Augustyna – miasta-państwa człowieka i by ono stawało się miastem-państwem na miarę człowieka jako jednostki i jako społeczności (Sobór Watykański II 1965a, 35). Lazzati uznawał opanowanie świata za cel pośredni w stosunku do organizacji współżycia ludzkiego, które jest celem ostatecznym, a to ze względu na to, że właściwa jego organizacja umożliwi człowiekowi rozwój osobowości, stawanie się bardziej człowiekiem (Lazzati 1988, 73-74). Taki rozwój osoby ludzkiej jest zgodny z zamysłem Boga, który pragnie wszystkich odnowić i zbawić (1Tm 2,4). Integralny rozwój człowieczeństwa osiągnąć w historii przez chrześcijanina, nie tylko świeckiego, wyznacza właściwy kierunek ziemskiemu zaangażowaniu w sprawy doczesne, ich porządkowaniu i odnowie (Lazzati 1994, 29).

Dlatego że zaangażowanie ziemskie narażone jest na zafałszowanie przez niewłaściwą intencję, która może nie uwzględniać Boga jako ostatecznego celu działania, ale może być motywowane żądzą posiadania, używania i władzy, a przez to zostać umniejszone w jego wartości, Lazzati podkreślał prymat transcendencji w motywacji osób zaangażowanych w sprawy doczesne, konieczność zachowania porządku etycznego i wizję człowieka opartą na Objawieniu, która powinna być zarówno punktem wyjścia jak i dojścia zadań ziemskich pełnionych przez chrześcijan (Lazzati 1988, 86). W wymiarze społecznym akcentował głównie zasadę sprawiedliwości jako gwarancję budowania państwa człowieka podporządkowanego celowi ostatecznemu – Bogu i zasadę miłości, nowe przykazanie miłości, które przez *Gaudium et spes* zostało uznane za „prawo fundamentalne doskonałości ludzkiej” i „prawo przekształcania świata” (Sobór Watykański II 1965a, 38; Lazzati 1988, 89-92).

Za Congarem przyjmował, iż dla człowieka świeckiego, który jest powołany przez Boga do uświęcenia świata, „substancja rzeczy doczesnych istnieje sama w sobie i jest interesująca”, w odróżnieniu od kapłana i zakonnika, dla których ich wartość jest oceniana jedynie ze względu na odniesienie transcendentne (Congar 1954, 27-40). Dla świeckiego rzeczy te mają „własną wartość, własną ontologiczną treść” (Lazzati 1988, 110). Sposób działania człowieka świeckiego winien więc uwzględniać ową wartość, a nie zatracać jej, co zobowiązuje go do starania się o kompetencje zawodowe i do doskonałości wytwarzanych dzieł, rzeczy, a nie ograniczania się jedynie do dobrej intencji moralnej. Doskonałość tę należy rozumieć nie w sensie absolutnym, ale względnym, odpowiadającym historycznym możliwościom człowieka, które zawsze mogą uzyskać wyższy poziom (Lazzati 1988, 111-115). Tak więc doskonałości technicznej dzieła nie można wyprowadzić z wiary, która, nie respektując wymienionej wewnętrznej wartości rzeczy doczesnych i ludzkiego działania, może być skłonna dogmatyzować czy sakralizować pewne poczynania.

Osiągnięcie syntezy wiary z aktywnością doczesną, według Lazzatiego, jest możliwe w postawie duchowej, jeśli się na nią złożą trzy komponenty wyrażone czasownikowo: wierzyć (*credere*), wiedzieć (*sapere*) i kosztować (*gustare*) (Lazzati 1988, 103). Kolejność wymienionych elementów postawy „wytycza drogę duchową”, kierunek wymaganej integracji. Pozostaje ona w odniesieniu do Boga i zarazem do innych, do rzeczywistości doczesnej, w której świecki realizuje swoje chrześcijańskie powołanie. Integracja osiągnana jest stopniowo, w procesie urzeczywistniania się trzech elementów doświadczenia duchowego.

Człowiek winien „wierzyć, wiedzieć, kosztować tego, że zadania ziemskie, przynoszące nam całe bogactwo życia łaski, należy pełnić, ponieważ Bóg tego pragnie” (Lazzati 1988, 103). Świadomość wiary może uzyskać, łącząc swe zaangażowanie z modlitwą, która u człowieka świeckiego powinna łączyć się z planami Bożymi względem jego życia i z rodzajem jego aktywności, a nie być od nich oderwana (Lazzati 1993a, 26-27). W świetle tajemnicy stworzenia zaangażowanie ziemskie uzyskuje sens pozytywny, który umożliwia człowiekowi uwolnienie się od niewłaściwych czy też sprzecznych motywów działania. Moment ten wyznacza konieczność poznawania wartości zaangażowania w tej optyce i uzyskania świadomości, że „łaska spływa i rozwija się w konkretnej sytuacji człowieka powołanego przez Boga na jego zastępcę w dziele stworzenia” (Lazzati 1988, 102). Przez „kosztowanie” w tym kontekście Lazzati rozumie „czynienie [owego zaangażowania] mądrością swego życia”, tzn. realizowania go „w (...) procesie Bosko-ludzkim, człowieka w Chrystusie uczynionego dzieckiem Bożym [przez chrzest] i powołanego do przeżywania własnego życia wewnątrz życia Bożego” (Lazzati 1988, 102).

Następnie człowiek świecki winien „wierzyć, wiedzieć, kosztować tego, że zadania te, (...) mają być wykonane tak, jak chce tego Bóg” (Lazzati 1988, 103-104). Wymagane jest tu posłuszeństwo Bogu i faktyczna realizacja zadań ziemskich. Taka realizacja nie zwalnia z poznawania rzeczywistości taką, jaka ona

jest, ale zobowiązuje do zgłębiania prawdy o niej i o jej prawach, poszanowania jej autonomii, bez manipulowania nią. W aktywności zawodowej, oprócz wiedzy i kompetencji, ważna jest postawa wolności, zdolności panowania nad swymi namiętnościami, nieulegania pokusie nieuprawnionego bogacenia się, władzy dla samego panowania nad innymi itp., czyli postaw sprzecznych z duchem współpracy międzyludzkiej i służby. Przed ową światowością i naturalizmem chroni chrześcijanina odnawianie właściwej intencji działania i otwarcie się na moc łaski Bożej uzdrawiającej naturalne władze ludzkie i podnoszące je do nowego, wyższego sposobu działania (Lazzati 1962, 60-63). Moment „kosztowania” związany z pełnieniem swych zadań w Chrystusie i jako sposób naśladowania Go jest możliwy w Duchu Świętym, i wymaga otwarcia się na Jego dary, w tym na mądrość. W swej modlitwie i w zaangażowaniu człowiek winien się kierować cnotami teologicznymi i moralnymi, które porządkują jego działanie i ukierunkowują je na Boga i bliźniego. Zasadniczym warunkiem dobrze pełnionych zadań jest ich realizacja w łasce Bożej, która „nastawiona jest na uzdrawianie i wynoszenie życia ludzkiego”, w tym także ludzkiego zaangażowania, ono zaś „przyjmuje wsparcie łaski, by osiągnąć własną pełnię” (Lazzati 1988, 100).

Głębsza synteza życiowa pomiędzy życiem łaski a życiem świeckim jest możliwa do uzyskania w praktykowanej miłości do Boga i do bliźniego (Lazzati 1988, 103,108). Według Lazzatiego, człowiek na mocy konsekracji chrzcielnej, będącej darem Bożego życia i wezwaniem do odzyskania w sobie doskonałości obrazu i podobieństwa Bożego (Rdz 1,26), wchodzi w dialog miłości z Bogiem i przeżywa go w ramach dialogicznej struktury swego życia (Lazzati 1993a, 44). Jego modlitwa i działanie w świecie są odrębnymi momentami tego samego życia, które, jeśli jest przeżywane w komunii miłości z Bogiem i z pełnym zaangażowaniem w pełnienie swych zadań, mogą być coraz bardziej ze sobą zharmonizowane. Inne bardzo ważne kryterium jedności Lazzati widział w powiązaniu zaangażowania ziemskiego z Eucharystią. Tu, jeszcze bardziej niż w modlitwie, aktywność człowieka zostaje związana z porządkiem odkupienia, którego łaska nie tylko usprawiedliwia człowieka z grzechu i przywraca mu nowe życie, ale także odnawia jego relację do rzeczywistości ziemskich tak, iż staje się on zdolny porządkować je w duchu chrześcijańskim. Spełnione zadania ziemskie mogą zostać ofiarowane Bogu Ojcu w zjednoczeniu z Chrystusem podczas Eucharystii jako „ofiary duchowe”, przez co dokonuje się uświęcenie świata (Sobór Watykański II 1964, 34; Lazzati 1988, 104). Wówczas aktywność świeckich w świecie uzyskuje znaczenie liturgiczne, staje się aktem religijnym. Dzięki temu też chrześcijanin powołany do aktywnego udziału w Kościele i w świecie uzyskuje spójną postawę duchową. Lazzati podkreślał, że Chrystus, z którym wierni świeccy jednoczą się w Eucharystii, jest „zwornikiem” ich zaangażowania doczesnego, „punktem równowagi” tej budowli (Lazzati 1993b, 32-35), którą wznoszą, gdy wykonują taki czy inny zawód, równowagi pomiędzy konsekracją chrzcielną i jej zobowiązaniami a zadaniami pełnionymi w świecie.

4. CHRISTIFIDELES LAICI WSKAZANIA DLA BUDOWANIA JEDNOŚCI WIARY I AKTYWNOŚCI DOCZESNEJ ŚWIECKICH

Dążenie do syntezy wiary z zaangażowaniem ziemskim u człowieka świeckiego zależy od pojmowania przez niego świeckości, którą po soborze nie wszyscy teologowie interpretowali jednakowo. Niektórzy z nich nie zgadzali się na jej rozumienie (*indoles saecularis*) ograniczone do ludzi świeckich, ale poszerzali jej zakres na kapłanów i zakonników jako członków Kościoła obecnego w świecie (Sequeri 1986, 136). Wraz z otwarciem się Kościoła na świat w dobie soboru wszyscy jego członkowie nie powinni już unikać świata, ale winni czuć się posłani do niego jako uczestnicy jednej misji tegoż Kościoła. Nawet sekularyzacja, jako pewien proces historyczny, winna być przyjęta pozytywnie jako pożyteczna dla oczyszczenia wiary (Paweł VI). Poszerzona przestrzeń świeckości jest odtąd przestrzenią, którą trzeba wypełnić duchem ewangelicznym, do czego mogą się przyczynić i kapłani przez głoszenie Ewangelii, i zakonnicy przez świadectwo i nauczanie (katecheza), i świeccy przez aktywne działanie w świecie i odnowę spraw doczesnych. W tej optyce zadanie budowania owej syntezy staje się bardziej zadaniem wszystkich i wymaga pewnego współdziałania.

Próby znalezienia syntezy między wiarą i aktywnością świeckich w świecie winny uwzględniać także posoborowy rozwój eklezjologii i teologii laikatu. Nie można mówić o twórczej przemianie świata po myśli Bożej przez świeckich bez głębszego zakorzenienia ich w Kościele i czerpania mocy ze źródeł łaski Bożej oraz ze wsparcia wspólnoty wiary i miłości. Soborowe określenie Kościoła jako komunii (*koinonía*) założyło swe rozwinięcie na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów (1985) i przyczyniło się do odnowy eklezjologii. Od razu ubogaciło ono podstawy teologii laikatu, jak o tym świadczy adhortacja *Christifideles laici* sytuująca świeckich – dzięki ukazaniu Kościoła jako tajemnicy-komunii – w ściślejszej relacji jedności do kościelnej wspólnoty i ujmująca tę kategorię jako podstawę misji Kościoła w świecie, która od czasu Vaticanum II jest powierzona w sposób szczególny świeckim (Jan Paweł II 1988, 20). Obok owej jedności, istotna jest różnorodność posług, urzędów i funkcji przypadająca świeckim w *communio Ecclesiae*, jak również charyzmatów im powierzonych „dla wspólnego dobra” (1Kor 12,7). Obecnie jeszcze bardziej docenia się ich wartość, ponieważ „pozwalają na przeżywanie w codziennej egzystencji kapłaństwa powszechnego Ludu Bożego (...); czyniąc je owocnymi, wierni (...) samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12,1), na całej ziemi głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, uzasadniać nadzieję życia wiecznego, która jest w nich (por. 1P 3,15)” (Kongregacja Nauki Wiary 2016, 22a).

Jednocząc się z Chrystusem w Eucharystii wierni świeccy są w stanie realizować swą misję w świecie, opierać się złu i grzechowi i naśladować Chrystusa w posłuszeństwie woli Ojca i Stwórcy. Osiągnięcie jedności wiary i zaangażowania w świecie – jak podkreślano w tekstach przygotowawczych do Synodu biskupów poświęconego świeckim, wymaga ponadto ostrej świadomości bycia powołanym

do świętości, prowadzenia życia w duchu błogosławieństw ewangelicznych i zdolności rozpoznawania znaków czasu i czynnego odpowiadania na nie (Dokument *Instrumentum laboris* 1987, 34-38). Jan Paweł II dodaje w *Christifideles laici*, że nie można uzyskać owej jedności bez integralnej formacji, która przygotowuje człowieka świeckiego do bycia dojrzałym chrześcijaninem i dobrym obywatelem ludzkiego społeczeństwa. To pierwsze, na które składa się przyjęcie słowa Bożego i życie eucharystyczne, warunkuje drugie, w którym ma miejsce wcielenie wiary i jej owocowanie: „Latorośl wszczepiona w krzew winny, którym jest Chrystus, przynosi owoce w każdej sferze działalności i istnienia. Wszystkie bowiem dziedziny życia są objęte Bożym planem, według którego są one «historycznym miejscem» objawienia się i urzeczywistnienia miłości Jezusa Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom” (Jan Paweł II 1988, 59).

Istotne znaczenie w osiągnięciu jedności życia człowieka świeckiego – tak rozległego i obejmującego tak wiele spraw z zakresu duchowego i świeckiego – są cnoty teologalne, w których katolik świecki winien się ćwiczyć w różnych sytuacjach. Jeśli ujawnią się one w jego życiu, postawach, kulturze osobistej, stanie się on przekonującym świadkiem dla innych (Jan Paweł II 1988, 36). Nie oznacza to, że człowiek świecki uniknie pewnych antynomii, sytuacji konfliktowych i wewnętrznego napięcia, które wskutek nieprzewidzianych sytuacji zdają się mu bardziej zagrażać niż zakonnikom. Dlatego potrzebna jest mu formacja integralna. Oprócz formacji duchowej, także ta doktrynalna pogłębiająca wiedzę o drodze powołania, jej uwarunkowaniach i sposobie realizacji. W jej ramach ważna jest znajomość społecznej nauki Kościoła. Wskazując na tajemnicę wcielenia Syna Bożego, w której „zjednoczył się [On] jakoś z każdym człowiekiem”, *Christifideles laici* uwydatnia misję Kościoła w służbie człowiekowi, jego godności i stawania się bardziej człowiekiem (Jan Paweł II 1988, 36, 38, 40, 43-44). Realizując swą misję w tym duchu, świeccy mogą urzeczywistnić ten aspekt formacji i autoformacji.

PODSUMOWANIE

Synteza wiary i zaangażowania pozostaje stałym wyzwaniem dla wiernych świeckich tkwiących w świecie. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy uwydatnić w realizacji tego wyzwania jako ważne następujące elementy:

1. Świadomość powołania ludzi świeckich do świętości i apostołstwa opierającą się na ich wszczępieniu w Chrystusa przez chrzest św. i na przynależności do Ludu Bożego.
2. Specyficzny charakter ich powołania do życia w świecie i do odnowy porządku doczesnego według myśli Bożej. Istotne jest zrozumienie powiązania tego powołania z dziełem stworzenia, pierwszym nakazem Boga, by czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28), i z dziełem zbawienia, przez które Bóg odnowił stworzenie.
3. Zakorzenie w Chrystusie i we wspólnocie Kościoła przez modlitwę i życie sakramentalne oraz stale pogłębianą formację duchową, ludzką i doktrynal-

ną podstaw wiary tak, by wpływała ona na kształtowanie specyficznej tożsamości chrześcijańskiej ludzi świeckich.

4. Odnowa poszczególnych spraw doczesnych winna się dokonywać przez przeniknięcie ich duchem ewangelicznym (tajemnica Wcielenia), bez zbytniego pograżania się w nich i zatracenia, ani też sakralizowania ich, pozbawiając je przysługującej im względnej autonomii, ale by, czerpiąc światło, moc Ducha i miłość od Boga (tajemnica Odkupienia), uporządkować je zgodnie z Jego zamysłem wobec nich i z wymaganą kompetencją zawodową i włączyć w służbę człowiekowi i w rozwój jego człowieczeństwa, jak również wykorzystać dla pomnażania dobra wspólnego i doskonalszego funkcjonowania życia społecznego.

5. Synteza wiary i życia jest możliwa do osiągnięcia w mniejszym lub większym stopniu u pojedynczej osoby wraz z integralnie uzyskiwanym przez nią rozwojem duchowym. Nie jest jednakże możliwe na tym świecie całkowite przewyciężenie społecznych struktur zła i grzechu (Balthasar i Giussani 2003, 93). Pomimo doświadczenia „oporu” struktur społecznych chrześcijanie nie powinni rezygnować z przemieniania ich duchem miłości Chrystusowej.

BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar, Hans Urs von i Luigi Giussani. 2003. *Miejsce chrześcijanina w świecie*, tłum. Katarzyna Kubis i Andrzej Porębski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Benedykt XVI. 2007. *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*.
- Bultot, Robert. 1966/1967. Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu. *Concilium*, 515-524.
- Congar, Yves. 1954. *Jalons pour une teologie du laikat*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Dokument *Instrumentum laboris*. 1987. W: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, red. Eugeniusz Weron, 47-105. Poznań: Pallottinum.
- Graczyk, Marian. 1992. *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*. Warszawa: Pallottinum.
- Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2016. *List „Iuvenescit Ecclesia” na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*.
- Lazzati, Giuseppe. 1962. *Maturità del laicato*. Roma: „La Scuola” Editrice.
- Lazzati, Giuseppe. 1975. *Pensare per agire*. W: *Cristianesimo e cultura. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell’università cattolica. Loreto, 21-26 settembre 1975*, red. Giuseppe Lazzati et al., 5-15. Milano: Vita e Pensiero.
- Lazzati, Giuseppe. 1988. *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. Zenon Ziółkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Lazzati, Giuseppe. 1993a. *Modlitwa człowieka świeckiego*, tłum. Barbara Piotrowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Lazzati, Giuseppe. 1993b. *Życie świeckie a ewangelizacja*, tłum. Barbara Piotrowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lazzati, Giuseppe. 1994. La Chiesa nella comunità politica. Riflessioni sui modi di una presenza. W: Giuseppe Lazzati. *Quaderno predisposto in occasione dell'apertura del processo di canonizzazione. 17 dicembre 1994*, 25-39. Milano: San Fedele Edizioni.
- Leclercq, Jean. 1997. *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. Małgorzata Borkowska. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Lozano, Juan M. 1980. Teologia e spiritualità della vita apostolica. W: *L'azione apostolica dei religiosi*, red. Angel Pardilla et al., 95-140. Milano: Editrice Ancora.
- Lubac, Henri de. 1997. *Medytacje o Kościele*, tłum. Izabela Białkowska-Cichoń. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mazanka, Paweł. 2006. Niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu. W: *Ku syntezie wiary i kultury. Sympozja 65*, red. Kazimierz Wolsza, 21-34. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Midali, Mario. 1977. La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Concilio Vaticano II. W: *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, red. Mario Midali, 113-138. Roma: LAS-Roma.
- Oberti, Armando. 1993. Wstęp. W: Giuseppe Lazzati, *Życie świeckie a ewangelizacja*, tłum. Barbara Piotrowska, 5-21. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sequeri, Pier Angelo. 1986. Le forme «laicali» della spiritualità cristiana. W: *I laici nella Chiesa*, red. Giuseppe Angelini et al., 114-157. Torino: Editrice Elle DI CI.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen Gentium"*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o apostołstwie świeckich "Apostolicam Actuositatem"*.
- Weron, Eugeniusz. 1980. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*. Poznań: Pallottinum.
- Weron, Eugeniusz. 1999. *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*. Poznań: Pallottinum.

Ks. ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID ID: 0000-0001-6535-5089

CZY DUSZA LUDZKA JEST PŁCIOWA? W POSZUKIWANIU PRAWDY O LUDZKIEJ PŁCIOWOŚCI

IS THE HUMAN SOUL SEXUAL? IN SEARCH OF THE TRUTH ABOUT HUMAN SEXUALITY

Abstract

This article is one of the first attempts to answer the question about the ontological basis of human sexuality. Is sexuality an indispensable element of being human? Or is it just an element of our cultural diversity? In the discussion on this problem, the medieval form of the “discussed issue” was used, in which the objections can be included in the structure, and then a solution of the problem can be proposed and the responds to the allegations.

In the part containing the explanations, the author refers to the method of metaphysical explanation, in which are pointed out the objective factors that legitimately explain the examined fact. These explanations are complemented by theological explanations, which have a large philosophical character, as well as those taken from neurological sciences. The whole of the analysis is aimed at proving that “the human soul is inherently sexual”, and therefore being a man or a woman is an inalienable way of the existence of a human person.

Keywords: soul, body, sex, woman, man, person, gender, anthropology, metaphysics

Abstrakt

W artykule podjęto jedną z pierwszych prób odpowiedzi na pytanie o podstawy bytowe determinacji płciowej człowieka. Czy płciowość stanowi niezbywalny element bycia człowiekiem? Czy tylko jest elementem naszego kulturowego zróżnicowania?

W dyskusji nad tym problemem wykorzystano średniowieczną formę „kwestii dyskutowany”, w której strukturze można zawrzeć obiekcje (zarzuty), a następnie zaproponować rozwiązanie problemu oraz przedstawić odpowiedzi na zarzuty.

¹ Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB – Kierownik Katedry Metafizyki KUL; Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu; redaktor naczelny dziesięciotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* i dwutomowej *Encyklopedii Filozofii Polskiej* oraz *Słownika-przewodnika filozoficznego*; członek: Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego, Societá Internazionale Tommaso d'Aquino, American Association of Catholic Philosophers, American Society of Christian Philosophers, Pontificia Academia di S. Tommaso – Roma; mail: maryniar@kul.pl.

Autor w części dotyczącej wyjaśnień odwołuje się do metody uzasadnień metafizycznych, w których dąży się do wskazania obiektywnych (przedmiotowych) czynników zasadnie wyjaśniających badany fakt. Wyjaśnienia te są dopełnione wyjaśnieniami teologicznymi, mającymi jednak duży ładunek filozoficzny, a także z wziętymi z nauk neurologicznych. Całość analiz na celu dowieść, że „dusza ludzka ze swej natury jest płciowa”, a zatem bycie mężczyzną lub kobietą jest niezbywalnym sposobem istnienia osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: dusza, ciało, płeć, kobieta, mężczyzna, osoba, gender, antropologia, metafizyka

WPROWADZENIE

Upowszechniana na różne sposoby we współczesnej kulturze ideologia gender, negująca płeć biologiczną człowieka, a także wyłaniający się cały zespół problemów dotyczących tożsamości płciowej, związanych z tzw. grupami ludzi określanymi skrótem LGBT², jest wezwaniem do postawienia na terenie metafizyki człowieka (antropologii filozoficznej) pytania o podstawy bytowe determinacji płciowej człowieka (Kuby 2007; Peeters 2013; Kuby 2013; *Rewolucja genderowa* 2014; Bortkiewicz 2014; Czachorowski 2013). Czy jest ona czymś z kategorii przypadłości? Czy stanowi niezbywalny element bycia człowiekiem? Czy jest tym, co się w życiu nabywa? Czy tym, co jest człowiekowi zadane, a co przez całe życie ludzkie się aktualizuje? Czy płciowość jest związana tylko z naszym życiem cielesnym (biologicznym), czy także duchowym (psychicznym)? Czy przynależy do pełni bycia człowiekiem, czy jest tylko elementem naszego kulturowego zróżnicowania?

I choć zagadnienia te są przedmiotem dociekań: psychologii, medycyny, biologii, neurologii, etnologii czy nauk o kulturze, to jednak dyscypliną, w której kompetencji leży poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o bytowe podstawy płciowości, jest przede wszystkim antropologia filozoficzna, czyli metafizyka człowieka. To według antropologii filozoficznej wszystko, co stanowi o człowieku: a więc to, że jest, i to, kim jest, zostało złożone w pierwszym i podstawowym principium istnienia bytu ludzkiego, którym jest dusza ludzka, będąca nie tylko organizatorką ciała ludzkiego, lecz także pierwszym aktem istnienia bytu ludzkiego, który wszystko w człowieku przenika i aktualizuje.

Podjmiemy próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytania, wykorzystując średniowieczną formę „quaestio disputata” (kwestii dyskutowanej), w której strukturze możemy zawrzeć obiekcje, czyli zarzuty, a następnie zaproponowane wyjaśnienie problemu oraz odpowiedzi na zarzuty. W wyjaśnianiu odwołamy się do metody wyjaśnień metafizycznych, które przejawiają się we wskazywaniu obiektywnych (przedmiotowych), koniecznych czynników pozwalających zasadnie wyjaśnić badany fakt, a których odrzucenie pociąga za sobą negację badanego faktu. Wyjaśnienia te postaramy się także dopełnić wyjaśnieniami teologicznymi, proponowanymi przez św. Tomasza z Akwinu, które mają jednak duży ładunek

² LGBT = lesbijki, geje, biseksualiści oraz osoby transgenderyczne.

filozoficzny, a także wyjaśnieniami przyrodniczo-biologicznymi i neurologicznymi, które koncentrują się na budowie mózgu ludzkiego. Całość analiz podporządkowana jest jednemu celowi, a mianowicie przedstawieniu argumentacji na rzecz tezy, że „dusza ludzka ze swej natury jest płciowa”, a co zatem idzie płciowość, czyli bycie mężczyzną lub kobietą, to jedyny sposób istnienia człowieka.

I. CZY DUSZA LUDZKA JEST PŁCIOWA?

WYDAJE SIĘ, ŻE DUSZA LUDZKA NIE JEST PŁCIOWA

Przemawiają za tym, następujące racje:

1) Wydaje się, że płciowość jest związana z ciałem i cielesnym wymiarem człowieka. Dusza zaś nie jest cielesna. A zatem dusza nie jest płciowa.

2) Wydaje się także, że płciowość służy do rozmnażania się ludzi, podobnie jak w świecie zwierząt. Jednak rozmnażanie dotyczy życia cielesnego (biologicznego). Dusza zaś jest źródłem życia wyższego, czyli duchowego. A zatem dusza nie może być płciowa.

3) Płciowość wydaje się być związana z popędem seksualnym. A popęd seksualny przynależy do sfery ciała, a nie do duszy. A zatem dusza nie może być płciowa.

4) Spotykamy się także z faktem obojactwa (hermafrodytyzmu). Jeśli więc zwiążemy płeć z duszą, będzie wynikało stąd, że w przypadku obojactwa człowiek ma dwie dusze lub jedną duszę, ale dwupłciową. A zatem dusza nie może być płciowa.

5) Istnieją grupy ludzi określających siebie jako: lesbijki, geje, biseksualiści oraz osoby transgenderyczne. Jeśli zwiążemy płeć z duszą, to musiałyby istnieć: dusza lesbijki, geja, biseksualisty oraz osoby transgenderycznej. A zatem dusza nie może być płciowa, lecz płciowość przynależy tylko do ciała.

6) Ponadto, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy ciałem a organizmem w człowieku (Pańpuch 2015, 190-199), można przyjąć, że organizm jest czysto biologicznym zorganizowaniem materii ciała i jako taki jest związany z płciowością. To zaś uorganizowanie ciała, mające status przypadłościowy, w momencie śmierci ulega „dezorganizacji”, co skutkuje zniszczeniem organizmu, a wraz z nim płciowości. Pozostawałby zaś nadal konieczny związek duszy z ciałem, ale inaczej już po śmierci uorganizowanym. Każda bowiem organizacja bytu przyporządkowana jest określonemu celowi życia ludzkiego. Po śmierci zaś ustają wszelkie funkcje płciowe człowieka, a zatem niepotrzebna jest i sama płciowość, przy założeniu, że służy ona tylko życiu biologicznemu. A zatem dusza nie może być płciowa.

7) To, co jest zasadą organizowania, tak jak jest nią dusza, nie musi być tożsame z tym, co zostało uorganizowane. Tak jak stolarz organizuje drewno w stół i nie jest tożsame z drewnem stołu czy samym stołem. Podobnie i dusza, która organizuje byt ludzki jako mężczyznę lub kobietę, nie musi się z nimi utożsamiać i być podobna do nich. A zatem dusza ludzka nie musi być płciowa.

8) W wyniku działań medycznych przeprowadzane są zmiany płci. A zatem po zmianie płci mężczyzny na płć kobiety zmianie musiałaby ulec także dusza.

Ta zaś w człowieku jest przecież niematerialna i dlatego nie podlega zmianie. Z tej racji płciowość wydaje się być związana ze stroną cielesną człowieka. Dusza zaś musi pozostać bezpłciowa.

9) Niektórzy twierdzą, że dusza ludzka jest duchowa i z tej racji jest duchem. Duchy zaś są niematerialne i bezpłciowe, bo to, co duchowe, nie może być płciowe, gdyż nie podlega rozmnażaniu. A zatem dusza ludzka nie może być płciowa.

10) Zwolennicy tzw. teorii gender stoją na stanowisku, że płciowość jest kwestią wyboru i wpływów kultury. Człowiek bowiem – jak twierdzi Simone de Beauvoir – feministka i jedna z pierwszych propagatorek gender – nie rodzi się mężczyzną czy kobietą, ale takim czyni go kultura. Natura ludzka jest bowiem bezpłciowa. A zatem i dusza, która jest źródłem natury ludzkiej, jest także bezpłciowa.

11) Ponadto, sięgając do tekstów Pisma Świętego, dowiadujemy się, że w niebie „będziemy jak aniołowie Boży” (Mt 22,30). Aniołowie zaś nie mają płci. A zatem dusza, która przetrwa po śmierci, nie może być płciowa.

LECZ PRZECIWIW TEMU ZDAJĄ SIĘ PRZEMAWIAĆ NASTĘPUJĄCE ARGUMENTY:

1) Dusza ludzka w swojej istocie jest pierwszym aktem bytu ludzkiego i jedyną formą człowieka. Człowiek zaś istnieje na dwa sposoby jako mężczyzna lub jako kobieta. W duszy musi więc być złożona moc do formowania kobiety lub mężczyzny. Nie ma bowiem ludzi bezpłciowych. Zasadą zaś istnienia i jednostkowania każdego człowieka jest jego jednostkowa i indywidualna dusza. A zatem dusza musi być też płciowa.

2) Mimo że zarówno kształt ludzki, jak i płeć, organy płciowe pojawiają się dopiero na pewnym etapie rozwoju, to jednak nie oznacza to, że nie były one złożone już wcześniej w możliwości.

„Co bowiem jest późniejsze w porządku stawiania się – jak wyjaśnia Arystoteles – jest wcześniejsze w porządku natury, a co jest pierwsze z natury, jest ostatnie w porządku powstawania. W rzeczy samej, nie dom jest zbudowany dla cegieł i kamieni, lecz one są utworzone dla domu. To samo dotyczy reszty materiału” (Arystoteles 1992a, 646).

3) Ponadto, jak nauczał św. Tomasz z Akwinu, dusza jest substancją niepełną, gdyż jest z konieczności przyporządkowana do organizowania sobie odpowiedniego ciała. Ciało zatem gatunkuje duszę, która dzięki ciału jest duszą ludzką, a nie duchem. A z kolei dusza, posiadając własny indywidualny akt istnienia, którego udziela ciału, tym samym jednostkuje człowieka jako mężczyznę lub kobietę³.

³Warto tu przytoczyć rozumienie jednostkowości bytu ludzkiego, jakim posługuje się św. Tomasz z Akwinu. Wyjaśniając rozumienie osoby, pisze, że jest ona substancją jednostkową, a jednostkowość ta najbardziej ujawnia się w działaniu: „W jeszcze bardziej szczególny i doskonały sposób

A zatem owa zasada jednostkowania, czyli dusza, musi być płciowa.

4) Neurologowie dowodzą, że inną budowę ma mózg u kobiet, a inną u mężczyzn, w tym także ośrodki mózgowie związane z życiem seksualnym. Mózg zaś jest narządem, poprzez który w ciele człowieka działa dusza. A zatem skoro mózg kobiet i mężczyzn jest płciowo zróżnicowany, to źródłem tego zróżnicowania musi być dusza. A zatem dusza musi być płciowa.

5) Mówi się też w neuronaukach o płci mózgu. Mózg zaś jest narządem duszy, podobnie zresztą jak inne organy ciała. A zatem dusza musi być płciowa.

6) Sięgając do argumentów teologicznych, należy zauważyć, że według nauki Kościoła po śmierci zachowujemy swoją płciowość. Zmartwychwstanie bowiem dotyczy ciał, te zaś ciała, które zawsze były związane z człowiekiem, będą ciałem mężczyzny lub ciałem kobiety, a więc płciowo określonymi. A zatem i dusza – jako zasada ich istnienia i życia – musi być płciowa.

7) Ponadto, czcimy i modlimy się do świętych mężczyzn i kobiet, którzy takimi pozostali po śmierci. Zatem także po śmierci ludzie zachowują swoją płciowość. Ponieważ zaś tylko dusza jest nieśmiertelna, to płciowość musi dotyczyć nie tylko ciała, ale całego człowieka, a zatem i jego duszy, a może nawet przede wszystkim jej.

II. WYJAŚNIENIE I PROPOZYCJA ROZWIĄZANIA

Rozważając problem z perspektywy filozofii, należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia: jedno dotyczy przestrzegania głównych zasad metafizycznych wyjaśnień, do których należy się odwoływać. Pierwsza z zasad głosi, że: *agere sequitur esse* – „sposób działania jest następstwem sposobu istnienia”. Zatem skoro człowiek działa jako mężczyzna albo jako kobieta, to w taki też sposób musi istnieć. Tym zaś, co jest źródłem i fundamentem ludzkiego istnienia, jest rozumna dusza ludzka. Drugą ważną zasadą metafizycznych wyjaśnień, jest zasada niesprzeczności, która głosi, że „bytu nie możemy wyjaśniać niebytem”, czyli niemożliwe jest występowanie jakiejś jakości bez jej wcześniejszych podstaw w źródle bytowości. Kolejne zasady rządzące bytowaniem rzeczy realnych, które także należy uwzględnić w wyjaśnieniach metafizycznych, to zasada głosząca, że „każdy byt posiada własną indywidualną istotę, na którą wskazuje metafizyczne prawo tożsamości”; „każdy byt jest czymś jednym, czyli nie jest podzielony na byt i niebyt”, na co wskazuje prawo niesprzeczności; „każdy byt istnieje jako coś odrębnego”, czyli nie jest jakimś stanem przejściowym, na co wskazuje prawo wyłączonego środka; ponadto bytem rządzą zasady: racji bytu, celowości i integralności.

Drugie zagadnienie, które należy uwzględnić w analizach, jest związane z tym, że na terenie filozofii spotkamy się z różnymi koncepcjami duszy ludzkiej,

[w odróżnieniu od jestestw nierozumnych – dop. A.M] mamy do czynienia z bytem jednostkowym czy też z jednostką u jestestw rozumnych, które panują nad swoim działaniem, to znaczy nie są kierowane – jak tyle innych – ale w działaniu same sobą kierują; a wiadomo: działanie zawsze dotyczy jednostkowych czynności. I dlatego w odróżnieniu od innych jestestw jednostki natury rozumnej cieszą się szczególnym mianem, mianowicie «osoba»” (S. Thomae Aquinatis 1950. I, q. 29, art. 1).

a zatem i bytu ludzkiego, co nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia płciowości człowieka. Z tej racji wyjaśnienie płciowości musi zostać powiązane z koncepcją duszy, a co za tym idzie i koncepcją człowieka. Przywołajmy tu cztery nośne w antropologii filozoficznej koncepcje duszy ludzkiej.

1. Dusza jako cząstka lub organ myślący

W czasach starożytnych filozofujący przyrodnicy (fizycy) utożsamiali duszę nie tyle z ogólną zasadą życia, ile z jakąś cząstką rozumną (*nous'em*), mającą jednak postać materii. Nowożytni i współcześni naturaliści i materialści utożsamiają duszę z mózgiem, któremu przypisuje się funkcję myślenia. Człowiek bowiem, podobnie jak i inne jestestwa, jest agregatem materialnej pracząstki lub pracząstek. Wszystko, co bytuje, jest żywe na mocy natury samej pracząstki, która jest obdarzona życiem. Od innych jestestw człowieka wyróżnia czysto zewnętrzna forma ułożenia owych pracząstek oraz ich proporcja i rytm. Wprawdzie u pierwszych filozofów spotykamy się już z pojęciem duszy, lecz pojmowana jest ona jako właściwość pracząstki lub układu pracząstek. Nie jest więc czymś osobliwym i właściwym dla człowieka. Dla Talesa na przykład „dusza jest siłą poruszającą” i na tej podstawie dowodził on, że „magnes posiada duszę, ponieważ porusza żelazo” (Arystoteles 1992b, 405a, 19). Takie właściwości, jak: nieśmiertelność, niezniszczalność, wieczność, które mogą być przypisywane duszy, nie wynikają z natury duszy, lecz z natury samego *praelementu* (przasady), od którego dusza jako pracząstka je przejmuje (Reale 2012, 80).

Leucyp, a także i Demokryt dowodzą, że człowiek jest małym światem (*mikrokosmosem*). Ciało człowieka, podobnie jak wszystkie inne rzeczy, powstało z połączenia atomów. Z tą tylko różnicą, że: „te z atomów, które mają kształt kuli, stanowią duszę, ponieważ takie formy przez wszystko mogą łatwo przenikać, a poruszając się same, wprawiają w ruch wszystkie pozostałe” (Diels 1957, 68 A 28, B 34).

Atomy duszy rozchodzą się po ciele i w ten sposób je ożywiają. Nic więc dziwnego, że i „wrażenia i myśli są zmianami ciała” (Diels 1957, A 30). Heraklit utożsamiał także naturę duszy z naturą pracząstki (ognia), dowodząc: „śmiercią duszy jest stać się wodą, śmiercią dla wody stać się ziemią; z ziemi jednak powstaje woda, z wody zaś dusza” (Diels 1957, 22 B 36).

Wprawdzie możemy spotykać u Heraklita głębsze poglądy na temat duszy w ogóle, jednak obraz człowieka pozostaje podporządkowany jego ogólnej wizji świata (Reale 2012, 101). Wszystkim zaś istotom – przypomni Heraklit – rozum (*logos* [logos]) jest wspólny, wielu jednak „ludzi żyje tak, jak gdyby mieli tylko swój własny rozum” (Diels 1957, 22 B 2, B 113).

W ramach monistycznej interpretacji rzeczywistości indywidualność bytu ludzkiego zostanie zredukowana do czegoś czysto zjawiskowego i zewnętrznego. To, co w człowieku jest żywe i duchowe, zostanie potraktowane jako przejaw układu pracząstek. Natomiast to, co miałyby stanowić o istocie bytu ludzkiego, zostanie utożsamione z tym, co przypadłościowe i niekonieczne.

Przy tego typu interpretacji duszy, a także całego człowieka, trudno mówić o jej płciowości, a co najwyżej o płciowości „myślanej” (lub „przeżywanej”) w miejsce płciowości egzystencjalnej (bytowej). I z takim ujęciem spotykamy się właśnie we współczesnych naukach przyrodniczo-neurologicznych, przenikniętych naturalizmem i materializmem, na co wskazują Anne Moir i David Jessel w swej pracy noszącej znamienity tytuł: *Płeć mózgu* (1993).

2. Dusza jako wędrujący duch

Drugą interpretację duszy zapoczątkował Platon. Pozostając pod wpływem religii orfickich, pojął duszę jako „wędrującego ducha” i utożsamiał człowieka z samą duszą-duchem. Według Platona dusza jest bytem doskonałym, pełnym. Jest w pełni substancją, używając określeń Arystotelesa, gdyż istnieje w sobie, a zatem jest podmiotem i jest źródłem zdeterminowanego działania. Platońska dusza w swej naturze jest płciowo niezdeterminowana i nieokreślona. A zatem powiedzielibyśmy, że jest bezpłciowa. Płciowość jest pochodną materii, czyli ciała, które jest więzieniem dla duszy-ducha. Nic więc dziwnego, że owa bezpłciowa dusza chce to więzienie opuścić i z niego się jak najszybciej wyzwolić. Zarówno płciowość jak i cała cielesność są więc dla duszy nienaturalnym stanem bytowania, obciążeniem, ograniczeniem, upokorzeniem, uciemieniem, a ostatecznie jakąś karą. Co więcej, dusza ludzka może przybierać sobie (wcielać się w) różne ciała: ciało mężczyzny lub kobiety, a także niewykluczone są inne ciała, np. ciała różnych zwierząt. Płciowość, przynależąca do ciała, jest tylko pewnym „zjawiskiem” (epifenomenem), podobnie jak cały świat materialny, gdyż cielesność nie wchodzi w strukturę bytową człowieka-ducha. Z tej racji bycie w ciele i posiadanie określonego ciała nie jest jej naturalnym stanem bytowania.

Ten nurt interpretacji został podjęty – w zmodyfikowanej wersji – w nowożytności przez Kartezjusza. Kartezjusz nawiązał do dualistycznej wizji Platona, według której ciało nie wchodzi w strukturę bytową człowieka. Ciało jest bezwładną materią i nim w dowolny sposób posługuje się duch-dusza. Dusza zaś według Kartezjusza to *res cogitans* – „rzecz myśląca”, którą jest umysł. Jednak dusza (*res cogitans*) jako taka – podobnie jak u Platona – jest bezpłciowa. Płciowość i jej zróżnicowanie na płeć męską i żeńską jest pochodną materii (ciała), czyli tak naprawdę mózgu, od którego zależy skoordynowane funkcjonowanie innych organów. Dlatego można mówić – i dziś tego się dowodzi w naukach neurologicznych – o płci mózgu, na którą wskazują różnicowania w budowie mózgu kobiety i mężczyzny. Z tej racji płciowość nie ogarnia całego człowieka. Jest jakby zapodmiotowana w mózgu, a właściwie w umyśle. Ciało pojęte jako układ materii rządzone jest prawami mechaniki i może być dowolnie kształtowane, stając się budulcem „maszyny” cielesnej człowieka, która może być na różne sposoby modyfikowana. Tego typu interpretacja najbardziej odpowiada temu, co dziś głoszone jest przez przedstawicieli ideologii gender. To według nich płciowość jest kwestią wyboru „ducha ludzkiego”, sposobem istnienia w świecie i społeczności, skutkiem deter-

minacji kulturowych, prowadzących do samookreślenia się czy samoidentyfikacji danej osoby i nie przynależą do istoty bycia człowiekiem.

3. Dusza jako forma ciała i zasada życia

Z kolei trzecią koncepcję duszy, w tym i człowieka, przedstawił Arystoteles. Według niego dusza jest elementem konstytutywnym bytu i formą ciała ludzkiego. Nie ma więc ciała bez duszy i duszy bez ciała. Jednak dusza, będąc formą ogólną, jednostkowiona jest przez ciało i wyprowadzana z możliwości materii przez czynnik sprawczy. Znaczy to, że w możliwości materii zdolnej do życia jest złożona dusza, zaś od czynnika sprawczego (od przyczyny), który tę duszę aktualizuje, otrzymuje swoją determinację do bycia duszą roślinną, zwierzęcą lub ludzką. To, co jednak nowego wniesie do rozumienia płciowości bytu ludzkiego Arystoteles, to fakt, że choć płciowość nie jest właściwością duszy – gdyż dusza, tak jak i forma – jest ogólna, to jednak płciowość, przynależąc do kategorii jakości, bezpośrednio modyfikuje byt ludzki (substancję) i modyfikuje ten byt w całości. Byt ludzki istnieje więc na sposób mężczyzny lub kobiety. Zatrzymajmy się dłużej przy wyjaśnieniach Arystotelesa, gdyż będą one w dużej mierze rzutowały także na współczesne rozumienie płciowości i to nie tylko w ujęciach naturalistycznych, lecz także i filozoficznych (tomistycznych).

Należy zaznaczyć, że Arystoteles rozważania na temat płciowości człowieka włącza w ogólne wyjaśnienie płci zwierząt krwistych. Wpierw jednak zatrzymajmy się nad przywołaniem definicji płci. Sięgając do tekstów Arystotelesa, dowiadujemy się, że „przez samca rozumiemy «zwierzę, które rodzi w drugim», a przez samicę «zwierzę, które rodzi w sobie». (...) Obie płci zatem różnią się właściwą sobie zdolnością i czynnością” (Arystoteles 1993, 716a). Jednak o właściwych zdolnościach i czynnościach decyduje zasada organizowania materii, czyli dusza. Ponadto, zaznacza Arystoteles, że „to samo nasienie może się rozwinąć równie dobrze w samicę, jak i w samca. Stąd wynika, że w nasieniu nie ma organu cechującego obie płci” (Arystoteles 1993, 723a). Według Arystotelesa płci: męska i żeńska (samiec, samica) – są

„zasadami» wszystkich zwierząt i roślin (z tym zastrzeżeniem, że u niektórych z nich nie są rozłączone, u innych zaś istnieją osobno) wypada nam zacząć od [rozważenia] problemu, jak się wzmiankowane właściwości tworzą. W chwili bowiem, gdy zwierzę nie jest jeszcze rozwinięte, samica i samiec mają już odróżnione [cechy płci]. Dyskutuje się tylko nad tym, czy jedno zwierzę jest samicą, a drugie samcem, zanim jeszcze ta różnica staje się widoczna naszym zmysłem, następnie, czy dokona się w łonie matki, czy wcześniej” (Arystoteles 1993, 763b).

Arystoteles zwraca uwagę, że

„proces, który prowadzi do istnienia rzeczy, pozostaje w odwrotnym stosunku do jej istoty. Co bowiem jest późniejsze w porządku stawania się, jest wcze-

śniejsze w porządku natury, a co jest pierwsze z natury, jest ostatnie w porządku powstania. W rzeczy samej, nie dom jest zbudowany dla cegieł i kamieni, lecz one są utworzone dla domu. To samo dotyczy reszty materiału. Prawdliwość mojego twierdzenia potwierdza nie tylko indukcja, lecz także logiczne wnioskowanie” (Arystoteles 1992a, 646a)⁴.

Arystoteles stoi na stanowisku, że zróżnicowanie płciowe nie może pochodzić od części ciała ani od czegoś zewnętrznego, jak np. miejsca zagnieżdżenia się plemnika. W tych opisach Arystoteles jawi się jako przyrodnik. W związku z czym wyjaśnienie płciowości widzi w strukturze natury bytów żywych. Te zaś są organizowane przez duszę, będącą także źródłem ruchu. Dusza – jako źródło ruchu – złożona jest w możliwości materii zdolnej do życia. Powstaje jednak pytanie: w jakiej materii? Tu Arystoteles czynnik ruchu i czynnik sprawczy życia wiąże z nasieniem i to wraz z nim przekazywana byłaby dusza, która organizuje sobie w macicy kobiety byt: męski lub żeński – samca lub samicy. „Nasienie zaś – jak wyjaśnia Arystoteles – nie pochodzi od całego ciała, i to, czego dostarcza samiec, nie wnosi żadnej zgoła materii do jestestw, które się tworzą” (Arystoteles 1993, 764b). Z tej racji Arystoteles musi przeciwstawić się Empedoklesowi, Demokrytowi i w ogóle każdemu, kto przyjmuje takie wyjaśnienie.

Jakie jest zatem rozwiązanie Arystotelesa? Arystoteles wiąże powstawanie płci z nasieniem, z jego zdolnością i mocą działania, gdyż jak wyjaśnia:

„samiec i samica różnią się od siebie pewną zdolnością lub jej brakiem. W rzeczy samej, samiec jest jestestwem zdolnym do przeprowadzenia procesu gotowania, nadawania kształtu [nasieniu] i wydzielania nasienia, które zawiera zasadę formy. Nie mówię o tej zasadzie, z której jako z materii tworzy się potomek tego samego gatunku, co rodziciel [czyli o duszy – dop. A.M.]: mówię o bezpośredniej zasadzie ruchowej, nie wnikając, czy może ona tego dokonać w sobie samej, czy w czymś innym. Przeciwnie, samica jest jestestwem, które odbiera nasienie, lecz nie jest w stanie nadać kształtu nasieniu ani wydzielać z siebie nasienia” (Arystoteles 1993, 765b).

Zatem wygląda na to, że nasienie niesie ze sobą pewną zdolność, pewną moc, dzięki której dojdzie do aktualizacji formy gatunkowej, złożonej w możliwości materii zdolnej do życia. Gdyż – jak wyjaśnia Arystoteles –

⁴ W dalszym swoim wywodzie Arystoteles przytacza poglądy Anaksagorasa, Empedoklesa, a także Demokryta na temat formowania się płci. I tak, według Anaksagorasa płeć potomstwa uzależniona jest od miejsca umieszczenia się nasienia w macicy: po prawej rodzi się samiec, a po lewej samica. Według Empedoklesa płeć potomstwa zależy od ciepła i zimna macicy, do której wchodzi nasienie. W cieplej rodzi się samiec, w zimnej samica. Z kolei według Demokryta „podział na samiec i samca dokonuje się w matce (...) na skutek gorąca czy zimna powstaje w jednym wypadku samiec, w drugim samica” (Arystoteles 1992a, 746a). Arystoteles jednak odrzuca wszystkie te rozwiązania, choć przyznaje, że najbliższe jest mu rozwiązanie Demokryta. Jednak rozwiązań proponowanych przez wymienionych filozofów nie potwierdzają sekcje, które zostały przeprowadzone na zwierzętach.

„natura [czyli dusza – dop. A.M.] daje każdemu wraz ze zdolnością [władzą] odpowiedni organ, bo tak jest lepiej. Dla tej właśnie przyczyny każda z tych części organizmu [także części samicy i samca, męskie i żeńskie – dop. A. M.] tworzy się w tym samym czasie, w którym powstają odpowiednie wydzieliny i zdolności, zupełnie jak zdolność widzenia nie jest pełna bez oczu ani oko – bez zdolności widzenia; również jelita i pęcherz powstają równocześnie ze zdolnością tworzenia się pozostałości pokarmowych. Otóż jak materiał, z którego się tworzą części organizmu, jest ten sam, z którego czepią one wzrost – mianowicie pokarm – należy przypuścić, że każda z nich będzie utworzona z tego materiału i z tej samej pozostałości, która jej odpowiada. Dalej, jak ja twierdzę, będzie utworzona na jakiś sposób ze swego przeciwieństwa. Dodajmy jeszcze do tego, cośmy powiedzieli, następującą uwagę; jeśli zniszczenie rzeczy oznacza jej przejście do stanu przeciwieństwa, to także to, co nie daje się opanować przez czynnik działający, który to coś urabia, zmienia się również w swoje przeciwieństwo.

Gdy się raz przyjmie to założenie, zrozumie się lepiej, dlaczego jeden potomek rodzi się samicą, a drugi samcem. W rzeczy samej, ilekroć zasada [czyli nasienie – dop. A.M.] nie opanuje sytuacji i nie będzie w stanie przeprowadzić procesu gotowania dla braku ciepła ani narzucić swej własnej formy i pozostanie bezradna wobec swoich zadań, wtedy materiał zmieni się z konieczności w swoje przeciwieństwo. Otóż przeciwieństwem samca jest samica, a to dzięki cechom, które stanowią o tym, że jedno jest samcem, drugie samicą” (Arystotelesa 1993, 766a).

A zatem Arystoteles – pozostając na gruncie czysto biologicznym – powstanie płci wyjaśnia zasadą przeciwieństwa: samiec – samica lub zdolność – brak zdolności. Sama zaś płciowość związana by była z organizacją (modyfikacją) ciała zwierząt (w tym i ludzi). Nic więc dziwnego, że pojawi się u Arystotelesa określenie samicy jako „wybrakowanego samca”. Arystoteles tak podsumowuje swoje wyjaśnienie:

„jeśli zatem się przyjmie, że 1) samiec jest szczególnego rodzaju zasadą i przyczyną; 2) samca cechuje specjalna zdolność, samicę zaś brak tej zdolności; 3) o granicy między tą zdolnością i tą niezdolnością decyduje możliwość, względnie niemożność, wygotowania pożywienia w ostatniej formie, która zwie się krwią u zwierząt krwistych, a u innych zwierząt jest czymś analogicznym; 4) przyczyną wzmiankowanej zdolności jest zasada, tj. ta część organizmu, która jest źródłem ciepła naturalnego – to z tego wszystkiego wynika, że w zwierzętach obdarzonych krwią z konieczności tworzy się serce i że jestestwo zrodzone będzie samcem lub samicą, podczas gdy u innych rodzajów zwierząt, w których istnieje samica i samiec, tworzy się organ analogiczny do serca. Taka jest zatem zasada i przyczyna istnienia samicy i samca; mieści się ona w sercu. Lecz jestestwo jest samicą lub samcem dopiero od chwili, gdy jest w posiadaniu części, która wyróżnia samicę i samca (...).

Streszczając dotychczasowe nasze wywody, powiemy raz jeszcze, że nasienie jest ostatnią formą pozostałości pokarmowych; przez «ostatnią» zaś rozumiem tę formę, która jest dostarczana każdemu organowi i dzięki której osobnik zrodzo-

ny jest podobny do rodzica, bo nie ma różnicy między «pochodzeniem od każdej części» a «wejściem do każdej z nich», chociaż ostania formuła jest ściślejsza. Nasienie samca posiada tę charakterystyczną cechę, że ma w sobie zasadę pożywienia w ostatniej formie, podczas gdy nasienie samicy dostarcza materii. Jeśli nasienie [męskie] zdobywa przewagę, pociąga [materię] za sobą; jeśli jest słabsze [od niej], zamienia się w swoje przeciwieństwo lub ginie. Otóż przeciwieństwem samca jest samica” (Arystoteles 1993, 766a-766b).

Według Arystotelesa zróżnicowanie płciowe dokonuje się na etapie jednostkowania zwierząt, a nie na etapie gatunkowości. Tą zasadą „jednostkowania płciowego” pozostaje zatem nasienie. A zatem forma (dusza) gatunkowa nie byłaby zasadą i źródłem różnicowania płciowości. Dotyczyłoby to wszystkich zwierząt krwistych, w tym i człowieka. Z tym jednak, że w przypadku człowieka jest coś, co dochodzi do jestestwa żywego z zewnątrz i czyni je człowiekiem (*animal rationale*), a tym jest rozum czynny.

„Nasienie bowiem – jak wyjaśnia Arystoteles – jest pozostałością pokarmu pobranego ulegającego transformacji. Nie pozostaje zatem nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu” (Arystoteles 1993, 736b).

Arystoteles wyjaśnienie płciowości człowieka pozostaje zatem na poziomie biologicznym i według zasad, które odnoszą się do biologicznego różnicowania płciowości zwierząt. Z tego wynika, że na poziomie gatunkowości, czyli formy człowieka, nie dokonuje się zróżnicowanie płciowe. To dokonuje się na poziomie „jednostkowania płciowego”, gdzie zasadą jednostkowania płciowego nie jest według Arystotelesa dusza, ale właśnie materia nasienia. Jednak sama racja płciowości jawi się jako opozycja: mocy – braku mocy. Stąd samiec – samica stają w relacji sprawności i braku sprawności, doskonałości i braku doskonałości. Płeć więc żeńska byłaby efektem braku w płci męskiej. By jednak ten proces różnicowania płciowego wyłączyć od przypadku, Arystoteles odwołuje się do zasady proporcji.

„Przyczyny podane – wyjaśnia Arystoteles – tłumaczą różnice zachodzące między samcem a samicą, gdy mowa o wydawaniu na świat samców i samic. Musi jednak równocześnie istnieć między nimi szczególny stosunek proporcji. Bo wszystko, czego dokonuje sztuka lub natura, opiera się na specjalnej proporcji. Gdy ciepło jest zbyt silne, sprawia, że schną rzeczy wilgotne; gdy jest zbyt słabe, nie pozwala rzeczom się organizować. Do tworzenia czegokolwiek potrzeba odpowiedniej proporcji. W przeciwnym razie przydarzy się to, co zdarza się przy gotowaniu potraw; zbyt silny ogień spala je, zaś słaby nie dogotuje. W jednym i drugim przypadku nie osiąga się zamierzonego skutku. Tak samo i do kopulacji samca z samicą potrzeba należytej proporcji” (Arystoteles 1993, 767a).

Zasada jednak różnicowania płci pozostanie zasadą przeciwieństwa. Płci powstają jako przeciwieństwa: żeńska jako przeciwieństwo męskiej, a męska jako przeciwieństwo żeńskiej. Z kolei zasadą tych przeciwieństw jest brak: płeć żeńska jest brakiem w odniesieniu do płci męskiej. Arystoteles zdaje się sugerować, że płeć żeńska jest skutkiem odchylenia od normy. Jak sam wyjaśnia, „pierwsze odchylenie od normy ma miejsce wtedy, gdy zamiast męczyzny przychodzi na świat kobieta, chociaż jest to konieczność natury, bo chodzi o zachowanie przy istnieniu rodzaju podzielonego na męczyznę i kobiety” (Arystoteles 1993, 767b).

Przyczyna powstawania płci została przez Arystotelesa złożona w źródle ruchu, w czynniku sprawczym, choć nie do końca jest jasne, czy chodzi o duszę, czy o czynnik jednostkowy płciowo, czyli materię nasienia. Arystoteles bowiem wyjaśnia, że

„gdy pozostałość nasienia w cieczy menstrualnej przeszła należy proces gotowania, wtedy ruch wychodzący od samca sprawia, że przyjmuje ona formę, która mu odpowiada. W rzeczy samej, jest to, to samo mówić o «nasieniu» i o «ruchu», który kieruje wzrostem każdej części organizmu. To samo również znaczy twierdzić: «sprawia, że część rośnie», co twierdzić: «organizuje je od samego początku», ponieważ pojęcie ruchu jest w każdym tym przypadku to samo. Toteż jeśli ruch opanuje materię, utworzy samca, a nie samicę; samca podobnego do ojca, a nie do matki. Jeśli jej nie opanuje, niezdolność, która go cechuje w stosunku do materii, przejdzie również na potomstwo. W każdym z tych wypadków rozumiem w następujący sposób zdolność: rodzic jest nie tylko samcem, lecz nadto takim samcem, np. Koryskiem lub Sokratesem; dalej, jest nie tylko Koryskiem, lecz nadto człowiekiem.

Spośród cech wziętych w tym znaczeniu jedna «z nich» należy ściślej do wspomnianego osobnika jako do rodzica (nie do czegoś, czym on może być przypadkiem: nauczycielem, gramatykiem lub sąsiadem). Gdy chodzi o akt rodzenia to cechy szczególne i indywidualne mają tu największe znaczenie. Tak np. Koryskos jest równocześnie człowiekiem i zwierzęciem. Lecz fakt, że jest człowiekiem, jest bliższy jego cech indywidualnych niż fakt, że jest zwierzęciem. Otóż w akcie rodzenia bierze udział zarówno indywiduum, jak i rodzaj [do którego przynależy], lecz szczególnie indywiduum, bo ono jest realnie istniejącą rzeczą. Również potomek, choć należy do danego gatunku, jest równocześnie jestestwem indywidualnym – i to właśnie czyni z niego rzecz realnie istniejącą” (Arystoteles 1993, 767b).

Tak więc Arystoteles, choć wiąże płciowość z funkcją nasienia, to jednak intuicyjnie z działaniem nasienia łączy funkcję duszy, która choć reprezentuje rodzaj, to bierze wraz z zasadą jednostkowania i indywidualności udział przy rodzeniu człowieka. A więc, wprowadzie nie bezpośrednio, ale pośrednio, dusza ma także udział w determinacji płciowości.

Należy jednak pamiętać, że Arystoteles usytuował płciowość w kategoriach przypadłości, które bezpośrednio i całościowo modyfikują substancję. Płciowość człowieka jest więc pochodną materialno-cieleśnych determinantów. Jest niejako dziedzictwem bycia „zwierzęciem” (istotą żywą – *animal*), które istnieje na sposób

samca lub samicy. Nie wchodzi natomiast w strukturę duszy w ogóle, w tym także i ludzkiej. Tym bowiem, co czyni zwierzę [istotę żywą] człowiekiem, jest przede wszystkim rozumność. Rozumność zaś nie wchodzi w strukturę duszy i nie jest też pochodna z możliwości materii. Jest ona pewną „mocą”, „sprawnością”, która pochodzi spoza sfery biologii i materii. Z tej racji sama rozumność, jako taka, nie jest w żaden sposób zdeterminowana płciowo. Płciowość więc według Arystotelesa przynależy do porządku natury i jest jakby zasadą działania natury, która nakierowana jest na rodzenie, rozmnażanie się i zachowanie gatunku. Innymi słowy, płciowość nie dotyczy człowieczeństwa jako takiego, które definiowane jest przez rozumność, lecz dotyczy tylko ludzkiej „animalitas” (zwierzęcości). Zatem w antropologii Arystotelesa problem płciowości zostaje wyłączony z natury duszy, a sprowadzony do sposobu działania natury i umieszczony po stronie cielesności, która jest racją jednostkowania bytów. Według Arystotelesa – jak wyjaśnia Gilson – „jednostki różnią się między sobą jedynie cechami przypadłościowymi”, a to dlatego, że według Arystotelesa –

„jednostki istnieją jedynie ze względu na gatunek i że w ostatecznym rachunku jako takie nie liczą się w ogóle. Co więcej, nie można doprowadzić do tego, by liczyły się jako jednostki, nie burząc zarazem jedności samego gatunku. Przez wprowadzenie jednostkowej różnicy do formy każdej jednostki czynimy z niej gatunek niesprowadzalny do żadnego innego. Sokrates będzie się tak samo różnił od Kaliasa, jak Sokrates i Kalias różnią się obydwoj od zwierzęcia lub drzewa. Słowem, dla tym lepszego ocalenia oryginalności jednostki zniweczyłoby się jedność gatunku, nie zdając sobie sprawy z tego, że na to, aby byli ludzie, musi przede wszystkim istnieć człowieczeństwo” (Gilson 1985, 197).

Nic więc dziwnego, że według Arystotelesa dusza nie może być płciowa, gdyż nie jest racją indywidualności i jednostkowości, a te cechy właśnie wiążą się z płciowością.

4. Dusza jako nośnik jednostkowego istnienia i zasada płciowości

Czwarta z kolei koncepcja duszy ludzkiej zostanie opracowana przez św. Tomasza z Akwinu. Jest ona syntezą wielkiej tradycji greckiej: Platona i Arystotelesa, a także tradycji patrystycznej, bazującej na źródłach biblijnych. Dusza ludzka, posiadając jednostkowy akt istnienia człowieka i będąc zasadą organizacji i tworzenia sobie ciała, musi być z konieczności duszą płciową, to znaczy duszą kobiety lub mężczyzny. Jakie przemawiałyby za tym argumenty?

4.1. Argumentacja filozoficzna

Według Tomasza z Akwinu dusza nie jest bytem ani doskonałym duchem, wędrującym od ciała do ciała – jak nauczał Platon. Nie jest też tylko elementem konstytutywnym bytu złożonym w możliwości materii, organizującym materię, która jest zdolna do życia – jak utrzymywał Arystoteles. Dusza jest – według Tomasza – pierwszym (choć nie ostatecznym) źródłem osobowego istnienia i życia, substancją

(podmiotem) istniejącą w sobie, lecz niepełną (*substantia incompleta*), która do pełni swego istnienia i działania potrzebuje ciała. Nie pochodzi ona z przemian materii, gdyż daje istnienie materii, lecz jest bezpośrednio powoływana do istnienia przez Stwórcę. Dusza owo ciało nie tylko sobie formuje, lecz udziela mu istnienia, tworząc z nim nie tylko organiczną jedność, lecz pewien monolit ludzki, czyli człowieka⁵. Gdyż jak wyjaśnia Tomasz: „dla substancji złożonych «być» nie jest wyłącznie «być formą» albo «być materią», lecz «być» ich złożeniem” (św. Tomasz z Akwinu 1981, cap. II). Tego typu rozumienie duszy daje dopiero podstawy do uznania jej nie tylko za ogólną zasadę istnienia człowieka, ale i za zasadę istnienia tego oto konkretnego człowieka: Jana, Ewy, Adama itd., a zatem i za zasadę ich płciowości⁶.

„Chociaż Tomasz – jak wyjaśnia Brian J. Shanley OP – uznaje panujący w jego czasach język dualizmu i mówi o relacji duszy do ciała, to ściśle rzecz biorąc, oba elementy nie są korelatami, gdyż cielesność jest czymś, co przynależy do materii właśnie z powodu duszy jako formy substancjalnej; nie może istnieć żadne ciało niezależnie od duszy, jako formy substancjalnej, ponieważ dusza jest przyczyną ciała. Oznacza to, że dusza jest przyczyną ludzkiej cielesności. Dusza jest przyczynowym wyjaśnieniem tego, dlaczego materia, którą mamy, jest zorganizowana w taki rodzaj ciała, które mamy. Natomiast ciało, które mamy, jest takie, jakie jest, właśnie z powodu duszy, tak że dusza może osiągnąć swój cel przez jego właściwą aktywność” (Shanley 2017, 370).

Dusza więc, nadając płciowy charakter ciału, determinując to ciało do określonego działania, a będąc substancją istniejącą w sobie, musi być jakaś. Warto tu przytoczyć tekst z *Summy teologicznej* św. Tomasza, w którym czytamy: „nie forma jest dla materii, ale raczej materia jest dla formy. Zatem w formie należy szukać powodu, czemu materia jest właśnie taką, a nie odwrotnie” (S. Thomae Aquinatis 1950, I, q. 75, art. 5). Ponadto ważne jest tu przywołanie metafizycznej zasady, do której św. Tomasz często się odwołuje, wyjaśniając naturę bytów, że „sposób działania jest następstwem sposobu istnienia” (*agere sequitur esse*) (S. Thomae Aquinatis 1950, I, q. 75, art. 2). A zatem skoro człowiek istnieje i działa jako kobieta lub jako mężczyzna, to w taki też sposób musi istnieć zasada działania i istnienia podmiotu ludzkiego, którym jest właśnie dusza. Tu także można przywołać tekst św. Tomasza, dotyczący zasady jednostkowania, gdyż w metafizyce Arystotelesa

⁵ „Jedną z niespodzianek, jakie czekają historyka myśli chrześcijańskiej, jest nacisk kładziony przez nią na wartość, godność i wieczność ludzkiego ciała” (Gilson 1985, 174).

⁶ Gilson zwraca uwagę, że problem jednostkowania duszy przez materię, zgodnie z doktryną Arystotelesa, był kwestionowany przez filozofów chrześcijańskich. Już Albert Wiekli formułuje trudności, jakie nastęrcza doktryna jednostkowania przez materię. Podobne stanowisko znajdujemy także u św. Bonawentury. Natomiast bardzo jasno jednostkowanie wiąże z formą Duns Szkot. Według niego jeśli forma człowieka nie jest sama przez się jednostkowa, to w ogóle nie byłoby jednostek ludzkich. Wedle Dunsza Szkota duszą jest „ta oto dusza” i mając z istoty jednostkowość, indywidualizuje wraz z materią ciało człowieka. Według Gilsona Szkot przyjmuje jednak obecność dwóch form substancjalnych w człowieku: duszę rozumną i tzw. formę cielesności (Gilson 1985, 197-199 oraz przypis 7 i 8).

zasadą jednostkowania była nie forma, lecz materia, a zatem nie dusza, ale ciało. Jednostkowość więc miała charakter przypadłościowy. Inaczej sprawa wygląda w antropologii św. Tomasza. Pisze on, że

„przyczyna istnienia i ujednostkowania jest dla każdej rzeczy ta sama (...). Tak więc istnienie duszy pochodzi od Boga jako od czynnej zasady, a w ciele jest jako w materii. A jednak istnienie duszy nie ginie, gdy ginie ciało. Wobec tego również ujednostkowanie duszy, chociaż jest w pewnej relacji do ciała, nie ginie, gdy ginie ciało” (S. Thomae Aquinatis 1996, art. 1, ad 2; art. 2, ad 5 i 3).

Widzimy więc, że indywidualność osoby ludzkiej jest zakorzeniona w jej jednostkowym *esse*, którego nośnikiem jest dusza.

„Jako otrzymująca i przekazująca *esse* do ciała dusza – wyjaśnia Shanley – czyni ciało tym właśnie ciałem. Gdy dusza jest oddzielona od ciała, to zachowuje swoją indywidualność dzięki swemu *esse*. Gdy dusza otrzyma ciało ponownie w akcie zmartwychwstania, to sprawi, że materia będzie jej własnym ciałem, jak była nim przed śmiercią. Zgodnie z tym sposobem myślenia, tożsamość osobowa przed śmiercią i po niej nie jest uzależniona ściśle od tożsamości materii w tym sensie, żeby te same atomy, które tworzyły moje ciało przed śmiercią, musiały składać się również na moje zmartwychwstanie. Moje ciało zmartwychwstałe będzie moim ciałem, ponieważ będzie uprzyczynowione i ujednostkowane przez tę samą samoistną duszę, która ożywia i indywidualizuje” (Shanley 2017, 385-386).

Wprawdzie w charakterystykę natury duszy został tu włączony element teologiczny związany ze zmartwychwstaniem, to jednak ma on charakter quasi-historyczny, bo dotyczy przyszłych losów człowieka, natomiast zawiera on w sobie uzasadnienie filozoficzne, w którym tożsamość i jednostkowość osoby ludzkiej nabudowana została na tożsamości i jednostkowości samoistnej duszy, na jednostkowym *esse personale*, które jednostkuje całość bytu ludzkiego, w tym również determinuje sposób bycia mężczyzną lub kobietą. Wyjaśnienie to możemy uznać za największą pochwałę ciała ludzkiego, bez którego człowiek nie mógłby być szczęśliwy po śmierci (Bazan 1991, 99-116).

Zatem dusza ludzka, posiadając jednostkowy akt istnienia człowieka, jest zindywidualizowana. Jak dopowiada Gilson – „w człowieku zasada jednostkowości i zasada osobowości utożsamiają się ze sobą. Dusza rozumna, łącząc się z ciałem, jako akt nadaje istnienie jednostce, która jest osobą. Tak więc dusza jednostkowa niejako z definicji posiada osobowość” (Gilson 1985, 205). Ową jednostkowością i indywidualnością przenika ciało, które sobie tworzy⁷. Co więcej, mając

⁷ Gilson zwraca uwagę na to, by odróżnić pojęcie jednostkowości od pojęcia jednostkowania. „Zasadą ujednostkowania jest materia, ona zatem jest przyczyną jednostkowości, ale nie w materii tkwi jednostkowość bytu konkretnego. Przeciwnie, jednostka jest indywidualna, tzn. niepodzielona jako taka, a odrębna od wszystkiego innego, jedynie dlatego, że jest substancją konkretną, wziętą jako

jednostkowy i indywidualizujący akt istnienia bytu ludzkiego, jest czasowo i bytowo pierwsza (Owens 1994, 173-194). Z tej racji dusza ludzka, będąc w koniecznej relacji do ciała, które sobie nie tylko formuje, ale i tworzy, wraz z tym ciałem tworzy mężczyznę lub kobietę i determinuje ich płciowo. Człowiek bowiem nie istnieje inaczej jak na sposób bycia mężczyzną lub kobietą. Zatem dusza, będąc zasadą bycia człowiekiem-kobietą i człowiekiem-mężczyzną, musi sama być płciowa. Co więcej, dusza, posiadając jednostkowy akt istnienia, przenika całość bytu i na wszelkie sposoby go determinuje, formując odpowiednio ciało i czyniąc ten byt mężczyzną lub kobietą (Braine 1992, 480-531). Wśród argumentów filozoficznych możemy wskazać następujące:

4.1.1. Argument z jedyności formy (duszy) w bycie

Jeśli oddzielimy płęć od duszy, to stajemy wobec problemu dwóch form (dusz) w człowieku. Jednej formy-duszy, która organizuje biologiczną płęć ciała, i drugiej formy-duszy, która udziela istnienia ciału (*esse personale*). Przyjęcie dwóch form organizujących byt ludzki prowadzi do sprzeczności. Wówczas bowiem byt ludzki byłby podzielony na człowieka płciowego i niepłciowego, na człowieka uorganizowanego płciowo i ducha bezpłciowego, na człowieka cielesnego i bezcielesnego (np. ideę człowieka jak u Platona czy *res cogitans* jak u Kartezjusza). Nie unikniemy tej sprzeczności, nawet wtedy gdybyśmy jedną z form (np. organizującą ciało) uznali za przypadłościową, gdyż ludzka płciowość jest związana ze sposobem istnienia człowieka jako bytu. Nie istnieje bowiem inaczej byt ludzki jak jako mężczyzna lub kobieta.

Trzeba zatem przyjąć, jak wyjaśnia Tomasz, że „ponieważ forma wyższego stopnia [a taką jest rozumna dusza – dop. A.M.] mieści w sobie wszystkie doskonałości niższego stopnia, to (...) nie potrzeba, aby inna była w człowieku dusza zmysłowa, inna zaś umysłowa” (św. Tomasz z Akwinu 1984, rozdz. 92), a jeszcze inna cielesna. A zatem bycie duszą ludzką, w odróżnieniu od substancjalności anielskiej, jest byciem duszą płciową, udzielającą istnienia konkretnemu i cielesnemu mężczyźnie lub konkretnej i cielesnej kobiecie.

Dla dopełnienia tej argumentacji, a właściwie jej ostatecznego ugruntowania, należy tu przywołać prawdę o stworzeniu świata *ex nihilo*, a w tym i człowieka *ex nihilo*. Pierwsi ludzie zostali powołani do istnienia *ex nihilo* jako istoty płciowe. Jednak przekazywanie życia ludzkiego zostało wyłączone z praw rodzenia nada-

całość. W tym znaczeniu materia posiada zdolność jednostkowania tylko z racji swego włączania w byt całej substancji. Skoro zaś byt substancji uzależniony jest od jej formy, jednostkowość musi być tyleż własnością formy, co i materii. Przysługuje ona nawet formie o wiele bardziej niż materia, ponieważ forma, tak jak i materia, uczestniczy w jednostkowości substancji, a ponadto w tej substancji ona to, a nie materia, jest źródłem substancjalności. Chcąc ująć inaczej tę samą myśl, można powiedzieć, że istotnie materia jednostkuje formę, ale z chwilą gdy forma została ujednostkowiona, ona to właśnie jest jednostkowa. Słowem, dusza jest formą jednostkową, chociaż nie jest nią jako forma, i właśnie jednostkowa forma używająca materii własnego istnienia umożliwia jednostce istnienie. Nie pojmiemy zresztą w pełni, na czym polega ta jednostkowość duszy, dopóki z płaszczyzny jednostkowości nie wzniesiemy się na płaszczyznę osobowości. Każda osoba ludzka jest w pierwszym rzędzie jednostką, ale jest też czymś więcej niż jednostką” (Gilson 1985, 202-203 oraz przypis 15).

nych naturze (pozostałym bytom żywym), a zarezerwowane wyłącznie dla Stwórcy. Stwórca bowiem w akcie stwarzania każdorazowo powołuje do istnienia duszę ludzką (a właściwie całego człowieka), która, posiadając jednostkowy akt istnienia, organizuje sobie ciało z materii ojca i matki – mężczyzny i kobiety, w nową postać bytu ludzkiego, którego płeć wyznacza owa dusza, będąca jego indywidualnym i niepowtarzalnym aktem istnienia. Stąd akt rodzenia człowieka nazywamy prokreacją lub konkreacją, czyli współstwarzaniem, w którym biorą udział Bóg i rodzice. Z tej racji, tak jak pojawienie się duszy ludzkiej (a właściwie człowieka: mężczyzny i kobiety) nie jest czymś przypadkowym, tak również płciowość człowieka nie jest czymś przypadkowym (i dlatego nie przypadłościowym). Płciowość więc nie jest pochodną biologicznych procesów związanych z prokreacją człowieka, lecz procesy te są skutkiem działania męskiej lub żeńskiej zasady istnienia – duszy.

4.1.2. Argument z niezniszczalności i nieśmiertelności duszy

Odwołując się z kolei w antropologii filozoficznej do argumentów na rzecz niezniszczalności i nieśmiertelności duszy ludzkiej (a właściwie człowieka!), pośrednio dowodzimy także niezniszczalności i nieśmiertelności płciowości bytu ludzkiego, która przynależy do istoty bycia człowiekiem, gdyż wiąże się z jego naturalnym sposobem istnienia jako kobiety albo mężczyzny. A zatem dusza kobieca lub męska, będąc zasadą istnienia kobiety lub mężczyzny, organizuje odpowiednio do jej statusu płciowego ciało, a także wszystkie władze, narządy, w tym także i władze myślenia oraz sam mózg. Co więcej, płciowość jest własnością nieoddzielalną od aktów osobowych człowieka i z tymi aktami koniecznie związana tak w bytowaniu, jak i działaniu oraz poznawaniu.

„Fakt płciowości każdej ludzkiej jednostki przenika cały jej organizm – wyjaśnia Krąpiec – i nie może być traktowany w kategoriach tylko przypadłościowych. Zresztą w historii filozofii był uznawany jako tzw. *proprium*, czyli istotna właściwość bycia człowiekiem – *quo convenit omni, soli, semper* («to co przysługuje każdemu, tylko temu i zawsze») – a więc właściwość nieoddzielalną od człowieka. (...) Zatem natura konkretnego człowieka jest płciowa, człowiek jest ukonstytuowany w swym człowieczeństwie także przez naturalny element, którym jest płeć. Jeśli zatem natura konkretna człowieka jest źródłem jego działania, a pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym jest właśnie «rodzenie» jako przekazywanie życia, to już na mocy struktury naturalnej – bytowej – człowieka, należy się spodziewać, że elementy płci będą (w jakiejś dla nas teoretycznie bliżej nie określonej (sic!) mierze przenikać wszystkie ludzkie konkretne działania «naturalne», płynące z somatopsychicznej struktury człowieka» (Krąpiec 2005, 168).

Z wyjaśnienia Krąpca można wyprowadzić wniosek, że płciowość przede wszystkim determinuje naturę człowieka. Naturę zaś wiąże on z rodzeniem⁸. Z kolei

⁸ Słowo „natura” wyprowadzane jest od słów: *nascor, nasci, naturus sum – naturus, a, um* – to, co ma się urodzić.

natura jest wyznaczona sposobem istnienia, a więc jest czymś substancjalnym, a ściślej mówiąc, jest substancją ujętą od strony stałych i koniecznych sposobów działania. Jednak pojawia się problem: skoro rodzenie jest określonym typem działania, a w procesie rodzenia inną funkcję pełni mężczyzna, a inną kobieta, zatem zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* – takie działanie naturalne musi wypływać z substancjalnego sposobu istnienia, a więc musi być osadzone głębiej, niż wskazują na to biologiczne funkcje organizmu. A zatem sięga ono aż do duszy, która jest pierwszą zasadą rodzenia i obdarzona indywidualnym aktem istnienia człowieka jednostkuje go i determinuje do określonego działania. Stąd dopowiada Krąpiec,

„że nie ma i nie może być czynności człowieka (mężczyzny lub kobiety) wydestylowanej od płci, gdyż byłoby to «wydestylowanie» od podstaw ludzkiej natury (...). Zróżnicowanie płci jest nie tylko ograniczone do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia. Owo «udzielanie się», czy bardziej wysublimowane «darowanie się» w porządku osoby, przez bezinteresowny akt miłości, jest znakiem i zarazem zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących wzajemnie «dla siebie»” (Krąpiec 2005, 169).

A zatem płeć w życiu osobowym człowieka nie jest redukowalna tylko do funkcji i potrzeb rodzenia. Ona przenika każdą osobę i stanowi rację wzajemnego rozpoznawania się, doskonalenia i aktualizowania, czego nie spotykamy w świecie przyrody. Dusza bowiem ludzka „nie może zaistnieć inaczej jak tylko w ciele; nie może zyskać swego osobowego wyrazu, jak tylko w ciele; nie może się sobie sama uświadomić, jako tylko w ciele i przez ciało” (Krąpiec 2005, 177), które jednak zawsze jawi się jako ciało płciowe, a zatem uorganizowane przez płciową duszę i otrzymujące istnienie człowieka-kobiety i człowieka-mężczyzny.

Można tu także przywołać wypowiedź Gilsona, który, przywołując wypowiedź Atenagorasa na temat zmartwychwstania zmarłych, zauważa, że Bóg stworzył ludzi, a nie dusze,

„toteż – właściwie mówiąc – nie ma w rzeczywistości celu duszy, jest jedynie cel człowieka. Aby więc cel człowieka mógł być identyczny z celem jego duszy, ciało ludzkie musi być również powołane do uczestnictwa w nim. «Myśl i rozum dane zostały ludziom po to, aby mogli poznawać rzeczy dostępne rozumowi i to nie tylko ich substancję, ale również dobroć, mądrość i sprawiedliwość Tego, od którego substancję otrzymali; a ponieważ przyczyny, dla których rozumowe poznanie rzeczy zostało ludziom przyznane, pozostają niezmienione, musi trwać nieodłączna od nich zdolność sądenia. A nie może ona trwać, jeśli nie trwa natura, która ją otrzymała i w której przebywa. Lecz myśl i rozum otrzymał człowiek, a nie dusza sama w sobie. Zatem człowiek, złożony z duszy i ciała, z konieczności istnieje zawsze, nie może zaś istnieć zawsze, jeśli nie zmartwychwstać»” (Gilson 1985, 195).

Co więcej, nie może zawsze istnieć, jeśli nie zmartwychwstanie jako mężczyzna lub kobieta.

4.1.3. Argumenty z płciowości jako osobowej właściwości człowieka

Kolejną grupę argumentów możemy odnaleźć w antropologii Karola Wojtyły, który w książce *Miłość i odpowiedzialność*, w rozdziale: *Interpretacja popędu*, zwraca uwagę, by traktować płciowość jako właściwość osobową człowieka, której podmiotem jest dusza. Stąd wyjaśnia, że

„ponieważ sposób działania rzuca światło na samo źródło działania, trzeba przeto uznać, że w człowieku tkwi źródło uzdalniające go do postępowania refleksyjnego, czyli do samostanowienia. Człowiek jest z natury zdolny do działania ponadinstynktownego, jest zdolny do takiego działania również w dziedzinie seksualnej. Gdyby było inaczej, wówczas nie miałyby żadnego sensu moralność w tej dziedzinie – po prostu by nie istniała – wiadomo zaś, że moralność seksualna jest faktem o zasięgu ogólnoludzkim, jest czymś powszechnym. Trudno zatem mówić o instynkcie seksualnym u człowieka w takim znaczeniu jak u zwierząt, trudno uznawać ten instynkt za właściwe i ostateczne źródło działań w dziedzinie seksualnej” (Wojtyła 2012, 43).

Jeśli nie instynkt, to co? Odpowiedź sama się nasuwa: jest nią dusza, która, będąc formą substancjalną człowieka, właściwym podmiotem istnienia i działania, decyduje o istnieniu i działaniu człowieka jako mężczyzny lub kobiety, a więc także o ich płciowości.

Ponadto K. Wojtyła w związku z analizą popędu wyjaśnia, że

„kiedy mówimy o popędzie seksualnym u człowieka, wówczas nie mamy na myśli wewnętrznego źródła określonych działań niejako «z góry narzuconych», ale mamy na myśli pewną orientację, pewne skierowanie całego bytu ludzkiego związane z samą jego naturą. Popęd w tym ujęciu to pewien naturalny, wrodzony każdemu człowiekowi kierunek dążności, wedle którego cały jego byt rozwija się od wewnątrz i doskonali” (Wojtyła 2012, 44).

A zatem, zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* – całe działanie i doskonalenie bycia kobietą i mężczyzną wypływa z *esse*, a nośnikiem tego *esse* jest właśnie dusza ludzka, udzielająca ciału istnienia.

Za płciowością duszy przemawia także fakt, że, jak wyjaśnia Wojtyła, „Popęd seksualny nie jest wprawdzie w człowieku jakimś źródłem gotowych wewnętrznie wykończonych działań, jednakże jest on pewną właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu i znajduje w nim swój wyraz” (Wojtyła 2012, 44). A zatem źródłem działań seksualnych w człowieku nie jest sam popęd, jak to mamy w świecie zwierząt. Popęd seksualny w człowieku jest „pewną właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu” (Wojtyła 2012, 44).

Ponadto popęd seksualny przynależy do natury ludzkiej, a naturę ludzką określa właśnie dusza ludzka (a nie jakaś bezpłciowa dusza anielska!) i jest „czymś gotowym” (Wojtyła 2012, 44), a zatem czymś nienabytym, ale stałym i koniecznym, a coś takiego może być zapodmiotowane tylko w duszy, która z tej racji musi być płciowa, gdyż jest źródłem i zasadą działania podmiotu ludzkiego i z tej też racji jest wyznacznikiem również działań płciowych.

Ponadto, jak wyjaśnia Wojtyła,

„fakt, że popęd seksualny jest źródłem tego, co się dzieje w człowieku, różnorodnych zdarzeń, które bez udziału woli zachodzą w jego życiu zmysłowym czy też uczuciowym dowodzi, że popęd ten jest właściwością całego bytu ludzkiego, nie tylko jakiejś jego sfery czy też władzy. Ta zaś właściwość przenikająca cały byt człowieka posiada charakter siły, której wyrazem jest zresztą nie tylko to, co bez udziału woli «dzieje się» w ludzkim ciele, zmysłach czy uczuciach, ale także to, co kształtuje się przy udziale woli” (Wojtyła 2012, 44).

Człowiek zaś, będąc podmiotem, autorem swych aktów seksualnych (a nie jest nim władza instynktu, jak to jest w przypadku zwierząt), musi być odpowiednio uzdolniony do takiego działania, które to uzdolnienie otrzymuje od duszy. Zatem dusza musi być płciowa. Co więcej życie i działanie zróżnicowane płciowo obejmuje całego człowieka, nie tylko jego ciało, ale i rozum, i wolę. A źródłem i zasadą tych działań jest płciowa dusza.

4.1.4. Argument z naturalnych form bytowania człowieka

Należy zauważyć – jak pisze Wojtyła – że

„każdy człowiek z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwu płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojnactwa (hermafrodytyzmu), tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada tę naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem. Otóż w podobny sposób każdy człowiek jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z dwu płci pociąga za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tego bytu od wewnątrz” (Wojtyła 2012, 45).

Wprawdzie rozwój ten bardziej widoczny jest na zewnątrz, to jednak ma swoje umocowanie w naturze i strukturze bytu. Naturę zaś bytu ludzkiego stanowi dusza, która, będąc obdarzona jednostkowym aktem istnienia człowieka i zasadą organizacji ciała, determinuje byt ludzki do bycia mężczyzną lub kobietą. Z tej racji sama dusza musi być płciowo zdeterminowana.

4.1.5. Argument z natury miłości osobowej

Karol Wojtyła zwraca uwagę, że popęd płciowy, który w przypadku zwierząt jest związany z życiem biologicznym, w przypadku człowieka musi zostać związany z miłością, ta zaś z życiem całej osoby ludzkiej, której źródłem i zasadą istnienia i działania jest dusza. Z tej racji popęd w życiu osobowym człowieka jest czymś

„bardziej podstawowym od samych właściwości psycho-fizjologicznych kobiety i mężczyzny, jakkolwiek nie ujawni się i nie działa bez nich. Popęd seksualny u kobiety i mężczyzny nie wyczerpuje się zresztą w skierowaniu ku samym właściwościom psycho-fizycznym drugiej płci (...). Popęd naturalny u człowieka ma naturalną tendencję do przechodzenia w miłość właśnie dlatego, że oba przedmioty różniące się swymi płciowymi właściwościami psycho-fizjologicznymi są ludzkie. Zjawisko miłości jest znamienne dla świata ludzi, w świecie zwierzęcym działa tylko instynkt płciowy” (Wojtyła 2012, 47).

Z tej racji seksualności nie możemy sprowadzić do popędu płciowego, a popędu do życia cielesnego człowieka. Popęd płciowy w życiu ludzkim jest tylko jednym z przejawów seksualności, związanym najczęściej z zachowaniem gatunku. Jednak ludzka płciowość jest racją miłości drugiej osoby, która jest najwyższym przejawem płciowości. Z tej racji płciowość musi wchodzić w najgłębszą strukturę życia osób ludzkich. Zatem należałoby wskazać na płciowość jako rację miłości międzypersonalnej. Bez płciowości ta miłość byłaby nierealizowalna, a co ważniejsze człowiek nie mógłby się do końca zaktualizować jako mężczyzna i kobieta, a także ich miłość, której dojrzałym owocem jest wydanie nowego życia.

4.1.6. Argument z analizy racji istnienia osoby ludzkiej⁹

Ponadto Wojtyła podkreśla, że popęd seksualny ma nie tylko znaczenie czysto biologiczne, czysto „rozrodcze”, lecz w przypadku człowieka ma znaczenie egzystencjalne. Jest bowiem związany z zaistnieniem człowieka jako osoby. „Skoro jednak popęd seksualny posiada charakter egzystencjalny, skoro jest związany z samym [za]istnieniem osoby ludzkiej, to musi podlegać zasadom, które obowiązują w stosunku do osoby” (Wojtyła 2012, 50-51). Zasadą zaś istnienia osoby jest być „rozumną naturą i jednostkowym podmiotem” i tę zasadę należałoby uzupełnić i dopowiedzieć, że być osobą, to być „jednostkowym i niepodzielonym podmiotem (substancją) rozumnej i płciowej natury”. Osoba bowiem ludzka realizuje się jako mężczyzna i kobieta. Nie ma innej możliwości. Zasadą zaś istnienia osoby ludzkiej jest dusza. A zatem to dusza musi determinować osobę do bycia mężczyzną lub kobietą.

Należałoby jednak podkreślić, że bardziej właściwie jest mówić o płciowości człowieka niż o płciowości duszy czy ciała ludzkiego, gdyż nie istnieje człowiek jako

⁹ „Osoba – jak wyjaśnia Emery rozumienie Tomasza – jest zasadą jedności tego, co istnieje w niej i przez nią. Jej cechy charakterystyczne to subsystemy, odrębność, jednostkowość, jedność i całość” (Emery 2014, 173).

dusza ani człowiek jako ciało. Istnieją byty ludzkie o charakterystycznej jedności psycho-fizycznej jako mężczyzna lub kobieta. Ponadto od zasady istnienia, którą jest jednostkowa dusza, jako „totalnej” zasady bytu ludzkiego, musi pochodzić wszelka treściowa i indywidualna determinacja bytu, decydująca o jego własnościach konstytutywnych. Przedstawiona argumentacja wskazuje, że płciowości w żadnym wypadku nie można ograniczyć tylko do elementów przypadłościowych, a przeciwnie, jest ona czymś konstytutywnym dla człowieka i właśnie jako taka ostatecznie musi być zakorzeniana w samej duszy.

Należałoby na zakończenie tego filozoficznego wyjaśniania odwołać się do faktu stworzenia (*ex nihilo*), w wyniku którego powoływana jest do istnienia całość bytu wraz z jego materią i formą, substancją i przypadłościami, a zatem takiego bytu, jakim on jest. Ponieważ każdy fakt stworzenia dokonuje się aktem intelektu i woli Absolutu, dlatego każdy byt został określony przez intelekt Stwórcy co do swej istoty i naznaczony celem swego istnienia. A zatem tak też należy popatrzeć na powstanie człowieka, który został stworzony mężczyzną i kobietą, i taka też musiała być stworzona zasada jego istnienia, która organizuje go jako mężczyznę lub kobietę, gdyż człowiek nie jest duchem bezpłciowym zamkniętym w ciele płciowym, ale mamy tu do czynienia z ontyczną psycho-fizyczną jednością.

4.2. Argumentacja teologiczno-filozoficzna

Dopełnieniem powyższych argumentów filozoficznych są argumenty teologiczno-filozoficzne dotyczące życia po śmierci (po zmartwychwstaniu), które przywołuje Tomasz z Akwinu. Dzięki nim św. Tomasz stara się „zrekonstruować” status bytowy człowieka po śmierci, sięgając po narzędzia z metafizyki i antropologii filozoficznej.

4.2.1. Argument z nierozdzielalności ciała i duszy

Problem, na który wskazuje św. Tomasz z Akwinu, a który wiąże się z zagadnieniem płciowości duszy, dotyczy konieczności związania ciała z duszą i ich nierozdzielności, a zatem i związania człowieka po śmierci z jego płciowością. Tomasz stawia pytanie: w jakim sensie oddzielenie duszy od ciała jest zgodne z naturą, a w jakim przeciwnie naturze. W odpowiedzi Akwinata przywołuje pierwotny stan człowieka oraz stan człowieka po grzechu. W pierwotnym stanie występował naturalny związek niezniszczalności cielesnej człowieka, który został naruszony przez grzech pierwotny, którego skutkiem była konieczność umierania i śmierć. To

„sam Bóg udzielił tej formie [tj. duszy – dop. A.M.] istnienia przez stworzenie jej, również On sam użyczył ciału ludzkiemu tej przekraczającej naturę dyspozycji, która zachowywałaby ciało w niezniszczalności, ażeby dostosować je do wiekistości duszy. Dyspozycja ta trwała w ciele człowieka tak długo, jak długo dusza człowieka była [p]oddana Bogu” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 182-183).

Ciało było niewzruszenie poddane duszy. Stąd i płciowość towarzyszyła człowiekowi na wieczność. Natomiast status bytowy człowieka po grzechu pierworodnym uległ zmianie, co przejawia się w konieczności umierania. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę naturę samego ciała po grzechu pierworodnym, to śmierć jest czymś dla niego naturalnym, jednak jeśli weźmiemy pod uwagę „naturę duszy oraz dyspozycję, jaka ze względu na duszę od początku została nadnaturalnie udzielona ludzkiemu ciału, [śmierć] jest [czymś] przypadłościowym i przeciwnym naturze, gdyż naturalnym jest dla duszy być zjednoczoną z ciałem” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183). A zatem w naturze bytu ludzkiego jest nieutralność owego związku duszy z ciałem, a co za tym idzie i płciowości, gdyż ona przynależy do bytu ludzkiego.

4.2.2. Argument z tożsamości ciała po zmartwychwstaniu

Drugie pytanie, jakie stawia Tomasz odnośnie do płciowości, dotyczy tego, jakie ciało po zmartwychwstaniu przyjmuje dusza? W odpowiedzi dowiadujemy się, że dusza po zmartwychwstaniu przyjmuje „zupełnie to samo ciało”. Przemawia za tym po pierwsze to, że „dusza łączy się z ciałem jako forma, której zaś formie odpowiada jej własna materia, zatem ciało, z którym dusza złączy się ponownie, będzie miało tę samą treść i gatunek, co ciało pozostawione przez śmierć (...) ciało ludzkie, złożone z mięsa i kości, zbudowane z tych samych, co obecnie organów” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183). Tożsamość dotyczy konkretnego Jana lub Ewy, a zatem i ich płciowości. Podstawą zaś tożsamości bytu ludzkiego jest właśnie dusza (a nie ciało). Zatem to dusza musi być płciowa, by mogła determinować tożsamość płciową także ciała konkretnego człowieka.

4.2.3. Argument z integralności bytu ludzkiego

Tomasz zauważa, że skoro nasze organy cielesne są zróżnicowane płciowo, zatem i po śmierci człowiek zachowuje swoją płciowość dzięki duszy, która organizuje byt ludzki. Gdyż – jak pisze Akwinata –

„podobnie jak tej samej gatunkowo formie należy się ta sama gatunkowo materia, tak tej samej numerycznie formie należy się ta sama numerycznie materia: bo jak dusza wołu nie może ożywiać ciała końskiego, tak samo dusza tego oto wołu nie może ożywiać ciała innego wołu. Skoro więc dusza rozumna pozostaje numerycznie ta sama, wynika stąd, że w zmartwychwstaniu złączy się ponownie z tym samym numerycznie ciałem” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 152, 183-184).

Numerycznie zaś dusza ludzka jest tożsama z duszą mężczyzny lub kobiety, która organizuje sobie odpowiednie ciało. Oczywiście owa tożsamość nie jest dziełem natury, lecz przede wszystkim dziełem mocy Boga.

„Opatrzność Boża – dopowiada Tomasz – rozciąga się na wszystko, nawet na najdrobniejsze szczegóły. Wynika stąd, że materia tego oto ciała ludzkiego, niezależnie od tego, jaką po śmierci przyjmie formę, nie wymyka się ani mocy,

ani poznaniu Bożemu. Materia ta pozostaje ta sama numerycznie, gdyż istnieje w wymiarach, dzięki którym można powiedzieć, że jest tą oto materią i zasadą ujednostkowania. Zatem jeśli zostaje ta sama materia i mocą Bożą zostanie z niej odnowione ludzkie cało, dusza zaś rozumna trwa jako niezniszczalna w swojej tożsamości, to po połączeniu jej z ciałem powstaje na nowo ten sam numerycznie człowiek” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 154, 185).

A takim jest tylko kobieta lub mężczyzna. W treści zaś bycia człowiekiem (człowieczeństwa) zawiera się zarówno dusza, jak i ciało. Gdyż „człowieczeństwo nie jest jakąś formą [istniejącą] poza duszą i ciałem, lecz jest złożeniem z nich obu, wynika stąd, że skoro to samo ciało zostanie odzyskane i ta sama dusza przetrwa, również człowieczeństwo będzie numerycznie to samo” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 154, 187), czyli będzie człowieczeństwem męskim lub żeńskim: Jana lub Marii.

Tomasz, przyjmując różnicowanie płci po zmartwychwstaniu oraz istnienie wszystkich członków cielesnych, które posiadaliśmy, wyklucza jednak kontynuowanie przez nie tych samych funkcji, które spełniały w życiu ziemskim.

„Po zmartwychwstaniu – wyjaśnia Tomasz – nie będziemy używali pokarmu ani napoju. Ani też ubrania, ubranie bowiem po to jest potrzebne człowiekowi, aby uchronić ciało przed gorącym i zimnym od zewnątrz. Muszą też ustać kontakty seksualne, ponieważ skierowane są ku cielesnemu rodzeniu; rodzenie zaś służy życiu śmiertelnemu, aby to, co nie może przetrwać indywidualnie, przetrwało przynajmniej w gatunku. Skoro więc ci sami numerycznie ludzie będą trwali na wieki, ustanie wśród nich rodzenie, a więc również kontakty seksualne” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 156, 190).

Nie zanika jednak płeć i seksualność człowieka, tylko zanikają funkcję seksualne, gdyż zanikł cel, któremu one służyły. Tak jak zanika funkcja odżywiania się, choć nie zanikają usta, a więc narządy, które temu służyły. To dotyczy także wszystkich innych członków cielesnych człowieka.

W bytach ludzkich „nie znikną w nich członki do takiego używania przeznaczone, gdyż bez nich ciało zmartwychwstałego nie byłoby integralne (...). Zatem zmartwychwstali będą mieć owe członki ze względu na zachowanie integralności natury, a nie ze względu na akty, do których są one obecnie przeznaczone” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 157, 191). Ponadto, dopowiada Tomasz, „wypada, aby ludzie mieli te same członki, których w tym życiu używali do grzechu lub do sprawiedliwości: aby w tych samych, w których grzeszyli lub zasługiwali, zostali ukarani lub nagrodzeni” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 191). W przypadku, gdy naturalne procesy zostały zakłócone przy rodzeniu i pojawiły się różne braki, w tym także w obrębie płciowości, przy zmartwychwstaniu „natura ludzka zostanie integralnie naprawiona”, a braki zostaną przez Boga usunięte. Zmartwychwstanie zaś tylko to, co przynależy do „prawdy natury”.

„Otóż – wyjaśnia Tomasz – prawdę każdej natury bada się w odniesieniu do gatunku i formy. Zatem w zmartwychwstałych będą integralnie wszystkie, zgodnie z gatunkiem, części człowieka – nie tylko części organiczne, lecz również części pierwiastkowe, takie jako mięso, nerwy itp., z których składają się części organiczne. Jednakże nie wszystko, co materialne było w tych częściach, zostanie przywrócone, lecz tyle, ile wystarczy dla przywrócenia im integralności” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 192-193).

Chodzi tu o to, że materia jako taka podlega w ciele ludzkim ciągłej przemianie i nie możemy jej pojąć jako czegoś stałego, o czym świadczy nasz proces rozwojowy: dojrzewania, dorastania i starzenia się. To bowiem, co w człowieku jest materialne, nie pozostaje zawsze tym samym i takim samym, gdyż materia „stopniowo przepływa i odpływa, podobnie jak ogień pozostaje ten sam, mimo, że drewno się spala i dorzucamy [coraz to nowe szczapy]. I wówczas jest integralny, jeśli zachowany jest gatunek oraz właściwa gatunkowa ilość” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 192-193). Jednak tego typu przemiana materii nie narusza numerycznej tożsamości człowieka, a więc tego, że po zmartwychwstaniu pozostaje on Janem czy Ewą tożsamą ze swoim ciałem. Ponadto Bóg dzięki swej mocy uzupełni braki cielesnej natury, jeśli takowe człowiek posiadał (św. Tomasz z Akwinu 2000, 193).

4.2.4. Argument z formy substancjalnej cielesności

Kolejny argument na rzecz płciowości duszy nabudowany jest na rozumieniu cielesności. Św. Tomasz dowodzi, że jeśli

„przez cielesność rozumieć formę substancjalną, dzięki której coś należy do rodzaju substancji cielesnej, taka cielesność – ponieważ jeden [byt] ma tylko jedną formę substancjalną – nie jest czym innym tylko duszą. Albowiem to oto zwierzę jest dzięki tej oto duszy nie tylko zwierzęciem, lecz ożywionym ciałem i [w ogóle] ciałem, i jeszcze tym czymś, co istnieje w rodzaju substancji; w przeciwnym razie dusza ogarniałaby ciało już istniejące aktualnie i wobec tego byłaby formą przypadłościową. Podmiot bowiem formy substancjalnej nie jest aktualnie tym oto czymś, lecz jedynie w możliwości: toteż kiedy otrzymujemy formę substancji, nie mówimy, że powstało [w nim] to albo tamto, jak to się mówi wobec form przypadłościowych, ale mówimy, że powstał bezwzględnie, gdyż bezwzględnie przyjął istnienie. I tak pojęta cielesność pozostaje numerycznie ta sama, co niezniszczalnie istniejąca dusza rozumna” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 187).

Ponieważ płciowość w sposób oczywisty jest związana z cielesnością, zatem to dusza determinuje ową cielesność do bycia substancją mężczyzny lub kobiety.

4.2.5. Argument z wieczności trwania człowieka

Tomasz zwraca uwagę, że wieczność trwania dotyczy człowieka (nie samej duszy), a zatem trwania człowieka jako mężczyzny lub kobiety. Z tej racji – wyjaśnia Tomasz – człowiek po zmartwychwstaniu

„nie zyskuje nieśmiertelności przez pozabawienie go własnej materii: dusza nie przyjmuje bowiem ciała niebieskiego ani powietrznego (...) ale ciało ludzkie złożone z przeciwstawnych [elementów]. Jednakże niezniszczalność przyjdzie z mocy Bożej, dzięki której dusza do tego stopnia zapanuje nad ciałem, że nie będzie ono podlegało zniszczeniu. Tak długo bowiem rzecz trwa w istnieniu, jak długo [dusza – dop. A.M.] panuje nad materią” (św. Tomasz z Akwinu 2000, 155, 189).

A zatem wieczność dotyczy także płciowości człowieka.

„Jako właściwości ciał zmartwychwstałych – jak zauważa Ratzinger – teologia wymienia uduchowanie (1Kor 15,44), nieśmiertelność (15,53), niepodleganie rozkładowi (15,42.53), niezdolność do cierpienia (Ap 7,16n; 21,4), subtelność (Mt 28,2n; J 20,19; Flp 3,21), zwinność, jasność (1Kor 15,43). Ciałom potępionym przypadnie z tych właściwości tylko nieśmiertelność i niepodleganie rozkładowi, z pewnością brakować będzie im niezdolności do cierpienia. Zmartwychwstałe ciało zostanie, pomimo dogłębnej przemiany, której doświadcza (...), prawdziwym ciałem ludzkim, także zachowane zostanie rozróżnienie płci” (Ratzinger 2014, 269; Hengstenberg 1996, II 3b).

Przywołując argumenty teologiczne, należy też zwrócić uwagę, że w kalendarzu świętych, którzy za takich zostali uznani, także po śmierci są oni czczeni jako mężczyźni lub jako kobiety. Co potwierdza zachowanie ludzkiej indywidualnej płciowości także po śmierci. Ta zaś jest niesiona przez indywidualną duszę, która jest jednostkowym aktem istnienia człowieka jako kobiety lub jako mężczyzny.

4.3. Argumentacja z neuronauk

Pewnym potwierdzeniem i dopełnieniem argumentacji na rzecz płciowości duszy ludzkiej są analizy badań empirycznych prowadzonych przez współczesne neuro nauki nad „płcią mózgu” (Moir i Jessel 1993; Gazzaniga 1997; Kalat 2012, Czarnecka 2003). Należy jednak zaznaczyć, że badania te dotyczą nie tyle płci duszy, co raczej płci mózgu. Jednak z punktu widzenia antropologii filozoficznej tego typu dociekania pośrednio potwierdzają także płęć duszy. Mózg bowiem jest narządem myślenia, którym posługuje się dusza. Z tej racji, zgodnie z zasadą wyjaśnień filozoficznych, która głosi, że *agere sequitur esse* – sposób działania jest następstwem sposobu istnienia, należy wskazać, że zasadą determinującą „płęć mózgu” jest właśnie dusza.

4.3.1. Argument z odmiennej struktury mózgu kobiet i mężczyzn

Przyrodnicy i neurologi – jak zauważają autorzy książki *Płęć mózgu* – dowodzą, że

„płcie są od siebie odmienne, ponieważ mózgi kobiet i mężczyzn różnią się od siebie. Mózg, narząd najważniejszy tak dla ludzkich emocji, jak i działań, jest u nich skonstruowany odmiennie. Przetwarza on informacje w różny sposób,

co daje w efekcie odmienne postrzeżenia, preferencje i zachowania. W ciągu ostatnich dziesięciu lat (rok 1989 – dop. A.M.) nastąpiła eksplozja badań naukowych nad tym, co różni obie płcie. Lekarze, przyrodnicy, psychologowie i socjologowie pracujący niezależnie od siebie dokonali wielu odkryć, które zebrane razem tworzą zadziwiająco spójny obraz. A jest to obraz uderzającej wręcz asymetrii płciowej” (Moir i Jessel 1993, 11).

Co więcej, to, co najgłębiej ukazuje różnice płciowe, to nie tylko różnice w ukształtowaniu ciała mężczyzny i kobiety oraz różna funkcja w procesach życiowych, lecz różnice, które pojawiają się w ukształtowaniu mózgu: a więc odmienność mózgu kobiety i mózgu mężczyzny (Moir i Jessel 1993, 33).

Różnice płciowe niekiedy próbowano wyjaśniać uwarunkowaniami społecznymi czy kulturowymi, negując różnice biologiczne – tak jak to się dziś czyni w ideologiach typu gender. Widząc jednak niewystarczalność wyjaśnień kulturowo-socjologicznych, zaczęto sięgać po wyjaśnienia biochemiczne, zgodnie z którymi to hormony determinują nasze stereotypy męskich i żeńskich zachowań. Ale także, jak dowodzą autorzy książki *Płeć mózgu*, „same hormony nie dostarczają odpowiedzi. Różnica powstaje z wzajemnego oddziaływania hormonów i mózgu mężczyzny lub kobiety, już z góry specyficznie ukształtowanego, by mógł z nimi wchodzić w reakcje” (Moir i Jessel 1993, 12).

Jednak główną podstawę rozróżnienia płci mózgu badacze widzą przede wszystkim w różnicach anatomicznych mózgu (ludzkiego). Z tej racji dowodzą empirycznie, że mózg kobiety jest mniejszy. Kora prawej półkuli mózgu jest grubsza u mężczyzn, lewej półkuli jest grubsza u kobiet. Mózg męski jest bardziej wyspecjalizowany, choć nie zawsze (badania H. Landsella); zaś ośrodki językowe u kobiet są bardziej skoncentrowane z przodu lewej półkuli, a u mężczyzn z przodu i tyłu lewej półkuli i bardziej rozrzucone. Ciało modzelowate jest większe i grubsze u kobiet.

Z kolei różnice anatomiczne mózgu kobiet i mężczyzn są także empirycznie stwierdzalne. I tak męskie jądro SDN-POA (Sexually Dimorphic Nucleus) w obszarze preoptycznym podwzgórza jest dwa razy większe niż u kobiet (ale zmienne z wiekiem). Jądro INAH3 (śródmiaższowe jądro przednie podwzgórza) jest u heteroseksualnych mężczyzn średnio 2,5 raza większe niż u kobiet. Zaś jądro łożyskowe prążka krańcowego (BNST-dsm) u mężczyzn jest o prawie połowę większe niż u kobiet i transseksualistów.

Kolejne różnice anatomiczne mózgu kobiety i mężczyzny ujawniają się w różnicach w zakrętach kory, których objętość jest silnie skorelowana z inteligencją: czółowym, skroniowym, ciemieniowym, potylicznym oraz białej materii w okolicach (prawy skroniowy zakręt środkowy), u kobiet więcej materii białej, mniej szarej.

Wskazuje się też na różnice wielkości płatów ciemieniowych. Kobiety mają prawy płat ciemieniowy większy niż lewy. Mężczyźni – lewy płat ciemieniowy większy niż prawy. Dane empiryczne można jeszcze mnożyć. Jednak nie o to chodzi.

4.3.2. Argument z odmiennej struktury ciała złożonej w projekcie genowym Autorzy książki *Płeć mózgu* dowodzą, że

„geny, zawierające zakodowany projekt naszych cech indywidualnych, decydują o tym, kto z nas jest kobietą, a kto mężczyzną. Kobiety różnią się od mężczyzn każdą mikroskopijną komórką swego ciała. Bo też każda z nich ma inny zestaw chromosomów w zależności od tego, jakiej jesteśmy płci.

Tożsamość każdego z nas zawarta jest w formie projektu w czterdziestu sześciu chromosomach w połowie pochodzących od matki, a w połowie od ojca. Czterdzieści cztery z nich łączy się po dwa, tworząc pary chromosomów determinujące określone cechy cielesne przyszłego człowieka, takie jak kolor oczu czy długość i kształt nosa.

Matka wnosi do komórki jajowej chromosom X (X odpowiada w przybliżeniu kształtowi chromosomu). Jeżeli w procesie zapłodnienia komórki jajowej ojciec także wnosi chromosom X, zazwyczaj rezultatem będą narodziny dziecka płci żeńskiej. Jeżeli plemnik ojca zawiera chromosom Y, powinno się urodzić dziecko płci męskiej.

Ale geny same nie decydują o płci dziecka. Zależy ona od tego, czy w sprawę wda się – czy też pozostanie nieobecny – drugi determinujący ją czynnik: hormony. Niezależnie od genetycznej natury zarodka, płód ukształtuje się jako mężczyzna tylko wówczas, gdy obecne będą hormony męskie, a kształt żeński przyjmie jedynie w przypadku, gdy hormony męskie będą nieobecne” (Moir i Jessel 1993, 34-35).

Z tej racji wskazuje się na znaczącą działalność hormonów. Są różne hormony. U mężczyzn głównie działa testosteron; u kobiet zaś estrogen, progesteron, oksytocyna. Okazuje się, że testosteron do powstania mózgu męskiego jest niezbędny. Różne są bowiem „programy” działania układu podwzgórze-przysadka u mężczyzn i u kobiet. Dalej wskazuje się, że mężczyźni dążą do homeostazy, u kobiet zaś zauważa się dodatnie sprzężenie zwrotne (duże fluktuacje poziomu).

4.3.3. Argument z różnicy w percepcji i zachowywaniu się

Autorzy *Płci mózgu* zwracają uwagę, że widoczna jest także różnica na poziomie percepcyjnym i behawioralnym, co ujawnia się w wyrażaniu emocji i uczuć, odbieraniu emocjonalnych bodźców wzrokowych (badania S. Witlesona), percepcji zapachów i smaków, poszukiwaniu wrażeń czy w agresywności (w sytuacjach typowych).

Z analizy materiału empirycznego zebranego przez autorów książki można wyciągnąć dwa różne wnioski: jeden natury czysto biologicznej, zgodnie z którym płeć ma swe ugruntowanie nie tylko w narządach biologicznych, lecz przede wszystkim w samym mózgu. Nasze zachowanie jest „w znacznej części podyktowane komunikatami, które kształtują i informują nasz mózg” – jak piszą autorzy książki *Płeć mózgu*. Jednak tu ujawnia się sens jeszcze głębszych pytań: co lub kto formuje płeć mózgu? Co wpływa na jego strukturalne zróżnicowanie? Czy są to czysto chemiczne procesy, związane z hormonami, czy decyduje o tym coś bardziej zasadniczego, na przykład zasada organizacji ludzkiego ciała, w tym także i mózgu?

Drugi zaś wniosek jest natury metafizycznej, że skoro mózg mężczyzny jest inaczej ukształtowany niż mózg kobiety, a jest on narządem myślenia i patrzenia na całą rzeczywistość, to owo ukształtowanie pochodzi od źródła bytu, które takim narządem się posługuje, a takim źródłem bytu jest dusza ludzka, która ma samodzielne, indywidualne i jednostkowe istnienie, i odpowiednio do niego formuje sobie i organizuje ciało. Jeśli formuje je i organizuje na sposób bycia człowiekiem-kobietą, to takiej też natury musi być owa dusza. Badania empiryczne tylko to wszystko potwierdzają.

Powyższe wyjaśnienie dotyczące kształtowania się płci mózgu jest wyjaśnieniem z czysto biologicznego punktu widzenia. Potwierdza ono po pierwsze zasadnicze różnice występujące w ciele i mózgu pomiędzy płcią męską a żeńską. Jednak samo odwołanie się do przyczyn czysto biologicznych w formowaniu się płci, tak męskiej (wytwarzanie przez komórki męskie hormonów męskich, czyli androgenów, z których najważniejszy byłby testosteron), jak i żeńskiej (gonady nie wytwarzają znaczących ilości hormonu męskiego), nie może być i nie jest wyjaśnieniem wystarczającym i ostatecznym. W wyjaśnianiu tym bowiem nie otrzymujemy odpowiedzi na pytania: dlaczego tak się dzieje?, co jest ostatecznym źródłem i zasadą determinacji płciowych? Tylko otrzymujemy wyjaśnienie, a raczej opis, że tak to się dzieje.

Ponadto, wyjaśnienie czysto biologiczne wskazuje na zakodowany w genach projekt naszych cech indywidualnych, w tym płciowych. A zatem musi być jeszcze wskazane jakieś bardziej pierwotne źródło, które koduje i projektuje cechy osobowe człowieka, w tym płciowość. Tego jednak w badaniach biologiczno-neurologicznych nie możemy uchwycić. Aby to uzyskać, musimy przejść do badań metafizycznych i odwołać się do zasady *agere sequitur esse*, która głosi, że sposób istnienia i działania (w tym i organizacja naszych komórek) jest następstwem zasady (przyczyny) istnienia, a tą jest dusza ludzka, która, będąc jednostkowym i indywidualizowanym aktem obdarzonym istnieniem, jest duszą kobiety lub mężczyzny, bo tylko w taki sposób istnieje i działa człowiek.

Należy też zaznaczyć, że to, czego nie może uchwycić biolog czy neurolog w swoich badaniach, analizując rozwój płodu, to fakt źródła wcześniejszej determinacji możliwości struktury tegoż płodu od momentu jego poczęcia, co dopiero uwidoczni się w ciągu pierwszych tygodni (6 tygodni po zapłodnieniu). To zaś, co determinuje możliwość, to właśnie założony w niej akt istnienia, czyli dusza. W przeciwnym razie płciowość byłaby czymś przypadkowym lub niewytłumaczalnym, gdyż z czegoś nieokreślonego wyłaniałoby się coś określonego, czyli z nieokreślonego płodu przypadkowo wyłaniałby się płód kobiety lub mężczyzny. Idąc tą drogą wyjaśniania, popełnialibyśmy podstawowy błąd w wyjaśnianiu metafizycznym, polegający na tym, że byłoby wyjaśnianie niebytem, zdeterminowanie czymś niezdeterminowanym.

A zatem zgromadzone powyżej różnego rodzaju argumenty upoważniają do postawienia tezy, że dusza ludzka, która jest jednostkowym aktem obdarzonym istnieniem, musi być płciowa. W ten sposób dochodzimy też do wniosku, że płciowość przynależy do natury ludzkiej i jest ugruntowana w samej zasadzie ludzkiego istnienia, którą jest dusza.

III. W ODPOWIEDZI NA POSTAWIONE PROBLEMY NALEŻY WSKAZAĆ

Ad 1) W odpowiedzi na pierwszą trudność należy podkreślić, że płciowość nie tyle związana jest z ciałem i cielesnym wymiarem człowieka, ile z całym człowiekiem. Jak pisze Arystoteles – „decydującym czynnikiem rodzenia (...) są z całą oczywistością płeć «męska» i płeć «żeńska»” (Arystoteles 1993, 716b). Człowiek zatem, podobnie jak w większości wszystkie doskonalsze byty żywe, istnieje jako mężczyzna lub kobieta. Ponadto nie istnieje człowiek inaczej jak tylko jako mężczyzna i kobieta. Całość zaś bytu ludzkiego jest organizowana przez formę, którą jest jednostkowa, rozumna i samoistniejąca dusza. Zatem jednostkowa dusza, jako pierwszy akt istnienia człowieka, udziela mu istnienia i istnienie to indywidualizuje. Jednostkowość zaś i indywidualność człowieka przejawia się w byciu mężczyzną lub kobietą, i takimi bytami czyni ich dusza, gdyż, jak dowodzi Arystoteles, „nie ma twarzy ani tkanki miękkiej bez obecności w nich duszy” (Arystoteles 1993, 734b). A zatem dusza musi być płciowa.

Ad 2) Płciowość ludzka służy nie tylko do rodzenia i rozmnażania się. Bycie mężczyzną i kobietą to dwa korelaty bycia człowiekiem, które się nawzajem uzupełniają, dopełniają i doskonalą. Co więcej, dzięki płciowości identyfikujemy naszą jednostkową tożsamość. W przeciwnym razie identyfikacja ta dotyczyłaby tylko naszej tożsamości gatunkowej. A zatem płciowość sięga głębiej w bycie ludzkim niż tylko do sfery cielesnej, gdyż przynależy do sfery jednostkowej tożsamości. Ponadto, to prawda, że dusza jest też źródłem życia wyższego, czyli duchowego, ale życie to dotyczy jednostkowego człowieka i przenika go w całym jego bycie. A zatem to od duszy pochodzi płciowa determinacja bytu ludzkiego, a zatem musi ona być płciowa.

Ad 3) Owszem płciowość jest związana z popędem i popęd w świecie zwierząt przynależy do sfery ciała. Jednak w świecie zwierząt także podmiotem owego popędu jest „cielesna”, to znaczy nieistniejąca samodzielnie dusza, która organizuje wszystko dla zachowania gatunku, w wyniku procesu rodzenia. A zatem i tu wydaje się być płciowość związana także z duszą lub z tak zwanym czynnikiem sprawczym ruchu. Z kolei w bycie ludzkim popęd przynależy do sfery ciała, ale nakierowany jest nie tyle na rodzenie, ile na miłość, której owocem jest zrodzenie. Podmiotem zaś miłości jest osoba ludzka, która w swej naturze i istocie jest kobieta lub mężczyzną. A zatem dusza jako zasada istnienia kobiety lub mężczyzny musi być płciowa.

Ad 4) Fakt obojnactwa (hermafrodytyzmu) „jak i każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie – jak wyjaśnia Wojtyła – nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem” (Wojtyła 2007, 45). Posiadać zaś naturę ludzką to istnieć na sposób mężczyzny lub kobiety i działać na sposób mężczyzny lub kobiety. Płciowość ta przenika całego człowieka tak od zewnątrz, jak i wewnątrz. A tym, co tak przenika człowieka, jest dusza, która jest jednostkowym aktem istnienia.

Ad 5) W odpowiedzi na obiekcję, że płeć jako taka służy wyłącznie rozrodczości, ta zaś jest związana ze sferą cielesną człowieka, należy odpowiedzieć, że tak jest w przypadku świata zwierząt. W przypadku człowieka płeć związana jest nie tylko z rozrodczością, ale także z całym życiem osoby. Z tej racji płeć jako właściwość osoby ma nieodzowny udział w powstawaniu miłości (Wojtyła 2007, 322). Ta zaś jest aktem osobowym, której podmiotem jest samodzielnie istniejąca dusza, jednostkująca osobę do bycia mężczyzną lub kobietą, gdyż w ten sposób istnieje człowiek.

„Każdy człowiek – jak wyjaśnia Wojtyła – z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwu płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojactwa (hermafrodytyzmu), tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony czy schorzały, posiada tę naturę i niej właśnie jest człowiekiem. Otóż w podobny sposób każdy człowiek jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z płci pociąga za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tego bytu od wewnątrz” (Wojtyła 2007, 45).

Działanie i sposób tego działania jest następstwem sposobu istnienia (*agere sequitur esse*). A zatem zasada działania podmiotu ludzkiego, którym jest dusza, musi także być płciowa.

Ad 6) Przyjmując rozróżnienie pomiędzy organizmem i ciałem, i wiążąc płciowość z organizmem (organizacją ciała), musimy wskazać na dwie formy, które to ciało organizują raz w organizm męski lub żeński, a innym razem w człowieka. O tożsamości numerycznej człowieka i jego jednostkowości decydowałoby ciało organiczne, a zatem forma cielesna, a o tożsamości gatunkowej dusza i ciało nieorganiczne. Zatem byt ludzki byłby organizowany przez dwie dusze. Wówczas stajemy wobec problemu jedności formy, która nie tylko organizuje materię, ale nadaje jej istnienie, oraz wobec problemu jednostkowości i tożsamości osoby ludzkiej, która jest zawsze mężczyzną lub kobietą. Ponadto to akt istnienia jednostkuje byt ludzki, a dusza, posiadając własny akt istnienia i organizując byt od wewnątrz, sama musi być duszą jednostkową, a więc męską lub kobiecą.

Ad 7) To, że coś jest zasadą organizowania, tak jak jest nią dusza, nie musi być tożsamy z tym, co zostało uorganizowane, tak jak stolarz, który organizuje drewno w stół nie jest tożsamy z samym stołem. Jednak taka organizacja dotyczy tylko przypadłościowych form organizacji. Jednak dusza jest formą substancjalną bytu ludzkiego i pierwszym aktem jego istnienia. Pociąga to za sobą fakt, że dusza totalnie determinuje ciało, przenika je i nadaje mu odpowiednią formę istnienia: męską lub żeńską. A zatem dusza ludzka musi być płciowa.

Ad 8) To, że w wyniku działań medycznych przeprowadzane są zmiany płci, nie oznacza, że została zmieniona natura człowieka: mężczyzny lub kobiety, lecz dokonano przypadłościowej reorganizacji ciała, które jednak w istocie jest ciałem albo kobiety, albo mężczyzny. Nie oznacza to, że płciowość została odseparowana

od duszy, która w całości organizuje i jednostkuje ciało. Tego rodzaju operacje są zatem dokonaniem pewnego zafałszowania i zakłócenia działania natury człowieka. Wiadomo, że czynnością wspomagającą jest podawanie pewnych hormonów i trzeba by przeprowadzić badania, czy zaprzestanie ich podawania nie spowoduje prób „powrotu do właściwej natury”.

Ad 9) Tym, którzy twierdzą, że dusza ludzka jest duchem, należy przypomnieć, że choć dusza ludzka jest duchowa (w sensie niematerialna), to nie jest duchem i że nie duch ludzki został stworzony, lecz człowiek. Człowiek zaś nie jest ani duchem, ani samą duszą, lecz jest istotą płciową, kobietą lub mężczyzną. Tym zaś, co czyni mężczyznę-człowieka i kobietę-człowieka, jest dusza. A zatem ta dusza musi być płciowa. Ponadto, człowiek został stworzony do nieśmiertelności. A zatem musi przetrwać jako mężczyzna lub jako kobieta.

Ad 10) Zwolennicy teorii gender nie posiadają poparcia naukowymi badaniami swojego stanowiska. Z tej racji teoria ta jest typem kulturowo-politycznej ideologii. Tymczasem badania przyrodnicze nad mózgiem ludzkim pokazują zasadnicze różnice w budowie i strukturze mózgu kobiecego i męskiego. Mózg zaś jest narządem myślenia i poznawania, którego podmiotem jest dusza. A zatem, jeśli tak narząd i sposób myślenia są determinowane odpowiednio dla kobiety i odpowiednio dla mężczyzny, to podmiot determinujący ten narząd także musi być odpowiednio do tego usposobiony. A więc dusza musi być płciowa.

Ad 11) Pismo Święte, mówiąc, że w niebie „będziecie jak aniołowie”, wskazuje na doskonałość bytową człowieka po śmierci, który nie będzie podlegał żadnym procesom zmian, chorób, cierpień, lecz otrzyma pełnię życia osobowego. Jednak otrzyma ją jako człowiek-kobieta lub człowiek-mężczyzna. A tym, co doskonalili byt i doprowadza do pełni, jest właśnie dusza. A zatem, aby doskonalili mężczyznę lub kobietę do pełni bytowej, dusza taką moc i możliwość musi w sobie posiadać, czyli musi być płciowa.

PODSUMOWANIE

Podjęty problem płciowości duszy ludzkiej jest pierwszą tego typu próbą, z jaką spotykamy się na terenie realistycznej antropologii filozoficznej. Jej celem było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jak głęboko w strukturze bytowej człowieka osadzona jest nasza płciowość? W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, tak dawnej, jak i współczesnej, zasadniczo nie spotykamy tak postawionego problemu i zaproponowanego rozwiązania. Ciężar argumentacji za płciowością duszy ma zasadniczo charakter metafizyczno-antropologiczny, w którym rozstrzygającym czynnikiem jest odkrycie jednostkującego i indywidualizującego *esse personale* (istnienia osobowego), które, przejmując funkcję duszy i zasady organizacji bytu ludzkiego, stanowi o byciu mężczyzną lub kobietą, gdyż tylko w taki sposób może istnieć człowiek. Przeprowadzone analizy i zebrana argumentacja traktowane są przez autora jako impuls do podjęcia badań w tej dziedzinie i poszukiwania innych racjonalnych i zasadnych wyjaśnień i interpretacji.

BIBLIOGRAFIA:

- Arystoteles. 1992a. O częściach zwierząt. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, tłum. Paweł Siwek, t. 3, 616-756. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1992b. O duszy. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, tłum. Paweł Siwek, t. 3, 8-146. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1993. O rodzeniu się zwierząt, tłum. Paweł Siwek. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, t. 4, 716a. Warszawa: PWN.
- Bortkiewicz, Paweł. 2014. *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany*. Warszawa: Wydawnictwo Prohibita.
- Bazan, Bernardo C. 1991. The Highest Encomium of Human Body. W: *Littera, sensus, sentential*, red. Abelardo Lobato, 99-116. Milano: Massimo.
- Braine, David. 1992. *The Human Person. Animal and Spirit*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.
- Czachorowski, Marek. 2013. *Genderomania*. Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość”.
- Czarnecka, Anna. 2003. Czy mózg ma płeć? Różnice płciowe w budowie ludzkiego mózgu. *Kosmos*, 52(1), 21-27.
- Diels, Herman. 1957. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. Walther Kranz. Hamburg: Rowohlt.
- Emery, Gilles. 2014. *Teologia trynitarna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Michał Romanek. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Gazzaniga, Michael. 1997. *O tajemnicach ludzkiego umysłu. Biologiczne korzenie myślenia, emocji, seksualności, języka i inteligencji*, tłum. Anna Szczuka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gilson, Étienne. 1985. *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. Jerzy Rybałt. Warszawa: PAX.
- Hengstenberg, Hans-Eduard. 1996. *Der Leib Und die letzten Dinge*. Dettelbach: Röhl.
- Kalat, James. 2012. *Biologiczne podstawy psychologii*, red. nauk. Jan Kaiser, tłum. Marek Binder, Anna Jarmocik i Michał Kuniecki. Warszawa: PWN.
- Krąpiec, Mieczysław A. 2005. *Ja – człowiek*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kuby, Gabriele. 2007. *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, tłum. Marek Urban i Dorota Jankowska. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Kuby, Gabriele. 2013. *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. Dorota Jankowska i Janusz Serafin. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Moir, Anne i David Jessel. 1993. *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, tłum. Nina Kancewicz-Hoffan. Warszawa: PIW.
- Owens, Joseph. 1994. Thomas Aquinas. W: *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and Counter-Reformation (1150-1650)*, red. Jorge Garcia, 173-194. Albany: State Univ. of New York Press.

- Pańpuch, Zbigniew. 2015. *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL.
- Peeters, Marguerite A. 2013. *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. Leszek Woroniecki. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Ratzinger, Józef. 2014. *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, tłum. Joachim Kobienia. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Reale, Giovanni. 2012. *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Iwo E. Zieliński, t. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Revolucja genderowa*, red. nauk. Zdzisław Klafka. 2014. Toruń: Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej.
- S. Thomae Aquinatis. 1950. *Summa theologiae*, red. Pietro Caramello. Taurini: Marietti.
- S. Thomae Aquinatis. 1996. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*, red. Bernardo C. Bazan. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf.
- Shanley, Brian J. 2017. *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Mordarski. Kraków-Poznań-Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Św. Tomasz z Akwinu, 1984. *Streszczenie teologii*, tłum. i oprac. Jacek Salij. Poznań: W drodze.
- Św. Tomasz z Akwinu. 1981. *De ente et essentia = O bycie i istocie*, tłum., koment., studia Mieczysław A. Krąpiec. Lublin: RW KUL.
- Św. Tomasz z Akwinu. 2000. *O wierze*, tłum. i oprac. Jacek Salij, OP, wstęp Paweł Milcarek, Poznań: W drodze.
- Wojtyła, Karol. 2012. *Miłość i odpowiedzialność*. Warszawa: KAI, Hachette Livre Polska.

Ks. ANDRZEJ KOBYLIŃSKI¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0003-2252-8634

AGNOSTYCZNA INTERPRETACJA RELIGII W TWÓRCZOŚCI FILOZOFICZNEJ MASSIMA CACCIARIEGO

AGNOSTIC INTERPRETATION OF RELIGION
IN MASSIMO CACCIARI'S PHILOSOPHICAL WORK

Abstract

One of the best known contemporary Italian philosophers is Massimo Cacciari (1944-), who participates actively in the public debate on political, bioethical or ideological issues. He is an agnostic with left-liberal views, maintaining a positive attitude towards religion. In his philosophical research, Cacciari analyzes various elements of Christian tradition. The main purpose of the article is to analyze the agnostic vision of the religion of this Italian thinker and to present some of his diagnoses, regarding the widely understood Christian cultural heritage.

Keywords: Christianity, religion, secularization, atheism, agnosticism, nihilism, humanism, feminism, desecularization

Abstrakt

Jednym z najbardziej znanych współczesnych włoskich filozofów jest Massimo Cacciari (1944-), który uczestniczy bardzo aktywnie w debacie publicznej dotyczącej kwestii politycznych, bioetycznych czy światopoglądowych. Jest on agnostykiem o poglądach lewicowo-liberalnych, zachowującym jednocześnie pozytywny stosunek do religii. W swoich badaniach filozoficznych Cacciari poddaje analizie różne elementy tradycji chrześcijańskiej. Głównym celem rozważań podjętych w artykule jest analiza agnostycznej wizji religii tego włoskiego myśliciela oraz prezentacja jego niektórych diagnoz dotyczących szeroko rozumianego chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, religia, sekularyzacja, ateizm, agnostycyzm, nihilizm, humanizm, feminizm, desekularyzacja

¹ Ks. Andrzej Kobyliński – filozof i etyk, doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Główne kierunki badań: filozofia współczesna, relacja chrześcijaństwa do nowożytności, współczesne zagadnienia bioetyczne, pentekostalizacja chrześcijaństwa, nihilizm i etyka postmetafizyczna, współczesna filozofia włoska. E-mail: a.kobyliński@uksw.edu.pl

WPROWADZENIE

W dniach 27-29 kwietnia 2019 r. we Florencji miała miejsce czwarta edycja Festiwalu Religii. W ramach tego niezwykle ciekawego wydarzenia intelektualnego, które zostało zorganizowane głównie w bazylice św. Miniasza, prezentowało swoje poglądy na temat różnych aspektów fenomenu religii wielu filozofów, teologów, duchownych, socjologów. Budowa bazyliki św. Miniasza została ukończona w 1018 r. Obecnie stanowi ona część opactwa benedyktyńskiego. W marcu 2019 r. obecny opat, ojciec Bernardo Francesco Maria Gianni, głosił rekolekcje wielkopostne dla papieża Franciszka i Kurii Rzymskiej w Aricci pod Rzymem. Zamknięcia czwartej edycji Festiwalu Religii, połączonego z zakończeniem celebracji jubileuszu tysiąclecia bazyliki św. Miniasza, dokonał kard. Pietro Parolin – Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, druga osoba po papieżu w strukturach władzy Kościoła katolickiego.

Jednym z najbardziej znanych prelegentów, którzy przybyli do Florencji na Festiwal Religii, był wybitny włoski myśliciel Massimo Cacciari – profesor filozofii na Uniwersytecie Vita-Salute San Raffaele w Mediolanie, wcześniej związany także z Uniwersytetem Ca' Foscari w Wenecji. Jego filozofia jest zasadniczo filozofią kultury, radykalną krytyką różnych form ideologii. Cacciari przeszedł długą intelektualną drogę od Karola Marksa do Fryderyka Nietzschego, od materializmu do filozofii religii i nihilizmu. W ostatnich latach trafnie sformułował pytania o etykę w kontekście współczesnej myśli nihilistycznej oraz celne uwagi dotyczące religii i moralności publicznej w społeczeństwach wielokulturowych.

Obecnie w kraju nad Tybrem Cacciari jest jednym z najbardziej znanych intelektualistów, którzy aktywnie uczestniczą w debacie publicznej dotyczącej wielu ważnych kwestii politycznych, filozoficznych, bioetycznych czy światopoglądowych. Jest on agnostykiem o poglądach lewicowo-liberalnych, zachowującym jednocześnie pozytywny stosunek do religii. W swoich badaniach filozoficznych Cacciari poddaje analizie różne elementy tradycji chrześcijańskiej. Warto w tym miejscu podkreślić, że do 1984 r. działał on we Włoskiej Partii Komunistycznej. Z jej ramienia w latach 1976-1983 był posłem do włoskiej Izby Deputowanych VII i VIII kadencji. W latach 1993-2000 oraz w latach 2005-2010 pełnił funkcję burmistrza Wenecji. Był także posłem do Parlamentu Europejskiego oraz członkiem rady regionalnej Wenecji Euganejskiej. Głównym celem rozważań podjętych w artykule jest analiza agnostycznej wizji religii włoskiego filozofa Massimo Cacciariego oraz ukazanie niektórych interpretacji wypracowanych przez tego myśliciela, dotyczących szeroko rozumianego chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego.

1. HUMANISTYCZNA INTERPRETACJA ORĘDZIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W trakcie Festiwalu Religii we Florencji Cacciari wygłosił wykład pt. *Godzina Kierkegaarda*. Stwierdził w nim, że według duńskiego filozofa ludzkość składa się z pojedynczych osób, które przeżywają konkretną chwilę swego życia. W tej jedno-

ści różnych jednostkowych „osobliwości” akt wiary jest wydarzeniem wyjątkowym, które przerywa ciągłość czasu. Opowiadając o tym, jak w myśli Sorena Kierkegaarda filozofia i teologia przeplatają się ze sobą, Cacciari przypomniał, że filozofowie tylko w chrześcijaństwie widzą dla człowieka kotwicę zbawienia. Stwierdził, że dzięki religii chrześcijańskiej człowiek może przekroczyć przestrzeń lęku. Orędzie chrześcijańskie może także pomóc w poszukiwaniu prawdy i sprawiedliwości, ponieważ dla tych, którzy wierzą, religia jest tym, co wskazuje drogę naprzód.

Cacciari poświęcił filozoficznym analizom religii wiele swoich książek i artykułów. Najważniejszym jego opracowaniem dotyczącym religii jest studium z roku 1990 pt. *O Początku* (Cacciari 1990). Ta obszerna książka zawiera wnikliwe analizy dotyczące rozumienia religii w twórczości wielu myślicieli starożytnych, średnio-wiecznych i nowożytnych. Podobny charakter ma opracowanie tego autora z roku 2004 pt. *O rzeczy ostatecznej* (Cacciari 2004).

Wydaje się, że Cacciari jest bliski chrześcijaństwu, neguje jednak tradycyjne rozumienie objawienia i religii. Przyjmuje chrześcijaństwo jako rodzaj tradycji ideowej i kulturowej (Kobyliński 2017, 222-223). Jego filozofia jest nasączona pojęciami typowymi dla chrześcijaństwa, zsekularyzowanymi i przyjmującymi nowe znaczenie. Cacciari twierdzi, że osobą niewierzącą nie jest ten, kto neguje transcendencję, ale kto uważa za transcendentne swoje istnienie; tzn. w pewnym stopniu osobą niewierzącą jest ten, kto czyni immanentną samą transcendencję. To czysto humanistyczna wizja religii oczyszczonej z jakichkolwiek elementów transcendentnych, pozbawionej treści realnych i historycznych (Kobyliński 2016, 41-43). Najważniejsze pojęcia chrześcijańskie (Bóg, łaska, odkupienie, zbawienie, niebo, anioł, grzech) zostają zsekularyzowane, stają się symbolami kultury i zyskują w ten sposób znaczenie czysto humanistyczne i immanentne (Kobyliński 2014, 90-99).

Cacciari twierdzi, że wielka rewolucja filozoficzna, jaką przyniosło chrześcijaństwo, miała na celu wprowadzenie w dzieje świata epoki Syna, a tym samym zapoczątkowanie epoki wolności. Szczególnie silny związek o charakterze symbiotycznym istnieje między chrześcijaństwem a krajami znajdującymi się na kontynencie europejskim. Dlaczego? Ponieważ Europa narodziła się w oparciu o wydarzenie chrześcijańskie. Niestety, na przestrzeni dziejów pojawiło się wiele głębokich kryzysów, które doprowadziły cywilizację europejską do stopniowego zaniku elementów tradycji chrześcijańskiej.

Pierwsze zerwanie miało miejsce wraz z narodzinami humanizmu i renesansu, kiedy rozpadła się wielka średniowieczna synteza wiary i rozumu. Drugi wielki kryzys został spowodowany przez projekt oświeceniowy, który dążył do zakwestionowania jakiegokolwiek pozytywnej funkcji religii. Trzecim krokiem była filozofia idealizmu, która zaakceptowała fundamentalną wartość wolności chrześcijańskiej, ale jednocześnie stworzyła grunt do podporządkowania chrześcijaństwa racjonalnej myśli filozoficznej. Czwarty etap to działania przedstawicieli lewicy heglowskiej, którzy przygotowali program usunięcia wszelkiej transcendencji i przeprowadzenia głębokiej rewolucji społeczno-politycznej. Piątym krokiem był nowożytny gnostycyzm, który twierdził,

że wiedza naukowa może wszystko zrozumieć na własną rękę i że nawet różne formy religii są immanentne w stosunku do samoświadomości człowieka. Ostatnim etapem tego procesu dziejowego jest sekularyzacja, która dotyczy dzisiejszych społeczeństw zachodniego kręgu kulturowego.

W wielu opracowaniach Cacciari poddaje analizie dzieło Fryderyka Nietzschego. Włoski myśliciel odrzuca twierdzenie, że autor *Tako rzecze Zaratustra* jest jednym z wielkich ojców współczesnej negacji wiary w istnienie Bytu Najwyższego. Nietzsche nie ma nic wspólnego z dzisiejszą formą ateizmu wulgarnego. Cacciari twierdzi, że w filozofii Nietzschego problem Boga jest obecny, aktualny, żywy. Natomiast prawdziwy ateizm, który nie ma nic wspólnego z Nietzschem czy Heideggerem, stanowi wizję światopoglądową, zgodnie z którą ludzie są jedyną rozumną formą bycia w świecie. Co więcej, w ateistycznej wizji rzeczywistości ludzie są oswojeni z takim kształtem swojego bytowania i twierdzą, że poza tym światem jest tylko nicość, o którą absolutnie nie należy się troszczyć.

Cacciari twierdzi, że tego rodzaju stanowisko ateistyczne jest obecne w różnych nurtach myśli współczesnej, która bardzo często kwestionuje podstawy monoteistycznej wizji świata. Dlatego nie jest dzisiaj możliwy sojusz między myślą ateistyczną, liberalizmem i monoteizmem chrześcijańskim, którego celem byłoby zahamowanie rozwoju islamu w świecie zachodnim. Liberalizm w wersji immanentnej akceptuje ogólną ideę ateistyczną, że nie ma nic poza ludzką egzystencją, ponieważ Bóg jest nicością.

Ze strony Cacciariego padają bardzo ostre słowa pod adresem dzisiejszych denominacji chrześcijańskich. Jego zdaniem stały się one wielkimi szkołami ateizmu. W większości z nich siła słowa Chrystusa zostaje zamieniona w powtarzający się dyskurs katechetyczny, w mało pocieszający i uspokajający fetysz, w małego idola. Słowo Boże niepoprawnie głoszone staje się przeciwieństwem tego, czego nauczał Jezus, pytając swoich uczniów: „A wy za kogo mnie uważacie?”. Racją istnienia Kościoła jest odpowiedź na to radykalne pytanie, a nie różne formy działalności charytatywnej czy populistycznych wizji polityki społecznej.

Cacciari twierdzi, że 90% księży katolickich we Włoszech nie potrafi wykorzystać wielkiej mocy zawartej w dialogu Jezusa Chrystusa z uczniami w okolicach Cezarei Filipowej, gdy pada to fundamentalne pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”. Ta rozmowa stanowi prawdziwy wstrząs dla dziejów całego świata. Niestety, moc tych słów wyparowała ze świątyń chrześcijańskich, a większość głoszonych homilii ma często charakter lekcji antyreligijnych.

Zdaniem Cacciariego pytanie postawione uczniom przez Jezusa w okolicach Cezarei Filipowej jest dzisiaj zakryte przez nową modę klerykalną, która polega na szukaniu akceptacji szerokich kręgów opinii publicznej. W ten sposób pragnienie popularności zastępuje pragnienie i powinność poszukiwania prawdy, które ze swej natury przekraczają poziom demokratycznej akceptacji, oklasków czy sukcesu. Istotne dzisiaj jest nie tyle pytanie „dokąd idzie świat?”, ile pytanie „dokąd zmierza Kościół?”. W jakim kierunku idzie Kościół katolicki, niezdolny do budo-

wania dialogu ze światem, który idzie w przeciwnym kierunku? Dokąd zmierza Kościół, gdy przede wszystkim świat ludzi młodych, którzy powinni budować Kościół jutra, jest coraz bardziej przyciągany, kuszony i manipulowany przez fałszywe ideały i łatwe iluzje?

Cacciari podkreśla, że poza spektakularnymi spotkaniami młodych ludzi, młodzież we Włoszech jest coraz bardziej oddalona od wiary, od kościołów i miejsc głoszenia słowa Bożego. Wielu katolików na próżno szuka schronienia w różnego rodzaju niszowych grupach sekciarskich, w apokaliptycznych i pokutnych ruchach mistycznych, które wyrażają religijne uczestnictwo emocjonalne, ale często brakuje im rzeczywistego chrześcijańskiego wzrostu typowego dla ludzi dorosłych powołanych do wolności.

2. INTELEKTUALNA WARTOŚĆ RELIGII

Warto w tym miejscu podkreślić, że na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat Cacciari wielokrotnie stawał w obronie nauczania religii we włoskich szkołach publicznych. We Włoszech religia jest nauczana w szkołach w wymiarze jednej godziny tygodniowo jako przedmiot nieobowiązkowy. Zdaniem Cacciariego lekcje religii w szkole mają tak wielkie znaczenie, że powinny mieć charakter obowiązkowy. Tradycje religijne powinny być obowiązkowo nauczane w szkołach publicznych. Co więcej, jego zdaniem teologia powinna być obecna na wszystkich kierunkach studiów filozoficznych. Wiedzę religijną należy przekazywać w szkołach i na uniwersytetach, ponieważ obecnie dominuje masowy analfabetyzm religijny. Religia powinna być traktowana tak samo jak język włoski, historia czy matematyka.

Dla Cacciariego fundamentalne znaczenie ma to, aby nie było analfabetów w odniesieniu do własnej tradycji religijnej. Twierdzi, że trzeba znać historię religii, przynajmniej własnej tradycji religijnej, dokładnie tak, jak poznaje się historię włoskiej filozofii i literatury. Chodzi o rzetelną edukację, o antropologiczne dojrzewanie młodych ludzi. Cacciari uznaje za absolutnie nieprzyzwoitą sytuację, w której młody człowiek, kończąc szkołę średnią, wie, kim był Platon i najważniejsi włoscy pisarze, a nie wie, kim był Jezus Chrystus. Szkoła nie może tolerować takiego analfabetyzmu religijnego.

Jaki zatem kształt – zdaniem Cacciariego – powinno mieć nauczanie religii w szkole? Nie chodzi mu o nauczanie historii religii w ogóle, ale o przekazanie fundamentalnej wiedzy o tradycji chrześcijańskiej, która ukształtowała społeczeństwo włoskie na przestrzeni dziejów. Tak jak uczy się historii literatury włoskiej, a nie historii literatury światowej, tak jak uczy się historii sztuki włoskiej, a nie historii sztuki chińskiej. Cacciari nie widzi potrzeby, aby traktować na tym samym poziomie nauczania religii chrześcijańskiej i nauczania buddyzmu zen czy religii Azteków. Ktokolwiek sugeruje studiowanie wszystkich historii religii, ten w praktyce pragnie, aby żadna z nich nie była traktowana poważnie. Oczywiście, z drugiej strony, twierdzi on, że trzeba koniecznie wiedzieć, co stanowi istotę wielkich tradycji monoteistycznych.

W 2008 r. włoski filozof Ilario Bertoletti opublikował książkę pt. *Massimo Cacciari. Filozofia jako a-teizm* (Bertoletti 2008). Autor tego opracowania stwierdza, że teksty Cacciariego niepokoją i fascynują włoską opinię publiczną od połowy lat 70. ubiegłego wieku. Jednym z najciekawszych i najbardziej aktualnych zagadnień, które porusza, jest kwestia religii, ateizmu i relacji istniejącej między filozofią a myślą teologiczną. Bertoletti podkreśla, że tym, co niepokoi i fascynuje najbardziej, nie jest ogrom odniesień tematycznych i kulturowych, ani żmudna subtelność, z jaką Cacciari analizuje wybrane zagadnienia. Przede wszystkim liczy się fakt, że nigdy nie zapomina o tym, aby otwierać nowe ścieżki między teologią liberalną a teologią dialektyczną, między Friedrichem Schleiermacherem a Karlem Barthem. Cacciari twierdzi, że filozofia nie powinna rezygnować w żaden sposób z obowiązku myślenia o Bogu, zachowując jednocześnie dla teologii prawo do żądania wyjątkowości i nieredukowalności Objawienia.

Według Cacciariego filozofia nie może nie być ateistyczna, ale – będąc formą a-teizmu – realizuje jedno ze swoich najważniejszych zadań, które polega na oczyszczaniu ludzkiego myślenia nie z Boga, ale z każdej formy zabobonu czy idolatrii intelektualnej. Teologia zaś musi kultywować własną zazdrość dotyczącą wyjątkowości Objawienia, tzn. nie może pozwolić filozofii na interpretowanie treści religijnych w kluczu wyłącznie immanentnym. Akceptacja tego rodzaju przesłanek sprawia, że możliwa staje się filozofia religii, która nie jest ani redukcjonistyczna, ani fundamentalistyczna. To filozofia a-teistyczna, która rodzi się z miłości do transcendencji tak myślenia, jak i jedynego prawdziwego Boga.

Poszukiwanie nowej filozofii religii, opartej na figurze Początku, to swego rodzaju czerwona nić, która pozwala analizować całą twórczość filozoficzną Cacciariego dotyczącą religii. Początek jest „możliwością”, która jest przede wszystkim „różnicą” tak radykalną, że może być przyjazna wobec własnej „niemożliwości”. Ta celowo sprzeczna otwartość na możliwe jest obowiązkiem, ponieważ jest „eschatologiczna”: ma na celu ocalenie nieredukowalnej „osobliwości” każdej istoty; jest w służbie „rzeczy”. Człowiek jest wezwany do tego, by dotknąć tajemnicy Początku w poszukiwaniu niespotykanych możliwości. Dla Cacciariego objawienie judeochrześcijańskie jest religią wolności: wolności, która wraz z możliwością własnej negacji „staje się symbolem otchłani wolności Początku istnienia i nieobecności” (Bertoletti 2008, 54). W „nie-byciu” Początku jest zachowana cała pozytywność, która przysługuje każdej rzeczy.

Jednym z ważnych zagadnień z pogranicza filozofii i religii jest fenomen śmierci. Zdaniem Cacciariego dla radykalnego ateisty śmierć jest czystym unicestwieniem – to, co istnieje, pochodzi z nicości i do nicości powraca. Takie przekonanie można nazwać prawdziwym nihilizmem. Dla osoby wierzącej śmierć stanowi przejście do nowej formy życia. Cacciari twierdzi, że nie ma jednego uniwersalnego znaczenia śmierci, tak jak nie ma jednej wizji miłości czy szczęścia. Jedyną rzeczą, którą można ogólnie powiedzieć jest to, że ludzie myślą o śmierci, są jedynymi zwierzętami na ziemi, które myślą o śmierci i dlatego są w jakiś sposób „byciem ku śmierć”, ponieważ myślą o niej nieustannie i ciągle, myśląc o śmierci,

która z pewnością nie jest życiem, zawsze myślą o czymś, co jest poza życiem. Może to być jedyna cecha, która łączy różne religie i kultury. „Śmierci nie można zwyciężyć. A jeśli śmierć dzieje się w Bogu, to tym bardziej może się zdarzyć w człowieku: zło jest możliwością, zawsze się odradza” (Bertoletti 2008, 78).

3. SEKULARYZACJA ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA

30 listopada 2017 r. na łamach konserwatywnego dziennika włoskiego „Il Giornale” ukazał się wywiad z Massimo Cacciari pt. *Boże Narodzenie nie należy tylko do chrześcijan*. Wypowiedź agnostycznego filozofa wzbudziła bardzo duże zainteresowanie włoskiej opinii publicznej. W gazetach, w mediach elektronicznych oraz na portalach społecznościowych wywiązała się niezwykle ciekawa i inspirująca dyskusja. Jednym z bardzo mocnych elementów tej wielkiej społecznej debaty był kolejny wywiad, jakiego Cacciari udzielił 25 grudnia 2017 r. liberalnemu portalowi informacyjnemu „Huffington Post Italia”. Dwa dni później prawie cała rozmowa została przedrukowana przez watykański dziennik „L’Osservatore Romano” pt. *Zapomniane Boże Narodzenie*. Co sądzi włoski filozof na temat przesłania doktrynalnego świąt Bożego Narodzenia? Jak postrzega on obecną formę przeżywania tej uroczystości religijnej w świecie zachodnim?

Cacciari w bardzo ostrych słowach krytykuje powierzchowny i banalny sposób podejścia do Bożego Narodzenia ludzi współczesnych. Twierdzi, że człowiek nie czuje już dzisiaj dreszczy na swoim ciele, gdy zaczyna myśleć o niezwykłej historii, która mówi o tym, w jaki sposób pewna dziewczyna z Nazaretu stała się matką Boga. Niestety, obojętność dotyka w pewnym stopniu wszystkich: chrześcijan różnych denominacji, ateistów, agnostyków itp. Społeczeństwa zachodnie nie czują wstrząsającego znaczenia egzystencjalnego tego święta. Zatracił się jego głęboki sens filozoficzny. Boże Narodzenie stało się świętem ciasta, reklamy i pieniędzy. Niestety, chrześcijanie jako pierwsi zlikwidowali Boże Narodzenie.

Dla Cacciariego to święto stanowi wielki symbol, który wniósł niezwykle wkład w historię i cywilizację Zachodu. „Chrześcijaństwo – wyznaje Cacciari – jest fundamentalną częścią mojej podróży, mojej historii, jest czymś, z czym codziennie się porównuję” (Cacciari 2017b, 1). Niestety, obecnie we Włoszech katolicy i niekatolicy w pewnym stopniu są bezradni w obliczu wydarzenia narodzenia Syna Bożego. Święta Bożego Narodzenia stały się bajką, rodzajem podnoszącej na duchu opowieści, która gasi ludzkie zmartwienia. Już nie broni się Bożego Narodzenia, ponieważ najczęściej tak naprawdę nie wiadomo, czym w rzeczywistości jest to święto. Nauczyciele religii w szkole i katecheci w parafiach nie przekazują już realnej siły tej historii, ale koncentrują się na kształtowaniu postaw obywatelskich, a księża w kościołach głoszą najczęściej politycznie poprawne i uspokajające kazania, które nie budzą żywej wiary, ale są faktycznie zaproszeniem do ateizmu.

Cacciari twierdzi, że dzisiaj zasadniczy podział wśród ludzi nie dotyczy różnicowania na tych, co wierzą lub nie wierzą w Boga, ale tych, którzy myślą i nie

myślą. Jeśli ktoś myśli tak, jak myślał zmarły w 2012 r. wybitny włoski kard. Carlo Maria Martini, wówczas pyta samego siebie, a jeśli stawia pytania, to prędej czy później będzie zafascynowany chrześcijaństwem i Bogiem, który – przyjmując ludzkie ciało – stał się zgorszeniem dla wyznawców judaizmu i wielu innych religii.

Tematyki wcielenia Syna Bożego dotyczy najnowsza książka Cacciariego pt. *Rodzenie Boga*, która ukazała się w 2017 r. W tym opracowaniu włoski filozof podkreśla, że postać Matki Bożej z Dzieciątkiem odegrała niezwykle rolę w cywilizacji europejskiej. Poprzez ten obraz cywilizacja zachodnia nie tylko myślała o swoim związku z Boskością, o relacji Boga z ludzką historią, ale o samej istocie Boga. Stawała wobec fundamentalnego pytania: Dlaczego Bóg został zrodzony przez kobietę? Myślenie o tej Kobiecie stanowi niezbędny element, aby uchwycić istotę Boskości. A wielkie dzieła malarstwa światowego, ukazujące na różne sposoby Madonnę z Dzieciątkiem, są śladami intelektualnego pielgrzymowania w kierunku problemu, który Jej obecność ucieleśnia (Cacciari 2017a).

Niestety, Matka Syna Bożego była najczęściej ignorowana nawet przez filozofów, którzy interpretowali Europę i chrześcijaństwo, takich jak Hegel i Schelling. Filozoficzny dyskurs naukowy uprzywilejował relacje między Ojcem a Synem. Maryja została zredukowana do postaci banalnej pokory, uległego i posłusznego łona, które stało się płodne mocą Ducha Świętego bez żadnych zakłóceń. A przecież Maryja bała się, gdy archanioł Gabriel ogłosił jej, że pocznie i urodzi dziecko, które będzie nazwane Synem Najwyższego. W tym momencie Maryja wycofuje się, ma wątpliwości, ogarnia ją udręka, rozmyśla. Jej „tak” nie jest wcale oczywiste. W chwili, gdy je wymawia, jest to „tak” wolne i potężne, oparte na słuchaniu słowa. Maryja pragnie wypełnić Bożą wolę.

Zdaniem Cacciariego tylko kilku myślicieli zastanawiało się głęboko nad postacią Maryi. To właśnie w malarstwie – w wielkim malarstwie zachodnim – Maryja wznosi się do roli absolutnej bohaterki. Jest to jeden z tych przypadków, w których ekspresja figuratywna poszła znacznie głębiej niż język. Jeśli odziera się narodziny Chrystusa z wyboru tej kobiety, która przyjmuje do swego łona Syna Bożego i jego Logos, to wcielenie staje się komedią.

Kiedy Adam – w ogrodzie Eden – spożywa owoc z drzewa poznania, jest posłuszny swemu pragnieniu. Jego wolność to wolność zaspokajania własnych impulsów. Maryja natomiast zastanawia się, pyta, cierpi. Jej wolność polega na dawaniu siebie. Ona jest jak jej Syn: czyni wolę Ojca. A która wolność jest większa: ta, która przykuwa do siebie samych, czy ta, która uwalnia od miłości własnej? Maryja dała przykład wolności rozumianej jako dar. Czy podążanie za Nią przekracza możliwości człowieka? „Być może. I może być tak, że właśnie tutaj spotyka się radykalny charakter orędzia chrześcijańskiego z nadczłowiekiem, o którym mówił antychrześcijański Nietzsche: w niemożliwym” (Cacciari 2017c).

Cacciari twierdzi, że dzisiaj bardzo potrzebne są wielkie idee ukryte w wydarzeniu Bożego Narodzenia, aby ciągle uwalniać czas od jego niedoli. Im bardziej obecna epoka historyczna zamyka ludzkość w sobie samej, tym bardziej potrzeba wielkich idei, nieograniczonych myśli i słów ostatecznych. To jedyne rzeczy, któ-

re mogą ludzi wykorzenić z czasu, w którym żyją. A istotą obecnego czasu jest umieszczanie wszystkiego na scenie: myśli, zdjęć, tajemnic. Nic nie może pozostać w ciemnej strefie. Nic nie powinno pozostać w ciemnym miejscu. Natomiast właśnie z ciemności wychodzi światło, które oświetla i ujawnia.

Z jednej strony, zanika prywatność, z drugiej – coraz więcej rzeczy jest ukrytych, gdy chodzi o świat polityki, gospodarki, finansów. Idea transparentności stała się ideologią. Nigdy wcześniej jednostki rządzące światem nie były tak głęboko ukryte. Obecne stulecie jest czasem tego, co zakryte – anonimowych ośrodków władzy, których nie widać. Podczas gdy w przypadku Maryi boskie światło zasłania się cieniem, aby objawić się w rzeczywistości, współcześnie ciemność ukrywa się za jasnością. Według Cacciariego Lucyfer przebywa w piekle, ale udaje, że jest nosicielem światła. Wiek XXI jest naznaczony duchem Antychrysta. Były chwile, w których objawił się on w czystej postaci. Dziś natomiast krąży w przebraniu.

Cacciari twierdzi, że m.in. polityka może nauczyć się czegoś ważnego od Maryi. Dlaczego? Ponieważ Matka Boża jest postacią wolności. Jej pokora to medytacja i słuchanie. Gdyby dzisiaj politycy więcej czytali, to mogliby się od Niej wiele nauczyć. Przynajmniej tego, żeby być bardziej świadomymi własnej epoki historycznej, w której żyją. Dramat polega jednak na tym, że dzisiaj nastąpił całkowity rozdział między wiedzą i władzą.

Dlaczego nie tylko politycy, ale nawet feministki, które powinny lepiej rozumieć kobiecy świat Matki Bożej, nie zastanawiają się dzisiaj nad Jej tajemnicą? Cacciari docenia dokonania ruchu feministycznego. Twierdzi, że feministki są bohaterkami prawdziwej rewolucji ostatnich dziesięcioleci. Gdy chodzi o dystans feministek wobec Maryi, Cacciari uważa, że są one ofiarami maskulinizmu, który zdominował interpretację chrześcijańskiej tajemnicy wcielenia. W konsekwencji feministki patrzyły na Maryję jako postać służebną, całkowicie zasłoniętą przez relację między Ojcem a Synem.

PODSUMOWANIE

Najważniejszą cechą agnostycznej koncepcji religii Massima Cacciariego jest, z jednej strony, dostrzeżenie wielu pozytywnych aspektów chrześcijaństwa i szeroko rozumianego duchowego dziedzictwa ludzkości, z drugiej – negacja tradycyjnego rozumienia objawienia chrześcijańskiego i religii. Twórczość filozoficzna tego myśliciela jest nasączona pojęciami typowymi dla chrześcijaństwa, zsekularyzowanymi i przyjmującymi nowe znaczenie. Cacciari twierdzi, że poszukiwania intelektualne przybliżają człowieka do modlitwy. Z pewnością ludzie wierzący są przekonani, że ich modlitwa jest wysłuchana, natomiast filozof nie modli się o nic. Ale trwa w zadumie przed tajemnicą.

W wielu wypowiedziach – jako filozof i polityk – Cacciari opowiada się za ideą „laickości pozytywnej”, przyznającej religii prawo obecności nie tylko w życiu prywatnym obywateli, ale także w sferze publicznej społeczeństw demokratycznych. Różnego rodzaju religie i światopoglądy powinny mieć zagwarantowane

prawo głosu w debatach publicznych i udział w tworzeniu kulturowych tożsamości. Konsekwencją takiego stanowiska jest m.in. konieczność obrony nauczania religii w szkołach publicznych.

Cacciari w bardzo zdecydowany sposób krytykuje analfabetyzm religijny społeczeństwa włoskiego. W niektórych tekstach pisze o swoich spotkaniach w muzeach z wycieczkami szkolnymi, które zatrzymują się przed obrazami o tematyce religijnej. Zarzuca nauczycielom, że – pokazując dzieciom i młodzieży dzieła sztuki – koncentrują się na aspektach estetycznych, pomijając wymiar historyczny, religijny, światopoglądowy. W konsekwencji młodzież nie rozpoznaje najważniejszych postaci biblijnych, staje się pokoleniem bez pamięci.

Cacciari nie zgadza się z bardzo wieloma przedstawicielami myśli lewicowo-liberalnej, którzy twierdzą, że religia prowadzi do wojen i przemocy. Jego zdaniem obecnie religie są prezentowane bardzo często, szczególnie w świecie zachodnim, jako główna przyczyna wojen i sporów między narodami. Wiele konfliktów, które są przedstawiane jako spory o charakterze wewnętrznie religijnym, mają w rzeczywistości zupełnie inny charakter.

Cacciari twierdzi, że szczególnie złożoną sytuacją jest np. konflikt izraelsko-palestyński, który często przedstawia się w uproszczony sposób. W swej najgłębszej warstwie nie jest to konflikt religijny, ale spór terytorialny między dwiema wspólnotami narodowymi, które domagają się tej samej ziemi (Rastoin 2019). Religia powinna przyczynić się do pokojowego i szczęśliwego współżycia między narodami. Ale podobnie jak wszystkie uniwersalne rzeczywistości życia ludzkiego dobre same w sobie – praca, ojczyzna, kultura czy rodzina – także religie mogą być wykorzystywane w niewłaściwych celach.

Poważnym brakiem filozofii religii Cacciariego jest nieuwzględnienie dwóch procesów o charakterze globalnym, które na przestrzeni ostatnich 20 lat doprowadziły do głębokich zmian w świecie religijnym. Włoski myśliciel nie dostrzega tak pentekostalizacji chrześcijaństwa, jak i fenomenu desekularyzacji, o którym już pod koniec lat 90. ubiegłego wieku mówił amerykański socjolog religii Peter Berger. Nie można zgodzić się z opinią Cacciariego, że dzisiaj we wszystkich religiach zostało utracone głębokie znaczenie faktu religijnego i że w świecie współczesnym powszechnie zapomina się o wymiarze duchowym.

Trudno też zgodzić się z jego opinią, że filozof nie może wierzyć w Boga. Cacciari twierdzi, że filozof nie może zaakceptować orędzia chrześcijańskiego, ale jest niespokojny i zastanawia się. Cacciari prezentuje dość specyficzne stanowisko, gdy chodzi o rozumienie relacji istniejącej między wiarą i rozumem, między filozofią i teologią. Nie utożsamia się z opinią wybitnego intelektualisty szwajcarskiego Hansa Ursa von Balthasara, który przekonywał w wielu swoich dziełach, że nie istnieje teologia bez filozofii. Cacciari docenia znaczenie humanistycznego dziedzictwa religii chrześcijańskiej, ale jako agnostyk nie zgadza się z twierdzeniem, że wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji Prawdy.

BIBLIOGRAFIA:

- Bertoletti, Ilario. 2008. *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*. Pisa: Edizioni ETS.
- Cacciari, Massimo. 1990. *Dell'Inizio*. Mediolan: Adelphi Edizioni.
- Cacciari, Massimo. 2004. *Della cosa ultima*. Mediolan: Adelphi Edizioni.
- Cacciari, Massimo. 2017a. *Generare Dio*. Bologna: Società Editrice il Mulino.
- Cacciari, Massimo. 2017b. Natale non è solo dei cristiani. In ballo c'è la nostra civiltà – intervista di Stefano Zurlo. *Il Giornale*, 30 listopada 2017, 1-2.
- Cacciari, Massimo. 2017c. Natale dimenticato – intervista di Nicola Mirenzi. *L'Osservatore Romano*, 27-28 grudnia 2017, 4.
- Kobyliński, Andrzej. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianni'ego Vattima*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kobyliński, Andrzej. 2016. Sekularyzacja religii w twórczości Rainera Marii Rilkego i Gianni'ego Vattima. *Studia Philosophiae Christianae*, 52(3), 27-50.
- Kobyliński, Andrzej. 2017. Czy istnieje etyka nihilistyczna? Interpretacja fenomenu nihilizmu we współczesnej filozofii włoskiej. *Przegląd Filozoficzny*, 103(3), 217-228.
- Rastoin, Marc. 2019. Religione e violenza. *La Civiltà Cattolica*, 4053(2), 209-219.

MARIUSZ CZYŻAK¹

Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie

ORCID ID: 0000-0003-0869-3713

PAŃSTWO W ŚWIETLE NAUCZANIA KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

THE STATE IN CARDINAL STEPHAN WYSZYŃSKI'S VIEWS

Abstract

The paper presents Cardinal Stefan Wyszyński's selected views on the state. In his opinion, the state reality is family, society, nation, territory, power as well as cultural and economic sovereignty. State authorities should perform a service function with regard to society, acting for the common good and protecting the rights and freedoms of a man and a citizen. The limits of the *raison d'état* must be set with the good of a man in mind and cannot be violated by state authorities.

Keywords: state, nation, Wyszyński

Abstrakt

W artykule przedstawiono poglądy Kardynała Stefana Wyszyńskiego na państwo. W jego opinii rzeczywistość państwowa to rodzina, społeczeństwo, naród, terytorium, władza oraz suwerenność kulturalna i ekonomiczna. Władze państwowe pełnić powinny funkcję służebną względem społeczeństwa, działając dla dobra wspólnego i chroniąc prawa oraz wolności człowieka i obywatela. Granice racji stanu wyznaczone muszą być natomiast dobrem człowieka, którego władze państwowe nie mogą dla niej naruszać.

Słowa kluczowe: państwo, naród, Wyszyński

WPROWADZENIE

Kardynał Stefan Wyszyński (1901-1980) sprawował posługę biskupią od roku 1946, przy czym niemal przez cały ten okres, tj. od śmierci Kardynała Augusta Hłonda w roku 1948 aż do swej śmierci w roku 1980, pełnił funkcję Prymasa Polski, już za życia będąc określanym „Prymasem Tysiąclecia”. Przyszło mu działać w ciężkich czasach, gdy aparat państwowy nie postrzegał Kościoła Katolickiego jako współpracownika

¹ Dr Mariusz Czyżak, Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie. E-mail: m.czyzak.wskm@gmail.com.

w trosce o dobro wspólne, ale jako instytucję wrogą ideologicznie. Sam kardynał padł ofiarą systemu komunistycznego i nowej rzeczywistości politycznej, stając się w latach 1953-1956 więźniem Polski Ludowej. Przedmiotem dalszych rozważań staną się jego poglądy na temat instytucji państwa, w szczególności zagadnień związanych z samym postrzeganiem tej instytucji i jego obowiązków względem narodu i jednostki.

1. POJĘCIE NARODU I PAŃSTWA

W myśl koncepcji narodu kardynała Stefana Wyszyńskiego jest on naturalną wspólnotą ludzi, która powstała w dążeniu do takich wspólnych im wartości duchowych, jak kultura, tradycja, język i religia. Jest bytem analogicznym do osoby ludzkiej, a zatem wyposażony jest w szczególności w niezbywalne prawo do życia, do rozwoju własnej kultury, do samostanowienia o własnym życiu politycznym i gospodarczym. Skoro zatem władza publiczna czerpie swoje prawa z woli narodu, to państwo ze swej natury służyć powinno zabezpieczeniu suwerenności tego narodu (Krukowski 1993, 210). Jakkolwiek naród tworzy całość, to jest on wielkością złożoną, składającą się z jednostek, rodzin, a także zbiorowości lokalnych i regionalnych, wyodrębnionych często ze względu na kryteria historyczne i geograficzne (Lewandowski 1989, 29). Wraz z pojęciem narodu odwoływał się również Prymas Tysiąclecia do pojęcia „ojczyzny”, która utożsamiana jest przez niego z ludźmi, a także ziemią, kulturą, historią, tradycją i religią, które związane są z pochodzeniem, dzieciństwem i rozwojem człowieka. Ma ona przy tym charakter pierwotny względem czynników politycznych funkcjonowania narodu (Lewandowski 1989, 40-41).

Cz. Bartnik wskazuje, że naród w ujęciu Prymasa Wyszyńskiego to „naturalna i pierwotna społeczność ludzi, zwłaszcza rodzin, powstała na gruncie ojczyzny, związana w wyższą wspólnotę czasoprzestrzeni historycznej, w żywy organizm biologiczno-psychiczny, realizujący w sobie pewien rodzaj specyficznej «osobowości» duchowej”, przy czym jest on wartością pierwotną i fundamentalną względem wtórnego i nadrzędnego państwa, które o tyle ma sens, o ile pełni funkcję służebną względem narodu (Bartnik 1982, 9, 11). Strukturą ponadnarodową, ale z narodem związaną, jest zatem państwo będące wytworem życia narodowego. W opinii kardynała Stefana Wyszyńskiego, wygłoszonej na Wawelu w dniu 18 października 1973 r., „Państwo nie jest bytem realnym ani bytem konkretnym, ani też samo w sobie bytem odpowiedzialnym. Samo pojęcie – państwo – jest pojęciem abstrakcyjnym i jest wymyślone, choć jest koniecznością, choć jest pomyślane jako konieczność dla utrzymania ładu w społeczeństwie i powstaje po to, aby osiągnąć jakieś dobro wspólne” (Lewandowski 1989, 37). Różnił się w tym zatem od kardynała Augusta Hlonda, który postrzegał państwo jako „społeczność realną i zorganizowaną, nad którą wykonywa rządy widomy piastun władzy” (Hlond 1951, 55).

Przypomnieć trzeba, że już na początku swojej posługi biskupiej, w trakcie ingressu do katedry lubelskiej 26 maja 1946 r., u progu komunistycznych przemian ustrojowych, ale mając być może jeszcze nadzieję na w miarę pokojową współegzystencję

z władzą w nowych warunkach politycznych, ówczesny biskup Stefan Wyszyński mówił o wspólnotcie państwowej jako politycznej formie życia narodu w taki sposób:

„Według nauki Kościoła Katolickiego państwo jest tak konieczne dla obywateli w porządku przyrodzonym, jak Kościół w porządku nadprzyrodzonym. Obie te społeczności byt swój wywodzą z woli Boga – chociaż w różny sposób. Z tego też powodu nie może być między nimi istotnej sprzeczności. Przyrodzoną niejako koniecznością dla obydwu społeczności jest wzajemna współpraca dla dobra obywateli. Każda z nich tym pełniej osiągnie ostateczny swój cel, im lepiej korzystać będzie z pomocy i współpracy drugiej społeczności. Taka jest nauka Kościoła i państwa” (Wyszyński 1990, 11).

Odwoływał się przy tym do nauki Chrystusa wzywającego do oddania co cesarskie (w odniesieniu do powinności wobec państwa) – cesarzowi, a co boskie – Bogu, a także do poglądów św. Augustyna przedstawionych w jego dziele *Państwo Boże* i nauczania papieża Leona XIII i Piusa XII. Deklarował równocześnie gotowość Kościoła Katolickiego do współpracy z państwem, ale takim państwem, które szanuje prawa boskie dla dobra powszechnego swoich obywateli. Umiejętność utrzymania jedności dążeń państwa i Kościoła w tym zakresie, uzależniona od dobrej woli ich przedstawicieli, miała być – według niego – dowodem mądrości i dojrzałości rządzących (Wyszyński 1990, 11).

Wspominany już papież Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* z roku 1885 wskazywał, że uprawnienie do wykonywania władzy państwowej nie jest konieczne związane z określonym systemem politycznym. Istotne jest, aby ustroj państwa służył dobru i pożytkowi ogółu społeczeństwa. W konsekwencji władza publiczna „ma być sprawiedliwa, nie despotyczna, ale jakby ojcowska, bo i władanie Boże nad ludźmi jest najsprawiedliwsze i z ojcowską złączone dobrocią: a piastować należy władzę dla pożytku obywateli, bo kto innym przewodzi, tylko dlatego przewodzi, żeby przestrzegał pożytku rzeczpospolitej. I żadną też miarą nie godzi się, żeby władza w państwie miała ku pożytkowi służyć jednego tylko, albo kilku ludzi, bo jest ustanowiona dla pospolitego dobra wszystkich. Jeśliby zaś ci, co sprawują rządy, dopuścili się niesprawiedliwości, samowoli, grzeszyli popędlivością lub dumą, jeśliby nie dbali o dobro podwładnych, niech wiedzą, że kiedyś zdadzą sprawę Panu Bogu, a to tym ściślej, im świętszy piastowali urząd, albo im wyższy był stopień dostojenstw, na którym stanęli” (Leon XIII 1885). Również Pius XII podkreślał, że państwo powinno pozostawać na służbie osoby ludzkiej: „Ktokolwiek uważa państwo za cel ostateczny, któremu wszystko powinno być podporządkowane i ku któremu wszystko ma zmierzać, ten szkodzi rzeczywistemu i trwałemu dobru narodów. Dzieje się to wtedy, gdy państwo zostanie obdarzone władzą absolutną i nieograniczoną z woli narodu, ludu lub grupy obywateli albo gdy ją sobie przywłaszcza samo, sprawując ją bez kontroli i odpowiedzialności przed kimkolwiek” (Pius XII 1939, 48).

Prymas Tysiąclecia definiował pojęcie państwa w swoisty sposób, szerzej aniżeli klasycznie rozumiane państwo będące konglomeratem ludności, terytorium

i suwerennej władzy (Winczorek 1997, 55), do której cech zalicza się m.in. podmiotowość społeczności państwowej, a także jej hierarchiczny i pomocniczy charakter (Skorowski 1999/2000, 102-103). Wyrażał bowiem pogląd, że rzeczywistość państwowa to suma takich części składowych, jak „rodzina, społeczeństwo, naród, terytorium, władza, suwerenność kulturalna i ekonomiczna” (Wyszyński 1983, 65-66). Na instytucję państwa składa się zatem w jego opinii w pierwszym rzędzie rodzina jako podstawowa jednostka społeczna, której kondycja moralna, ale i ekonomiczna, rzutuje na dobrostan całej wspólnoty państwowej. Z tego powodu postulował, aby dla wspólnego dobra instytucje państwowe wspierały rozwój rodziny, uzupełniając niejako jej dzieło, a przy tym dostarczając jej środków do osiągnięcia postawionych przed nią celów (w tym w obszarze oświaty) i chroniąc rodzinę jako element polskiej racji stanu. Państwo w znaczeniu społecznym powinno mieć zatem – zdaniem kardynała Stefana Wyszyńskiego – charakter państwa prorodzinnego, które z jednej strony przyznawałoby rodzinie prawa społeczne, moralne, religijne i ekonomiczne, z drugiej zaś gwarantowałoby jej udział w podziale dochodu społecznego (Wyszyński 1999, 291). Rodzina miała być również miejscem zetknięcia się państwa z Kościołem (Lewandowski 2001, 106-107).

Charakterystyczne, że pojęcia „społeczeństwo” i „naród” wymieniane są tutaj przez Prymasa jako rzeczywistości odrębne, tak jak później również św. Jan Paweł II będzie odróżniał „społeczeństwo demokratyczne” od „narodu”, istnienie tego pierwszego traktując jako – bliższą państwu – konsekwencję istnienia ustroju demokratycznego (Jan Paweł II 2005, 75). Naród postrzegał bowiem kardynał Stefan Wyszyński również jako „rodzinę ojczystą” (Wyszyński 1990, 119). Taki sposób traktowania pojęcia narodu rozwinął później również w swoim nauczaniu także papież Jan Paweł II, prezentując pogląd, że „naród” to „społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą. Katolicka nauka społeczna uważa zarówno rodzinę, jak i naród za społeczności naturalne, a więc nie owoc zwyczajnej umowy. Niczym innym zatem nie można ich zastąpić w dziejach ludzkości. Nie można na przykład zastąpić narodu państwem, chociaż naród z natury pragnie zaistnieć jako państwo, czego dowodzą dzieje poszczególnych narodów europejskich i polska historia. (...) Naród jest tym gruntem, na którym rodzi się państwo” (Jan Paweł II 2005, 74-75). Nie należy jednak utożsamiać narodu w tym kontekście wyłącznie z narodem w znaczeniu czysto etnicznym, ale z narodem ukształtowanym przez wspólnotę kultury. Odwołując się do „polskości epoki jagiellońskiej”, św. Jan Paweł II podkreślał, że ten okres rozwoju „polskości” pozwolił na zbudowanie Rzeczypospolitej stanowiącej konglomerat wielu narodów, kultur i religii, a w konsekwencji ukształtował „polskość”, którą cechuje „wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie” (Jan Paweł II 2005, 92).

2. SŁUŻEBNY CHARAKTER PAŃSTWA

Kardynał Stefan Wyszyński miał szereg oczekiwań względem państwa, jednak w pierwszym rzędzie miało ono działać *ad bonum commune totius universi* – dla dobra społecznego, wspólnego dla wszystkich obywateli. Dlatego też wielokrotnie podkreślał służebny charakter władzy publicznej. Głosił, że „sprawować władzę, czyli rządzić – jak często powtarza nam etyka chrześcijańska – to znaczy służyć wszystkim od szczytu aż do dołu. (...) Tylko wtedy może być prawidłowa służba, gdzie ludzie sprawujący władzę, kierują się wrażliwością na człowieka i miłością” (Wyszyński 1983, 110). Przypominał władzom publicznym, że „władca to znaczy służyć” (Wyszyński 1976, 243). Równocześnie uznawał władzę publiczną za instytucję o charakterze ogólnonarodowym, uniwersalnym, w pewnym sensie nawet apolitycznym, identyfikującą się z państwem, a nie z konkretnymi ugrupowaniami politycznymi czy też poglądami filozoficznymi. Odnosząc się do kwestii praw człowieka i obywatela, podkreślał, że władze polityczne nie nadają praw, ale jedynie ich bronią i ułatwiają możliwość korzystania z nich w imię dobra wspólnego. Władza państwowa nie może również służyć konkretnej i tylko jednej partii politycznej. Jej przeznaczeniem jest otaczanie opieką całego społeczeństwa, tak aby wszyscy jego członkowie mogli w jednakowy i swobodny sposób korzystać „z właściwych sobie praw osobowych, rodzinnych, narodowych i religijnych” (Wyszyński 1976, 98).

Przywołać należy w tym miejscu nauczanie Soboru Watykańskiego II. W jego świetle tak poszczególne jednostki ludzkie jak i rodziny oraz zrzeczenia ludzi, które tworzą wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnych ograniczeń uniemożliwiających im pełne zorganizowanie życia ludzkiego. Widzą przy tym potrzebę stworzenia takiej wspólnoty, która posiadałaby szerszy zakres oddziaływania i stwarzałaby możliwość zapewnienia ludziom codziennej współpracy dla rozwoju dobra wspólnego. Z tego też powodu kreują różnego rodzaju wspólnoty o charakterze politycznym. Wspólnoty takie znajdują swoje uzasadnienie i sens właśnie w dobru wspólnym, czerpiąc z niego swe pierwotne i właściwe swej naturze prawo. Dobro wspólne obejmuje natomiast „sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (Sobór Watykański II 1965, 74).

Władza publiczna, zarówno w ramach wspólnoty politycznej jako takiej, jak też w obrębie poszczególnych instytucji reprezentujących państwo, sprawowana powinna być zawsze w granicach porządku moralnego, w imię dobra wspólnego, uwzględniającego normy porządku prawnego, tak już istniejącego, jak i planowanego do ustanowienia:

„Wówczas obywatele zobowiązani są w sumieniu do posłuszeństwa władzy. Z tego zaś jasno wynika odpowiedzialność, godność i znaczenie ludzi sprawujących rządy. (...) Tam zaś, gdzie władza państwowa, przekraczając swoje uprawnienia, uciska obywateli, niech ci nie odmawiają jej świadczeń, których

obiektywnie domaga się dobro wspólne. Niech zaś wolno im będzie bronić praw swoich i współobywateli przed nadużyciami władzy, w granicach nakreślonych przez prawo naturalne i ewangeliczne. (...) Konkretne sposoby, jakimi wspólnota polityczna określa swoją wewnętrzną strukturę i zakres władzy państwowej, mogą być różne zależnie od charakteru ludów i dziejowego postępu; zawsze jednak winny przyczyniać się do kształtowania człowieka kulturalnego, usposobionego pokojowo, życzliwego dla wszystkich – ku pożytkowi całej rodziny ludzkiej” (Sobór Watykański II 1965, 74).

Również współcześnie Katechizm Kościoła Katolickiego, wyjaśniając znaczenie dobra wspólnego w odniesieniu do obowiązków spoczywających na władzach publicznych, wydaje się nawiązywać do nauczania Prymasa Tysiąclecia. Na dobro wspólne w myśl katechizmu składają się trzy elementy – poszanowanie osoby jako takiej, dobrobyt społeczny i rozwój społeczności, a także pokój rozumiany jako trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku. W związku z powyższym, władze publiczne zobowiązane są do: poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej, rozstrzygania – w imię tegoż dobra wspólnego – pomiędzy partykularnymi interesami, zapewnienia bezpieczeństwa społeczności i jej członkom, poprzez stanowienie w szczególności podstaw prawnych dla słusznej obrony osobistej i zbiorowej. Skoro wspólnota ludzka posiada dobro wspólne to spełnienie tego dobra znajduje swoje urzeczywistnienie we wspólnocie politycznej, a na państwie spoczywa obowiązek „obrony i popierania dobra wspólnego społeczności cywilnej, obywateli i instytucji pośrednich” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1992, 1907-1910).

3. OCHRONA PRAW I WOLNOŚCI PRZEZ PAŃSTWO

Prymas Stefan Wyszyński uważał, że państwo powinno umiejętnie koordynować prawa i obowiązki wszystkich warstw społecznych, tak aby swoimi działaniami nie wywoływać nieprzewidzianych negatywnych konsekwencji. Jego zdaniem, „Władze państwowe muszą być coraz bardziej świadome, że są na służbie społeczeństwa, poszanowania jego praw do wolności społecznej i możliwości zaradania jego potrzebom, zgodnie z nakazem szacunku dla całości fizycznej i duchowej każdego obywatela. Władze państwowe muszą liczyć się z następstwami każdego nierozważnego kroku czynników porządku publicznego” (Wyszyński 1988, 195). Powinny kierować się zatem czymś, co kardynał określił mianem „roztropności kierowniczej” (*prudentialia gubernativa*), czyli „roztropności zarządzania” (Wyszyński 1981, 16). W myśl nauczania soborowego, obywatele uciskani przez władze publiczne przekraczające swe kompetencje mają prawo uczynić to, do czego zobowiązuje ich dobro wspólne, broniąc swych praw i praw współobywateli (Sobór Watykański II 1965, 74).

Państwo musi zatem stać na straży praw obywateli, rodziny, narodu i samego państwa, które w przypadku obywatela nie są nadane, lecz przydane im z natury. Prymas pisał wobec tego w okresie komunistycznym, komentując projekt noweli-

zacji Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 1952 r., że niepokoi go ściśle uzależnianie praw obywatelskich od wypełniania obowiązków wobec ojczyzny. Jego bowiem zdaniem, „pojmowanie obowiązków jest bardzo zróżnicowane. Są ludzie najlepszej woli, którzy wszystkich obowiązków, trudnych niekiedy do określenia, wypełnić nie mogą. A jednak przez to nie tracą podstawowych praw osoby ludzkiej. Człowiek przez to, że staje się niezdolny do wypełnienia obowiązków publicznych, nie przestaje być człowiekiem. Jest nim nadal” (Wyszyński 1983, 66-67). Doceniał przy tym Prymas Tysiąclecia znaczenie demokracji i swobody wypowiedzi, w tym tej dokonującej oceny kierunków działań władzy publicznej, głosząc, że największym nieszczęściem dla sprawujących władzę jest „niemożność poznania w sposób spokojny i odważny, co myślą obywatele, jak oceniają rzeczywistość, potrzeby Narodu i Państwa” (Wyszyński 1976, 120). Do tych praw, których znaczenie kardynał Stefan Wyszyński podkreślał najsilniej, należą prawa do: narodzin i życia oraz godnego rozwoju ludzkiego i doskonalenia; wolności sumienia, religii, nauki i kultury; miłości społecznej, sprawiedliwości i prawdy; równego startu życiowego, społecznego, zawodowego i kulturowego; życia we własnej suwerennej ojczyźnie; posiadania własności prywatnej; pracy i jej ludzkich warunków oraz słusznej płacy; wolnego zrzeszania się i uzasadnionego strajku; udziału w życiu społecznym i politycznym swojego narodu i państwa; korzystania z ogólnoludzkich doświadczeń, wartości religijnych i kulturowych, ochrony swoich praw (Iwan 2002, 30).

Państwo nie może – zdaniem Prymasa Tysiąclecia – narzucać obywatelom konkretnej ideologii państwowej. Dlatego przeciwstawiał się zdecydowanie zasadzie *cuius regio eius religio*, uznając ją za skompromitowaną i przypominając głoszony przez Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji (1414-1418) pogląd, że „siłą i mieczem nie nawraca się ani do Boga, ani do Kościoła, ani na rzecz Państwa. Można jedynie przekonywać, perswadować – i to wszystko” (cyt. za: Iwan 2002, 30). Dodać tutaj trzeba, że w myśl poglądów wspomnianego powyżej polskiego uczonego, wyrażonych na tle zasad ustrojowych rządzących Rzeczpospolitą XV wieku oraz ówczesnym prawnym i politycznym porządkiem światowym, władca powinien pełnić funkcję administratora bądź zarządcy, na którym spoczywa obowiązek jurysdykcji oraz ochrony zarówno takich zasadniczych wartości ogólnopaństwowych, jak integralność i niepodległość państwa, jak i spraw dotyczących poszczególnych poddanych – obywateli królestwa. To władca powinien odpowiadać za ład państwowy, w tym i ład prawny, będąc odpowiedzialnym za stworzenie ram prawnych funkcjonowania państwa, istotnych dla realizacji praw człowieka, a „rzeczą sprawiedliwości, zwłaszcza królów, jest nikomu nie zadawać gwałtu” (cyt. za: Jasudowicz 1995, 77-78). Dotyczy to w szczególności prawa do wolności, które jest wartością pierwotną, przynależną człowiekowi od jego stworzenia, z uwagi na to, że „na ludziach jako na niewolnikach nikt nie miał własności przed prawem narodów, gdyż z natury wszyscy ludzie byli wolni” (cyt. za: Jasudowicz 1995, 99). Z tego też powodu również przy okazji uroczystości milenijnych w Płocku, 12 listopada 1966 r., kardynał Wyszyński przypominał o udziale polskiej delegacji na

soborze w Konstancji, która propagowała tezę, że „nie godzi się nawracać mieczem, że sumienie ludzkie i jego wolność jest ważniejsza ponad wszystko, że wolność przekonania i wyznania – nawet błędu! – bardziej odpowiada kulturze ludzkiej aniżeli przemoc i przemocą narzucana prawda” (Wyszyński 1990, 301). Pod koniec tego wystąpienia zgłaszał jeszcze jeden, wciąż aktualny, postulat: „Społeczność polityczna – licząc się z rzeczywistością narodową, z kulturą własną Narodu, z jego suwerennością kulturalną i polityczną – nie może wchodzić w takie układy i przyjmować takich zobowiązań międzynarodowych, które byłyby krzywdą dla kultury narodowej i suwerenności gospodarczej” (Wyszyński 1983, 71).

Zaznaczyć należy, że z poglądami rektora Akademii Krakowskiej okresu schyłku średniowiecza, Pawła Włodkowica, identyfikował się wielokrotnie również św. Jan Paweł II. W trakcie I pielgrzymki do Polski w 1979 r., podczas homilii wygłoszonej w trakcie mszy na terenie obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka, powrócił do poglądów Pawła Włodkowica w kontekście poprawności relacji między państwami i narodami. Wezwał wówczas do zabezpieczenia prawa narodów do: istnienia, wolności, niepodległości, własnej kultury oraz godziwego rozwoju, podkreślając, że „Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci” (Jan Paweł II 2007, 219-220).

Władza, według Prymasa Tysiąclecia, nie powinna odwoływać się zatem do siły, ale do sumienia, ponieważ jest ustanowiona nie dla dobra jednostki, frakcji społeczeństwa lub partii, ale dla dobra powszechnego, które jest wspólnym dobrem ogółu obywateli. Przypominał starorzymskie sformułowanie *bonum commune totius universi*, które polska tradycja polityczna określała mianem „dobra Rzeczypospolitej”. Władza służyć musi nie dobru takiej czy innej grupy, a dobru wszystkich ludzi, nad którymi sprawuje pieczę. Ma to czynić w taki sposób, aby, wypełniając obowiązki, jednostki miały zagwarantowane również swoje prawa, które nie będą ograniczane przez innych obywateli. Kardynał Stefan Wyszyński podkreślał, że

„Władza czerpie moc zobowiązującą z zasad moralności, których źródłem i celem jest Bóg. A więc nie tak, jak mówiono w starym prawie rzymskim: *quod principi placuit, legis habet vigorem* – «to co podoba się zwierzchnikowi, ma moc prawną» – tylko to, co jest zgodne z ładem i porządkiem moralnym – z rozumnym charakterem osoby ludzkiej i z jej uprawnieniami. Nie są one nadane przez żadną władzę ziemską, lecz pochodzą z prawa przyrodzonego. Z kolei prawo przyrodzone, czyli wszczepione w osobę ludzką, pochodzi od Stwórcy” (Wyszyński 1987, 188-189).

Jakkolwiek w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego zauważa się ideę zbliżenia narodu i państwa, to państwo nie jest dla niego nigdy wartością nadrzędną względem człowieka i jego przyrodzonych praw, ale ma służyć człowiekowi i ochronie jego praw. A zatem, jak wskazywał w liście pasterskim na adwent 1946 pt. *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka*, państwa nie sprawują nad człowiekiem władzy

bezwzględnej, ponieważ najwyższe prawo nad nimi ma Bóg, w którego władzy wszyscy jedynie uczestniczą. Nie istnieją również dla samych siebie, ale służą dobru ludzi. Kardynał Stefan Wyszyński zwracał w swoim adwentowym przesłaniu uwagę na fakt, że służebny charakter państwa nie uwłacza jego znaczeniu. Powołując się na słowa Ewangelii wg św. Marka „A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich (Mk 10,44)”, głosił: „Nie obawiamy się, że ta służba ludziom obniży powagę państwa. Wszyscy bowiem obywatele swym zmysłem społecznym, przez Boga zaszczerpionym, uznają wielką dostojność i doniosłość państwa. Im bardziej są przez nie uszanowani, tym większą odwdzięczają się miłością i gotowością obrony” (Wyszyński 1990, 24-25).

Wskazywał jednocześnie na szereg obowiązków spoczywających na państwie względem ochrony praw człowieka i granic wkraczania w te prawa:

„Państwa muszą uznać prawa woli ludzkiej – zwłaszcza prawa do dobra. Każdy człowiek z natury swej pragnie dobra, a państwa mogą mu ułatwić jego osiągnięcie. Dlatego to państwo z woli Bożej jest stróżem dobra powszechnego, ma obowiązek o nie walczyć i obywatelom je zapewnić. O tyle tylko jest zgodne ze swym przeznaczeniem, o ile pragnie tego dobra dla wszystkich. Z istoty swej i przeznaczenia państwo ma być dobre, ma dobrze czynić i ochraniać dobra człowieka przed zniszczeniem. (...) Tylko potrzeba obrony dobra powszechnego daje państwu prawo do życia obywateli, ilekroć inną drogą nie można zabezpieczyć porządku publicznego, zawsze jednak mocą sprawiedliwego wyroku sądowego. Nie wolno jednak zapominać, że człowiek, który stanął w sprzeczności z prawem, nie przestał być człowiekiem. Dochodząc sprawiedliwości, wymierzając słuszną karę, państwa nie mogą stosować środków, które krzywdzą i poniewierają więźniów, nie mogą oddawać ich na łup dzikich instynktów ludzkich, nie mogą ich krzywdzić fizycznie, kaleczyć ciała. (...) Państwo ma bronić życia w łonie matki, ma karać złość mężów krwawych. Do swego trybunału ma odwołać wszystkie zatargi obywateli, by z bronią w rękę nie rozstrzygali, kainowym obyczajem, swych sporów. Ktokolwiek inaczej by postępował, naruszałby prawo do życia, choćby działał w imieniu partii, organizacji politycznych czy wojskowych, dopuszczałby się zwykłego morderstwa, godziłby w prawa i część obywateli oraz podcinałby ład w państwie. Państwa muszą stanąć w obronie praw obywateli do środków życiowych. (...) Każdy człowiek ma prawo do środków życiowych; pozbawienie go tych środków, skazanie całych warstw ludzi na wymarcie, jest niesprawiedliwością. Walcząc więc o podniesienie godności człowieka, należy ułatwić mu dostęp do koniecznych dlań środków, by nie pędził życia niegodnego człowieka, by posiadał na własność skromne bodaj mienie, by miał prawo używania swej własności w granicach obowiązków społecznych, by miał dostęp do godziwej pracy i sprawiedliwej zapłaty. Państwa powinny szczególnie uznać wrodzone prawo człowieka do prywatnej i publicznej czci Bożej, do wyznawania swej wiary świętej i przekazywania jej działwie, w drodze wychowania rodzinnego czy szkolnego” (Wyszyński 1990, 25-26).

Podkreślał również, że im bardziej państwo jest demokratyczne, tym w większym stopniu musi się liczyć z „wrodzonymi, naturalnymi, przyrodzonymi prawami osoby ludzkiej” (Wyszyński 2016, 310).

4. ISTOTA RACJI STANU

W szczególny sposób Kardynał Stefan Wyszyński postrzegał również pojęcie „racji stanu”, którą w znaczeniu potocznym traktuje się obecnie jako „uznanie potrzeb i dobra państwa za najwyższą normę działania” (*Słownik języka polskiego* 2006, 812). W Krakowie na Skałce 11 maja 1975 r. mówił wręcz o narodowej racji stanu, która jest czymś więcej niż podlegającą zmianom „polityczną racją stanu”, podczas, gdy naród „trwa, ma swoją wiarę, swoje zasady moralne, swoją kulturę religijno-narodową, obyczaj narodowy i stoi na straży tych wartości, które nie od razu powstają, i zniszczyć się od razu nie dadzą” (Wyszyński 1976, 196).

W homilii wygłoszonej podczas sumy w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze, 26 sierpnia 1980 r., oceniając relacje państwa względem jednostki wskazywał Prymas Tysiąclecia równocześnie, odwołując się do nauczania księdza Piotra Skargi, na obowiązki obywatela wobec ojczyzny i narodu, który nie powinien myśleć wyłącznie o własnym dobru i jego ratowaniu, ale o odpowiedzialności za sprawy całego narodu, wykazując się dojrzałością narodową i obywatelską (Wyszyński 1981, 144). W kazaniu *Miłości ku Ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z niezyczliwości ku Ojczyźnie* Skarga wypominał bowiem współczesnym:

„Miłujecie pożytki swoje pojedynkowe, a pospolite burzycie, i mniemacie, abyście dobrze sobie czynili i życzyli. «Kto zdrowie swoje miłuje, traci je. A kto je utraci, najduje je». Gdy okręt tonie, a wiatry go przewracają, głupi tłumoczek i skrzynki swoje opatruje i na nich leży, a do obrony okrętu nie idzie, i mniema, że się sam miłuje, a on się sam gubi. Bo gdy okręt obrony nie ma, i on ze wszystkim, co zebrał, utonąć musi. A gdy swymi skrzynkami i majątnością, którą ma na okręcie, pogardzi, a z innymi się do obrony okrętu uda, swego wszystkiego zapomniawszy: dopiero swe wszystko pozyskał i sam zdrowie swoje zachował. Ten najmilszy okręt ojczyzny naszej wszystkich nas niesie, wszystko w nim mamy, co mamy. Gdy się z okrętem źle dzieje, gdy dziur jego nie zatykamy, gdy wody z niego nie wylewamy, gdy się o zatrzymanie jego nie staramy, gdy dla bezpieczeństwa jego wszystkim, co w domu jest, nie pogardzamy: zatonie, i z nim my sami poginiemy” (Skarga 2010, 39).

Racja stanu miała jednak w przekonaniu Prymasa Tysiąclecia oczywiste granice wytyczone dobrem człowieka, którego naruszenia nie mogło usprawiedliwiać działanie w rzekomym imieniu tejsze racji stanu. Komentując toczący się proces zbrodniarzy niemieckich z obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka, w wystąpieniu do lekarzy stolicy pod znamionym tytułem *Podstawowy warunek sprawiedliwości na świecie: „Nie zabijaj!”*, 15 marca 1964 r., pytał bowiem:

„Czymże właściwie jest proces oświęcimski? Jest strasznym, wstrząsającym sądem nad człowiekiem znieprawionym, który mordował i zabijał w imię rzekomej «państwowej racji stanu». Ci, których tam się oskarża, dali się przekonać,

że państwowa racja stanu usprawiedliwia wszystko. Dziś tłumaczą się, że czynili tak, bo im kazano. Jak gdyby nie mieli własnej woli, rozumu i rozeznania, co przystoi człowiekowi, a co go absolutnie upadla. Niewolnik strzela na rozkaz, bo inaczej sam zostanie rozstrzelany. Wybiera własne życie, ale staje się mordercą setek tysięcy niewinnych ludzi. Strzela ze strachu, że jeżeli nie wystrzela tysięcy, zastrzelą jego” (Wyszyński 1987, 170).

ZAKOŃCZENIE

Kardynał Stefan Wyszyński był zwolennikiem koncepcji, zgodnie z którą naród jest wartością większą aniżeli państwo. Miał tu na myśli zwłaszcza takie państwo, które negowałoby prawa narodu jako suwerena i podporządkowywałoby jego dobro interesowi określonej partii lub ideologii. Dlatego też wielokrotnie podkreślał w swoim nauczaniu służebną rolę struktur politycznych i władzy państwowej wobec narodu. Z jednej strony zwracał uwagę na podmiotowość narodu. Z drugiej krytykował działalność władz państwowych godzących w dobro i prawa narodu, wskazując jednocześnie sposoby rozwiązywania spowodowanych przez nie konfliktów społecznych. Jan Paweł II, w ponad dwadzieścia lat po śmierci Prymasa Tysiąclecia, zwrócił uwagę, że był on nie tylko mężem stanu, który zapewnił Kościołowi Katolickiemu utrzymanie pozycji w narodzie i nadanie właściwego kierunku rozwoju w warunkach ciężkiej próby, jakiej doświadczył w okresie komunizmu. Równocześnie „kładał wielki nacisk na rolę szeroko rozumianej kultury w kształtowaniu duchowego oblicza Kościoła i narodu” (Jan Paweł II 2001, 6-7).

Należy pamiętać, że Prymas Wyszyński przywiązywał jednak wielką wagę do znaczenia także doczesnych elementów funkcjonowania państwa, takich jak np. jego terytorium. Dlatego też podkreślał chociażby naturalną przynależność tzw. Ziemi Odzyskanych do Polski, tak jak miało to miejsce 3 maja 1970 r. Z okazji obchodów 25-lecia polskiej organizacji kościelnej na tych ziemiach, zwracał wówczas uwagę na potrzebę pełnego uregulowania statusu struktur Kościoła Katolickiego na tych terenach „przywróconych” Polsce (Wyszyński 1990, 408-409).

Zaznaczenia wymaga również fakt, iż poglądy głoszone przez sługę Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego były zgodne z nauczaniem społecznym współczesnych mu papieży, zaś rozwinięcie wielu tez w nich prezentowanych odnaleźć można także w późniejszym nauczaniu św. Jana Pawła II. Pomimo zatem pewnych odmiennych akcentów wynikających z okoliczności, w których przyszło Wyszyńskiemu sprawować posługę i pełnić rolę przywódcy narodu, stanowisko Prymasa Tysiąclecia wobec państwa i jego obowiązków względem narodu i jednostki odzwierciedla postrzeganie państwa i jego roli we współczesnym świecie i społeczeństwie z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej. Co więcej, wydaje się wciąż aktualne, tak jak nadal aktualne są problemy wynikające z granic dopuszczalnego oddziaływania państwa na sferę praw i wolności jednostki i jego służebnego charakteru wobec społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA:

- Bartnik, Czesław. 1982. *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Hlond, August. 1951. *Na straży sumienia narodu*. Ramsey: Don Bosco.
- Iwan, Ryszard. 2002. *Polska chce żyć. Kardynała Stefana Wyszyńskiego wizja wspólnoty narodowo-państwowej*. Augsburg-Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.
- Jan Paweł II. 2001. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Senatu i przedstawicieli Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* (Watykan, 15 XII 2001).
- Jan Paweł II. 2005. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Jan Paweł II. 2007. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego* (Oświęcim-Brzezinka, 7 czerwca 1979).
- Jasudowicz, Tadeusz. 1995. *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*. Toruń: Comer.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1992.
- Krukowski, Józef. 1993. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Laubier de, Patric. 1988. *Myśl społeczna Kościoła Katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. Bogumił Luft. Warszawa-Struga-Kraków: Wydawnictwo Michalineum.
- Leon XIII. 1885. *Encyklika „Immortale Dei”*.
- Lewandowski, Jerzy. 1989. *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Lewandowski, Jerzy. 2001. *Myśl teologiczna o narodzie Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. W: *Nauczanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Materiały z sesji naukowej odbytej w Rzeszowie dnia 28 kwietnia 2001*, 95-116, Rzeszów: Instytut Teologiczno-Pastoralny Bł. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie.
- Pius XII. 1939. *Encyklika „Summi Pontificatus”*.
- Skarga, Piotr. 2010. *Kazania sejmowe*, red. Stanisław Sierpowski. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Foka.
- Skorowski, Henryk. 1999/2000. *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*. Warszawa: Societas.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. Elżbieta Sobol. 2006. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Winczorek, Piotr. 1997. *Wstęp do nauki o państwie*. Warszawa: Liber.
- Wyszyński, Stefan. 1976. *Prymat człowieka w ładzie społecznym*. Londyn: Odnowa.
- Wyszyński, Stefan. 1981. *Odpowiedzialność, obowiązek, prawa w życiu Narodu*. Ka-

- zanie podczas sumy w uroczystość Matki Bożek Częstochowskiej, Jasna Góra, 26.08.1980 r.* Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- Wyszyński, Stefan. 1983. *Nauczanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego (wybór tekstów)*. Warszawa: Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej, Wydział Inicjatyw Społeczno-Katolickich Stowarzyszenie PAX.
- Wyszyński, Stefan. 1987. *Kimże jest człowiek*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Wyszyński, Stefan. 1988. Słowo na mszę świętą radiową, Warszawa, 22.03.1981 r. W: *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, 195. Paris: Editions Du Dialogue, Societe D'Editions Internationales.
- Wyszyński, Stefan. 1990. *Nauczanie społeczne 1946-1981*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Wyszyński, Stefan. 1999. *Dzieła zebrane*, t. 3: 1956-1957. Warszawa: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Soli Deo.
- Wyszyński, Stefan. 2016. *Dzieła zebrane*, t. 14: *styczeń-maj 1965*. Warszawa: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Soli Deo.

EWA TYLUS¹

Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie

Instytut Pamięci Narodowej w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-1463-7507

WALKA O PRAWDĘ JAKO JEDEN Z GŁÓWNYCH PROBLEMÓW POLSKIEJ POLITYKI HISTORYCZNEJ

THE FIGHT FOR TRUTH AS THE MAIN PROBLEM OF THE POLISH POLICY
AND POLITICAL HISTORY

Abstract

The importance of reflection on the most important aspects of political history and its goals should be strongly emphasized. The main role of that history is not just cultivating and remembering the historical truth by such acts as building monuments and organizing various marches and parades commemorating historical events, but it rather consists in defending and proclaiming the truth about those events. It is worth considering how it is possible that historical truth can be so distorted today and what role different views and concepts play in the study of history.

Keywords: historical politics, historical truth, remembrance

Abstrakt

Artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie są obecnie najważniejsze zadania polityki historycznej. Jej rolą nie jest wyłącznie i w dużej mierze upamiętnianie i kultywowanie prawdy historycznej – stawianie pomników i organizowanie obchodów rocznic ważnych wydarzeń, ale bardzo często obrona prawdy. Warto zastanowić się nad tym, jak dochodzi do tego, że prawda historyczna jest zniekształcana i jaką rolę odgrywają różne poglądy i koncepcje w badaniu historii.

Słowa kluczowe: polityka historyczna, prawda, pamięć

WPROWADZENIE: POLITYKA HISTORYCZNA – KONIECZNOŚĆ CZY WYBÓR?

Pamięć jest przedłużeniem świadomości o ludziach, zdarzeniach, rzeczach i wszelkich podmiotach. Słowo „upamiętniać” wywodzi się od tego właśnie

¹ Ewa Tylus – jest doktorantką na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest magistrem politologii (UKSW) i dziennikarką. E-mail: ewa.tylus@polskieradio.pl.

słowa, podobnie jak „pomnik”, które wywodzi się od „pomnieć”, „pamiętać” (Barbasiewicz 2016, 13). Społeczeństwo narzuciło sobie obowiązek pamięci (Barbasiewicz 2016, 17). Pamięć zbiorowa jest determinowana polityką pamięci. Polityka historyczna, co wynika z wielu definicji tego pojęcia, to wszelkie działania wobec historii. Polityka historyczna to między innymi instrument kształtowania opinii społecznej, przychylny wizjom i dążeniom władzy, zwłaszcza w relacjach z innymi państwami. Może być stosowana w dążeniu do obrony prawdy, w obronie racji stanu narodu przed jego przeciwnikami. Bywa też często przedmiotem wewnętrznych sporów z rodzimymi wyznawcami innych koncepcji ustrojowych.

Przejawem pierwszej i trzeciej instrumentalizacji są – ustanowione ku zachowaniu pamięci – nazwa ulicy „Dziewięciu z Wujka” oraz pomnik z krzyżem i dziewięcioma lampami. Nazwa ulicy i pomnik służą uczczeniu pamięci górników zabitych podczas tłumienia strajku w 1981 roku przez ówczesną władzę. Komuniści nakazali usunąć pomnik, ale wkrótce – po naciskach górników – wzniesiono go ponownie. Ludzie przejeżdżający obok niego ulicą zdejmowali czapki. Wówczas władze nakazały zbudowanie nowej ulicy, aby tamtędy nie przejeżdżano. Także w Warszawie w 2017 roku jednej z ulic nadano nazwę „Dziewięciu z Wujka”. Wcześniej nazywała się ona: „Wincentego Pstrowskiego”. Inne nazwy ulic w stolicy, nawiązujące do postaci, wydarzeń, zjawisk z czasów komunistycznych, także miały być modyfikowane. Tymczasem po wyborach samorządowych w roku 2018 nowi radni warszawscy przywrócili poprzednie nazwy. Polityka historyczna może służyć albo historii albo polityce lub jednej i drugiej w pewnych proporcjach. Nieudana próba dekomunizacji ujawniła konflikt pomiędzy postawami: niepodległościową (tych, którzy nie chcą, aby do przestrzeni publicznej wróciły nazwiska komunistów) a liberalną i obojętności (na przykład tych, którym nie przeszkadzają historycznie kontrowersyjne nazwy).

Do podjęcia walki o prawdę historyczną na arenie międzynarodowej współczesne państwo polskie zostało zmuszone w konsekwencji pojawiających się co jakiś czas oskarżeń o antysemityzm Polaków i polskiego narodu. W styczniu 2019 roku, podczas obchodów 74. rocznicy wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau premier polskiego rządu Mateusz Morawiecki, nawiązując do zbrodni popełnionych na ziemiach polskich przez Niemcy hitlerowskie powiedział, że „polscy Żydzi i Polacy zostali skazani na zagładę, a tej zagłady nie zrobili żadni naziści, tylko zrobili ją Niemcy hitlerowskie”. W tym momencie, w sali dawnej obozowej łaźni, w której odbywała się uroczystość, zgromadzeni zaczęli bić głośne brawa, przerywając przemówienie premiera. „Niemcy hitlerowskie karmiły się ideologią faszystowską, którą potem – też do dzisiaj – wszyscy historycy tak określają, ale całe zło wzięło się z tego państwa. I o tym nie wolno zapominać, bo inaczej następuje relatywizacja zła” (Morawiecki 2019). Biorąc pod uwagę dyskusję w mediach – zwłaszcza z okresu dwóch minionych lat – na temat odpowiedzialności za cierpienia więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych oraz proporcji ofiar Polaków i Żydów w machinie tej wielkiej zbrodni, przypominanie znanej Polakom historii było w takich okolicznościach bardzo wskazane. Polski premier w swoim przemówieniu podał liczbę

6 milionów istnień ludzkich spośród obywateli państwa polskiego, wśród których byli też obywatele polscy pochodzenia żydowskiego². Premier powiedział, że państwo polskie stoi na straży prawdy, która „w żaden sposób nie może być relatywizowana. (...) Taką obietnicę pełnej prawdy o tamtych czasach ja tutaj chcę złożyć, bo musimy prawdzie patrzeć prosto w oczy. Pełnej i całkowitej prawdzie”. Podkreślił, że pamięć o prawdzie wydarzeń jest konieczna, „by ci, którzy zostali tutaj dotknięci przez śmierć, nie zginęli jeszcze raz” (Morawiecki 2019). Premier w obecności byłych więźniów Auschwitz-Birkenau, którzy przeszli kilka obozów koncentracyjnych, kierowani z jednego do drugiego, wystąpił w roli porządkującego dane historyczne, czego nie musiałby robić, gdyby w ubiegłych latach nie fałszowano historii obozów koncentracyjnych w Polsce. Obietnica stania na straży prawdy jest zarazem niezgodą na pojawiające się kłamliwe informacje, głównie w prasie zagranicznej, obarczające Polaków winą za obozy koncentracyjne. Polacy przez wiele lat byli poniżani kłamliwymi sformułowaniami o „polskich obozach koncentracyjnych”.

Nie minął miesiąc od tego zdecydowanego wystąpienia premiera, a sam premier Izraela Benjamin Netanjahu, będąc w Polsce, powiedział w jednym z wywiadów, że Polacy „kolaborowali z nazistami”. Owa wypowiedź była szeroko cytowana w mediach na świecie. Negatywnie o Polakach wypowiedział się też szef izraelskiego MSZ, Israel Katz³. W taki sposób dochodzi do próby zakłamywania historii. Śledzący te wydarzenia byli więźniowie obozów koncentracyjnych nie spodziewali się, że siedemdziesiąt lat po wojnie trzeba będzie wyjaśniać przed opinią publiczną, kto cierpiał w obozach koncentracyjnych i że były one budowane dla Polaków. W ubiegłych dziesięcioleciach zapewne trudno byłoby przekonać kogokolwiek, że w przyszłości będą odbywać się dyskusje, w których konieczne będzie przypomnienie, że obozy te były zakładane przez Niemców dla Polaków, a nie przez Polaków dla Żydów.

W 2017 roku, przy okazji nowelizacji ustawy o Instytucji Pamięci Narodowej, która zakładała między innymi kary za sformułowania „polskie obozy koncentracyjne” i „polskie obozy zagłady”, Izrael wywołał falę krytyki, która doprowadziła do tego, że rząd polski wycofał się z przepisu o karach. Teraz stosunki polsko-izraelskie determinuje właśnie spór o tę prawdę.

1. POLITYKA I GEOPOLITYKA WOBEC PRZESZŁOŚCI

Rafał Chwedoruk pisze, że polityka historyczna jest i będzie, a przeszłość nie uwolni się od politycznej interpretacji, polityka bez przeszłości jest natomiast tylko złudzeniem rzeczywistości, zawsze bowiem będzie odnosić się do przeszłości (Chwedoruk 2018, 327). Niekiedy natomiast bywa tak, że w polityce nie uwzględnia się historii.

² Nie udało się nigdy zebrać całościowych danych na temat liczby osób, które zginęły we wszystkich obozach założonych przez Niemców w Polsce w czasie II wojny światowej.

³ W lutym 2019 r. w Warszawie odbył się szczyt w sprawie bezpieczeństwa na Bliskim Wschodzie, w którym uczestniczyła strona izraelska. Po szczycie szef izraelskiego MSZ powiedział w wywiadzie dla telewizji i24News, że Polacy „wysali antysemityzm z mlekiem matki”.

„Przeszłość – to jest dziś, tylko cokolwiek dalej” – pisał Cyprian Kamil Norwid w wierszu *Przeszłość* (Norwid 1984, 28). Człowiek postrzega historię w takim kształcie, w jakim została opisana. Bywa, że do ujawnienia się prawdy o danym wydarzeniu potrzebny jest czas. Dzieje pokazały, że na przykład wybory polityczne niekiedy nie pokrywały się z prawdą o tych wyborach i ich wynikiem, bo prawda ujawniła się dopiero z czasem. Odwrotnym do tego zjawiskiem jest proces społecznego zapomnienia o wydarzeniach historycznych.

Narracja o historii może się różnić, ale jej zmiana może prowadzić do przekłamań. Kiedy ewangeliści, towarzysze Jezusa Chrystusa, opisywali te same wydarzenia, to – choć relacjonowali je w inny sposób – nie ma w nich sprzeczności. Były one tylko przedstawione z różnych perspektyw i zawierają inne spostrzeżenia. Przy opisach tych samych zdarzeń bywało, że ewangeliści pomijali pewne fakty. Zauważa się to szczególnie w opisie sądu Jezusa przed Piłatem, gdy ewangelista Mateusz, Marek i Łukasz zapisali, że Jezus nie odpowiedział na żadne pytanie Piłata, poza tym, czy jest królem. Natomiast Jan przytoczył więcej słów Chrystusa z tego sądu. Polityka historyczna nie polega na rozważaniach historycznych, ale powinno jej towarzyszyć zajmowanie zdecydowanego i konsekwentnego stanowiska wobec historii. Przekazywanie historii stoi w sprzeczności z wyrażaniem opinii o historycznych wydarzeniach. Rozważania nad tym, czy Powstanie Warszawskie powinno wybuchnąć, czy nie, nie wnoszą niczego nowego do historii. Polityka historyczna ma – z jednej strony być obiektywna i pozbawiona nadmiaru emocji, a z drugiej – uzasadniać sens dziejów. Jej zatem zadaniem w kontekście Powstania Warszawskiego jest przypomnienie, że było ono zrywem Polaków w czasie zagrożenia, a jego celem było ocalenie sensu istnienia Polski. Polityka historyczna nie może też dopuszczać niedomówień. Mówienie o „obozie w Oświęcimiu” zamiast o „obozie Auschwitz w Oświęcimiu” okazało się nieroztropne. Po latach zostało wykorzystane przeciwko prawdzie.

Zjawisko nazwane „negacjonizmem historycznym” polega na negowaniu wydarzeń wprost albo prezentowaniu nieprawdy, na przykład o „polskich obozach koncentracyjnych”. Jednym z jego przykładów jest zmanipulowany sposób przedstawiania dziedzictwa wojny. Jak zauważa Maciej Korkuć z Instytutu Pamięci Narodowej, zdarzało się, że zagranicą: w Nowym Jorku i w innych stanach USA, osoby, także publiczne (na przykład konsul do demonstrantów), mówiły, że „Polska w czasie II wojny nie istniała” (Korkuć 2019). To zdanie bez właściwego kontekstu może powodować zakłamanie. Nawet, gdy obywatele Polski na podbitym terenie byli poddani przemocy, „Dla całego obozu aliantów państwo to istniało jako uosobienie zasad moralnych, zorganizowało zbiorowe decyzje o potępieniu dla holokaustu i potępienie zbrodni niemieckich”, co podkreśla Maciej Korkuć. Przykład ten pokazuje, jakie skutki może mieć mówienie, że Polska nie istniała, w odniesieniu do mapy okupowanej Europy z okresu II wojny światowej. Maciej Korkuć zauważa, że tę kwestię wyjaśnia się w dyskusjach międzynarodowych, ale jej doprecyzowania brakuje w szkolnych podręcznikach. Przez cały czas wojny Polska, będąc w obozie aliantów, nie podjęła żadnej formy kolaboracji z Niemca-

mi. Choć zniknęła z mapy świata, istniała. Skrót myślowy „Polski nie było” może powodować nieporozumienia.

Warto zauważyć, że łączenie niemieckich obozów koncentracyjnych z holokaustem Żydów i szerzenie w świecie informacji, że Żydzi byli głównymi pokrzywdzonymi w machinie niemieckich hitlerowskich obozów koncentracyjnych utworzonych na terenie Polski, doprowadziło do tego, że cierpienia Polaków w tych obozach są pomijane lub marginalizowane. Tymczasem, zgodnie z prawdą, Niemcy przywieźli do obozu Auschwitz Polaków jako pierwszych – i z zamiarem ich zgładzenia.

Przemysław Wojtowicz zwraca uwagę na statystyki, z których wynika, że terytorium Polski przed II wojną światową zamieszkiwane było przez około 35 milionów obywateli polskich, po II wojnie światowej pozostało ich 25 milionów. Liczby 10 milionów utraconych Polaków nie podaje się w polskich podręcznikach (Radio Maryja 2018).

Podczas Konferencji Oświęcimskiej, która odbyła się w 2018 roku w Warszawie, przedstawiciele środowisk zainteresowanych tematyką oświęcimską zwracali uwagę na sposób narracji o martyrologii więźniów obozu Auschwitz-Birkenau oraz na polskie i religijne symbole, które latami były usuwane z muzeum. Podkreślali znaczenie dbałości o przekaz treści z tego miejsca, płynący do milionów zwiedzających⁴. Agnieszka Hałaburdzin-Rutkowska, sekretarz Towarzystwa Opieki nad Oświęcimiem, przypomniała, że po protestach środowisk żydowskich w 1993 roku przeniesiono klasztor karmelitanek graniczący bezpośrednio z Auschwitz I. Protesty zmierzały też do usunięcia z terenu muzeum krzyża papieskiego (Hałaburdzin-Rutkowska 2018).

2. MORALNOŚĆ W POLITYCE HISTORYCZNEJ

Michał Łuczewski pisze o polityce historycznej jako o procesie społecznym (Łuczewski 2017, 85). Efekty tej polityki można dostrzec po latach. Symboliczną wagę dla narodu polskiego miała i ma sprawa Katynia. Tworzenie Muzeum Katyńskiego w Warszawie – w wolnej Polsce, zapoczątkowała grupa rodzin katyńskich. Natomiast pomysłodawcą powstania muzeum dla upamiętnienia Żołnierzy Wyklętych w Warszawie był już Prezydent RP Lech Kaczyński.

Michał Łuczewski, pisząc o polityce pamięci, wspomina „opowieści moralne” w polityce historycznej. Opowieści mogą, z perspektywy czasu, zyskać znaczenie pozytywne albo negatywne, w zależności od opowiadających. To właśnie oni zaznaczają w nich np. dobro i zło. Jak zauważa Łuczewski, należy dostrzegać związek bohaterów opowieści o przeszłości z ich narratorami, ponieważ to on ma największy wpływ na skuteczność polityk historycznych (Łuczewski 2017, 140-141).

Niemcy wmówiły opinii publicznej, że za II wojnę światową odpowiadają „naziści” (zamiast: Niemcy). Jest to niewłaściwe ujęcie, ponieważ naród niemiecki

⁴ Postulaty Komitetu Organizacyjnego Konferencji Oświęcimskiej zostały zebrane w liście do premiera Mateusza Morawieckiego (List 2018).

oddął władzę nazistom w demokratycznych wyborach, dlatego w tym przypadku pojęcie naziści nie powinno być oddzielane od pojęcia Niemcy. Udało się też wprowadzić do obiegu pojęcie „wypędzonych”, zamiast „wysiedlonych” – używane w odniesieniu do Niemców z zachodnich terenów Rzeczypospolitej (Radio Maryja 2018), ponieważ w końcówce II wojny światowej na mocy decyzji zwycięskich mocarstw (powstałych w trakcie konferencji poczdamskich) obywatele Niemiec zostali prawnie wysiedleni z ziem, które przyznano Polsce. Sama decyzja o wysiedleniu Niemców nie była polska, zdecydowały o tym inne państwa. Wielu Niemców uciekło, zanim doszło do wysiedlenia. Rosjanie z kolei – jak zwraca uwagę Wójtowicz – czasami unikają określenia: II wojna światowa. Zamiast tego używają pojęcia „wielka wojna ojczyzniana”, tak aby zwrócić uwagę na napaść Niemców na Rosję i by nie przyznać się do tego, że sami również byli agresorem (Radio Maryja 2018).

Jednym z zadań polityki historycznej jest uzupełnianie „białych plam” historii albo – w przypadku odkrywania nowych faktów – „pisanie historii” na nowo. Stale odkrywane są losy żołnierzy podziemia niepodległościowego i innych polskich ofiar totalitaryzmów. Nieodkryte są wciąż te ofiary, których szczątki leżą w Kuropatkach na Białorusi (część zbrodni katyńskiej). Instytut Pamięci Narodowej podjął się między innymi badania losów Żołnierzy Wyklętych i szeroko pojętej opozycji antykomunistycznej. Dopiero w ostatnich latach opinia publiczna mogła zaznajamiać się z ich biografiami i wydarzeniami z nimi związanymi. Od 2012 roku do lipca 2017 roku IPN prowadził poszukiwania szczątków żołnierzy podziemia niepodległościowego w Kwaterze „Ł” (na „Łączce”) Cmentarza Wojskowego na Powązkach w Warszawie. Wraz z odkrywaniem szczątków zamordowanych Polaków na „Łączce” rosło zainteresowanie ludźmi, którzy zostali zgładzeni przez komunistów, a ich ciała zostały ukryte w miejscach takich jak „Łączka”. Poszukiwawcze prace ekshumacyjne prowadzone były w różnych miejscach w Polsce i na ziemiach wschodnich (a nawet w Niemczech). Na 2018 rok IPN zaplanował poszukiwania w 50 miejscach. Na rok 2019 – tyle samo.

3. POLITYKA HISTORYCZNA W UJĘCIU POZYTYWNYM I NEGATYWNYM

Polityka historyczna może być bierna lub czynna (aktywna). Może być także oceniana jako pozytywna lub negatywna. Jednym z przykładów czynnej polityki historycznych jest dekomunizacja w przestrzeni publicznej. Państwo polskie zdecydowało się na przeprowadzenie zmian nazw ulic, placów czy instytucji, które nawiązywały do postaci bądź wydarzeń związanych z komunizmem, hitleryzmem czy innymi ustrojami totalitarnymi oraz usuwanie niektórych pomników. Pomniki sowieckiej chwały były częścią propagandy, tak jak imiona ludzi, którzy służyli komunistycznym władzom.

„Polacy zaczynają i kończą rozmowy na historii”. To uwaga wypowiediana ze strony wschodnich sąsiadów Polski, ale także świadectwo polskiej postawy pamię-

ci o dziejach. Polski IPN chce poszukiwać szczątków bohaterów polskich – ofiar z II wojny światowej na Ukrainie, ale rząd ukraiński nie zgadza się na takie poszukiwania. Także Białoruś blokuje prace polskiego IPN-u na swoim terenie.

Podczas wizyty Prezydenta Andrzeja Dudy na Ukrainie w grudniu 2017 roku ustalono, że dialog historyczny, obejmujący także kwestię poszukiwań i ekshumacji, będzie prowadzony na szczepku wicepremierów rządów odpowiedzialnych za kwestie ochrony dziedzictwa kulturowego. Niestety, dwa spotkania wicepremierów Piotra Glińskiego i Pawła Rozenki w 2018 roku nie przyniosły postępu w tej sprawie⁵. Na prace w celu poszukiwania szczątków polskich ofiar zgodziły się Niemcy i przeprowadzono je już w KL Ravensbrück i w okolicach tego obozu. Szczątki Polaków wydobyto tam, a także na Litwie. Umożliwienie takich działań oznacza poszanowanie dla interesów oraz historii drugiego kraju. W polskiej racji stanu leży odkrywanie miejsc, gdzie leżą zaginioni rodacy. Polityka historyczna czynna będzie w tym przypadku przejawiać się dążeniem do odnajdywania bohaterów, a bierna – brakiem takich dążeń. Polityką historyczną pozytywną będą natomiast działania w prawdzie ku poszukiwaniu Polaków, a negatywną będzie niesprzyjanie tym poszukiwań, ograniczanie ich lub uniemożliwianie. Polityką historyczną w sensie negatywnym będzie też zakłamywanie historii.

Naród nie może żyć bez historii. Spajają go wspólne doświadczenia historyczne. Świadomość historii własnego narodu buduje i utwierdza tożsamość jego członków. Na tej podstawie – na gruncie świadomości losów swojego narodu i ojczyzny – powinna kształtować się moralność obywateli. Czynną polityką historyczną jest na przykład oznaczanie lub tworzenie miejsc pamięci i budowanie muzeów historii.

Za najbardziej ogólny przyjmuję podział w polityce historycznej na dwa ujęcia: pozytywne i negatywne. Polityka w prawdzie będzie polityką pozytywną, a negatywną: zakłamywanie historii dla własnych celów. Przy czym – według przytoczonego wcześniej przykładu – niepodejmowanie działań dyplomatycznych w kierunku poszukiwań szczątków Polaków i w obronie polskiej racji stanu zaliczam do polityki negatywnej, biernej.

4. OBOWIĄZEK KULTYWOWANIA PAMIĘCI BOHATERÓW

Michał Łuczewski pisze, że polityka historyczna spełnia wiele funkcji społecznych, między innymi „kultywuje wzory społeczne”. Pisze, że jednym z celów polityki historycznej jest zdobywanie „kapitału moralnego” i że łączy się ona z polityką kulturalną i polityką tożsamości (Łuczewski 2017, 85). Tymczasem wiele inicjatyw upamiętniania bohaterów i wydarzeń pochodziło od obywateli, a nie od państwa. Sprawa mordu katyńskiego miała wagę symboliczną dla narodu polskiego. Symbole „Katyńia” zaczęły ustawiać w przestrzeni publicznej obywatele i du-

⁵ Informacja własna autorki na podstawie odpowiedzi na pytanie prasowe którą przesłało Ewie Tylus Biuro Rzecznika Prasowego Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP 15.02.2019.

chowni. Ksiądz Stefan Niedzielak, kapelan Armii Krajowej i uczestnik Powstania Warszawskiego, jako proboszcz parafii na warszawskich Powązkach, zaczął tworzyć na cmentarzu Sanktuarium Poległych i Pomordowanych na Wschodzie. Z jego inicjatywy w lipcu 1981 roku na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie wzniesiono pomnik – krzyż katyński. Jeszcze tej samej nocy krzyż zniszczyło SB⁶. Natomiast drugi krzyż – społeczny wzniesiono ponownie w 1995 roku, tuż obok niego usytuowano później krzyż rządowy.

W wolnej Polsce rozpoczęto działania w kierunku utworzenia Muzeum Katyńskiego. Działania te zapoczątkowała grupa rodzin ofiar katyńskich. To rodziny ofiar walczyły o prawdę o zbrodni katyńskiej. Inicjatorką skargi katyńskiej w Europejskim Trybunale Praw Człowieka była Witomiła Wołk-Jezińska, córka zamordowanego w Katyniu porucznika artylerii Wincentego Wołka. Przez wiele lat i do tej pory bezskutecznie ubiega się o sprowadzenie szczątków wszystkich ofiar katyńskich do ojczyzny. Zachował się testament zamordowanego w zbrodni katyńskiej podporucznika rezerwy lekarza weterynarii Juliana Budzyna, który jako jeńiec napisał, że gdyby umarł na Wschodzie, nie wolno go tam zostawić i żąda, żeby „sprowadzić zwłoki i pochować w Polsce, w Żurawie, a testament wypełnić” (Wołk-Jezińska 2005, 145). Rodziny ofiar katyńskich starają się o prowadzenie szczątków swoich zamordowanych krewnych już od lat 90. Kilka lat temu otrzymały odpowiedź z Ministerstwa Spraw Zagranicznych, że Polska nigdy nie występowала do strony rosyjskiej o sprowadzenie szczątków ofiar katyńskich⁷.

Pamięć o dziejach wzmacnia się między innymi poprzez ustanawianie pomników, tworzenie muzeów, a także organizowanie czasowych wystaw czy konferencji z odczytami lub wykładami. Upamiętnianie może odbywać się na przykład poprzez edukację. Treść podręczników szkolnych (w głównej mierze historii i języka polskiego oraz wiedzy o społeczeństwie) ma przekładać się na świadomość historyczną dorastających Polaków. W ten sposób utrwała się wydarzenia historyczne i upamiętnia ważne w historii postaci. Polityka historyczna w kontekście upamiętniania będzie nastawieniem na upamiętnianie jednych wydarzeń, a innych nie. Niemożliwe jest bowiem upamiętnienie wszystkich.

Jednym z zadań polityki historycznej jest eksponowanie zapomnianej historii. Profesor Andrzej Nowak na jednej z konferencji w Krakowie mówił o roli duchowieństwa i wiary chrześcijańskiej w kształtowaniu i ocalaniu narodu polskiego. Zwracał uwagę na to, że nie przechowały się żadne świadectwa wielkiej kultury ani obyczajowości polskiej sprzed chrztu Polski. Powiedział, że „dopiero od momentu chrztu, państwo polskie nie było zagrożone w swoim bycie” (Nowak 2019). Dodał,

⁶ Kapłan pracował jako kapelan rodzin, które po pół wieku milczenia, w latach osiemdziesiątych, zaczęły domagać się ujawnienia prawdy. W nocy z 19 na 20 stycznia 1989 r. ks. Stefan Niedzielak zginął na plebanii od ciosu w głowę. Jego zabójców nie zidentyfikowano do dziś (*Zbrodnia katyńska. Materiały dla ucznia 2012-2014*).

⁷ Informacja autorki powzięła od Witomiły Wołk-Jezińskiej, córki Wincentego Wołka, zamordowanego w Katyniu oficera, która korespondowała z Ministerstwem Spraw Zagranicznych. Wołk-Jezińska uzyskała odpowiedź z MSZ w 2014 roku.

że pierwsze szkoły zakładali i prowadzili duchowni, którzy w czasie okupacji nie pozwalali gasić ducha odwagi i męstwa. „Rola wiary w kształtowaniu państwowości polskiej jawiła się wtedy, gdy państwowość znajdowała się na krawędzi upadku, gdy już jej nie było. Odgrywała ją religia. Łacińskie słowo: «religio», «religare» znaczy: łączyć, wiązać. Religia łączyła naród polski, kiedy państwo upadało. Wskutek utrwalenia propagandy PRL-owskiej, zbudowanej na wcześniejszych starszych schematach PRL-owskich, zapomnieliśmy o tym, że księża walczyli o to, żeby nie oddać niepodległości i żeby państwo nie upadło” (Nowak 2019). Konsekwencją propagandy i działań mających na celu odsunięcie ludzi od Kościoła jest pomijanie roli Kościoła i duchowieństwa w najnowszych czasach. Polityka historyczna mogła nie dopuścić do zatracenia w pamięci publicznej roli, jaką dla polskiego szkolnictwa odegrał kościół. Jeżeli tak się stało, zadaniem polityki historycznej może być przywracanie tej świadomości.

Profesor Nowak powiedział: „Przyszłość nie jest żadną rzeczywistością. Obietnice przyszłości odwołują się do czegoś, czego nie ma. Jedyna rzecz, którą możemy rozpoznać jest przeszłość. O niej możemy coś powiedzieć naprawdę. Możemy zweryfikować nasze sądy o przeszłości” (Nowak 2019). O przyszłości nie. Relację z teraźniejszości będzie można spisać w czasie dokonanym.

Osobnym, wartym uwagi zjawiskiem jest omijanie pewnych spraw w historii przez polityków i ludzi władzy. Tak jak w przypadku Katynia. O Katyniu nie wiadomo jeszcze wszystkiego. Lech Kaczyński mówił, że muszą zostać wyjaśnione wszystkie okoliczności zbrodni katyńskiej i że „zbrodnia katyńska będzie zawsze przypominać o sile kłamstwa” (Kaczyński 2010)⁸. Tego wyjaśnienia prezydent nie dożył. Do dziś nie są ujawnione nazwiska katów i wszystkich innych odpowiedzialnych za mord katyński. Ofiary nie doczekały się rehabilitacji, a Polska, wnosząc skargę katyńską przeciwko Rosji, przegrała przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka. Krewni ofiar nie doczekali powrotu swoich ojców do Polski mimo interwencji u władz państwowych. Państwo musi zajmować się historią, uczestniczyć w uroczystościach rocznicowych i reagować na okoliczności związane z odkrywaniem historycznych zdarzeń. Nie zawsze urzędy wypełniają te zadania. Przykładem może być uroczystość obchodów Dnia Pamięci Ofiar Zbrodni Katyńskiej 13 kwietnia 2019 roku. Na placu przed Muzeum Katyńskim w Warszawie zabrakło urzędników państwowych⁹. Byli natomiast przedstawiciele IPN-u.

Polski żołnierz, Stefan B., uciekł sowieckim siepaczom z Katynia z obozu. W marcu 1992 roku – po raz pierwszy przesłuchał go prokurator Andrzej Witkowski. Wcześniej Stefan B. pisał do prezydenta Lecha Wałęsy, premiera Tadeusza Mazowieckiego i do Prokuratora Generalnego. Wszystkie pisma pozostały bez odpowiedzi (Witkowski 2018, 14).

⁸ Niewyglądzone przemówienie Lecha Kaczyńskiego przygotowane do wygłoszenia na obchodach 70. rocznicy zbrodni katyńskiej w Katyniu 10.04.2019 r.

⁹ Podczas uroczystości zostały odczytane listy Prezydenta, Premiera oraz Marszałka Sejmu. Nie było urzędników Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

Nie ma polityki bez historii – uważa Jacek Wegner. Pisze, że „historia uczy polityki, polityka zaś tłumaczy historię”. Natomiast „historię się (...) odtwarza wciąż na nowo, z «subiektywnych i tendencyjnych» wyborów”. Wybory te, jak tłumaczy Wegner, wynikają z ustawicznego przeżywania „dokonującej się” polityki, która z każdą chwilą staje się historią (Wegner 2018, 7).

Historia w ujęciu potocznym jest wszystkim, co było do „teraz”. Może być oceniana subiektywnie, ale nie wolno nią manipulować, zmieniać czy przekreślać faktów. Politykę można oceniać wielowymiarowo. Inaczej widzi się ją „teraz”, a inaczej po latach lub po kilku dniach czy godzinach, gdy pojawią się nowe fakty. Uczciwa polityka wobec historii nie będzie pomijać prawdy. „Wybaczamy, ale nie zapomniemy” – tak mawiają Polacy, byli więźniowie niemieckich obozów koncentracyjnych. Pamiętają „złych” Niemców, którzy w obozach znęcali się nad więźniami, a Żydów pędzili do komór gazowych, i tych „dobrych” Niemców, którzy byli gotowi odstępować od swoich powinności i okazywali więźniom litość. Ci byli więźniowie zgromadzeni na terenie byłego obozu Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu podczas uroczystości w rocznicę wyzwolenia obozu w styczniu 2018 roku wielce się zdziwili, gdy ambasador Izraela w Polsce Anna Azari, zamiast odnieść się do rocznicy, krytykowała zapis w polskiej ustawie, mówiący o karach za sformułowanie „polskie obozy koncentracyjne” i sugerowała zmianę tej ustawy (Auschwitz.org 2018).

Jednym z zadań polityki historycznej jest dbanie o jednakowe rozumienie historii społeczeństwa. Narracja musi być budowana tylko na prawdzie i w zgodzie z moralnością.

Prawdziwa polityka nie może obejść się bez moralności. Joseph Razzinger pisał o ścisłym związku sumienia z prawdą i moralnością i o tym, że sumienie nie może istnieć bez prawdy (Węgrzecki 2019, 166).

Funkcje religii obywatelskiej, wymieniane przez Janusza Węgrzeckiego można odnieść do funkcji polityki historycznej. Jak pisze, religia spaja społeczność w jeden żywy organizm. Węgrzecki wymienia funkcje, które spełnia religia obywatelska: integracyjna (czyli wzmacniania tożsamości społeczeństwa narodu, więzi społecznych i obywatelskich), kulturotwórcza i afirmacji kultury narodowej, a także konsolacyjna (wyrażanie wiary w rzeczywistość transcendentną i życie pozagrobowe w kontekście najwyższego powołania do służby narodowi), mobilizacyjna i krytyczna (Węgrzecki 2016, 46).

Lech Nijakowski pisze z kolei o wspólnocie pamięci. „Polska to żywa całość, składająca się ze wspólnot regionalnych o odmiennej specyfice” (Nijakowski 2008, 32-42). Porównuje ją do „agregatu” osób, które łączy określone doświadczenie biograficzne ich potomków. Mogą być to doświadczenia traumatyczne, na przykład przeżyte przez rodzinę wojny czy internowania. Wyjaśnia, że Polska dzieli się na takie wspólnoty pamięci i nie jest jedną taką wspólnotą jako całość (Nijakowski 2008). Właśnie te wspólnoty pamięci decydują o tym, że po latach historii nie da się zmienić, nawet przy użyciu wyrafinowanych środków psychotechnicznych i siły mediów.

Jako jeden z ważnych problemów polskiej polityki historycznej można wymienić: niekończące się manipulacje w stosunku do polskiej historii ze strony za-

granicy – czemu sprzyja brak rozpowszechniania polskiej historii zagranicą (na przykład przez wydawanie publikacji historycznych i opracowań naukowych z zakresu historii w obcych językach). Drugi to spory o prowadzenie muzeów, ich zawartość, pomniki i ulice (w kontekście bohaterów, anty-bohaterów i dekomunizacji). Trzeci to edukacja, która kształtuje postawy i poszerza wiedzę młodych ludzi. Program nauki historii nie może pomijać ważnych dla Polski zagadnień. Czwarty problem to dyplomacja, w której dyplomaci i rządy państw, dla korzyści i „dobrych stosunków międzynarodowych”, rezygnują z prawdy o historii.

W dużym stopniu „zadania” polityki historycznej wypełnia Instytut Pamięci Narodowej. Jego działalność jest niezbędna. Jego działania nie wystarczą natomiast, aby zmierzyć się ze wszystkimi problemami dotyczącymi prawdy historycznej. Ochrona tej prawdy zależy od urzędników państwowych na wszystkich szczeblach, historyków, pedagogów, duchownych i wszystkich obywateli.

5. PROBLEM PRAWDY W POLSCE

Problemy z ukazywaniem prawdy w opisanych przypadkach nie dotyczą niemożności jej ustalenia. Są natomiast związane ze sposobem jej prezentacji oraz tworzeniem mylnych opinii o wydarzeniach i rzeczach prawdziwych.

Rozważania na temat problemu prawdy można rozpocząć od pochylenia się nad sensem zawartym we fragmencie Ewangelii św. Jana o sądzie Jezusa. Gdy Jezus był na sądzie u Piłata, ten zapytał Go, czy jest królem żydowskim, na co Jezus odparł: „Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o mnie?”. Piłat pytał dalej, co uczynił, skoro naród i arcykapłani wydali Go. Jezus odpowiedział mu, że jest królem, Jego królestwo nie jest z tego świata, bo gdyby było, Jego słudzy biliby się o to, by nie został wydany Żydom i że przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie. Powiedział: „Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu”. Wtedy Piłat zadał pytanie: „Cóż to jest prawda?”. W Ewangelii Jana odpowiedź nie pada i Piłat, zrezygnowawszy z dalszego sądenia Chrystusa, wychodzi do Żydów zgromadzonych na placu i to im pozostawia decyzję o losie Chrystusa (por. J 18,33-40). W tej biblijnej scenie prawda przegrała, a Piłat wiedział, że Jezus był niewinny. Jednocześnie przyjmował on jednowładztwo cesarza rzymskiego.

Według apokryfu ucznia Jezusa Nikodema *Acta Piłata*, Piłat dopytywał: „Czy nie ma prawdy na ziemi?”, na co Jezus odpowiedział mu: „Patrz, jak ci, co głoszą prawdę, są sądeni przez tych, którzy mają władzę na ziemi”. Nie jest więc wykluczone, że Piłat chciał poznać, co to jest prawda i że był też zainteresowany prawdą z nieba. Jednak w końcu Jezus umiera na krzyżu za prawdę, która sprzeciwia się kłamstwu. Tę, której nie rozumiał Piłat (Sobotka 2009, 52). Za prawdę Bożą i za prawdę w ogóle. Nie wiadomo, czy Piłat nie rozumiał prawdy o Królestwie Bożym, czy nie pojmował, że prawda jest tylko jedna, obiektywna. Jezus mówił, że każdy, komu jest bliska prawda, słucha Jego głosu. Jego nauczanie skupiało się wokół prawdy w ogóle.

Opisania istoty prawdy podejmowało się wielu filozofów. Problem prawdy historycznej polega na tym, że przegrywa ona z interesami stawianymi ponad prawdę. Jest to paradoksem, bo dyplomacja zakładająca utrzymywanie zgody dwóch państw nie wyklucza prowadzenia obustronnie korzystnej polityki gospodarczej przy przedstawianiu prawdy historycznej. Nie ma tu znaczenia, czy ta prawda rzuca tuje pozytywnie czy negatywnie na dane państwo.

Kłamstwo polityczne, jak pisze Leszek Kołakowski, będzie mieć inne konsekwencje i mniejszy wpływ na społeczeństwo w krajach demokratycznych, w których jest wolność słowa, niż w krajach totalitarnych, gdzie pod wpływem propagandy zaciera się różnica między tym, co prawdziwe, i tym, co „politycznie słuszne”. Filozof zauważa, że za czasów stalinowskich było ono możliwe dzięki temu, że ludzie ze strachu powtarzali politycznie słuszne tezy i można było fałszować prawdę historyczną, kiedy ludzie zapominali, w co wierzą. Wtedy można było „fałszować prawdę historyczną i w ten sposób nie po prostu kłamać, ale unicestwiać samą ideę prawdy w normalnym sensie tego słowa” (Kołakowski 2014, 33-34).

Takie działania, według Kołakowskiego, powodowały spustoszenia umysłów, zwłaszcza w ZSRR, a w mniejszym stopniu w Polsce. Leszek Kołakowski pisał, że nawet swoboda słowa i krytyki nie wyeliminuje kłamstwa politycznego, ale może przywrócić normalny sens słowom: „kłamstwo”, „prawda” czy „praworządność” (Kołakowski 2014, 34). Cynceron w dziele *De oratore* pisał: „Historia jest świadkiem czasów, świadectwem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia”. Jest podstawą myślenia o świecie. Doświadczenie historyczne ułatwia zrozumienie prawdy (Król 2008, 38). Według Jona Milтона i wielu innych filozofów wolność ma służyć przede wszystkim dążeniu do prawdy (Król 2008, 62). Zależność prawdy i wolności jest osobnym zagadnieniem.

O tym, że wolność jest zależna od prawdy pisze Jan Paweł II, który traktuje dążenie do prawdy jako obowiązek moralny. Zależność tę ujawnia praktyczny osąd sumienia. Jak pisze Jan Paweł II, żeby mieć „dobre sumienie”, człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić (Jan Paweł II 2001, 55).

Ks. Józef Tischner pisał, że prawda jest wartością „środką”, konieczną do urzeczywistniania wszystkich innych wartości w świecie (Tischner 2014, 70). Poszukiwanie prawdy jest sensem każdej dziedziny wiedzy. Klasyczna definicja prawdy mówi, że prawdziwe jest takie poznanie, które jest zgodne z rzeczywistością. „To nic mniej i nic więcej” (Tischner 2014, 68). Tischner pisze, że prawda wymaga od człowieka określonej z góry postawy obiektywizmu, bezstronności, wspaniałomyślności i wymierzenia obiektywnej sprawiedliwości bez względu na cenę (Tischner 2014, 68-69).

Jeżeli zasady, które objaśniali filozofowie od starożytności, nie są respektowane i wymagane w polityce wobec historii w dyplomacji i wewnątrz państwa, tworzą się przestrzenie do fałszu. Państwo polskie nie zdołało jeszcze zabezpieczyć przed kłamstwem co najmniej dwóch obszarów w historii: Katynia i hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Instytut Pamięci Narodowej powołany w 1999 roku, bez pomocy innych organizmów państwowych nie jest w stanie wypełnić historycz-

nych białych plam. Potrzebne są zdecydowane działania, które mogłyby uratować polską pamięć przed upływem czasu oraz szkodliwymi czynnikami zewnętrznymi.

PODSUMOWANIE

Problemy prawdy, ukazane w przypadkach, które opisałam w niniejszym opracowaniu nie dotyczą niemożności jej ustalenia. Są związane natomiast z przedstawianiem rzeczy w odmienny sposób oraz tworzeniem opinii o wydarzeniach i rzeczach prawdziwych. Po trudnych doświadczeniach historycznych Polska ma problemy z polityką historyczną. Po wojnie władze państwowe nie były zainteresowane prawdą historyczną, lecz poprawnymi stosunkami międzynarodowymi z sąsiadami. Do tej pory pozostały „białe plamy historii”. Wśród problemów polskiej polityki historycznej najbardziej doskwierającym jest fałszowanie rodzimej historii. Drugi problem to konieczność porządkowania i uzupełniania historii, zwłaszcza powojennej. Dekomunizacja ujawniła brak zainteresowania tym uporządkowaniem niektórych środowisk. Mądra i konsekwentna polityka historyczna w obecnych czasach jest koniecznością ze względu na obronę prawdy i polskiej racji stanu. Jej zadaniem jest odpowiadanie na nowe sytuacje, które mają znaczenie dla pojmowania historii. Wymaga wysiłków i strategii, żeby przeciwstawić się zakłamywaniu historii. Obrona prawdy staje się niekiedy częścią nowej historii. Historia przedstawiania zbrodni katyńskiej oraz sprawa upamiętniania osób, które przeżyły obozy koncentracyjne, a także sposobu upamiętniania miejsc związanych z tragicznymi losami Polaków zasługują na osobne kompletne opracowania.

BIBLIOGRAFIA:

- Barbasiewicz, Olga. 2016. *Pomniki i miejsca pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie z perspektywy Japonii*. Warszawa: IKSIO PAN.
- Chwedoruk, Rafał. 2018. *Polityka historyczna*. Warszawa: PWN
- Hałaburdzin-Rutkowska, Agnieszka. 2018. Lobby europejskie a przekaz medialny o KL Auschwitz. W: *Konferencja Oświęcimska 25 kwietnia 2018 rok gmach PASTA*, 11-15. Warszawa.
- Jan Paweł II. *Veritatis Splendor. Tekst i komentarze*, red. Andrzej Szostek. 2001. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kołąkowski, Leszek. 2004. *Mini wykład o maksi sprawach*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Korkuć, Maciej. 2019. Prelekcja „Niedoceniane dziedzictwo: Rzeczpospolita Polska w czasie II wojny światowej” podczas konferencji „Nauczyciel – powrót do autorytetu w kontekście historycznym” w ramach Kongresu „Ponadczasowe Dziedzictwo Narodowe – Bóg – Honor – Ojczyzna”, Kraków: 6.02.2019 r. (niepublikowane).
- Król, Marcin. 2008. *Filozofia polityczna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- List Komitetu Organizacyjnego Konferencji Oświęcimskiej do Premiera RP Mateusza Morawieckiego, Warszawa. 28.06.2018 r. (nieopublikowany).
- Łuczewski, Michał. 2017. *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Morawiecki, Mateusz. 2019. *Brzezinka. Przemówienie podczas uroczystości w 74. Rocznicę Wyzwolenia Obozu Auschwitz-Birkenau*. Dostęp: 31.03.2019. <http://auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/73-rocznica-wyzwolenia-niemieckiego-nazistowskiego-obozu-auschwitz,1962.html>.
- Nijakowski, Lech. 2008. *Polska polityka pamięci*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak, Andrzej. Prelekcja „Tożsamość narodowa Polaków. Rola wiary w kształtowaniu tożsamości polskiej” podczas konferencji „Nauczyciel – powrót do autorytetu w kontekście historycznym” w ramach Kongresu „Ponadczasowe Dziedzictwo Narodowe – Bóg – Honor – Ojczyzna”, Kraków: 6.02.2019 r. (nieopublikowane).
- Norwid, Cyprian Kamil. 1984. *Vade-Mecum*. Lublin: Krajowa Agencja Wydawnicza. *Przemówienie przygotowane przez prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego na uroczystości 10 kwietnia 2010 roku*. Dostęp 31.03.2019. <https://www.prezydent.pl/archiwum-lecha-kaczynskiego/aktualnosci/rok-2010/art,14,713,wolnosc-i-prawda-przemowienie-prezydenta-rp-z-10-kwietnia.html>.
- Sobotka, Piotr. 2009. Czy Piłat był zainteresowany tym, „co to jest prawda”? *Linguistica Copernicana*, nr 2 (2), 46-53.
- Tischner, Józef. 2014. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- Witkowski, Andrzej. 2018. Ucieczka z Katynia. *Gazeta Warszawska*, 13-19 kwietnia 2018, 19-21.
- Wegner, Jacek. 2018. *Zmagania z Ojczyzną staroświeckiego Polaka*. Warszawa: Twins.
- Węgrzecki, Janusz. 2016. Religia obywatelska. Między paradygmatem a teorią lokalnego zasięgu. W: *Religia obywatelska w Polsce. Między początkami państwa a współczesnością*, red. Janusz Węgrzecki, 45-60. Warszawa: UKSW.
- Węgrzecki, Janusz. 2019. *W obronie rozumu politycznego. Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Wołk-Jezińska, Witomiła. 2005. *Kulisy zbrodni katyńskiej*. Wrocław: Nortom. *Zbrodnia katyńska. Materiały dla ucznia*, red. Dorota Mazek i Katarzyna Zonn. 2012-2014. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej.

LIDIA MARSZAŁEK¹
Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku
ORCID ID: 0000-0002-8425-9591

DZIECKO UCZNIEM I „NAUCZYCIELEM”
W RZECZYWISTOŚCI KULTURY PREFIGURATYWNEJ

CHILD AS A STUDENT AND “TEACHER” IN THE REALITY
OF THE PRE-FIGURATIVE CULTURE

Abstract

The aim of the article is to show the reality experienced by the modern child as well as those aspects of this reality which have the main impact on its development. The author also made an attempt at indicating the needs of adults in the area of education towards becoming “a man of the new world” and the ways in which the dominance of pre-figurative culture may create opportunities for children to become teachers and guides of adults in the modern world. Such action may, in consequence, make it possible to restore them to their natural role of transmitters of traditional values and models, while respecting the specificity of children’s functioning in the media reality.

Keywords: prefigurative culture, dialogue between generations, children, media, lifelong education

Abstrakt

Celem artykułu jest wskazanie, jakiej rzeczywistości doświadcza współczesne dziecko i jakie jej aspekty mają główny wpływ na jego rozwój. Autorka podjęła również próbę wskazania, jakie są potrzeby dorosłych w zakresie edukacji ku stawianiu się „człowiekiem nowego świata” i w jaki sposób dominacja kultury prefiguratywnej może stwarzać szanse, aby to dzieci stały się nauczycielami i przewodnikami ludzi dorosłych we współczesnym świecie, a w konsekwencji umożliwić przywrócenie im naturalnej roli przekazicieli tradycyjnych wartości i wzorców, szanujących jednak specyfikę funkcjonowania dzieci w medialnej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: kultura prefiguratywna, dialog pokoleń, dzieci, media, edukacja ustawiczna

¹ Lidia Marszałek, dr hab., zainteresowania naukowe: wczesna edukacja dziecka, duchowość dziecka, wspomaganie integralnego rozwoju dziecka, pedagogika specjalna, pedagogika elementarna, dialog pokoleń. E-mail: lidia.marszalek@gmail.com.

WPROWADZENIE – PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA KONCEPCJI KULTURY MARGARET MEAD

Termin „kultura” nie jest jednoznaczny i odnosi się do rzeczywistości bardzo złożonej, która jest przedmiotem badań wielu nauk. Faktem bezspornym jest jednak, że kultura ma w życiu człowieka charakter zasadniczy i uniwersalny. Człowiek tworzy kulturę, ale i ona kształtuje jego życie. Margaret Mead – amerykańska przedstawicielka i współtwórczyni konfiguracyjnego, w trakcie swoich badań wyodrębniła trzy typy kultur: postfiguratywną, kofiguratywną i prefiguratywną. Pierwsza z nich to model kultury tradycyjnej, w której młode pokolenie wzoruje się na starszych w budowaniu i kształtowaniu swojego przyszłego życia. Dzieci są wychowywane według oczekiwań osób dorosłych, a proces kulturowego uczenia się oparty jest na autorytecie, który pochodzi z przeszłości. W tego rodzaju kulturze ludzie żyją w wielopokoleniowych rodzinach, gdzie najstarsza generacja obdarzana jest szacunkiem, starsi zaś dbają o to, by życie młodych biegło ustalonymi od wielu lat torami. Starsze pokolenie nie dopuszcza do jakichkolwiek zmian i zachowuje względnie stałą ciągłość społeczności wraz z regułami jej funkcjonowania, zachowaniami jej członków w zastanych sytuacjach życiowych. Tym samym tradycje i normy są kultywowane niezmiennie od wieków.

Kultura kofiguratywna powstaje wskutek rozpadu kultury postfiguratywnej i zakłada, iż młodzi i starsi są dla siebie równorzędnymi partnerami, a ich wzajemne stosunki cechuje tolerancja i szacunek. Dominującym wzorem dla członków społeczeństwa jest zachowanie rówieśników. Kultura ta opiera się na takim doświadczeniu młodych pokoleń, które nie ma odpowiednika w doświadczeniu rodziców, dziadków i innych starszych osób z bezpośredniego otoczenia. Zadaniem młodych ludzi jest odnalezienie nowych stylów funkcjonowania, skonstruowanych na ich osobistym doświadczeniu i przekazanie ich jako wzór innym rówieśnikom. Doświadczenie młodego pokolenia nie opiera się na doświadczeniu starszych osób, jednak nadal odgrywają one rolę podstawową w tym sensie, że określają granice i formy, w których kofiguracja może wystąpić w zachowaniu młodych.

Kultura prefiguratywna to system, w którym dzieci dzięki łatwiejszemu przyswajaniu sobie nowych wartości szybciej podążają za zmianami społecznymi, zyskując niezależność od starszego pokolenia. W systemach społecznych opartych na kulturze prefiguratywnej zmiany zachodzą bardzo szybko, a zadaniem osób uczestniczących w jej kreowaniu jest szybkie reagowanie na te zmiany. Konieczne jest dostosowywanie się do otoczenia, nastawionego na rozwój i tworzenie nowych technologii pomocnych w codziennym życiu człowieka. Celem działania jest szukanie nowych sposobów funkcjonowania w świecie z założeniem, że z dotychczasowych rozwiązań już nie można korzystać. Następuje zanik tradycyjnych autorytetów, gdyż okazuje się, że pokoleniem „mądrzejszym” jest pokolenie młodych i to od nich starsi powinni się uczyć, jak funkcjonować w społeczeństwie stworzonym w taki sposób, że tylko młodzi potrafią się w nim sprawnie poruszać.

Współcześnie w niektórych obszarach życia wiedza dzieci znacznie przekracza wiedzę osób dorosłych, szczególnie starszego pokolenia. Młodzi ludzie uważają, że

nie istnieją już na świecie dorośli, od których mogliby się dowiedzieć, jak powinni konstruować swoje życie. Starsi członkowie społeczności uznają niezależność dzieci i młodzieży, często uczą się od nich postaw i zachowań, których nie nabyli w swoim dzieciństwie, i nie oczekują, że w życiu ich dzieci i wnuków powtórzą się doświadczenia przeżyte przez nich wiele lat temu. Z tego też powodu, w postawie starszego pokolenia, następuje odejście i uwolnienie się od przeszłości i od dawnych form wychowania (Mead 2000; Szkudlarek i Śliwerski 1992, 117).

1. DZIECKO JAKO CZŁOWIEK UCZĄCY SIĘ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Szybkie tempo zmian świata wymaga, dla zrozumienia życia, kultury oraz potrzeb innych ludzi, dobrego rozeznania w nowej rzeczywistości. XXI wiek przyniósł ze sobą wiele zmian, przede wszystkim tych mających charakter społeczny, między innymi w systemach wartości. Wartości moralne, etyczne i intelektualne tracą na znaczeniu w poglądach współczesnych młodych ludzi, normą zaś staje się podążanie za posiadaniem dóbr materialnych i ich konsumpcją.

Dzieci i młodzież z każdej strony poddane są wpływom środków masowego przekazu, zarówno programów telewizyjnych, jak i treści internetowych. Internet stał się wszechstronnym źródłem informacji, do których niemal wszyscy mają dostęp. Niestety obok walorów poznawczych, Internet niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw z powodu łatwego i niekontrolowanego dostępu do demoralizujących treści. Możliwy jest też z jego pomocą częsty kontakt z obrazami zła i przemocy, prowadzący w efekcie do uodpornienia się na ból i krzywdę drugiego człowieka, do milczącej akceptacji i postawy przyzwolenia na agresję i okrucieństwo (Siemieniecki 2006, 196). „Ludzkie reakcje pokazują, że media są czymś więcej niż tylko narzędziami. Media mogą wtargnąć w naszą przestrzeń osobistą (...) mogą wywoływać reakcje emocjonalne, wymagać koncentracji uwagi, zagrażać nam, wpływać na pamięć i zmieniać pojęcia tego, co naturalne. Media są pełnymi uczestnikami naszego świata społecznego i rzeczywistego” (Reeves i Nass 2000, 294).

Młody człowiek, żyjący w zinformatyizowanych społeczeństwach obejmujących dużą część współczesnego świata, jest zasypywany informacjami przekazywanymi przez media i nie jest w stanie już ich porządkować i wartościować. Zniekształca to jego percepcję rzeczywistości, prowadzi do zagubienia, utrudnia oddzielanie prawdy od fałszu, samodzielne myślenie i właściwą ocenę świata. Niemal całość medialnego przekazu promuje bowiem materialistyczną i hedonistyczną mentalność, zachęca do sięgania po to, co najlepsze, korzystania z tego, co dostępne, niezależnie od tego, czy jest to dobre, czy złe, słuszne, czy niesłuszne. Wyrokowanie o dobru i złu zaczyna odbywać się nie według prawdziwych wartości czynów, ale według korzyści, chwilowego sukcesu czy przyjemności.

Dzieci, poprzez swobodny dostęp do mediów, wystawione są na wielość i sprzeczność informacji, na agresywne treści, przekazywane coraz bardziej jawnie i bezwzględnie, zniekształcające prawdziwy obraz życia, stosunków międzyludzkich

i człowieka jako osoby. Rewolucja informacyjna, zamiast uporządkować świat, uczyniła go jeszcze bardziej niezrozumiałym, zwłaszcza w sferze moralnej. Pluralizm opinii, poglądów, przekonań, norm i wartości sprawia, że do młodych ludzi docierają niejednokrotnie sprzeczne lub niespójne treści, powodujące ich dezorientację. Kult tymczasowości, apoteoza materialnego dobrobytu i konsumpcji, to rzeczywistość, w jakiej przyszło żyć dzisiejszym polskim dzieciom i młodzieży. Niekorzystny wpływ na rozwój młodego człowieka wywiera strumień informacji, który napływa zbyt szybko i w ilościach przekraczających naturalną zdolność mózgu do racjonalnej selekcji wiadomości na ważne i potrzebne oraz na bezwartościowe. Zauważalny jest również wzrost anonimowości w sieci, co zachęca do zachowań nieetycznych.

Przekazy prezentowane przez media elektroniczne oddziałują na postawy młodego człowieka znacznie silniej niż wzory, które przekazywane są przez dorosłych. Przekazy te zarówno informują, jak również kształtują poglądy i postawy życiowe, gdyż „przemawiają jednocześnie językiem totalnym, tj. słowem, dźwiękiem, obrazem, ruchem, wpływając na rozum, wyobraźnię i uczucia” (Lewek 2003, 62), promując hasła „jesteś tego wart”, „musisz to mieć, aby być szczęśliwym”, „zasługujesz na to”.

Promowane przez media wzorce zachowania charakteryzują się nadmiernym eksponowaniem wartości zabawy, rozrywki, nieograniczonej wolności, łatwego sukcesu, tworzeniem swoistego kultu młodości – nawet osoby starsze akceptowane są tylko wtedy, gdy prezentują zachowania „promłodzieżowe” i „korzystają z pełni życia”. Jednocześnie media unikają tematów, które pozwoliłyby na odniesienie się do problemów egzystencjalnych. Prowadzi to do zafałszowania obrazu świata, pomija najistotniejsze problemy, tworząc odrealnioną wizję świata, w której nie ma miejsca na trud, cierpienie, przemijanie, śmierć. „Problem i niebezpieczeństwo wynikające z niewłaściwego korzystania z mediów polega na tym, iż rzeczywistość kreowana przez media nie tylko nie pomaga człowiekowi w przetrwaniu (...), [dychotomii egzystencjalnych], ale poprzez zamazywanie i przemilczanie czyni je jeszcze trudniejszymi do przeżycia” (Kwiek 1997, 92).

Jednak, jak twierdzi Z. Melosik, „każda epoka jest dziwna na swój jedyny i niepowtarzalny sposób. Najczęściej jednak ludzie w niej żyjący nie zdają sobie z tego sprawy. Żyjąc w przestrzeni swojej codzienności, uważają ją za normalną i naturalną. Epoka staje się nimi, a oni są częścią epoki. W rezultacie wydarzenia i zjawiska, które z perspektywy potomnych lub badaczy przeszłości są uznawane za co najmniej dziwne lub patologiczne, dla mieszkańców danego miejsca i czasu są oczywiste. Poza tym bowiem, że 'są' stanowią kontekst dla innych zjawisk: tworzą horyzont rozumienia, konstytuują zdrowy rozsądek” (Melosik i Szkudlarek 1998, 8).

„Nowe nowe” technologie (Levinson 2010), jak nazywa się współcześnie zjawiska takie jak „smartfonizacja” czy „tabletyzacja”, Internet rzeczy, wydruki 3D, kryptowaluty, sztuczna inteligencja, *wearables*, *chat-booty* czy *intelligent apps* zmieniły świat najmłodszego i średniego pokolenia. Dzieci i młodzież w tym świecie czują się znakomicie – świat z urządzeniami mobilnymi stał się ich naturalnym środowiskiem. Według raportu „Smart Kids. Dzieci w mobilnym świecie” już dzieci po-

niżej pierwszego roku życia, a więc niemowlaki, bawią się smartfonami i tabletami, a wśród dzieci w wieku 1-2 lata korzystanie z urządzeń mobilnych sięga od 38% do nawet 61%. Dzieci zaczynają mieć swoje urządzenia mobilne już w wieku 2-3 lat, a od 15. roku życia korzystają praktycznie tylko z własnych urządzeń. Im dzieci są starsze, tym częściej urządzenie ma dostęp do sieci – między 96%-97% urządzeń nawet najmłodszych dzieci ma dostęp do sieci (Digital Virgo 2015-2016).

Faktem jednak też jest, iż często to właśnie współcześni młodzi rodzice, dorastający już w latach rozpowszechniania się w Polsce „kultury informatycznej”, wybierają wygodną dla siebie opcję „elektronicznej niani” w postaci tabletu czy smartfona, wiedząc iż zainteresuje on dziecko, a jednocześnie pozwoli im na uzyskanie wolnego czasu (który najczęściej także poświęcany jest na aktywność towarzyską w Internecie). W ten sposób rodzice sami stają się wzorem dla swoich dzieci i przykładem, iż tego rodzaju aktywność jest we współczesnym świecie naturalna i pożądana, jednocześnie wskazując w podtekście, iż kontakty bezpośrednie, rozmowy, wspólne spędzanie czasu wolnego, zabawy z rówieśnikami i różne formy uczestnictwa w kulturze tracą na znaczeniu w osobistym rozwoju.

2. DOROSŁY W ŚWIECIE EDUKACJI NIEFORMALNEJ

Dorośli to naturalni nauczyciele tradycji i historii. Zwykle to oni wprowadzali dzieci w historię rodziny, dbali o przekazywanie zwyczajów rodzinnych, podtrzymywali kult rodziny jako rodu. Najcenniejszą cechą wzajemnych relacji była ich dialogowość i realizowanie swoich ról w sposób oparty na więzi emocjonalnej; rodzice dbali o zabezpieczenie aktualnych potrzeb rodziny (zarówno tych materialnych, jak i emocjonalnych), dziadkowie zaś zawsze byli ostoją spokoju i przypominali swoim dzieciom i wnukom, co jest w życiu najważniejsze. Dzięki mądrości i doświadczeniu dorosłych młodzi mogli nauczyć się patrzenia na wiele spraw z innej perspektywy, dostrzec, co jest w życiu wartościowe, naprawdę ważne i trwałe, że hierarchia wartości jest potrzebna do tego, aby wytrwać w teraźniejszości i przyszłości.

W dzisiejszym świecie relacje te uległy załamaniu i wciąż podlegają dalszej destrukcji. Niemal wszyscy ludzie na ziemi stali się częścią zdeintegrowanego systemu przepływu informacji, opartego na wynalazkach elektronicznych, młodzi ludzie niemal w każdej części świata stają przed sytuacjami, z którymi nikt ze starszych dotąd się nie spotkał. I odwrotnie, starsze pokolenie nie może już liczyć na to, że w życiu ich dzieci powtórzy się ich własne doświadczenie stopniowo ujawniającej się zmiany. Świat zmienia się w sposób dynamiczny, młode pokolenia wchodzą w swoje życie według innych niż dotychczas zasad i reguł i tego zjawiska nie da się już zatrzymać.

We współczesnym świecie człowiek, szczególnie człowiek w wieku późnej dorosłości i starości, może czuć się zagubiony. Stają bowiem przed nim nowe wyzwania, dotychczas nieprzypisane temu wiekowi. Wyzwania te dotyczą przede wszystkim spraw związanych z nowymi technologiami i umiejętnością wykorzystania ich w swoim życiu. Szeroko rozumiane multimedia powinny ułatwiać człowiekowi

życie, pomagać mu w funkcjonowaniu w różnych obszarach. Niestety w związku z procesami starzenia się coraz trudniej jest ludziom dostosowywać się do zmian, których są świadkami (Szarota 2010, 109). Osoby w wieku późnej dorosłości i seniorzy są grupą, która w najmniejszym stopniu uczestniczy w świecie nowoczesnych technologii, gdyż wraz z wiekiem wszelkie zmiany są trudniejsze do zaakceptowania. Poprzez swoją nieobecność w świecie nowoczesnych mediów osoby te tracą swoją dotychczasową pozycję zarówno w społeczeństwie, jak i mniejszych grupach – np. rodzinie (Nesterak 2015, 162-163).

Większość ludzi w wieku późnej dorosłości i starości doświadcza frustracji z powodu braku zdolności adaptacyjnych do nowoczesnej, skomputeryzowanej rzeczywistości. Konstruowane coraz doskonalsze systemy informatyczne wymagają bowiem coraz lepiej przygotowanych użytkowników i często w systemie człowiek – technika zawodzi to pierwsze ogniwo. Przeciętny dorosły nie radzi sobie z techniką, którą sam stworzył, nie do końca ją rozumie i nie zawsze potrafi sprawnie się w tym świecie poruszać. Natomiast przeciętne dziecko radzi sobie w nim znakomicie, błyskawicznie opanowuje wszelką potrzebną mu wiedzę i umiejętności.

Konieczna staje się więc edukacja osób w wieku późnej dorosłości i w wieku senioralnym, aby były one w stanie radzić sobie z rzeczywistością współczesnego świata i znajdować satysfakcję w pełnym uczestnictwie w kulturze, doskonalić siebie, zmieniać własne warunki życia i ulepszać je (Pólturzycki 2004). Drogą do uzyskania tak szerokich kompetencji jest ciągle doskonalenie siebie, swoich uzdolnień i rozwijanie zainteresowań poprzez uczenie się przez całe życie.

Uczenie się przez całe życie często bywa traktowane równoznacznie z pojęciem edukacji ustawicznej, którą konferencja Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) rozumie jako „kompleks procesów oświatowych (formalnych, nieformalnych i incydentalnych), które niezależnie od treści, poziomu i metod umożliwiają uzupełnianie wykształcenia w formach szkolnych i pozaszkolnych, dzięki czemu osoby dorosłe rozwijają swoje zdolności, wzbogacają wiedzę, udoskonalają kwalifikacje zawodowe lub zdobywają nowy zawód, zmieniają swoje postawy i zachowania, aktywnie uczestniczą w społecznym, ekonomicznym i kulturalnym rozwoju” (UNESCO 1976, 2). Definicja przyjęta przez UNESCO rozróżnia formalne, nieformalne i incydentalne procesy oświatowe. Również Rada Unii Europejskiej (2002) i Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) zakładają, iż uczenie się przez całe życie (*life long learning*) to „rozwój indywidualny i rozwój cech społecznych we wszystkich formach i wszystkich kontekstach – w systemie formalnym i nieformalnym, tj. w szkołach oraz w placówkach kształcenia zawodowego, w uczelniach i w placówkach kształcenia dorosłych oraz w ramach kształcenia incydentalnego a więc w domu, w pracy i w społeczności” (Klercq 1997, 89).

W Polsce kształcenie ustawiczne oraz działania wchodzące w jego zakres są rozumiane w nieco inny sposób niż w zachodnich państwach europejskich. Jest pojęciem zdecydowanie węższym, a działania w jego ramach są znacznie bardziej sprecyzowane i sformalizowane. Jest ono ujmowane przede wszystkim jako kształcenie

w formach szkolnych i pozaszkolnych – skierowane do osób, które zrealizowały już obowiązek szkolny – jako uzyskiwanie i uzupełnianie wiedzy ogólnej, umiejętności i kwalifikacji zawodowych w placówkach kształcenia ustawicznego, placówkach kształcenia praktycznego oraz ośrodkach dokształcania i doskonalenia zawodowego, w ramach kursów kwalifikacyjnych i specjalistycznych.

Tymczasem wyniki badań dowodzą, iż w przypadku społeczeństwa polskiego, udział w różnorodnych formach formalnej edukacji obniża się wraz z wiekiem. Inaczej mówiąc, im starsza jest dana osoba, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, że uczestniczy ona lub będzie uczestniczyć w jakimś sformalizowanym systemie edukacji lub kształcenia (Błądowski i Nowakowska 2010, 27). Osoby w okresie późnej dorosłości lub w wieku senioralnym w większości niechętnie „zasiadają w szkolnej ławce”. Dzieje się tak z różnych przyczyn: z braku potrzeby zdobywania nowych kompetencji, które byłyby konieczne w dynamicznie zmieniającym się rynku pracy; z przekonania, iż „na starość” nie warto zdobywać do niczego niepotrzebnych certyfikatów i zaświadczeń, czasem z powodu wstydu przed spotkaniem się w trakcie formalnej edukacji z osobami z młodszego pokolenia i niechęci doświadczenia lekceważenia lub nawet kpin z ich strony, z obawy o reakcję najbliższych osób z najbliższego otoczenia, w tym rodziny.

Jednocześnie faktem jest, że osoby te wielokrotnie doświadczają frustracji z powodu odczuwania własnego „nieprzystawania” do współczesnego świata, nieumiejętności sprostania jego wymaganiom, poczucia izolacji z racji braku umiejętności posługiwania się nowoczesnymi technologiami, w tym także tymi umożliwiającymi skuteczną komunikację z młodszymi członkami rodziny i utrzymywanie relacji bliskości. Jedynym sensownym rozwiązaniem staje się w tej sytuacji skupienie się na możliwości edukacji nieformalnej i incydentalnej tych osób.

Edukacja nieformalna rozumiana jest jako nauka przez praktykę. Jest to trwający przez całe życie proces zdobywania wiedzy i kształtowania się postaw, wartości oraz umiejętności na podstawie różnych doświadczeń, a także wpływ edukacyjny różnych środowisk (rodzina, znajomi, środowisko pracy), bądź oddziaływanie mass mediów. Zatem edukacja nieformalna zawiera w sobie istotę wychowania naturalnego realizowanego przede wszystkim w środowisku rodzinnym oraz wychowania równoległego, które odbywa się w środowisku pozaszkolnym, rozumianym jako całokształt oddziaływań zarówno planowanych, jak i samorzutnych (okazjonalnych) na dzieci, młodzież (i dorosłych) w różnych dziedzinach ich życia (Lulek 2012, 68-69). Edukacja – jak każde działanie – nastawiona jest na efekt, trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację całkowitej dobrowolności względem drugiego człowieka w instytucji edukacyjnej. Taką dobrowolność daje jednak edukacja nieformalna, gdyż podejmowana z inicjatywy osoby chcącej zdobyć określoną wiedzę czy umiejętność.

3. DZIECKO JAKO NIEFORMALNY EDUKATOR – ZADANIA

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należałoby przyjąć, iż we współczesnym świecie powinno dojść do przyjęcia nowej formy edukacji międzypokoleniowej,

w której młode pokolenie nauczy się porozumiewać z dorosłymi, ucząc ich nowych form rozwiązań, natomiast seniorzy muszą być gotowi do przyjęcia nauk od pokolenia młodszego, które chce się rozwijać (Karmolińska-Jagodzik 2012, 196-197). W świecie kultury prefiguratywnej konieczne wydaje się więc włączenie dzieci i osób młodych do systemu pozaformalnej edukacji – nie jako uczniów, lecz „nauczycieli”. To właśnie dzieci, błyskawicznie nabywające kompetencji w posługiwaniu się nowoczesnymi technologiami, mogą z łatwością pomóc seniorom opanować nowe, konieczne w dzisiejszym świecie umiejętności. Ten proces może dostarczać dziecku szczególnych przeżyć, wzmacniających jego poczucie własnej wartości oraz zaspokajających jego potrzebę uznania i odczuwania własnego rozwoju – nabiera ono szczególnej pewności siebie jako ten „mądrzejszy” uczestnik procesu nauczania – uczenia się. Doświadcza też szczególnego zainteresowania ze strony dorosłych – nie jako dziecko ze swym dziecięcym światem i jego problemami, ale jako ten, którego kompetencje są doceniane i podziwiane. Mając w dorosłych wdzięcznych i uważnych słuchaczy, otwartych na nową wiedzę, przekazywaną im od podstaw i z dziecięcą logiką, dzieci potrafią uczyć ich z niezwykłą cierpliwością. W ten sposób dziecko staje się także uczestnikiem nieformalnej edukacji ustawicznej, nabywając umiejętności społecznych zachowań zgodnych z uniwersalnymi wartościami.

Ta nieformalna edukacja stanowi też niezwykle źródło poczucia kompetencji dla seniorów – odnalezienia się w „mobilnym świecie” i w miarę sprawne poruszanie się w nim – bieżącego dostępu do informacji, posługiwania się skrzynką mailową, korzystania z portali społecznościowych czy aplikacji, umożliwiających komunikowanie się w czasie rzeczywistym za pośrednictwem głosu i obrazu. W ten sposób starsze pokolenie zaczyna dostosowywać się do nowego otoczenia, pozbywa się lęku przed dynamicznymi zmianami rzeczywistości i poczucia marginalizacji.

Opanowanie przez dorosłych nowych kompetencji funkcjonowania w mobilnym świecie umożliwia też re-konstrukcję dialogu z młodym pokoleniem (dziećmi, wnukami) na nowych warunkach i za pomocą nowych narzędzi. Możliwość bezpośredniej komunikacji nawet ze znacznej odległości stwarza nową szansę na odzyskanie przez starsze pokolenie choćby częściowego wpływu na funkcjonowanie w świecie i sposób myślenia młodych, na przekazywanie wartości i rodzinnej historii. Posługiwanie się kanałem komunikacyjnym akceptowanym i najczęściej wykorzystywanym przez dzieci i młodzież jest w stanie przekonać tychże do podjęcia tych relacji, a nie rzadko do samodzielnego ich inicjowania. Nowoczesne urządzenia poprzez wykorzystanie dźwięku i obrazu w komunikacji dają namiastkę obecności, fizycznej bliskości partnera rozmowy, co w relacjach dzieci – dorośli jest niezwykle istotne ze względu na globalne, polisensoryczne doświadczanie świata i drugiej osoby.

PODSUMOWANIE

Wobec powyższych rozważań pojawia się pytanie: w jaki sposób i jakimi drogami osiągnąć stan motywacji młodego pokolenia do spontanicznego współuczest-

niczenia w incydentalnej i nieformalnej edukacji starszych członków rodziny? Dzieci zdecydowanie lepiej czują się w swoim towarzystwie, w kontakcie z rówieśnikami, z którymi mogą porozumiewać się łatwo i skutecznie za pomocą nowoczesnych technologii. Posługują się wspólnym językiem, kodowanym według ich własnych potrzeb, podejmują tematy, które są bliskie ich pokoleniu, a wymykają się percepcji i rozumieniu osób starszych. Taka komunikacja stała się dla dzieci i młodych ludzi naturalną częścią ich świata, w którym dorośli, a szczególnie osoby w wieku senioralnym nie są akceptowane, gdyż go „nie rozumieją”. Gdy dzieci oraz młodzież pozbawione są wpływu autorytetu, któremu warto zaufać przy kreowaniu wizji własnego życia, ich miejsce zajmują różnego rodzaju media i promowane przez nie „pseudoautorytety” – celebryci, fikcyjne postaci, aktorzy realizujący swoje role w komercyjnych reklamach.

Wydaje się, że istotną rolę w tym procesie mogą odegrać instytucje edukacyjne, a w szczególności nauczyciele edukacji elementarnej. Ze względu na szczególne właściwości rozwojowe dziecka w okresie przedszkolnym i wczesnoszkolnym mogą oni – przy odpowiednim podejściu do swoich wychowanków, opartym na życzliwości, otwartości na potrzeby dziecka, uważne i rozważne „patrzenie” nie tylko „na”, ale i „w” dziecko – stać się tymi osobami, które kształtują istotne postawy dzieci również wobec członków własnej rodziny. Dziecko wymaga bowiem pomocy w wydobywaniu natury, rozumieniu i werbalizowaniu własnych przeżyć. Wszystko to musi dziać się w toku codziennego działania i doświadczania, które stanowi naturalne podłoże integralnego funkcjonowania dziecka. Powinno mieć ono możliwość przeżywania stanów emocjonalnych, a to wymaga bezpośredniego udziału w wydarzeniach, doświadczania natury zjawisk społecznych w kontaktach z innymi ludźmi. Rolą nauczyciela jest przede wszystkim stwarzanie warunków ku temu działaniu we wszelkich środowiskach, które są dla dziecka źródłem przeżyć i podłożem ujawniania się jego uczuć.

Szczególnym rodzajem takiego środowiska jest dla dziecka rodzina, z którą łączy je wyjątkowo silne więzi uczuciowe. Dlatego słuszny wydaje się postulat, aby w programach edukacji elementarnej przywrócić należne miejsce wychowaniu rodzinnemu (dotychczas zaniedbanemu), a w nim kształtowaniu postawy szacunku do najbliższych, ich pracy, wysiłku na rzecz rodziny, prawa do odpoczynku; umożliwianiu wyrażania przez dziecko troski i miłości do nich w materialnych i behawioralnych aspektach. W ślad za tymi działaniami edukacyjnymi może iść kształtowanie postawy dziecka jako spontanicznego „nauczyciela” osób dorosłych w sytuacjach nieformalnej i incydentalnej edukacji. Rozumienie potrzeb osób starszych, sytuacji ich zagubienia we współczesnej rzeczywistości wraz z postawą chęci ich bezinteresownego wsparcia w tych trudnych aspektach życia może stać się znakomitym przyczynkiem do rozwijania nowej formy komunikacji pomiędzy dziećmi a dorosłymi w rzeczywistości współczesnego, cyfrowego świata.

BIBLIOGRAFIA:

- Błędowski, Piotr i Monika Nowakowska. 2010. *Podstawy kształcenia ustawicznego*. Łódź: Wyd. Ego.
- Digital Virgo. 2015-2016. *Raport „Smart kids. Dzieci w mobilnym świecie”*. Dostęp: 1.07.2018. <https://raport.digitalvirgo.pl/>.
- Karmolińska-Jagodzik, Ewa. 2012. Komunikacja międzypokoleniowa – rozważania wokół różnic kulturowych, *Studia Edukacyjne*, 21, 191-210.
- Klercq, Joe. 1997. *Lifelong Learning for All. Meeting of Education Committee At Ministerial Level*. Paris: OECD.
- Kwiek, Julian. 1997. Faktyczne i wyimaginowane zagrożenia wynikające ze stosowania mediów. W: *Media a edukacja*, red. Waław Strykowski, 91-95. Poznań: Wyd. eMPi2.
- Levinson, Paul. 2010. *Nowe nowe media*, tłum. Maria Zawadzka. Kraków: Wyd. WAM.
- Lewek, Aleksander. 2003. *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*. Warszawa: Wyd. UKSW.
- Lulek, Barbara. 2012. Edukacja formalna i nieformalna – pomiędzy symetrią a dominacją. W: *Edukacja jutra. Polityka, aksjologia i kreatywność w edukacji jutra*, red. Kazimierz Denek, Aleksandra Kamińska, Władysława Łuszczuk i Piotr Oleśniewicz, 63-90. Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza Humanitas.
- Mead, Margaret. 2000. *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. Jacek Hołówka. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Melosik, Zbyszko i Tomasz Szkudlarek. 1998. *Kultura, tożsamość i edukacja. Miganie znaczeń*. Kraków: Wyd. Impuls.
- Nesterak, Tomasz. 2015. Senior wobec przemian współczesnej rodziny. Edukacja ustawiczna dorosłych. *Polish Journal of Continuing Education*, 1(88), 159-166.
- Półturzycki, Józef. 2004. Źródła i tendencje rozwojowe edukacji ustawicznej. *E-mentor*, 5(7). Dostęp: 28.11.2018. <http://www.e-mentor.edu.pl/artukul/index/numer/7/id/97>.
- Reeves, Byron i Clifford Nass. 2000. *Media i ludzie*, tłum. Hanna Szczerkowska. Warszawa: Wyd. PIW.
- Siemieniecki, Bronisław. 2006. *Manipulacja – Media – Edukacja*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek.
- Szarota, Zofia. 2010. *Starzenie się i starość w wymiarze instytucjonalnego wsparcia na przykładzie Krakowa*. Kraków: Wydawnictwo UP.
- Szkudlarek, Tomasz i Bogusław Śliwerski. 1992. *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- UNESCO. 1976. *Recommendation on the development of adult education adopted by the General Conference at its nineteenth session Nairobi*. Data dostępu: 25.06.2019. http://www.unesco.org/education/pdf/NAIROB_E.PDF.

ANNA JABŁOŃSKA¹
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
ORCID ID: 0000-0002-0111-7011

WYCHOWANIE DO KULTURY: PRZESZŁOŚĆ I TERAŹNIEJSZOŚĆ, PYTANIA I PROPOZYCJE²

UPBRINGING BY CULTURE: THE PAST AND THE PRESENT,
QUESTIONS AND PROPOSALS

Abstract

The article raises a multi-faceted issue which is based on the concepts of 'culture' and 'upbringing'. These have been very important theoretical and practical issues in the history of civilisation since antiquity. Upbringing by culture determines the shaping of man and society. After 1989, huge changes took place in Poland and around the world. In this context, we should answer the questions of what man should be like and what future he will create. We should also ask about the threats, opportunities, tasks and goals of upbringing by culture and what institutions and ways lead to it.

Keywords: upbringing, culture, shaping of man and society, principles, methods and goals of upbringing by culture

Abstrakt

Artykuł porusza wieloaspektowe zagadnienie. Jego fundament stanowią pojęcia „kultura”, „wychowanie”. Oba od starożytności stanowiły bardzo ważne zagadnienie teoretyczne i praktyczne w historii naszej cywilizacji. Wychowanie do kultury decyduje o ukształtowaniu człowieka i społeczeństwa. Po 1989 r. zaszły w Polsce i na świecie ogromne zmiany. W ich kontekście należy odpowiedzieć na pytanie: jaki ma być człowiek i jaką będzie tworzył przyszłość? A więc: jakie istnieją zagrożenia, możliwości, zadania i cele, jakie instytucje i drogi prowadzą do wychowania do kultury i przez kulturę?

Słowa kluczowe: wychowanie, kultura, ukształtowanie człowieka i społeczeństwa, zasady, drogi i cele wychowania do kultury

¹ Dr hab. Anna Jabłońska, prof. UJK. Obszary badawcze: historia średniowieczna i staropolska, historia Kościoła, historia kultury, historia społeczna. E-mail: annajablonska@ujk.edu.pl.

² Artykuł powstał wraz z referatem z panelu „Wychowanie do kultury” Kongresu Środowisk Kultury (22-23.10.2014) w Podzamczu Chęcińskim.

WPROWADZENIE

Przestrzenie zwane kulturą i wychowaniem oraz ich połączenie – wychowanie do kultury stanowią niezwykle istotny problem jako integralna część życia społecznego oraz ze względu na kształtowanie przyszłości. Wiele ważnych aspektów zagadnienia wychowania do kultury poruszanych w dalszej części artykułu wynika z definicji obu składowych tego pojęcia. Dotyczy to zarówno przeszłości i tradycji, jak również dynamicznie zmieniającego się obrazu współczesności. Dlatego tak ważne staje się precyzyjne określenie podstaw zagadnienia, tworzonego przez pojęcia: kultura i wychowanie.

Termin „kultura” jest używany w różnym znaczeniu, także w języku potocznym, gdzie ma „silne zabarwienie wartościujące” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, 1995, 618)³. „Bycie kulturalnym” to tzw. kindersztuba, niegdyś powszechna. To, czy ktoś jest postrzegany jako człowiek kulturalny i czy jego zachowanie odpowiada przyjętym standardom, zależy od grupy społecznej, kręgu cywilizacyjnego, czasu i ewoluuje (Górnicki 1950; Barbasiewicz 2013). Świat to różnorodność, a jego istnienie to ciąg zmian. Niepokoi natomiast fakt, że we współczesnej Polsce odchodzi się nie tylko od uznawanych do niedawna norm zachowania, ale także od kultury w ogóle. Jest to zjawisko bardzo niebezpieczne, ponieważ pojęcie „kultura” ma zdecydowanie szerszy zasięg niż jedynie to z języka codziennego.

Słowo „kultura” wywodzi się z łaciny. *Colo, colui, cultum* oznacza głównie uprawę roli, ale także pielęgnowanie, opracowywanie, kierowanie, okazywanie szacunku, staranne urządzanie (Sondel 1997, 170). Cyceon pisał o „uprawie duszy”, ponieważ zaczęto używać tego pojęcia również metaforycznie. Przeciwwstawiano kulturę i naturę (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4, 1996, 405). Płody kultury podlegają pielęgnacji człowieka i są pozbawione możliwości swobodnego rozwoju, natomiast natura powstaje i rozwija się samodzielnie. Kultura oznacza więc poprawę stanu wyjściowego dzięki staraniom człowieka. Od XVIII w. coraz popularniej używa się terminu „kultura” na oznaczenie moralnego i umysłowego doskonalenia się człowieka, a od XIX na całokształt moralnego i duchowego dorobku społeczeństwa. Wiek XX przyniósł jej rozumienie także „jako zespołu wzorców rozwiązywania problemów charakterystycznego dla danego społeczeństwa, wzorów postępowania” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, 1995, 618; Chymkowski, Dudzik i Wójtowski 2003, 10-11).

Powstaje także zestawienie: kultura – cywilizacja. Pojęcia te stosowane są wymiennie lub jako antyteza. Słowo „cywilizacja” jest pochodną łacińskiego *civilis, civitas, civis* – pojęć związanych z miastem, obywatelem, umiejętnością rządzenia, prawem (Sondel 1997, 156) i bywa też używane wartościująco, dla zaawansowanego stadium. Cywilizację zaczęto bowiem rozumieć jako „poziom rozwoju osiągnięty przez społeczeństwo ze szczególnym uwzględnieniem sfery materialnej, głównie

³ Wykorzystuję encyklopedię, ponieważ to wiedza zsyntetyzowana, podstawowa, przykład i efekt tego, o czym traktuje artykuł.

techniki i wiedzy ścisłej” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, 1995, 817) – im wyższy stopień opanowania i wykorzystywania przyrody przez człowieka, tym bardziej rozwinięta cywilizacja. Obecnie termin ten oznacza „typ kultury zaawansowanej społecznie (m.in. hierarchiczna organizacja, system prawa, instytucja państwa, urbanizacja), materialnie (technika i wiedza praktyczna), ideologicznie (rozwinięta sztuka, literatura, systemy religijne z teologia i refleksją filozoficzną) (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, 1995, 817; Pomykało 2004, 30-35).

Cywilizacja to również nazwa „wielkiego kręgu kulturowego o wspólnych ośrodkach, podobnych wierzeniach, instytucjach i wielowiekowej trwałości” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, 1995, 817; Chymkowski, Dudzik i Wójtowski 2003, 19-21). Polska należy do cywilizacji europejskiej (zachodniej, chrześcijańskiej, łacińskiej, śródziemnomorskiej) i jest to trwały skutek decyzji Mieszka I o chrzcie, wytyczającej wielowiekową drogę rozwoju⁴.

Tak więc już sama definicja „kultury” jest wieloznaczna. Pojawiają się kolejne interpretacje: że kultura nie ma charakteru wartościującego (postawa dominująca we współczesnej nauce) lub że bycie kulturalnym oznacza prezentowanie określonego poziomu; że kulturę tworzy całokształt duchowego i materialnego dorobku (zgodne z obecnym pojęciem cywilizacji) lub że tylko pewien jego fragment, duchowy (np. literatura), bez nauki i techniki jako części świata materialnego, nauk ścisłych itd. (Czarnowski 1995, 28-35; Łomny 1998, 116-118; *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, 1995, 618).

Kultura może być abstrakcją lub realnością, ale też jednym i drugim, powiązanymi w jednolity system, z wzorcami i instytucjami, zaspakajającymi różnorodne potrzeby danego społeczeństwa (Malinowski 1995, 36-49). Nie budzi jednak wątpliwości, iż „Kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń. (...) O kulturze mówić możemy dopiero wówczas, gdy odkrycie czy wynalazek zostaje zachowany, (...) gdy staje się dorobkiem trwałym zbiorowości ludzkiej, nie przyzwyczajeniem poszczególnej jednostki czy jej mniemaniem osobistym” (Czarnowski 1995, 28). Zmiany wprowadzane przez jednostkę wynikają z indywidualnych cech psychofizycznych, lecz zawsze warunkuje je kultura, w której żyje twórca. Muszą być także przyjęte i powielane. Tak więc kultura to „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie” (Czarnowski 1995, 35).

Kultura to jednak nie tylko przeżycia estetyczne, ale znacznie więcej – punkt odniesienia, ustalone wzorce i antywzorce, idee, etyka, normy, instytucje, rozwiązania systemowe. To także nośnik tych wartości, które powinny wyznaczać sposoby postępowania, w tym także rozwiązywania konfliktów. Kultura jest czynnikiem kształtującym jednostki i całe zbiorowości. Sprawia on, że istnieją

⁴ O tożsamości starożytnego Greka decydował wybór kultury (języka, obowiązującego kanonu filozofii, literatury, muzyki i dramatu, religii, obyczaju), a nie pochodzenie etniczne.

społeczności o określonej formie i treści, o wspólnej przeszłości, teraźniejszości i celach na przyszłość.

Drugim fundamentem zagadnienia jest „wychowanie”. „W szerokim znaczeniu – [są to] wszelkie zjawiska związane z oddziaływaniem środowiska społecznego i przyrodniczego na człowieka, kształtujące jego osobowość; w znaczeniu węższym (...) oznacza oddziaływania organizowane celowo, mające prowadzić do pożądaných zmian w funkcjonowaniu jednostek i grup (...). Stopniowe wyodrębnienie wychowania jako świadomie kontrolowanej części procesów socjalizacyjnych następowało wraz ze wzrostem złożoności życia zbiorowego, doprowadzając do ukształtowania specyficznych, służących mu instytucji (szkoła) i zawodów” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, 1996, 915). Z wychowaniem związane jest również kształcenie, czyli „ogół czynności i procesów umożliwiających ludziom poznanie przyrody, społeczeństwa i kultury, a zarazem uczestnictwo w ich przekształcaniu, jak również możliwie wszechstronny rozwój własnej sprawności fizycznej i umysłowej, zainteresowań i zdolności. Proces kształcenia opiera się na nauczaniu i uczeniu się” (*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, 1995, 603).

1. WYCHOWANIE DO KULTURY

Wychowanie wspomagane przez kształcenie odgrywa niezwykle ważną rolę w życiu każdego społeczeństwa. To od nich w dużej mierze zależy przetrwanie, perspektywy, zachowanie cech charakteryzujących grupę. Wychowanie kształtuje bowiem jednostki, które następnie decydują o losach i obliczu grupy. To kluczowe w pojęciu społeczeństwa jednostek, w którym jednostka funkcjonuje w sieci współzależności (Elias 2008).

Zjawisko wychowania istnieje od zawsze. Nieodmiennie najistotniejszy jest jego cel, czyli pytanie: jakiego człowieka należy i chcemy wychować? Każde wychowanie jest tak naprawdę wychowaniem do kultury pojmowanej całościowo jako całość dorobku społecznego obejmującego oprócz sztuki także, czy przede wszystkim, system intelektualny, ideologiczny, moralny itd. Pojawia się więc kolejne ważne pytanie: do jakiej kultury wychowywać? Jakie są potrzeby, możliwości i poziom społeczeństwa oraz obowiązującego systemu władzy?

2. WYCHOWANIE DO KULTURY NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Podwaliny naszego kręgu cywilizacyjnego w dużej mierze stworzyli starożytni Grecy. Zjawisko wychowania usystematyzowali i poszerzyli, tak że stało się przedmiotem praktycznych działań wraz z myślą i ideą, na czele z teoriami filozofów oraz nierozzerwalnie połączyli z kulturą rozumianą globalnie. Powstał także ideał „kalokagatii” – „człowiek ma być piękny i dobry”. Powinien on dążyć do doskonałości, rozwijania ciała i fizycznego piękna, w harmonii z którym szło

ćwiczenie umysłu i charakteru. Ostatecznym celem greckiej *paidei* było bowiem osiągnięcie *areté*. Na ową cnotę, także w pojęciu staropolskim, składały się zalety umysłu i charakteru, m.in. prawość, powaga, czyli cechy przyzwoitego człowieka.

Dla starożytnych Greków *areté* oznaczała człowieka pięknego fizycznie, wysportowanego, odważnego, jednocześnie wytwornego, znawcę literatury, teatru, muzyki, zainteresowanego kwestiami publicznymi. W okresie hellenistycznym twardego wojownika i szlachetnego obywatela zastąpił przede wszystkim wyrafinowany esteta, znawca sztuki i filozofii, doceniający komfort i piękno. Rzymianie, którzy jako pierwsi wyraźnie rozdzielili wychowanie należące przede wszystkim do zadań domu oraz kształcenie, czyli zdobywanie wiedzy jako główną cechę szkoły, w swoim pojęciu *virtus*⁵ przywoływali cechy obywatela, odważnego żołnierza, rolnika ciężko pracującego na ziemi, odpowiedzialnego *pater familias*, człowieka co prawda surowego, ale prawego, silnego, zdyscyplinowanego, umięjącego mądrze i sprawiedliwie sprawować władzę (Winniczuk 1983).

Te przykłady pokazują, że zestaw cech, do osiągnięcia którego dążono jako do ostatecznego celu, zmieniał się w zależności od wielu czynników, ale zawsze był wyrazem i skutkiem kultury danej społeczności, jej integralnym elementem. W naszym kręgu kulturowym nieodmiennie podkreślano, że co prawda w procesie wychowania ważne jest kształcenie i samokształcenie jednostki, ale najważniejsze pozostaje takie ukształtowanie człowieka, aby umiał on żyć przede wszystkim dla innych i aby gotów był służyć wyższemu celom, ideałom.

Dla greckich filozofów było to jedno z najważniejszych zagadnień. Według Sokratesa cnoty można się nauczyć, ponieważ droga do niej prowadzi przez wiedzę. Celem nauczania było dobro, a podstawą moralności wychowanie intelektualne, ponieważ tylko człowiek rozumny będzie potrafił dokonywać wyboru między dobrem i złem (Litak 2004, 28-29; *Teksty źródłowe do dziejów wychowania* 1993, 18-19).

Platon, twórca idei państwa doskonałego, skomponował pasujący do niego szczegółowy i restrykcyjny system kształcenia i wychowania, traktujący dziecko jako własność państwa. Filozof, wyrażający przekonanie o ścisłym połączeniu wychowania z polityką i ustrojem społeczeństwa, twierdził, że co prawda człowiek rodzi się z określonymi skłonnościami i cechami charakteru, ale odpowiednie postępowanie może je rozwinąć lub zdusić. Bowiem „dobre jest to wychowanie, które ciału i duszy daje największą piękność, najwyższą doskonałość, do jakiej tylko są zdolne” (Kot 1996, 52-58; Litak 2004, 29-31).

Arystoteles uważał, że jednostka musi być obywatelem i działać w interesie ogółu. Bardzo ważną rolę pełni rodzina, ale konieczne jest publiczne, państwowe i przymusowe szkolnictwo. Według tego filozofa niezwykle istotne w tym procesie było ukształtowanie odpowiedniego charakteru, na który składa się natura, rozum oraz bardzo ważne przyzwyczajenie. Człowiek dzięki nim może się bowiem nauczyć kierować swoimi wrodzonymi popędami, ale nawet bardzo dobre wyrobione

⁵ *Virtus* – męstwo, zaleta, cnotliwość, moralność, skuteczność, moc, zasługa, sprawność intelektualna, talent, wpływ, kompetencje, doskonałość (*Słownik łacińsko-polski* 1990, 540; Sondel 1997, 996).

nawyki nie będą właściwie funkcjonować bez pomocy rozumu (Kot 1996, 58-66; *Teksty źródłowe dziejów wychowania* 1993, 30-37). Rzymianin Seneka twierdził z kolei, iż wychowanie oraz praca nad sobą jest drogą do prawdy, szczęścia, dobra, spokoju wewnętrznego (Seneka 1961; Seneka 1987; Możdżeń 2006, 92-94).

Wprowadzenie chrześcijaństwa i czasu nowożytny przyniosły istotne zmiany w kształceniu i wychowaniu. Dotyczyły one idei, zakresu wiedzy, podstaw, a także instrumentów i instytucji. Nadchodziły kolejne epoki, nurty intelektualne, artystyczne i moralne, odkrycia i wynalazki, nowe systemy władzy i typy społeczeństwa. Znalazło to odzwierciedlenie w podejściu do wychowania. Od czasów starożytnych, na różnych etapach i w różnych kręgach naszej cywilizacji w wychowaniu zawsze jednak brano pod uwagę trzy elementy: umysł, ciało i ducha, przy czym kładziono nacisk na jeden z nich, dwa lub trzy. Motywem przewodnim bywała przyroda i jej prawa, Bóg, człowiek. Ostatecznym celem pozostawał jednak zawsze tzw. duch, czyli moralność. Nawet piękny i wykształcony człowiek bez odpowiedniego ducha i charakteru nie był w pełni wartościowy.

Przedstawiciele odrodzenia i humanizmu, powracając do antycznych ideałów, zwrócili jednocześnie uwagę na wychowanie „wykształconego chrześcijanina” – przykładem poglądy Erazma z Rotterdamu (Erazm z Rotterdamu 2001; Litak 2004, 91-92). Największy pedagog XVII w., Jan Amos Komeński, twierdził, że celem jest wychowanie religijne, a poznanie powinno się odbywać w następującym porządku: Bóg, świat, człowiek (Komeński 1956; Komeński 1964; Bieńkowski 2000; Litak 2004, 165-171). Bóg i wartości chrześcijańskie stanowiły ostateczny cel zarówno dla katolików, jak i protestantów.

Wiek realizmu i oświecenia wskazywał wartość rozumu i doświadczenia, praw fizycznych przyrody i matematyki, głosząc, że wiedza to potęga i dzięki niej może się dokonać postęp ludzkości, ale też wciąż podkreślając wartość moralności i honoru. John Locke stworzył tezę, że dziecko rodzi się niczym czysta, niezapisana tablica – „tabula rasa”, na której dzięki wychowaniu można zapisać wszystko. On też stworzył model gentlemana oraz niezależnie od Jeana Jacquesa Rousseau „odkrył” dzieciństwo (Locke 2002; Rousseau 1955; Ariés 1995).

Wiek XIX wychował idealistów, marzycieli, rewolucjonistów i powstańców, wierzących w wielkie uczucia, wolność i poświęcenie, ale również – czcicieli ciężkiej pracy, zasad społecznikowskich, scjentyzmu. Z kolei w XX i XXI w. priorytetami stały się wolność, prawa jednostki oraz równouprawnienie różnych grup społecznych, dotąd marginalizowanych lub wykluczonych⁶. Uznano prawa różnych grup etnicznych, wyznaniowych, kulturowych itp. W następstwie narodziła się multikulturowość, interdyscyplinarność, czyli współlistnienie różnych grup i jednostek, które jednak w ostatnim czasie rodzi nowe problemy.

Zawsze jednak wskazywano wyższy cel, dla którego wychowuje się człowieka. Miał być obywatelem, znawcą kultury, patriotą, mówcą, służyć Bogu, rodzinie, społeczeństwu, pracować, mieć wiedzę. Człowiek powinien umieć żyć moralnie

⁶ Wiek XX to m.in. „wiek dziecka”.

i rozumnie, dbać o piękno i dążyć do dobra, a gdy zajdzie taka potrzeba – poświęcić się dla wyższego celu.

Idea humanizmu, występująca także w czasach współczesnych, oznacza nie tylko skupienie uwagi na człowieku, ale również wskazuje na potrzebę dostrzegania drugiego człowieka. Klasyczne wychowanie humanistyczne wciąż jeszcze zakłada, że należy dać młodym ludziom instrumenty do kształcenia własnej osobowości i intelektu, służące jednocześnie do kreowania szeroko pojętej kultury, w tym życia społecznego i obywatelskiego. Do starożytnego ideału powrócono pod postacią *paidei* humanistycznej, stawiającej za cel doskonałe człowieczeństwo, które charakteryzuje się kulturą, ogłądą, mądrością, wiedzą, wszechstronnością, godnością osobistą, poszanowaniem godności innych, życzliwością, nieskazitelną obyczajów, przestrzeganiem zasad moralnych i wartości, wychowaniem przez nauczanie, dochodzeniem do cnoty przez wiedzę, docenianiem piękna i miłości, gotowością do poświęcenia (Budzyński 2003, 11-12, 26-42). „Kultura traktowana jako *paideia* oznacza kształtowanie człowieczeństwa w człowieku poprzez kontakt z dobrami kultury” (Gajda 1998, 134, 136-174).

3. WYCHOWANIE DO KULTURY WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE: PROBLEMY I PROPOZYCJE

Wychowanie do kultury obejmującej tak wiele ważnych dziedzin i zadań, jest niezwykle istotną kwestią w świecie współczesnym, zwłaszcza w Polsce (np. *Edukacja kulturowa dzieci i młodzieży* 2004, 19-62; *Edukacja poprzez kulturę* 2011; Herbst 2012; *Edukacja Jutra* 2011; *Kultura – inspiracją* 1998; *Kultura jako fundament* 2005; *Kultura. Wartości* 2003; *Kultura współczesna* 2006; *Przetrwanie i rozwój* 2005; Żegnałek 2013). Po 1989 r. zaszło wiele globalnych zmian: politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych. Dotyczą one także rodziny, systemu edukacji oraz mediów i technologii.

W kulturze polskiej „Rodziny stanowią podstawowy element struktury społecznej, a dysfunkcja życia rodzinnego burzy porządek społeczny” (Ferenz 2015, 18). Tymczasem według badań rodzina bardzo się zmieniła (*Obraz rodziny* 2016). Pytanie: na ile jest to zmiana, a na ile kryzys? Niewątpliwie jednak zaszło wiele niepokojących zjawisk, jak np. erozja więzi (Brzozowski 2016; Cudak 2015).

Rodzina po 1989 r. borykała się z wieloma problemami, zwłaszcza finansowymi. Skupianie się na sztuce przetrwania nie sprzyja propagowaniu ideałów i inwestowaniu w kulturę. Często też brak czasu jest rekompensowany przez coraz nowsze generacje tzw. gadżetów.

Inny ważny problem to trwała emigracja części społeczeństwa, głównie tej aktywnej, często wykształconej, zwana już w literaturze „marnotrawstwem mózgow” (Wensierski 2011, 175-232). Światopogląd, kultura i poczucie przynależności liczonych już w milionach młodych ludzi i ich dzieci na pewno będą ulegać zmianom w zależności od kraju, w którym aktualnie żyją (Winiecka 2016).

Czas spędzany wspólnie przez dzieci i rodziców jest bardzo ważny: może to być np. opowiadanie legend, przywoływanie wspomnień, czytanie, spacer, śpiewanie kolęd, gry edukacyjne oraz przede wszystkim przykład osobisty, postawa i wiedza otoczenia. Bardzo ważną rolę dla przekazu kulturowego i budowania przynależności wciąż może odgrywać kontakt wnuków z dziadkami (Ferenz 2015, 21-22).

System edukacji szkolnej, po 1989 r. wielokrotnie i niekonsekwentnie zmieniany (np. Gierszewski 2017, 131-144), zamiast samodzielnego myślenia wymaga zakreślenia podpunktu w teście. Jest to wynik dostosowania się do wymagań formy egzaminów zewnętrznych (Centralna Komisja Egzaminacyjna 2019) Zmiany programowe wywołały także braki z wielu przedmiotów, a jednocześnie encyklopedyzm. Zdarza się również, że uczniowie nie są zobligowani do posiadania podręczników, bardzo rzadko pracują z mapą⁷. Fatalne skutki reform oraz degradacja, także finansowa, zawodu nauczyciela, spowodowały zapaść w edukacji⁸.

Kryzys przeżywa znajomość języka i kultury słowa ojczystego, w tym czytelnictwo. Słowem buduje się i opisuje świat, a tymczasem Polacy mówią: spoko, zajebicie, lukać, nara itd. (Ożóg 2001). Słowo wpływa również np. na umiejętność myślenia. Sofiści twierdzili, że prawda jest względna i że to słowem można udowodnić wszystko. Chrześcijański *logos* to wielka idea. Aż do XX w. wychowywano pokolenia na literaturze klasycznej, ponieważ w każdym kręgu kulturowym istnieje kanon dzieł, które należy znać. Dobra książka zmusza do myślenia, poszerza horyzonty, buduje światopogląd, pobudza wyobraźnię, zwiększa zasób słów. Na słowo należy więc zwrócić wielką uwagę.

Do wiedzy o przeszłości nie przywiązuje się wagi. W szkole część podręczników (kurs „historia i społeczeństwo”) stanowi zestaw urywkowych, hasłowych twierdzeń, niezrozumiałych dla ucznia, który nie przeszedł wcześniej całościowego cyklu.

Tymczasem przeszłość kształtuje teraźniejszość. Może to być historia naukowa w skali mikro, lokalna i regionalna, ojczysta, europejska i światowa. Ważny jest kształt historii, jej nośniki i tradycje (Kula 2002; 2003; 2004), a także stosunek do pamięci o nas samych, do dziedzictwa kulturowego oraz do poczucia tożsamości tworzonych przez przeszłość. Popularną wiedzę na temat grupy i jej dziejów przechowuje tzw. „pamięć zbiorowa” (Szacka 2006), tworzona również przez kulturę.

Następuje odwrót od humanistyki, a najważniejszym źródłem wiedzy stały się media (*Słownik wiedzy o mediach* 2009), które proponują przede wszystkim informację i rozrywkę dla masowego odbiorcy. Celem stał się pieniądź, a posiadanie – warunkiem szczęścia. Akcje filmów i gier dla masowego odbiorcy opierają się na sensacji, przemocy, śmierci i perypetiach miłosnych. Miejsce prawdziwej publicystyki coraz częściej zajmują tabloidy, a miejsce autorytetów wykreowani celebryci. Brakuje logicznej i samodzielnej analizy. Zamiast obywatela,

⁷ Obserwacja z praktyk w szkole.

⁸ Studenci z wykształceniem średnim w 2018 r. nie potrafili zanalizować zdania wielokrotnie złożonego, płynnie przeczytać go na głos, nie znali granic Polski itd. – obserwacje z zajęć.

myśliciela, estety itp. pojawił się konsument i target, kształtowani za pomocą haseł propagandowych oraz reklamy. Następuje unifikacja oznaczająca „równanie w dół” i trywializację (np. *Kulturowe instrumentarium panowania* 2001, 371-394; *Problemy społeczne wynikające z powszechności mediów* 2014).

Dominuje globalizacja i konsumpcjonizm oraz nowe wartości, takie jak zysk i sukces. Dla młodego pokolenia typowa jest również urywkowość, skrótowość, natychmiastowy dostęp do zalewu informacji bez umiejętności skupienia się, analizy, syntezy.

Internet spowodował, że świat stał się „globalną wioską”. Cywilizacja cyfrowa oprócz ogromnych możliwości oznacza jednak również ogromne zagrożenia, np. zastąpienie człowieka i więzi międzyludzkich przez technologię i media, uzależnienia, cyberpornografię itd. (Bednarek 2015; Ziębakowska-Cecot 2016).

Coraz większą rolę odgrywa cywilizacja obrazkowa, rozpowszechniana przez media, sposób komunikowania się oraz przekazywania informacji i dlatego warto zwrócić uwagę na tę formę. Przez wiele wieków za niezastąpioną w procesie kształtowania jednostki uważana była muzyka – obecnie wycofywana ze szkół i marginalizowana. Warto byłoby wrócić do stałej obecności muzyki, np. poprzez odpowiednie programy nauczania⁹.

W efekcie globalnych zmian pojawia się chaos, który dotyczy całej sfery kultury, także światopoglądu, zasad, tożsamości, wartości itd. Występuje również niechęć i brak umiejętności do czynności wymagających wysiłku, np. samodzielnego myślenia. Powszechny jest także brak kultury na co dzień, widoczny np. w przestrzeni publicznej.

Obecny czas oznacza więc nowe możliwości, lecz także ograniczenia i zubożenie. Wychowanie do kultury jest tak ważne, ponieważ stanowi ona fundament społeczeństwa, jednocześnie środek i cel jego działań. Bardzo istotne jest również, aby wyposażać ludzi w instrumenty umożliwiające korzystanie z niej i tworzenie jej. Odpowiednie wychowanie do odpowiedniej kultury obejmuje: wiedzę, samodzielność myślenia, postawę wobec siebie i innych, świata, umiejętność funkcjonowania w grupie i rozwiązywania konfliktów, odpowiedni stosunek do agresji i przemocy; postępowanie według odpowiednich wzorców, funkcjonowanie idei i prawdziwych autorytetów; odpowiedzialność i obywatelskość; atmosferę do współpracy; umiejętność dostrzegania potrzeb innych, szacunek okazywany im i sobie, wrażliwość, tolerancję, otwartość na odmienność i różnorodność, uczciwość; docenianie piękna oraz dążenie do niego. Ważna jest przy tym umiejętność posługiwania się ustalonymi w danym społeczeństwie kodami: symbolami, metaforami, mitami czy nawet stereotypami (*Potęga mitu* 1994; Eliade 1998).

Wychowanie do kultury skutkuje również skłonnością do dialogu, kulturą dyskusji, kulturą osobistą, kulturą na drodze itd. Dzieje się tak dlatego, iż kultura jest nośnikiem wartości cywilizacji.

⁹ Wniosek konferencji „Konteksty kultury i edukacji muzycznej. Tradycja – współczesność”, Kielce-Chęciny 14-15.11.2018.

Społeczeństwa zachodnie funkcjonują w kręgu kulturowym, w którym do największych wartości należy wolność. Jednym z podstawowych celów wychowania do kultury musi być więc także kształtowanie umiejętności dokonywania mądrego wyboru w rzeczach wielkich i zupełnie zwyczajnych.

Tymczasem, oprócz braku indywidualnych chęci, a niekiedy też i możliwości, brakuje spójnego, wielopłaszczyznowego, długofalowego działania instytucji, brakuje planu, który byłby konsekwentnie realizowany przez wiele różnych instytucji i poszczególnych ludzi. Może warto więc podejmować działania w skali znacznie mniejszej: regionu, województwa, miasta, gminy, wsi, dzielnicy.

Oprócz oczywistych dróg i instytucji może to być funkcjonowanie w określonym środowisku lokalnym – grupa rówieśnicza, skauting, kluby sportowe, świetlica, koło gospodyń wiejskich, zespół ludowy, chór, grupa rekonstrukcyjna, warsztaty, nowoczesna biblioteka i muzea, kina, sale koncertowe, wystawy (*Szkoła i rodzina w środowisku lokalnym – teoria i praktyka* 2016; Gierszewski 2017). Ciekawą propozycją są również nowe formy sztuki, jak *street art* oraz bazy internetowe z publikacjami i sztuką rzadko dostępną w oryginale. Przykładem połączenia komercji i kultury jest Stary Browar w Poznaniu i jego zasada, że 50% owego przedsięwzięcia stanowi sztuka. Służąca jej Art Stations Foundation by Grażyna Kulczyk łącząca interdyscyplinarnie różne dziedziny to integralna część Starego Browaru.

Zmiany to nie zawsze kryzys. Korzystanie z klasycznych wzorców nie oznacza negacji najnowszej techniki i ewolucji społeczeństwa – rozumnie wykorzystywane dają wspaniałe możliwości. Konieczne jest natomiast uznanie wartości kultury, a nie jej zaprzeczanie, lekceważenie, zapominanie, upokarzanie. Kultura nie powinna być luksusem. Należy o nią dbać na wszelkie dostępne sposoby i według własnych możliwości wykazywać się kreatywnością na różnych polach. Należy propagować wartości intelektualne, moralne, artystyczne. Nie musi to być tzw. kultura wysoka, konieczne jest natomiast, aby funkcjonowała stale i stała się normą. Należy również zadbać o odpowiednie zagospodarowanie czasu wolnego.

Do konstruktywnego działania konieczne jest podejście systemowe, instytucje i środki finansowe. Ale wiele rzeczy można i należy próbować robić we własnym zakresie, w skali jednostki. Konieczne byłoby wyrobienie nawyku kultury, niezależnie od warunków finansowych, np. nawyku czytania (bezpłatne biblioteki, ebooki, Internet) czy nawyku samodzielnego analizowania danych. Konieczne jest także wzbudzenie potrzeb ukierunkowanych na szeroko pojętą kulturę. Trzeba nieustannie przekonywać, że warto być w świecie kultury i warto umieszczać kulturę w życiu człowieka, choć bycie człowiekiem kulturalnym nie zawsze się opłaca. Natomiast na pewno zawsze wymaga wysiłku.

PODSUMOWANIE

Kultura jest wartością samą w sobie, ale stanowi też nośnik treści zasadniczych dla określenia charakteru i kierunku działania społeczeństwa. Istnienie świata

polega na zmianach, pytanie tylko, w którym kierunku one prowadzą. Wychowanie do kultury i wychowanie przez kulturę może decydować o jakości życia i przyszłości społeczeństwa. To niezwykle ważne zagadnienie dla kraju takiego jak Polska – z wieloma współczesnymi problemami społecznymi, gospodarczymi i kulturalnymi, z zaszłościami i kompleksami. Dla kraju na pograniczu Zachodu i Wschodu. Na każdym poziomie, także jednostki, są to trudne, ale nieuniknione wybory wiążące się chociażby z systemem gospodarczym, nowoczesnymi technologiami, kulturą prawną, polityką społeczną, poczuciem przynależności, priorytetami, celami i stylem życia.

Tak więc pytania brzmią: globalizacja czy odrębność, a może międzykulturowość? indywidualizm czy egocentryzm? mieć czy być? jaka przyszłość – zanik, przetrwanie, modyfikacja czy rozwój? (Łomny 1998, 116-133). A jeżeli tak, to w jakim kierunku? I wreszcie najważniejsze, od którego zależą wszelkie inne: Jaki ma być człowiek i jaką będzie tworzył przyszłość?

BIBLIOGRAFIA:

Wydawnictwa źródłowe

Erazm z Rotterdamu. 2001. *Pochwała głupoty*, tłum. Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum.

Górnicki, Łukasz. 1950. *Dworzanin*, oprac. Roman Pollak. Warszawa: Książka i Wiedza.

Komeński, Jan Amos. 1964. *Pisma wybrane*, oprac. Bogdan Suchodolski, tłum. Krystyna Remerowa. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Komeński, Jan Amos. 1956. *Wielka dydaktyka*, oprac. Bogdan Suchodolski. Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Locke, John. 2002. *Myśli o wychowaniu*, oprac. Marian Heitzman. Warszawa: Wydaw. Akademickie „Żak”.

Rousseau, Jean Jacques. 1955. *Emil, czyli o wychowaniu*, oprac. Feliks Wnorowski, Jan Legowicz. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.

Seneka, Lucjusz Anneusz. 1961. *Listy moralne do Lucyliusza*, oprac. Kazimierz Leśniak, tłum. Wiktor Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Seneka, Lucjusz Anneusz. 1987. *Myśli*, oprac. i tłum. Stanisław Stabryła. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Teksty źródłowe do dziejów wychowania, cz. 1: Starożytność, oprac. Stefan Możdżeń. 1993. Kielce: Dom Wydawniczy Strzelec.

Literatura

Ariés, Philippe. 1995. *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tłum. Maryna Ochab. Gdańsk: Marabut.

- Barbasiewicz, Maria. 2013. *Dobre maniery w przedwojennej Polsce. Savoir-vivre. Zasady. Gafy*. Warszawa: PWN.
- Bednarek, Józef. 2015. Rola nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych w funkcjonowaniu rodziny. W: *Funkcjonowanie rodziny w globalnych zmianach społecznych*, red. Eulalia Adasiewicz i Sławomir Cudak, 28-41. Łódź: Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk.
- Bieńkowski, Tadeusz. 2000. *Jan Amos Komeński o nauczaniu i wychowaniu*. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna.
- Brzozowski, Tomasz Tadeusz. 2016. Kondycja współczesnej polskiej rodziny na tle zachodzących procesów globalnych. Perspektywy kulturowe. W: *Obraz rodziny w dobie zmian społecznych*, red. Katarzyna Nowak i Katarzyna Ziębakowska-Cecot, 15-28. Radom: Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. K. Pułaskiego w Radomiu.
- Budzyński, Józef. 2003. „Paideia” humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. *Studia z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI-XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*. Częstochowa: Wydawnictwo WSP.
- Centralna Komisja Egzaminacyjna. 2019. Dostęp: 26.05.2019. <https://cke.gov.pl/index.php>.
- Chymkowski, Roman, Wojciech Dudzik i Michał Wójtowski. 2003. *Wiedza o kulturze*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Cudak, Sławomir. 2015. Współczesna rodzina polska, jej funkcjonowanie w różnych aspektach. W: *Funkcjonowanie rodziny w globalnych zmianach społecznych*, red. Eulalia Adasiewicz i Sławomir Cudak, 42-60. Łódź: Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk.
- Czarnowski, Stefan. 1995. Kultura. W: *Wiedza o kulturze, cz. 1: Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Andrzej Mencwel, 28-35. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Edukacja Jutra w kontekście wyzwań współczesności*, red. Kazimierz Denek, Aleksandra Kamińska, Wojciech Kojs i Piotr Oleśniewicz. 2011. Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza „Humanitas”.
- Edukacja kulturowa dzieci i młodzieży szkolnej. Koncepcje i propozycje*, red. Stefan Bednarek i Ewa Repsch. 2004. Wrocław: Wydawnictwo DTSK Silesia.
- Edukacja poprzez kulturę. Kreatywność i innowacyjność*, red. Dorota Ilczuk i Sławomir Ratajski. 2011. Warszawa: Pol. Kom. Ds. Unesco.
- Eliade, Mircea. 1998. *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Elias, Norbert. 2008. *Społeczeństwo jednostek*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ferenz, Krystyna. 2015. Kultura codzienności jako czynnik spajający współczesną rodzinę. W: *Funkcjonowanie rodziny w globalnych zmianach społecznych*, red. Eulalia Adasiewicz i Sławomir Cudak, 11-27. Łódź: Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk.

- Gajda, Janusz. 1998. Kultura jako „regnum homini” i kultura traktowana w kategoriach rynku – wyzwania dla edukacji. W: *Kultura – inspiracją kształcenia ogólnego*, red. Irena Wojnar i Jerzy Kubin, 134-155. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Gierszewski, Dorota. 2017. *Edukacja obywatelska w przestrzeni lokalnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herbst, Mikołaj. 2012. *Edukacja jako czynnik i wynik rozwoju regionalnego. Doświadczenia Polski w perspektywie międzynarodowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kot, Stanisław. 1996. *Historia wychowania*, t. 1: *Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, Warszawa: Wydawnictwo „Żak”.
- Kula, Marcin. 2004. *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.
- Kula, Marcin. 2002. *Nośniki pamięci historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kula, Marcin. 2003. *Wybór tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kultura – inspiracją kształcenia ogólnego*, red. Irena Wojnar i Jerzy Kubin. 1998. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Kultura jako fundament wspólnoty edukacyjnej*, red. Anna Sajdak. 2005. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Kultura. Wartości. Kształcenie. Księga dedykowana Profesorowi Januszowi Gajdzie*, red. Dariusz Kubinowski. 2003. Toruń: Adam Marszałek.
- Kultura współczesna a wychowanie człowieka. Materiały Ogólnopolskiej konferencji Naukowej „Człowiek w świecie kultury – kultura w życiu człowieka” (Zwierzyniec, 7-9 czerwca 2005 rok)*, red. Dariusz Kubinowski. 2006. Lublin: Verba.
- Kulturowe instrumentarium panowania*, red. Ryszard Paradowski i Paweł Załęcki. 2001. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Litak, Stanisław. 2004. *Historia wychowania*, t. 1: *Do Wielkiej Rewolucji Francuskiej*. Kraków: Wydaw. WAM WSF-P „Ignatianum”.
- Łomny, Zygmunt. 1998. Przyszła kultura – kontynuacją odziedziczonych i kreacją nowych wartości. W: *Kultura – inspiracją kształcenia ogólnego*, red. Irena Wojnar i Jerzy Kubin, 116-133. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Malinowski, Bronisław. 1995. Czym jest kultura? W: *Wiedza o kulturze*, cz. 1: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Andrzej Mencwel, 36-49. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Możdżeń, Stefan Ignacy. 2006. *Historia wychowania do 1795*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 1, 3, 4, 6, red. Barbara Petrozolin-Skowrońska. 1995-1996. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ożóg, Krzysztof. 2001. *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*. Rzeszów: Wydawnictwo „Otwarty rozdział”.
- Obraz rodziny w dobie zmian społecznych*, red. Katarzyna Nowak i Katarzyna Ziębakowska-Cecot. 2016. Radom: Wydawnictwo Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. Kazimierza Pułaskiego.

- Pomykało, Wojciech. 2004. *O mądrości, światopoglądzie i osobowości*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Innowacja.
- Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. Betty Sue Flowers, tłum. Ireneusz Kania. 1994. Kraków: Signum.
- Problemy społeczne wynikające z powszechności mediów*, red. Iwona Staszkievicz-Grabarczyk i Małgorzata Dankowska-Kosman. 2014. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Janusza Korczaka w Warszawie.
- Przetrwanie i rozwój jako niezbywalne powinności wychowania*, red. Mirosława Dziemianowicz, Bogusława Dorota Gołębnik i Robert Kwaśnica. 2005. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Słownik łacińsko-polski*, oprac. Kazimierz Kumaniecki. 1990. Warszawa: PWN.
- Słownik wiedzy o mediach*, red. Edward Chudziński. 2009. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Sondel, Janusz. 1997. *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*. Kraków: Universitas.
- Szacka, Barbara. 2006. *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szkoła i rodzina w środowisku lokalnym – teoria i praktyka*, red. Alina Szczurek-Boruta, Barbara Chojnacka-Synaszko i Aleksandra Gancarz. 2016. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Wensierski, Piotr. 2011. Migracja zarobkowa w Europie. W: *Edukacja Jutra w kontekście wyzwań współczesności*, red. Kazimierz Denek, Aleksandra Kamińska, Wojciech Kojs i Piotr Oleśniewicz, 175-186. Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza „Humanitas”.
- Winiecka, Katarzyna Anna. 2016. *Strategia-migracja-adaptacja. Rodziny młodych migrantów polskich w Londynie po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Winniczuk, Lidia. 1983. *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu, cz. 1-2*. Warszawa: PWN.
- Ziębakowska-Cecot, Katarzyna. 2016. Wpływ mediów cyfrowych na funkcjonowanie współczesnych rodzin. W: *Obraz rodziny w dobie zmian społecznych*, red. Katarzyna Nowak i Katarzyna Ziębakowska-Cecot, 29-41. Radom: Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. K. Pułaskiego w Radomiu.
- Żegnałek, Kazimierz. 2013. *Edukacyjne problemy współczesności*. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego.

Ks. ZBIGNIEW BABICKI¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0002-0857-3132

ETYCZNY WYMIAR OPIEKI I POMOCY DZIECKU W ROZWOJU NA PRZYKŁADZIE PROGRAMU „ADOPCJA SERCA”

THE ETHICAL DIMENSION OF CARE AND AID INITIATIVES AIMED AT SUPPORTING
CHILDREN'S DEVELOPMENT ON THE EXAMPLE OF THE "ADOPTION OF THE HEART"
PROGRAM

Abstract

The article presents educational, care and aid activities carried out for children in Rwanda. As a result of the civil war in this country in 1994, several hundred thousand children were orphaned. Real emergency situation of children affected by the phenomenon of orphanhood has launched a wide intervention and compensation activities of diverse entities and milieus. Various assistance programs were created. "Adoption of the Heart", a movement for children in Africa in which the Society of Pallotines is involved is an example of such initiatives. The author would like to point out that proper care and educational process should be carried out in such a way as not to interfere with the natural development of children's independence, regardless of their age.

Keywords: ethics, care, health care, education, independence, morality, system of values

Abstrakt

Artykuł przedstawia działalność opiekuńczo-wychowawczą i pomocową realizowaną na rzecz dzieci w Rwandzie. W wyniku wojny domowej w tym kraju w 1994 r. osieroconych zostało kilkaset tysięcy dzieci. Sytuacja rzeczywistego zagrożenia dzieci dotkniętych zjawiskiem sieroctwa uruchomiła szeroką działalność interwencyjną i kompensacyjną różnych środowisk i podmiotów. Powstały różne programy pomocowe. Jedną z takich inicjatyw jest ruch na rzecz dzieci w Afryce o nazwie „Adopcja Serca”, w którą zaangażowało się Zgromadzenie Pallotynów. Autor pragnie ukazać, że prawidłowy proces opiekuńczo-wychowawczy powinien być realizowany w taki sposób, aby nie zakłócić naturalnego rozwoju samodzielności dziecka, bez względu na jego wiek.

Słowa kluczowe: etyka, opieka, pomoc, wychowanie, moralność, system wartości

¹ Ks. dr hab. Zbigniew Babicki pracuje na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Swymi zainteresowaniami naukowymi obejmuje takie subdyscypliny pedagogiczne, jak: pedagogika społeczna i pedagogika opiekuńcza. W sposób szczególny obszarem badań uczynił zagadnienie troski o dzieci osierocone z perspektywy środowiska lokalnego, nie tylko w Polsce, ale również i w Afryce. Przeprowadził badania terenowe w Środkowej Afryce (Rwanda i Demokratyczna Republika Konga), których celem było rozpoznanie specyficznej sytuacji dziecka, jego potrzeb rozwojowych, a następnie sformułowanie przesłanek do praktycznego działania pomocowego. E-mail: z.babicki@uksw.edu.pl.

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Etyka i moralność w języku potocznym są używane zamiennie jako rozumienie i przestrzeganie ustalonych oraz powszechnie obowiązujących w danej społeczności norm postępowania. Tymczasem w rozważaniach naukowych pojęcia te kryją różne treści. Moralność odnosi się do zbioru wartości i norm postępowania określonego rodzaju lub oznacza samo postępowanie, jednostkowe bądź społeczne, zgodne lub nie z tymi wartościami i normami. W ujęciu normatywnym moralność odnosi się do wartości i norm związanych z zasadniczymi i uniwersalnymi problemami pojawiającymi się w relacjach międzyludzkich. Z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej ostateczne rozróżnienie między tym, co dobre, a tym, co złe, zależeć będzie od zgodności lub niezgodności ludzkich działań z godnością osoby, która stawia pewne niepodważalne wymagania etyczne. Źródłem i racją powinności działania człowieka jest godność osobowa (Mariański 2016, 622-625). Etyka zaś jest nauką o moralności, której przedmiotem jest teoria dobra, tzn. ustalenie, co jest dobre, a co złe, z moralnego punktu widzenia. Etyka oznacza więc usystematyzowaną wiedzę odnoszącą się do moralności, zajmuje się zarówno odróżnianiem czynów dobrych od złych, jak również zasadami leżącymi u ich podstaw (Okoń 2007, 103; Vardy i Grosch 1995, 10-12).

Współczesna rzeczywistość nacechowana konfliktami, napięciami, kulturą pośpiechu, pogłębiającą się biedą w skali globalnej czy też rozwarstwianiem się społeczeństw, wymaga pewnego ugruntowania i stabilizacji na określonych zasadach etycznych, w przeciwnym wypadku ulegnie ona degradacji. Jedną z podstawowych norm etycznych w takiej rzeczywistości społecznej staje się wzajemna pomoc międzyludzka. Ważnym aspektem więzi społecznych jest wzajemność świadczeń, zaś zobowiązanie i powinność stanowi o dwustronnej więzi każdego systemu etycznego. Chodzi o to, aby w społeczeństwie pełnym antagonizmów zachować godność osoby ludzkiej.

Celem artykułu jest ukazanie etycznego wymiaru opieki i pomocy dzieciom objętych programem „Adopcja Serca”. Działania opiekuńcze i pomocowe na rzecz rwandyjskich dzieci w ramach tego programu wpływają na kształtowanie się określonych postaw i zachowań podopiecznych. Taka praktyka powinna być zatem analizowana także przez pryzmat uniwersalnych zasad etycznych. Rozważaniom towarzyszą następujące pytania: czy opieka i pomoc drugiemu człowiekowi, zwłaszcza dziecku ma wyłącznie wydźwięk pozytywny, czy też może mieć negatywny? W jakich okolicznościach opieka lub pomoc może przynosić negatywne skutki? Czy opieka i pomoc dzieciom w Rwandzie w ramach programu „Adopcja Serca” jest zagrożona błędami etycznymi?

1. OPIEKA I POMOC JAKO KATEGORIE ETYCZNE

Opieka i pomoc należą do podstawowych postulatów moralnych, które są kojarzone przede wszystkim z rodziną. Wynika to z naturalnej odpowiedzialności rodzicielskiej i bliskich więzi rodzinnych. Ponadto można wyróżnić moralny

wymóg opiekuńczości ze strony innych podmiotów (instytucji państwowych, społecznych) zajmujących się zaspokajaniem różnorodnych potrzeb osób potrzebujących. Opiekuńczość przejawia się w całokształcie współżycia międzyludzkiego, co zdaniem Tadeusza Kotarbińskiego czyni ją podstawową cnotą moralną. Jej uniwersalność zawiera się w stwierdzeniu: „głos oceny etycznej domaga się, byśmy zajmowali stanowisko opiekuńcze bynajmniej nie tylko względem tych, względem których zobowiązaliśmy się do tego umową lub w jakiś podobny sposób. Serce ma swoje prawa niezależnie od umów. Żąda ono uczestnictwa w losach wszystkich istot, które są od nas faktycznie zależne, to zaś uwikłanie społeczne jest nam dane przez całość sytuacji” (Kotarbiński 1970, 216). Człowiek do prawidłowego wszechstronnego rozwoju potrzebuje opieki i pomocy ze strony drugiego człowieka, staje się od niego zależny. Heliodor Muszyński, odwołując się do zjawiska zależności (np. słabszych od silniejszych), wskazuje imperatyw powinności, a następnie wprowadza z tego dwie etyczne normy opiekuńczości. Pierwsza z nich mówi o obowiązku niesienia pomocy każdej jednostce, która jej potrzebuje. Zakres i intensywność tej pomocy są uwarunkowane stopniem własnej niesamodzielności biologicznej i duchowej danej osoby potrzebującej opieki. Druga z kolei wymaga „od jednostki rezygnacji z własnych uprawnień lub korzyści za cenę udzielania innym niezbędnej dla ich życia i rozwoju pomocy” (Muszyński 1974, 231).

Jak zauważa Zdzisław Dąbrowski, opieka międzyludzka generalnie polega na dystrybucji różnych dóbr i jest realizowana z reguły w jakichś układach społecznych. Dlatego też wybrane zasady tej dystrybucji mogą w różnym stopniu odnosić się do podstawowych norm moralnych. Autor zauważa, że w stosunkach opiekuńczych, zawierających w swojej strukturze osobiste więzi emocjonalne, trudno jest opiekunowi łączyć je z zasadą sprawiedliwości. W związku z tym „wszelkie przejawy faworyzacji, nierównomierne świadczenia opiekuńcze w układach homogenicznych, bezwzględna, mechaniczna równość w świadczeniach opiekuńczych, naruszanie uprawnień obu stron stosunku opiekuńczego, brak odpowiednich propozycji i równowagi między świadczeniami opiekuńczymi a wymaganiami, opieka eksploatująca opiekunów ponad niezbędną konieczność życiową – kłóć się wyraźnie z poczuciem moralnym jako niesprawiedliwe, krzywdzące. Poczucie to domaga się – najogólniej – pozytywnych odpowiedników wymienionych ujemnych stanów rzeczy, urzeczywistniających w sumie postulaty sprawiedliwości w sprawowaniu opieki” (Dąbrowski 2006, 135). Ogólnie rzecz ujmując, można mówić o konieczności równych uprawnień podopiecznych do opieki, co prowadzi do sformułowania zasady „równej miary” (Ossowska 1969, 144).

Postulat opiekuńczości jednak, bez względu na swój uniwersalizm nie ma charakteru bezwarunkowego. Występują bowiem sytuacje, w których opieka bądź pomoc są moralnie nieuzasadnione i niewskazane. Z. Dąbrowski wymienia dwie grupy takich przeciwwskazań:

1. Pierwsza grupa odnosi się do trzech kategorii osób, które ze względów moralnych nie zasługują na opiekę i pomoc, a są to:

a) osoby, które w danym zakresie nie mają rzeczywistych potrzeb ponadpodmiotowych, lecz mimo to z jakichś przyczyn, wywołujących dezaprobatę (np. lenistwo, unikanie wysiłku), oczekują opieki i pomocy od innych;

b) osoby, które wykorzystują opiekę i pomoc do celów społecznych, niegodnych (np. ubieganie się o świadczenie materialne, aby je przeznaczyć na używki);

c) osoby, które korzystają z opieki i pomocy ze szkodą dla innych powszechnych potrzeb zgodnych z prawidłowym procesem rozwoju (np. zaspokajanie nałogów, negatywnych nawyków).

2. Druga grupa obejmuje następujące trzy ograniczenia opieki i pomocy ze względów społeczno-moralnych, prawnych i humanitarnych:

a) ze względu na konstytucyjny rozdział Kościoła od państwa, wierzącym nie należy się opieka religijna ze strony państwa;

b) w sprzeczności z humanizmem (nieortodoksyjnym, teocentrycznym) pozostaje sprawowanie opieki na osobami będącymi w stanie całkowicie beznadziejnym, nierzadko kosztem ofiar i wyrzeczeń opiekuna, opieki, która nie polepsza stanu podopiecznego;

c) trudno zaakceptować moralny obowiązek świadczeń opiekuńczych i pomocy względem tych jednostek, które wbrew swoim możliwościom i własnemu dobru marnotrawią wysiłek i trud działań opiekuńczych swoich opiekunów (Dąbrowski 2006, 136-137).

Przywołane tutaj moralne przeciwwskazania czy też ograniczenia działań opiekuńczych i pomocowych nie są jednoznaczne i bezdyskusyjne. Wymagają one wnikliwej wieloaspektowej interpretacji etycznej i rozwagi w praktycznym zastosowaniu. Etyka właśnie pomaga rozstrzygać moralne problemy poprzez wskazywanie ogólnych zasad. Dotyczy to przede wszystkim sytuacji, gdy człowiek nie jest w stanie rozwiązać moralnego dylematu w tzw. prostym wejrzeniu, gdyż jest on wieloznaczny i zbyt skomplikowany. Etyka umożliwi również w większym stopniu zrozumienie siebie i drugiego człowieka. Etyka wreszcie służy działaniu, ponieważ uczy jak żyć. Wiedza z zakresu etyki ukazuje człowiekowi nie tylko, czym jest dobro (moralne), co jest dobre lub złe, ale także jak być dobrym człowiekiem (Starnawski 2011, 56).

Opieka i często występująca z nią pomoc bywają często rozpatrywane z perspektywy jednostronnych działań opiekuna w sytuacjach dla podopiecznego trudnych, kryzysowych, zagrażających rozwojowi lub przeżyciu. Jest to podejście bliskie pedagogice społecznej funkcjonującej w znaczeniu opieki społecznej (Helena Radlińska, Józef Czesław Babicki). Opieka odnosi się nie tylko do teraźniejszości, ale także do przyszłości, ponieważ jest ukierunkowana na możliwości rozwojowe dziecka, jak i na to, jakie role będzie ono pełniło w życiu dorosłym. Opieka to działanie mające na celu zaspokajanie potrzeb dziecka, zabezpieczanie warunków jego prawidłowego rozwoju i wychowania. Coraz częściej jednak, na co zwraca uwagę Sylwia Badora, pojawiają się opinie podkreślające potrzebę wyjścia poza potrzeby dziecka i jego niezdolność w ich zaspokajaniu, na rzecz „traktowania opieki jako

relacji dwustronnej z uwzględnieniem możliwości sprawczych człowieka w odniesieniu do własnej drogi życiowej” (Badora 2017, 71-72).

Opieka nad dzieckiem ma wymiar wychowawczy, ponieważ wpływa na kształtowanie osobowości podopiecznego. Helena Radlińska była przekonana, że opieka zawsze wiąże się z wychowaniem. Pisała bowiem: „we wszystkich czynnościach opiekuńczych odbywa się akt wychowawczy” (Radlińska 1961, 324). Dla procesu wychowania zaś użyteczne są etyka i moralność ponieważ:

- wyznaczają cel wychowania; kształtują w wychowanku zdolność bycia dobrym człowiekiem;

- ukazują sens życia wychowanka, gdyż przyczyniają się do budowania określonego światopoglądu, wzmacniają motywację do podejmowania pewnych zachowań i postaw, wzmacniają gotowość do pracy nad sobą. Określenie sensu życia jest możliwe tylko wtedy, gdy wychowanek potrafi odróżnić, co jest dobre, a co złe;

- umożliwiają podejmowanie właściwych działań wychowawczych, tzn. takich, które uwzględniają wolność wychowanka i wychowawcy, tworzą przestrzeń do dialogu oraz wyznaczają granice wychowawczej władzy autorytetu;

- konstytuują ważny czynnik weryfikacji określonych postaw wychowanka, pracy wychowawcy bądź programów wychowawczych;

- ukierunkowują i obiektywizują proces samowychowania, który może w pewnych momentach ulegać subiektywizacji czy relatywizacji. Przejęcie pełnej odpowiedzialności za własny rozwój wymaga odniesienia do ponadjednostkowych zasad etycznych, co będzie chronić przed niebezpieczeństwem subiektywizmu, relatywizmu i egoizmu. Przykładem takiego zagrożenia może być przekonanie o „wyzwoleniu się” od niektórych więzów moralnych po wejściu w okres dorosłości. Często ilustracją takiej postawy jest pouczanie dziecka: „jak będziesz dorosły, to wtedy będziesz mógł...”. A następnie mówi się o tym, co jest zabronione i moralnie złe dla dziecka, ale już dla dorosłych nie, np. pornografia (Starnawski 2011, 57-58).

Opieka i pomoc są wprawdzie odrębnymi formami działania, ale w pracy opiekuńczo-socjalnej widać przejawy współwystępowania i zazębiania się tych działań. A właśnie tego typu działania dominują w różnych programach pomocowych na rzecz dzieci w Rwandzie, włącznie z „Adopcją Serca”. Mikołaj Winiarski zauważa, że zazębianie się opieki i pomocy można tłumaczyć tym, iż dochodzi tutaj do pewnego „wymieszania”, współwystępowania czynności opiekuńczych i pomocowych z powodu bliskości merytorycznej i funkcjonalnej tych działań w ramach pracy opiekuńczo-socjalnej. Kierunek i kolejność występowania opieki i pomocy przywołany autor widzi w dwóch układach:

- a) opieka > pomoc; przykładem może być wyjście z choroby, czyli ze stanu opieki (np. lekarskiej), do stanu pomocy (socjalnej), aż do pełnej samodzielności życiowej;

- b) pomoc > opieka; przykładem może być tutaj wchodzenie osoby w starość. W fazie początkowej zazwyczaj wystarcza adekwatna pomoc, lecz w następnej fazie, gdy występuje znaczny stopień zniepełnienia, konieczna staje się opieka (Winiarski 2017, 33).

Jakie zatem powinny zostać podjęte działania, aby pomóc dzieciom właściwie się rozwijać? Dziecko dla prawidłowego rozwoju wymaga stosownej opieki i pomocy ze strony dorosłych, zapewnienia mu poczucia bezpieczeństwa. W tym okresie „mały człowiek – bezpieczny, nakarmiony, pielęgnowany – rośnie i rozwija swoje możliwości. Z czasem poszerza zasięg otoczenia, poznaje dom, sąsiedztwo, szkołę. Rozwijają się jego możliwości intelektualne, kształtują relacje z innymi ludźmi oraz ze światem. Ogół tych czynności i procesów przygotowuje dziecko do pełnienia ról społecznych w przyszłym, dorosłym życiu. W tej psychologiczno-opiekuńczej koncepcji dzieciństwo jest określane mianem *bezpiecznego nieba* i jest traktowane jako norma warunków sprzyjających rozwojowi” (Theiss 1996, 11). Przeżycia dzieci w czasie wojny domowej w Rwandzie potwierdziły tezę, że dzieciństwo jest bardzo kruchym światem, który może rozpaść się bardzo szybko.

2. OPIEKA NAD DZIECKIEM A ETYKA

Aksjologiczne implikacje opieki nad dzieckiem wynikają z faktu, iż aktywność opiekuńcza wpływa na budowanie określonych postaw ludzkich, tym samym kształtuje ludzką osobowość. Podstawową ideą wyznaczającą kierunek działalności opiekuńczej, wpływającą również na kształtowanie etycznych postaw osoby ludzkiej, jest idea dobra. Jednak, jak zaznacza Albin Kelm, z faktu, iż opieka nad dzieckiem wyrasta z idei dobra, nie wynika jeszcze w sposób automatyczny pozytywna ocena efektów tych działań. Wysoki stopień oceny moralnej działalności opiekuńczej może zacierać negatywne strony opieki, które wynikają z nie dość precyzyjnego postrzegania konsekwencji moralnych takiej aktywności (Kelm 2000, 93). Niezaprzeczalny pozostaje obowiązek opieki nad dzieckiem ze strony ludzi dorosłych, ale nie można pominąć sytuacji zagrożenia, które płynie ze strony opieki, szczególnie w aspekcie formowania się moralności dziecka. Istnieje niebezpieczeństwo, że dziecko może dość łatwo zrezygnować z własnego wysiłku w zaspokajaniu swoich potrzeb. W konsekwencji może to prowadzić do postawy wyuczonej bezradności czy też społecznego pasożytnictwa.

Na etyczny problem działalności opiekuńczej zwracali uwagę wielcy pedagodzy, którzy podkreślali, aby opieka nie ograniczała osobistego zaangażowania dziecka, jego własnej siły i woli. H. Radlińska, analizując relacje między opiekunem a podopiecznym przekonywała, że „opieka – rodzicielska czy społeczna – ubezwłasnowolnia. Ta cecha opieki nakłada wielką odpowiedzialność na jej wykonawców i pociąga za sobą podwójne niebezpieczeństwo: przemocy opiekuna oraz zabijania zaradności i odpowiedzialności podlegającego opiece” (Radlińska 1961, 340). Opieka w ujęciu H. Radlińskiej ma wymiar indywidualny i wychowawczy oraz, co ważne, charakter przejściowy, czyli jej celem jest przede wszystkim usamodzielnienie wychowanka. Zaś Józef Czesław Babicki dostrzegał niebezpieczeństwo jednostronnego ujmowania opieki, zawężającego się do świadczeń materialnych, bez odniesienia do moralnych aspektów życia człowieka. Podkreślał, że materialna pomoc jest zaledwie jednym i to nie najważniejszym ze składników

opieki. Istotniejsza jest tu opieka wychowawcza, która oprócz wsparcia materialnego zapobiega poczuciu niskiej samooceny podopiecznego. Pisał, że „opieka społeczna powinna tak podchodzić do potrzebującego, aby ten – czując się poniżonym w godności własnej – widział w świadczeniach opieki podtrzymanie do wydobycia się na powierzchnię życia społecznego, do powrotu na jego użyteczny odcinek (...). Świadczenie opieki musi zawierać w sobie równorzędnie ze swą wartością materialną drugą wartość, wiążącą na nowo ze społeczeństwem pełnowartościowym tego, który poczuł się od niego odsunięty” (Babicki 1935, 52-53).

Kazimierz Jeżewski zaś, jeden z prekursorów pedagogiki opiekuńczej, krytykowany był z tego powodu, iż niekiedy oczekiwał od swoich wychowanków zwrotu otrzymanych świadczeń. Poprzez tak rozumianą pracę opiekuńczą kształtował u dzieci i młodzieży moralną zasadę: „daję, abyś dawał” (za: Kelm 2000, 96). Można rozumieć to jako założenie: pomagam ci teraz w takim celu, abyś sam sobie poradził, a w przyszłości byś także pomagał innym. Z etycznego punktu widzenia zasada ta ukazuje ważny postulat odnoszący się do działalności opiekuńczej w ogóle. Z jednej strony podkreśla wewnętrzną i naturalną potrzebę człowieka do niesienia pomocy ludziom potrzebującym, a z drugiej wydobywa opiekę z jej jałmużniczego charakteru, którym jest nasycona działalność pomocowa, rozumiana jako czyny miłosierdzia. Opieka wychowawcza, jak przekonuje A. Kelm, stymuluje „poczucie wzajemnej powinności moralnej. I nie jest sprawą przypadku, że u osób, które otrzymały w młodości takie właśnie wychowawczo-opiekuńcze wsparcie, ukształtowała się silna postawa opiekuńcza, skłaniająca do podjęcia trudu opieki nad innymi. Taka była m.in. droga do działalności opiekuńczo-wychowawczej Dziadka – Kazimierza Lisieckiego, wychowanka, a następnie wychowawcy w burse prowadzonej przez Józefa Czesława Babickiego” (Kelm 2000, 97).

Opieka jako podstawowa funkcja społeczna pojawia się w tych obszarach, w których chodzi o rozwój człowieka. Fundamentalnym elementem podjęcia opieki wobec innego człowieka jest fakt, że on samodzielnie nie może zaspokoić własnych potrzeb; tzn. bez udziału drugiego człowieka, najczęściej dorosłego, nie mógłby przeżyć, bądź zachować określonej jakości egzystencji oraz rozwijać się. A zatem, efektem dobrze rozumianej opieki jest osiągnięcie przez wychowanka względnej samodzielności, jak też społecznie przyjętego poziomu uspołecznienia. Prawidłowy proces opiekuńczo-wychowawczy powinien być realizowany w taki sposób, aby nie zakłócić naturalnego rozwoju samodzielności dziecka, bez względu na jego wiek. Podmiotowość człowieka polega na tym, że może on, w wyniku rozwoju, wyrażać własną niezależność od innych w myśleniu i działaniu. Ponadto jego dyspozycje zostały ukształtowane w taki sposób, iż może on brać odpowiedzialność podmiotową. Tak rozumiana podmiotowość będzie się przejawiać w umiejętności ponoszenia skutków własnego działania, rozumienia siebie i swojego dobra, jak też umiejętności jego utrzymania (Gajewska 2009, 161). Pedagogiczne znaczenie opieki wyrasta z założenia, że jest to pomoc wychowankowi w uruchomieniu jego własnego potencjału rozwojowego, z którego on nie zawsze zdaje sobie sprawę.

3. SYTUACJA SPOŁECZNO-EGZYSTENCJALNA DZIECKA W RWANDZIE

W wyniku ludobójstwa w Rwandzie w 1994 r. osieroconych zostało kilkaset tysięcy dzieci. Większość z nich została bez jakiegokolwiek opieki. W tej sytuacji brakowało zarówno sierocińców jak też rodzin gotowych adoptować cudze dzieci. W związku z tym znaczna część dzieci znalazła się na ulicy, gdzie żyły w grupach w zniszczonych zabudowaniach lub lepiankach. Dzieci ulicy – „maybobo” – były zdane wyłącznie na siebie. „Wieczorem w Kigali kiedy kończy się dzień, ustaje praca, sklepy w dzielnicy handlowej są zamknięte, miasto należy już tylko do «maybobo». Dzieci ulicy szturmują tarasy sklepów, przetrząsają kosze na śmieci. Na ulicach w centrum miasta, przy wejściu na zamknięte targi i na parkingach, w starych pudełkach po konserwach gotują jedzenie, z ukradzionych lub zebranych na targu produktów. Są zorganizowane w bandy, na czele których stoją starsi, broniący ich przed rywalizującymi bandami. To oni wprowadzają dzieci w sekrety zawodu. Wieczorem kłębią się na starych kartonach, przykryte brudnymi ubraniami” (Petrykiewicz 2004, 5). Starsze dzieci, zwłaszcza dziewczynki, opiekują się młodszymi. Chłopcy zajmują się sprzedażą gazet, papierosów lub innych dostępnych produktów. Część z nich zaciąga się do wojska jako tzw. dzieci-żołnierze. Niektórzy mają więcej szczęścia, kiedy znajdują jakąś ciężką fizyczną pracę. Powszechnym jednak widokiem na ulicy są dzieci zebrzące i okradające przechodniów. Te dzieci nie mają żadnych stałych dochodów ani możliwości rozwoju. Brak dachu nad głową i głód powoduje, że w ogóle nie myślą o szkole. Co gorsze, niektóre z nich nie wyobrażają już sobie życia w normalnych rodzinach, ponieważ straciły poczucie godności. Ponadto zakosztowały wolności, jaką daje ulica. Ale są też i takie dzieci, które tęsknią za normalnością i poczuciem bezpieczeństwa, jakie daje rodzina. Problem jednak w tym, że one były świadkami morderstw swoich rodziców i widziały ich zmasakrowane ciała. Dlatego nadzieja na przyszłe lepsze życie jest dla nich pustym słowem (Danilecka 2004, 19-21).

Potrzeby opiekuńcze dziecka w Rwandzie uwarunkowane są panującą tam sytuacją społeczną i wzorcami kulturowymi, według których funkcjonuje to społeczeństwo. Po ludobójstwie wśród dzieci pozbawionych opieki przeważały sieroty naturalne (pełne – brak obojga rodziców i niepełne – brak jednego z rodziców), dzisiaj zdecydowanie więcej jest sierot społecznych. Z jednej strony, ze względu na obowiązki związane z utrzymaniem rodziny, rodzice nie są w stanie zapewnić wystarczającej opieki swoim dzieciom, dlatego można odnieść wrażenie, że dzieci pozostają bez jakiegokolwiek opieki ze strony dorosłych; z drugiej zaś cała szeroko rozumiana społeczność rodzinna jest zobowiązana do opieki nad dzieckiem, karmi go, chroni przed niebezpieczeństwem. Ponadto dziecko ciągle przebywa w licznej grupie, trudno spotkać je samotnie bawiące się, bądź wykonujące swoje obowiązki, np. przyniesienie do domu wody czy drewna na przygotowanie posiłku dla całej rodziny.

4. POMOC DZIECIOM W RWANDZIE

To dla takich dzieci powstał program pomocowy „Adopcja Serca”, którego inicjatorem był Ruch Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri” przy współpracy z Pallotyńskim Sekretariatem Misyjnym (Babicki 2013, 93-95). W swoich początkach program „Adopcja Serca” był odpowiedzią na humanitarną katastrofę w Rwandzie po ludobójstwie. Działania pomocowe na rzecz sierocnych dzieci koncentrowały się w tym czasie na dostarczaniu środków finansowych i materiałów pierwszej potrzeby. Taka pomoc miała przede wszystkim charakter doraźny i z czasem zmieniła swoją perspektywę z pomocy doraźnej na długookresową. Istotą tej pomocy stało się obejmowanie dziecka indywidualnym patronatem przez „rodziców adopcyjnych” z Polski (Makulski 2014, 15).

Współcześnie po dwudziestu latach funkcjonowania programu zmieniała się sytuacja społeczno-polityczna Rwandy, która jest w miarę stabilna i przewidywalna. Jednak warunki socjalne dzieci i ich rodzin w dalszym ciągu są na niskim poziomie. W tej sytuacji potrzebna jest długotrwała pomoc i wsparcie dzieci w rozwoju, tak aby kraj mógł oprzeć zmiany na własnym potencjale młodego pokolenia. Dlatego obecnie działania pomocowe na rzecz dzieci realizowane przez pallotyńców w ramach tego programu przebiegają w pewnej optyce pedagogii pallotyńskiej (Babicki 2012, 195-228)². Przybierają one coraz bardziej sformalizowaną formę, tworząc instytucję wsparcia. Zgodnie ze statutem pallotyńskiej „Adopcji Serca” w Polsce programem zajmuje się Sekretariat Misyjny Pallotyńców w ramach określonej struktury. Sekretariat pozyskuje w Polsce lub za granicą rodziców adopcyjnych i utrzymuje z nimi stały kontakt, pośrednicząc w przekazywaniu pieniędzy do Rwandy. Ponadto umożliwia korespondencję rodziców adopcyjnych z dziećmi w Afryce. Po stronie rwanadyjskiej osobą odpowiedzialną za projekt jest koordynator regionalny usprawniający działania pomiędzy akcją w Polsce a moderatorami poszczególnych grup adopcyjnych, skupionych przy parafiach lub różnych wspólnotach zakonnych w Rwandzie. Moderatorzy mają swoje konta adopcyjne w księgowości regionalnej, na które przekazywane są pieniądze dla dzieci objętych programem. Następnie moderator przekazuje pieniądze konkretnym dzieciom i osobiście, bądź przez asystenta socjalnego, weryfikuje, czy potrzeby dziecka są prawidłowo, zgodnie z założeniem programu, zaspokajane (Statut 2007). Tak zbudowana struktura wymaga oczywiście stałej kontroli na każdym etapie.

Statut pallotyńskiej „Adopcji Serca” dość precyzyjnie określa, na co przeznaczane mogą być środki: „Osoby odpowiedzialne za poszczególne grupy dzieci w parafiach pomagają konkretnemu dziecku w zakupie żywności, ubrania oraz

² Pedagogia pallotyńska oparta jest na apostołsko-społecznej idei św. Wincentego Pallottiego (1795-1850), który swoją aktywność duszpasterską rozumiał jako animowanie ożywiający i pobudzający do działania ludzi dobrej woli na rzecz rozwoju drugiego człowieka. Założył Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego (ZAK), stawiając mu jako zadanie budzenie u wszystkich katolików głębokiej świadomości ich apostołskiej i społecznej misji. Pallotyńskie zaangażowanie w przestrzeń społeczno-wychowawczej koncentruje się na kształceniu elit społecznych świadomych swojej misji w Kościele i świecie.

opłaceniu szkoły, przyborów szkolnych lub też niezbędnych lekarstw dla chorego dziecka” (Statut 2007, 8). W związku z tym, w ramach „Adopcji Serca” działaniami pomocowymi objęto trzy zasadnicze sfery rozwojowe dziecka:

1) Opieka medyczna – leczenie i dokarmianie dzieci dotkniętych problemem głodu. Z tych środków opłacane jest ubezpieczenie zdrowotne, które od kilku lat stało się w Rwandzie obowiązkowe, a które bardzo często pozostaje poza możliwościami przeciętnej rodziny.

2) Opieka socjalna – obejmuje długofalową pomoc materialną oraz zapewnienie dzieciom osieroconym miejsca w rodzinach zastępczych.

3) Edukacja – organizowany jest fundusz stypendialny, z którego pokrywane są koszty nauki w szkole (Babicki 2011-2012; Babicki 2018)³.

Działania pomocowe na rzecz dzieci w Rwandzie, prowadzone przez pallotynów z ramienia programu „Adopcja Serca” wpisują się zatem w dużej mierze w system opieki nad dzieckiem w Polsce spełniający kilka funkcji, takich jak:

a) funkcja stymulująco-wspierająca, która jest realizowana względem dzieci z tzw. grupy ryzyka rodziny dysfunkcyjnej oraz rodziny niepełnej (obecnie w Rwandzie bardzo wiele matek samotnie wychowuje dzieci);

b) funkcja socjalno-bytowa jest realizowana w formie pomocy materialnej dziecku i całej rodzinie (żywność, odzież, środki czystości itp.);

c) funkcja profilaktyczno-wychowawcza jest realizowana przez wspomaganie potencjału rozwojowego dziecka zaniedbanego, które dokonuje się najczęściej w świetlicach działających przy parafii (Kustra 2002, 414).

Można powiedzieć, że realizacja tych funkcji opiekuńczych jest formą zarówno socjalnej jak i wychowawczej interwencji w rzeczywistość społeczną, która stała się obszarem zagrożenia życia i zdrowia dzieci, a także jest środkiem w procesie prawidłowej socjalizacji. Pomimo iż środki, którymi dysponuje pomocowy program „Adopcja Serca”, w skali potrzeb dzieci w całej Rwandzie są małe, to jednak należy dobrze ocenić funkcjonowanie tej działalności. Niektóre z tych działań mają charakter ratowniczy, inne kompensacyjny, zapewniają dzieciom podstawowe warunki do życia, np. posiłki, ubrania, środki czystości, organizują opiekę, inne zaś przyjmują wymiar profilaktyki, ograniczając negatywne wpływy otoczenia (opieka nad dziećmi ulicy). Ponadto w sposób pośredni taka działalność „Adopcji Serca” wyrównuje niewystarczającą pomoc władz lokalnych i państwowych.

Program „Adopcja Serca” ukierunkowany na pomoc dzieciom w Rwandzie, aby spełnić kryteria profesjonalnej opieki nad dzieckiem, powinien uwzględniać dwubiegunowy charakter zależności pomiędzy opieką a wychowaniem. Opieka, realizując własne funkcje, tworzy optymalne warunki do przebiegu procesu wychowania, zatem wychowanie niejako domaga się realizacji zadań opiekuńczych.

³ Autor przeprowadził trzymiesięczne badania terenowe w Rwandzie i Demokratycznej Republice Konga, których celem była ocena sytuacji dziecka osieroconego i funkcjonowania pomocowego programu „Adopcja Serca”. Zebrany materiał posłużył do wypracowania koncepcji profesjonalnej pomocy osieroconym i zaniedbanym dzieciom w Afryce, realizowanej przez pallotynów.

Wychowanie wspomaga aktywność opiekuńczą choćby w zakresie metod działania, niwelując tym samym bierność dzieci i młodzieży znajdujących się w sytuacji zagrożenia. Każdy człowiek potrzebujący opieki i wsparcia bezwzględnie powinien włożyć własną aktywność w zaspokojenie swoich potrzeb. Trzeba bowiem w działaniach pomocowych stymulować aktywność własną wychowanka, w takiej dopiero sytuacji opieka spełni swoje funkcje wychowawcze. Można zatem wyciągnąć wnioski, że nie ma prawdziwego wychowania bez rzetelnej opieki, ale można opiekować się, nie wychowując (Kustra 2002, 411). Zatem zadań wychowawczych nie można zrealizować bez opieki, która tworzy odpowiednią przestrzeń dla optymalnego przebiegu procesu wychowania. Natomiast opieka bez wychowania udzielana w postaci np. funduszu pieniężnego (określona kwota pieniędzy przeznaczona na dziecko objęte programem „Adopcji Serca”) mogłaby przekształcić się w opiekę charakteryzującą się nadmiernym chronieniem podopiecznego ograniczającym jego samodzielność życiową, możliwości samoregulacji. Do takiego postrzegania zależności funkcji opiekuńczych i wychowawczych powinna dążyć działalność pomocowa dzieciom w Rwandzie realizowana w ramach programu „Adopcji Serca” usytuowana w szeroko pojętej pedagogii pallotyńskiej. Tylko wtedy, gdy opieka stymuluje aktywność i samodzielność wychowanka, otwiera perspektywy wszechstronnego rozwoju dzieciom i młodzieży. Wtedy też odpowiada wymogom etycznym sprawowanej opieki i pomocy człowiekowi potrzebującemu.

Tak rozumiany proces wspierania dziecka w rozwoju poprzez działania opiekuńcze i pomocowe wymaga również odpowiedniego przygotowania opiekunów. Opiekun-wychowawca, podejmując działania opiekuńcze i wspomagające rozwój dziecka, powinien sam posiadać kompetencje aksjologiczne w celu wprowadzania wychowanka w świat wartości i norm. Oznacza to posiadanie umiejętności wspierania podopiecznych-wychowanków w nabywaniu wiedzy z zakresu systemu wartości i społecznie akceptowanych zasad (Świtała 2018). Młody człowiek przy asystencji opiekuna-wychowawcy ma możliwość nabywania zdolności odróżniania tego, co jest dobre i ważne, co służy jego rozwojowi, od tego, co jest złe, nieważne i co zaburza proces rozwoju. Kompetencje etyczne są ważnym elementem oddziaływania opiekuna, ponieważ pomagają rozpoznawać i kreować uniwersalne wartości w życiu jego podopiecznych. Zatrzymanie się na samym przekazywaniu informacji o wartościach, wiedzy etycznej, to zdecydowanie za mało. Trzeba jeszcze wskazać wychowankowi drogę życia według określonych zasad etycznych. Działalność opiekuńczo-wychowawcza ma bowiem prowadzić do kształtowania powszechnie akceptowanych postaw. Dlatego wskazane jest, aby tworzyć odpowiednią przestrzeń do rozwiązywania problemów wychowanka, w której jednocześnie będzie, on poznając wartości i normy moralne, uczył się stosować je w życiu.

Pomoc dzieciom w Rwandzie należy rozumieć jako pewną całość działań opieki i wychowania. Jeśli zatem wysuwamy tezę, że opieka i pomoc jest tak ściśle związana z wychowaniem, przy czym końcowym celem wychowania jest ukształtowanie dojrzałej osobowości wychowanka w oparciu o określony system warto-

ści, to staje się to także celem wszystkich działań opiekuńczych i pomocowych. Opieka staje się tutaj nie tylko zabezpieczeniem dla kształtującej się osobowości, lecz także formuje tę osobowość, ukierunkowując ją na samodzielną afirmację wartości. W opinii Czesława Kustry, funkcje opiekuńcze i wychowawcze niejako się „zlewają i utożsamiają. Pozostaje jednak różnica w bezpośredniej strategii form działania. Gdy wychowanie nastawione jest bezpośrednio na przekaz różnorodnych wartości i umiejętności, to opieka nastawiona jest na ów przekaz pośrednio, bezpośrednio zaś jest strategią pozyskiwania, wywalczenia samodzielności. Można by stwierdzić, że jest to działanie ukierunkowane na samodzielne odkrywanie i przyjmowanie wartości, na autokreację zachowującą tę całą różnorodność wartości i umiejętności, o które chodzi również w procesach wychowania” (Kustra 2002, 413). W każdej działalności opiekuńczo-wychowawczej, bez względu na jej społeczne i kulturowe uwarunkowania, chodzi o takie rozumienie potrzeb podopiecznego, aby wspierało go w procesie samorealizacji i samowychowania.

Pracujący w Rwandzie pallotyńscy misjonarze dokonując oceny własnej pracy apostołsko-społecznej, w tym opiekuńczej i pomocowej na rzecz dzieci w sytuacji ubóstwa, ostatnich kilkudziesięciu lat dostrzegają pewne jej mankamenty natury moralnej i etycznej. Jeden z misjonarzy zwraca uwagę na fakt, że gdy przyjechali do Rwandy w 1973 r. dzieci całymi gromadami biegały za nimi i wołały „ojcze, ojcze”, ciesząc się samą obecnością kapłana wśród nich. Dzisiaj także biegają – przyznaje ze smutkiem misjonarz – ale częściej wołają „give me money” (Babicki 2011-2012). Zdają sobie sprawę z tego, że nie można uzależniać ludzi od materialnej pomocy, nawet jeśli ta pomoc jest świadczona z bardzo szlachetnych pobudek, jak chrześcijańskie miłosierdzie. Dlatego podejmowanie działalności pomocowej i opiekuńczo-wychowawczej w ramach „Adopcji Serca” polegałoby na animacji, ożywianiu zainteresowań dzieci i młodzieży, zachęcaniu ich do pracy nad sobą, jak też pobudzaniu ich do aktywności. Tak rozumiane wychowanie w ramach „Adopcji Serca” obejmowałoby dwa cele: kształtowanie dojrzałej osobowości i budowanie postawy aktywnego uczestnika życia społecznego. Etyczny aspekt wychowania ukazuje tutaj humanizującą rolę wiary w życiu człowieka w określonym środowisku.

PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższe refleksje na temat etycznego wymiaru opieki i pomocy dziecku w środkowej Afryce, na przykładzie Rwandy można powiedzieć, że wspólnym elementem i punktem wyjścia działań opiekuńczych i pomocowych względem dzieci na całym świecie jest bezpośrednie lub pośrednie zagrożenie. Opieka nad dzieckiem osieroconym w Rwandzie, realizowana między innymi przez pallotynów w ramach pomocowego programu „Adopcja Serca”, powinna nie tylko dostarczać brakujących środków, ale również brać na siebie odpowiedzialność za losy podopiecznego. Samo przekazywanie środków materialnych wychowankowi nie jest jeszcze autentyczną opieką. Nieustanne ich dostarczanie czyni podopiecznego osobą

mało samodzielną, nastawioną jedynie na otrzymywanie pomocy i wsparcia. To zaś w skrajnych przypadkach może prowadzić nawet do postawy pasożytnictwa. Wzięcie odpowiedzialności za rozwój dziecka oznacza przede wszystkim postawienie na jego samodzielność w zaspokajaniu własnych potrzeb. Spojrzenie na opiekę i pomoc dziecku w rozwoju przez pryzmat etyki pomaga dostrzec troskę o dobro człowieka, jego prawo do rozwoju i zbawienia. Należy pamiętać, że program „Adopcja Serca” ma służyć wspieraniu integralnego rozwoju dziecka, a nie tylko zaspokajaniu jego potrzeb materialnych. Etyka jako wiedza o tym, co moralnie dobre, służy tutaj konkretnemu działaniu poprzez kształtowanie podstawowej umiejętności wychowanka – bycia dobrym i odpowiedzialnym człowiekiem.

BIBLIOGRAFIA:

- Babicki, Józef Czesław. 1935. Na nieużytecznym odcinku życia społecznego. *Praca i opieka społeczna*, nr 1, 52-53.
- Babicki, Zbigniew. 2011-2012. *Badania własne, notatka z badań terenowych*. Archiwum prywatne autora.
- Babicki, Zbigniew. 2012. Pedagogia pallotynów – Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego. W: *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, red. Janina Kostkiewicz, t. 1, 195-228. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Babicki, Zbigniew. 2013. Sytuacja dziecka w Rwandzie – zarys problematyki. *Pedagogika Społeczna*, nr1(47), 85-104.
- Babicki, Zbigniew. 2018. *Wychowawczo-społeczny wymiar pomocy dzieciom w Rwandzie. Program „Adopcja Serca” – pomiędzy doraźną pomocą a profesjonalnym wsparciem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Badora, Sylwia. 2017. Pedagogika opiekuńcza – jej rozwój i aktualne problemy (pedagogika opiekuńcza – nauka o opiece i wsparciu). W: *Opieka i wsparcie jako zadanie całonocne. Studia z pedagogiki opiekuńczej*, red. Czesław Kustra, Małgorzata Fopka-Kowalczyk i Agnieszka Bandura, 67-83. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”.
- Danilecka, Lilla. 2004. *Amahoro znaczy pokój*. Poznań: Wydawnictwo Misjonarzy Oblaci Maryi Niepokalanej „Misyjne Drogi”.
- Dąbrowski, Zdzisław. 2006. *Pedagogika opiekuńcza w zarysie*, t. 1. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Gajewska, Grażyna. 2009. *Pedagogika opiekuńcza. Elementy metodyki*. Zielona Góra: PEKW „GAJA”.
- Kelm, Albin. 2000. *Węzłowe problemy pedagogiki opiekuńczej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1970. *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Kustra, Czesław. 2002. *Powściągliwość i praca w wychowaniu człowieka. Współczesne odczytanie koncepcji opiekuńczo-wychowawczej Ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Makulski, Tadeusz. 2014. Razem będziemy mogli wiele zrobić – o początkach współpracy Ruchu „Maitri” i Pallotyńskiego Sekretariatu Misyjnego. *Posyłam Was*, nr 96 (4), 14-16.
- Mariański, Janusz. 2016. Moralność. W: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. Krystyna Chałas i Adam Maj, 622-627. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Muszyński, Heliodor. 1974. *Ideał i cele wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo WSiP.
- Okoń, Wincenty. 2007. *Nowy słownik pedagogiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Ossowska, Maria. 1969. *Normy moralne*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Petrykiewicz, Ewa. 2004. Maybobo. Dzień z życia rwandyjskiego dziecka ulicy. *Posyłam Was*, nr 55(3), 5.
- Radlińska, Helena. 1961. *Pedagogika społeczna*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Starnawski, Witold. 2011. *Bycie osobą. Podstawy moralności i wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Statut Pallotyńskiej „Adopcji Serca”. 2007. Archiwum Pallotyńskiego Sekretariatu Misyjnego. Ząbki.
- Świtała, Ireneusz M. 2018. Etyka w zawodzie współczesnego nauczyciela. W: *Edukacyjne konteksty współczesności – z myślą o przyszłości*, red. Joanna Madalińska-Michalak i Norbert G. Pikuła, 579-589. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Theiss, Wiesław. 1996. *Zniewolone dzieciństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Winiarski, Mikołaj. 2017. „Opieka”, „pomoc” i „wsparcie społeczne” w przestrzeni opiekuńczej i socjalnej. W: *Opieka i wsparcie jako zadanie całonocne. Studia z pedagogiki opiekuńczej*, red. Czesław Kustra, Małgorzata Fopka-Kowalczyk i Agnieszka Bandura, 15-39. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”.
- Vardy, Peter i Paul Grosch. 1995. *Etyka. Poglądy i problemy*, tłum. Jerzy Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

BARBARA SKAŁBANIA¹

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ORCID ID: 0000-0001-6857-1529

ZBIGNIEW OSTRACH²

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu

ORCID ID: 0000-0002-6307-5099

WYCHOWANIE KU WARTOŚCIOM W RODZINIE WIEJSKIEJ – ANALIZA BADAŃ WŁASNYCH

COMING FROM RURAL AREAS – ANALYSIS BASED ON OWN RESEARCH

Abstract

In pedagogics the notion of values is analysed from many perspectives, however, the author of the article looks at it through the prism of the personalistic theory. The article presents the results of a research survey conducted in the group of 160 parents. The results are interpreted against the hierarchy of values based on the concept of integral development and education.

Keywords: values, rural environment, education, family

Abstrakt

Przedmiotem rozważań teoretyczno-empirycznych są wartości w wychowaniu realizowanym w rodzinie ze środowiska wiejskiego. Wartość w pedagogice ujmowana jest z różnych perspektyw, jednak autorzy artykułu dokonują analizy tematu z uwzględnieniem orientacji personalistycznej. Artykuł prezentuje wyniki badań prowadzonych w grupie 160 rodziców przy zastosowaniu techniki ankietowania. Ich wyniki interpretowane są w odniesieniu do hierarchii wartości opartej o koncepcję integralnego rozwoju i wychowania.

Słowa kluczowe: wartości, środowisko wiejskie, edukacja, rodzina

¹ Barbara Skalbania jest doktorem habilitowanym, profesorem UJK w Kielcach, Wydział Pedagogiczny i Artystyczny. W swoich badaniach koncentruje się na zagadnieniach związanych z poradnictwem, pomocą psychologiczno-pedagogiczną i diagnozą pedagogiczną. Badania dla potrzeb prezentowanego tekstu finansowane były z funduszy własnych. E-mail: skalbania@op.pl.

² Zbigniew Ostrach jest doktorem, wykładowcą w Instytucie Pedagogicznym Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu. W swoich badaniach koncentruje się na zagadnieniach związanych z pedagogiką społeczną, przedszkolną i wczesnoszkolną. Badania dla potrzeb prezentowanego tekstu finansowane były z funduszy własnych. E-mail: zostrach@pwsz-ns.edu.pl.

WSTĘP

Współczesność, którą cechuje brak stabilności, płynność i zagubienie człowieka potrzebuje, bardziej niż kiedykolwiek, mocnej i stałej podstawy aksjologicznej, która winna uwzględniać szerokie spektrum wartości, nie tylko tych związanych z ekonomią i przyjemnościami. Rozważania tematyczne wymagają zdefiniowania terminu „wartość”, który jest niejednoznaczny i obecny w wielu obszarach nauki. W bogatej literaturze przedmiotu wartości definiowane są w sensie przedmiotowym i podmiotowym, podkreśla się ich związek z czymś lub kimś (*Słownik Psychologiczny* 1985, Horowski 2008). Zdaniem ks. Leona Dyczewskiego „wartości kształtują człowieka od początku, ukazują kierunek jego działań, integrują go ze społeczeństwem i pozwalają mu tworzyć własną tożsamość. Są stabilizatorem jego rozwoju osobowego i społecznego” (Dyczewski 2001, 39). Shalom Schwartz (1992) uważa, iż wartości są pojęciami lub przekonaniem, które dotyczą pożądanego celu, wykraczają poza to, co konkretne, kierują selekcją i oceną zachowań, a kryterium ważności jest czynnikiem porządkującym. Bazą dla autorskiego opracowania cech wartości była koncepcja Milтона Rokeacha, a ich szczegółowa charakterystyka znajduje się w pozycji Jana Ciecucha (2013, 38-41). Według Schwartza „wartości to poznawcza interpretacja (zwykle przekonanie) motywacyjnego, godnego pożądanego, ponadsytuacyjnego celu” (Ciecuch, 2013, 37).

Jan Paweł II podkreśla, że „wartości są podstawą, która nie tylko decyduje o życiu, ale także określa linie postępowania i strategię, które budują życie w społeczeństwie. Nie można oddzielać od siebie wartości osobistych i wartości społecznych” (Jan Paweł II 1991, 30).

W pedagogice wartości decydują o relacji człowieka ze światem, wyznaczają kierunek edukacji i wychowaniu, odnoszą się zarówno do nauczyciela/wychowawcy jak i ucznia/wychowanka. Jednak Janusz Homplewicz (2000) uważa, że to nie programy, cudowne metody, ale wspólne bycie dorosłego z dzieckiem sprzyja wprowadzaniu go w świat wartości. Wartość nabiera charakteru wychowawczego wtedy, kiedy uruchamia działania nakierowane na indywidualny i społeczny rozwój, kształtuje osobowość człowieka i porządkuje jego relacje ze środowiskiem. Wartości w pedagogice są tematem wielu opracowań naukowych, treści prac takich autorów jak m.in.: Władysław Stróżewski (1992), Waldemar Furmanek (1995), Władysław Cichoń (1996), Mieczysław Łobocki (2006), Janusz Homplewicz (2000), Stefan Kunowski (2004), Hanna Świda-Ziemba (2005), Urszula Ostrowska (2006), Marian Nowak (1996; 2008), Anna Błasiak (2009), Marek Dziewiecki (2011), Krystyna Chałas (2011; 2013), Katarzyna Olbrycht (2012), Marian Śnieżyński (2012), Marek Szalkiewicz (2016).

Zdaniem Katarzyny Olbrycht wartości w wychowaniu spełniają podwójną funkcję: „z jednej strony wyznaczają cele wychowania (stanowiąc ich źródła i uzasadnienie), z drugiej – kryteria oceny działań wychowawczych” (Olbrycht 2012, 91). W wielości ujęć warto odwołać się do definicji, w której wartością jest

wszystko to, co jest „cenne, ważne i godne człowieka, grup i wspólnot ludzkich, co prowadzi do jego integralnego rozwoju, do pełni człowieczeństwa, do rozwoju integracji społecznej zanurzonej w budowie dobra wspólnego” (Chałas 2011, 19). Znaczące w tej definicji jest określenie „rozwoju integralnego”, rozumianego w koncepcjach pedagogicznych jako wzrastanie wychowanka w kilku sferach rozwojowych: biologicznej, psychologicznej, socjologicznej, światopoglądowej/kulturowej (Buk-Cegiełka 2018). Integralna koncepcja rozwoju i wychowania stanowi bazę podjętych rozważań i badań empirycznych.

1. PROCES WYCHOWANIA DO WARTOŚCI

Wychowanie jest kluczowym terminem pedagogiki, ale też pojęciem definiowanym na gruncie psychologii i socjologii. Sięgając do etymologii wyrazu, który oznacza „żywienie, utrzymanie”, można zdecydowanie powiedzieć, iż obecnie takie rozumienie jest mało znane i popularne. Aktualnie termin „wychowanie” bardziej zbliża się do łacińskiego słowa „edukacja”, czyli wyprowadzenie/wychowanie. Zdaniem Stefana Kunowskiego (2004) wychowanie to celowe działania wychowawców/dorosłych na dzieci i młodzieży, czyli wychowanków, w dążeniu do ukształtowania człowieka mądrego i dojrzałego. Uwzględniając niejednoznaczność terminologiczną, wyróżnia on cztery grupy definicyjne wychowania (prakseologiczne, ewolucyjne, sytuacyjne i adaptacyjne). Z kolei Władysław Cichoń ukazuje szersze i węższe ujęcie wychowania, a dla ks. Mariana Nowaka wychowanie stanowi jedną z form działalności człowieka, rodzaj relacji międzyludzkich (Błasiak 2009).

W naukach społecznych wychowanie rozumiane jest jako pomoc w socjalizacji (przyjmowanie i uczenie się ról społecznych), pomoc w inkulturacji (wprowadzenie w kulturę) oraz pomoc w personalizacji (Nowak 1996, 250) czyli tworzeniu własnej tożsamości (Błasiak 2009, 91-93). Wychowanie jest procesem trudnym i coraz bardziej uwikłanym w zagrożenia współczesnego świata, o czym pisze m.in. Joel Bakan w swojej książce *Dzieciństwo w obłączeniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu* (Bakan 2013). Autor dość ostro i emocjonalnie podchodzi do edukacji, rozwoju współczesnych technologii komputerowych (gier i aplikacji mobilnych), które generują przemoc i agresję oraz stanowią duże zagrożenie dla wychowania w duchu wartości tradycyjnych. Uważa on, że dziecko jest łatwym celem dla wielkiego biznesu i chociaż poglądy te mogą wydawać się przerysowane i nieco histeryczne, to jednak uwrażliwiają dorosłych na czyhające wokół zagrożenia i stanowią wyzwanie dla wychowania.

Proces wychowania ku wartościom jest wypadkową zmian rozwojowych jednostki oraz wpływów środowiska. Istotne są zmiany w obszarze poznawczym, społecznym, emocjonalnym czy duchowym jednostki będące źródłem rozwoju procesów myślowych oraz kształtowania się zrębów moralności, które z kolei pozwalają na ocenę siebie samego oraz ocenę innych przez pryzmat prezentowanych zachowań oraz ich konsekwencji. Rozwój moralny człowieka realizuje się w czte-

rech fazach: anomii, realizmu moralnego, relatywizmu moralnego oraz autonomii (Piaget 1967). Uwzględniając koncepcje rozwoju moralnego, należy zaznaczyć, że dziecko do 12. roku życia naśladuje zachowania innych i przejmuje ich wzorce od osób dorosłych znaczących wychowawczo. Dopiero powyżej 12. roku życia rozwija się krytycyzm w postrzeganiu rzeczywistości i wraz z nim pojawia się możliwość dokonywania świadomego wyboru wartości oraz ich internalizacja, przyjmowanie i kierowanie się nimi we własnym życiu.

Wychowanie ku wartościom rozpoczyna się od najmłodszych lat i realizowane jest w relacji dziecka z dorosłym/osobą najbliższą w ich wspólnej zabawie czy innych, wspólnych działaniach. Jako pierwsze pojawiają się wartości uniwersalne: piękno i dobro, prawdomówność, punktualność czy szacunek do siebie i innych, co wynika z codziennych sytuacji i bieżących potrzeb rozwojowych dziecka. Najpierw pojawia się poznanie wartości, później ich identyfikowanie, następnie świadoma realizacja, która wymaga określonej dojrzałości. Janusz Homplewicz procesie wychowania ku wartościom wyróżnia kilka etapów: ujrzenie/dostrzeżenie wartości, jej zrozumienie, fascynacja, przejście i zaistnienie (Homplewicz 2000, 75). W każdym z nich rodzina odgrywa znaczącą rolę.

2. ŚRODOWISKO RODZINNE JAKO ŹRÓDŁO WARTOŚCI

Rodzina od wielu lat stanowi centrum zainteresowań wielu dyscyplin nauki, przedmiot badań empirycznych i wciąż jest odkrywana jako fenomen egzystencji człowieka. W ujęciu socjologicznym jest ona „istotnym elementem społecznych interakcji” (Tyszka 2003, 14). Jest też poligonem wielu doświadczeń dziecka, codziennych eksperymentów, pierwszych sukcesów i porażek, a przede wszystkim przestrzenią uczenia się zachowań społecznych i systemu wartości. Genialność rodziny polega na tym, iż wychowanie w niej realizowane jest w toku zwykłej codzienności, w której zachowania dorosłych/rodziców są naśladowane i przyswajane przez dzieci na drodze uczenia się. Dzieci przejmują od swoich rodziców stany emocjonalne, uczucia, sympatie i antypatie. Oddziaływania wychowawcze rodziców dokonują się w różny sposób i w różnych sytuacjach, np. przez przekazywanie wiedzy, informowanie, wartościowanie zdarzeń i zjawisk, dostarczanie wzorów zachowań, kształtowanie postaw.

Istotnym nośnikiem wartości w rodzinie jest jej kultura, której elementami jest wszystko to, co łączy członków rodziny, np. zasady i normy postępowania, obyczaje, rytuały, symbole, komunikacja, formy spędzania czasu wolnego. I chociaż, jak wspomniano wcześniej, świadome korzystanie z wartości jest udziałem dorosłych, to ich poznawanie i przyswajanie zaczyna się dość wcześnie i ma miejsce w rodzinie.

Współczesny świat jest przestrzenią wielu zagrożeń, bo – jak powiedział Ulrich Beck (2012) – człowiek żyje dziś w czasach światowego ryzyka. Proces wychowania do wartości we współczesnej rodzinie jest zagrożony z uwagi na obecność antywartości czy negatywne wpływy kultury instant/supermarketu. Aktual-

nie obserwuje się orientację na sukces i indywidualne osiągnięcia, co warunkuje kultura indywidualizmu i maksymalna koncentracja jednostki na sobie.

Drugim czynnikiem ryzyka jest nadmierne dążenie do posiadania dóbr materialnych zgodnie z zasadą „mieć, a nie być”. Obdarowywanie dziecka dobrami materialnymi budzi w nim przywiązanie do rzeczy z pomniejszaniem podmiotowości osób najbliższych i obdarzania ich szacunkiem. Kolejne zagrożenie w wychowaniu ku wartościom wiąże się z nadmiernym umiłowaniem przyjemności, co stanowi krok w stronę zacierania się granicy między uniwersalnymi wartościami: dobrem i złem. Stworzenie dziecku nadmiernej swobody i brak wyraźnie określonych granic prowadzi do negatywnych skutków wychowawczych. Równie istotnym czynnikiem zagrożenia jest gra pozorów, w której jednostka nie może być sobą, ale zawsze zachowuje się w taki sposób, aby była pozytywnie odbierana przez innych. Takie zachowanie zniewala, uzależnia osobistą wartość od opinii i ocen innych osób, blokuje osobisty rozwój (Błasiak 2009). Poważnym zagrożeniem wychowania opartego na wartościach jest świat wirtualny, który jest diametralnie różny od świata realnego. W świecie wirtualnym dziecko często spotyka się z przemocą, agresją negatywnymi zachowaniami, co powoduje, iż jego system wartości ulega zachwianiu.

Analizując hierarchie wartości preferowane w rodzinie polskiej, warto odwołać się do badań z roku 2013 oraz 2017 prowadzonych przez Centrum Badań Opinii Społecznej/CBOS. Pierwsze z nich pokazują, iż system wartości Polaków od roku 2005 jest w miarę stabilny, a kluczowe są w nim takie wartości jak: rodzina i zdrowie. Dla 78% respondentów najważniejsza jest rodzina, 58% wybrało zdrowie, a 41% respondentów wybrało spokój (CBOS 2013). Badania z roku 2017 pokazują, iż rodzina jest nadal największą wartością dla 54% badanych, natomiast zdrowie jako najwyższą wartość wybrało 38% osób (CBOS, 2017).

W literaturze tematu istnieje kilka klasyfikacji hierarchii wartości, ale dla celów pracy przyjęto hierarchizację w koncepcji wychowania integralnego (Kunowski 2004; Buk-Cegiełka 2018). Przyjmuje się w niej wartości występujące w kilku warstwach: biologicznej, psychologicznej, społecznej/środowiskowej oraz światopoglądowej. W warstwie biologicznej istotne są takie wartości, jak: zdrowie, wypoczynek, ruch. Z kolei warstwa psychologiczna dotyczy następujących wartości: wiedza, nauka, wykształcenie. W warstwie społecznej/socjologicznej są wartości narodowe, patriotyczne i kulturowe, natomiast warstwa światopoglądowa obejmuje nadzieję i wiarę. Opisany system wartości w ujęciu integralnej koncepcji rozwoju i wychowania stanowi przedmiot badań własnych, których wyniki prezentowane są w kolejnym rozdziale.

3. ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

Badania tematyczne przeprowadzono na przełomie października i listopada 2017 roku w subregionie radomskim leżącym w centralnej Polsce. Wybór regionu radomskiego wynikał z faktu, iż jest to obszar położony w centrum kraju, w któ-

rym kultura środowiska wiejskiego jest typowa dla rejonów wiejskich obejmujących trzy graniczące ze sobą województwa: mazowieckie, świętokrzyskie i lubelskie. Prezentowane wyniki odnoszą się do badanej populacji i określonego terenu, nie mogą być generalizowane i odnoszone do całej populacji rodziców wychowujących dzieci w rodzinach wiejskich.

Metodą badawczą był sondaż diagnostyczny z techniką ankietowania. Grupę badaną stanowili rodzice (160 osób), których dobrano w próbie losowej.

W grupie badanych było zdecydowanie więcej kobiet niżeli mężczyzn. Najlicniejszą grupę wśród rodziców stanowiły osoby w wieku 20-30 lat, bo aż 35 badanych. W wieku 31-40 lat było 22,5% respondentów. W przedziale wiekowym 41-50 lat było 25% badanych, a najmniej liczną grupę stanowiły osoby w wieku 51-60 lat, które w sumie stanowiły 17,5% badanej grupy.

Najmniejszą grupę wśród rodziców stanowiły osoby z wykształceniem podstawowym, osoby z wykształceniem zawodowym stanowiły 15%, z wykształceniem średnim 30%, a najlicniejszą grupę stanowiły osoby z wykształceniem wyższym (37,5%). Rodziny z jednym dzieckiem stanowiły 35% badanej populacji, rodziny z dwójką dzieci to 47,5% badanych, rodziny z trójką dzieci stanowiły 7,5% wszystkich respondentów, a tylko 10% badanych rodziców wychowuje czworo lub więcej dzieci. Z zestawienia danych wynika, że zdecydowanie większa liczba rodzin na wsi posiada więcej niż jedno dziecko. W grupie respondentów 85% pracowało zawodowo, a tylko 15% badanych nigdzie nie pracowało w momencie prowadzenia badań. Podobne badania dotyczące wartości w procesie wychowania rodzinnego były realizowane m.in. przez Ryszarda Skrzypniaka, a ich wyniki zamieszczone zostały w „Rocznikach Socjologii Rodziny” w roku 2000 (Skrzypniak 2000).

Badania sondażowe obejmowały tematykę wartości w trzech obszarach: wartości preferowane przez rodziców w wychowaniu dzieci, strategie przekazywania wartości w rodzinie, oczekiwania i planowanie przyszłości dziecka w oparciu o system wartości rodziców. W niniejszej pracy zaprezentowano tylko fragmenty badań własnych. Wyznacznikiem analiz badawczych były następujące problemy:

1. Jakimi wartościami kierują się rodzice w wychowaniu swoich dzieci?
2. W jaki sposób przekazują oni dzieciom wartości?
3. Jaki obraz dziecka w roli osoby dojrzałej kreują rodzice i za pomocą jakich cech go opisują?

Tabela 1. Wartości w wychowaniu rodzinnym deklarowane przez badanych rodziców.

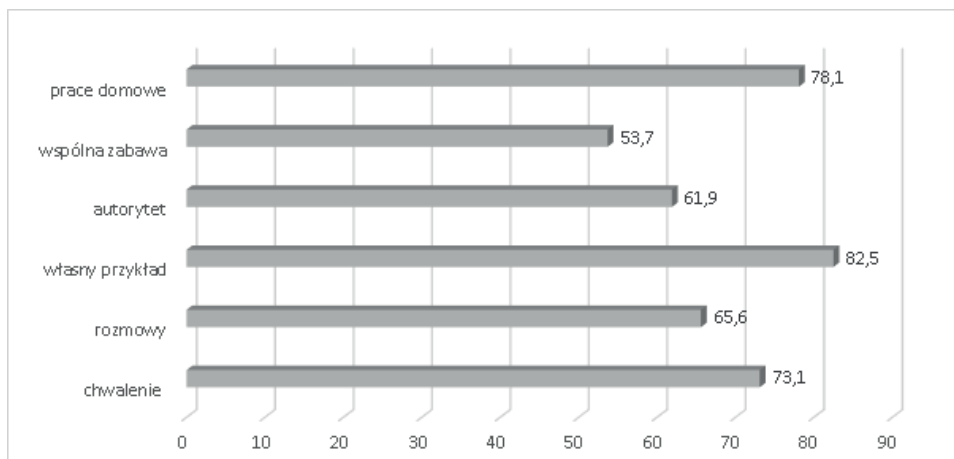
Lp.	Typ/warstwa wartości	N	%
1	Zdrowie/biologiczna	158	98,7
2	Wiara/ światopoglądowa	128	80,0
3	Wykształcenie/psychologiczna	98	61,2
4	Patriotyzm/społeczna	58	36,2

*badani wybierają więcej niż jedną odpowiedź

Badani rodzice deklarują, iż w wychowaniu własnych dzieci najważniejsze dla nich jest zdrowie, następnie wiara, wykształcenie oraz patriotyzm. Kolejne pytanie dotyczyło prowadzenia rozmów z dziećmi na temat wartości. Odpowiedzi rodziców wskazują, iż zdecydowana większość badanych (75%, czyli 120 osób) rozmawia ze swoimi dziećmi na temat wartości, które odnoszą się najczęściej do sytuacji rodzinnej, zdrowotnej czy szkolnej. Przedmiotem rozmów rodziców z dziećmi są tematy związane z nauką, zachowaniem, relacjami rówieśniczymi oraz wiarą. Zdecydowanie rzadziej podejmowane są tematy takie jak: patriotyzm, kultura, wolność. Aż 25%, tj. 40 osób, przyznaje, iż nie podejmuje świadomie rozmów z dziećmi w obszarze aksjologii, chociaż mówienie o wartościach pomaga dzieciom w ich identyfikowaniu i nazywaniu, stanowi naturalną fazę rozwoju aksjologicznego.

Kolejnym obszarem badania były sposoby przekazywania wartości w rodzinie. Ich poznanie oparto na identyfikowaniu działań pozytywnych i negatywnych oraz tradycji rodzinnych.

Wykres 1. Sposoby przekazywania wartości w rodzinie/strategie działań pozytywnych – zestawienie procentowe.



Źródło: Badania własne 2017 r.

Dla zdecydowanej większości respondentów (82,5%) sposobem skutecznego wychowania do wartości jest własne postępowanie będące wzorem dla dziecka, przy założeniu istnienia spójności między deklarowanym a faktycznym zachowaniem. W opinii dużej części rodziców prace domowe wykonywane wspólnie z dzieckiem też stanowią przestrzeń dla przekazywania wartości (78,1%), podobnie jak chwalenie dziecka za dobre zachowanie (73,1%). Znacznie mniej respondentów dostrzega znaczenie autorytetu (61,9%) oraz wspólnych zabaw w procesie przekazywania dziecku wartości (53,7%).

Z przeprowadzonych badań wynika, iż dzieci spędzają dużo czasu na oglądaniu telewizji (według 35% badanych jest to więcej, aniżeli trzy godziny dziennie), co pozwala wnioskować, iż poznają one wartości upowszechniane w mediach,

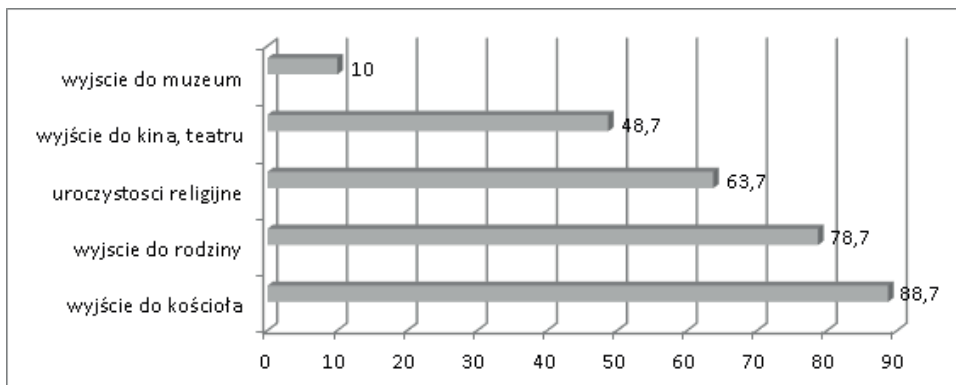
które nie zawsze są spójne z systemem wartości rodziców. Źródłem wartości jest też literatura dla dzieci i młodzieży, dlatego duże znaczenie przypisywane jest takim zachowaniom rodziców, które motywują dzieci do czytania, np. wspólnemu czytaniu z dzieckiem, co jest udziałem zaledwie 25% badanych rodziców. Tylko 58 osób, co stanowi 36,25% badanych, przyznaje, że ich dziecko czasami czyta książki. Wskazuje to na pewne zaniedbania w wychowaniu do wartości intelektualnych/poznawczych w warstwie psychologicznej.

Pozytywna postawa wobec kształcenia i samokształcenia oraz własna aktywność w tym polu stanowią ważny element rozwoju myślenia, wyobraźni, pamięci, uwagi. Są to elementy stanowiące podstawę rozwoju psychologicznej warstwy wartości wychowawczych (Chalaś 2011).

Do grupy oddziaływań negatywnych wpisuje się sceptycyzm rodziców co do korzyści związanych z udziałem dziecka w zajęciach pozalekcyjnych, które ukazują wartość nauki, pracy nad sobą, ale też wartość relacji z innymi i dokonywania wyborów. Zdecydowana większość badanych rodziców nie chce, aby ich dziecko uczęszczało na zajęcia pozalekcyjne, gdyż nie widzą takiej potrzeby. W uzasadnieniu wypowiedzi powołują się na bezpieczeństwo i akcentują siłę władzy rodzicielskiej oraz kontroli nad dzieckiem. Ich sceptycyzm jest wynikiem przekonania o tym, iż dziecko główne wzorce zachowań winno czerpać z domu rodzinnego. W trakcie badań ujawniła się niewielka grupa rodziców (12%), którzy stosują kary i zakazy jako przeciwdziałanie niewłaściwym zachowaniom dziecka i jako ochronę przyjętego i uznanego przez nich systemu wartości. Są to drobne kary typu: zakaz oglądania telewizji, zakaz wyjścia do przyjaciół czy zakaz udziału w ulubionych formach zabaw dziecka. Na szczęście ta grupa rodziców stanowi zdecydowaną mniejszość.

W przekazywaniu i rozwijaniu wartości w wychowaniu rodzice często odwołują się do tradycji rodzinnych, celebryją uroczystości i święta rodzinne. Tym samym kształtują wartości w warstwie światopoglądowej.

Wykres 2. Tradycje rodzinne jako źródło wartości w wychowaniu – zestawienie procentowe.

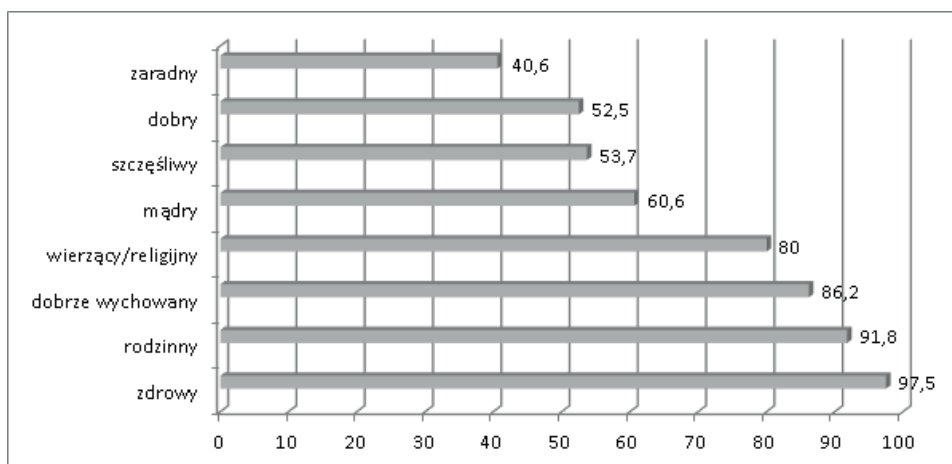


Źródło: Badania własne 2017 r.

Badani respondenci najczęściej wskazują wspólne wyjścia z dzieckiem do Kościoła (88,7%), wyjazdy do rodziny (78,7%), udział w uroczystościach religijnych (63,7%) jako sytuacje, w których mogą dzieciom przekazywać wartości, głównie związane z wiarą/religią. Niemal połowa rodziców (48,7%) deklaruje wyjście z dzieckiem do kina/teatru, a tylko 10% badanych deklaruje, iż chodzi ze swoimi dziećmi do muzeum. Rozkład wyników może być warunkowany miejscem zamieszkania respondentów i ograniczonym dostępem do instytucji kultury.

Trzeci obszar badań dotyczył urzeczywistnienia wartości przez dzieci w ich dorosłym życiu poprzez przypisywanie im określonych cech. Zdaniem Krystyny Ostrowskiej jest to „nabywanie takich ustosunkowań do wartości, że stają się one cechami naszej osobowości. Można więc o człowieku powiedzieć: sprawiedliwy, kochający, dobry, prawy, tolerancyjny, wierzący” (1994, 14). Jest to zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytania: Jaką osobę chcę wychować? Jakie ma być dziecko w przyszłości?

Wykres 3. Obraz dziecka w roli dorosłego kreowany przez rodziców – ujęcie procentowe.



Źródło: Badania własne 2017 r.

Dla rodziców ze środowiska wiejskiego największą wartością jest zdrowie ich dzieci (97,5%). Rodzice pragną też, aby w przyszłości ich dziecko szanowało wartości rodzinne (91,8%), było dobrze wychowane (86,2%) oraz wierzące (80%). Najmniej respondentów oczekuje od swojego dziecka zaradności (40,6%). Oczekiwania rodziców co do obrazu dziecka w roli dorosłego pokrywają się z deklarowanym systemem wartości przyjętym w wychowaniu, ale też są częściowo zbieżne z wartościami/dążeniami deklarowanymi w badaniach młodzieży przeprowadzonych przez Walentynę Ignaczyk (2002). Wynika z nich, że dla młodzieży w wieku 16-22 lat najważniejszym celem jest udane życie rodzinne.

Uwzględniając koncepcję integralnego rozwoju dziecka, można wyróżnić następujące wartości wskazywane przez rodziców dzieci ze środowiska wiejskiego: na pierwszym miejscu są wartości witalne (zdrowie, wartości rodzinne), miejsce drugie

zajmują wartości duchowo-religijne, na miejscu trzecim plasują się wartości intelektualno-emocjonalne (wykształcenie, wiedza). Nieco dalej uplasowały się wartości kulturowe i estetyczne zawarte w wytworach kultury wyższej (sztuka, literatura czy muzyka) oraz społeczne, w tym patriotyczne. Mieszkańcy wsi w wychowaniu swoich dzieci bardziej skłaniają się ku wartościom, które odpowiadają kulturze danej rodziny, aniżeli wartościom świata współczesnego, co do których nie są przekonani. W rodzinie własnej upowszechniają oni wartości rodziny pochodzenia, czemu sprzyja atmosfera i specyfika wychowania w mniejszym środowisku.

PODSUMOWANIE

Wyniki badań dotyczą wybranej populacji i nie mają ogólnego charakteru. Pokazują one deklarowane przez rodziców wartości w wychowaniu własnych dzieci. Wynika z nich, iż rodzina ze środowiska wiejskiego jest wierna wartościom witalnym i religijnym. Prawdopodobnie jest to efekt złożonych uwarunkowań społecznych i kulturowych oraz ekonomicznych, a także systemu wartości obecnego w rodzinie pochodzenia ojca lub matki. Bo, jak zauważa Anna Błasiak, „są one rezultatem złożonych historycznie społeczno-kulturowych procesów przemian” (2009, 41). W środowisku wiejskim utrudniony jest dostęp do dóbr kultury (kino, teatr, wystawy, koncerty), a bardzo ważne jest poczucie przynależności do wspólnoty kościelnej, dlatego rodzice wskazują na wartości religijne. Rodzice są zainteresowani wychowaniem własnych dzieci z zachowaniem ich dobrej kondycji zdrowotnej, duchowej oraz rodzinnej. Cenią sobie bliskość z dzieckiem i upatrują dużą wartość w jego aktywności domowej, pomniejszając rolę innych zajęć pozaszkolnych. Badania pokazują pewne niedostatki procesu wychowania, zwłaszcza w obszarze kształtowania wartości intelektualnych i poznawczych przy jednoczesnym uznaniu dla wykształcenia.

Przez pryzmat wartości można poznać, jak rodzice rozumieją i realizują wychowanie swoich dzieci, jaką przyjmują koncepcję wychowania. Z badań wynika, że działania wychowawcze bardziej zmierzają do zapewnienia młodym ludziom bezkonfliktowej adaptacji, udanego życia rodzinnego, aniżeli przygotowania ich do podejmowania decyzji, dokonywania wyborów czy osobistej refleksji. Rodzice przyjmują perspektywę postrzegania dziecka jako formę autoprezentacji (element wizerunku rodzica) (Nowak-Dziemianowicz 2011, 45), a z dużą ostrożnością podchodzą do takich wartości jak wolność czy samorealizacja, które lokują wychowanie w koncepcji emancypacyjnej.

Z analizy wyników badań nasuwa się wniosek, iż przemiany współczesnego świata dotyczą rodzinę w wymiarze aksjologicznym, ale w środowisku wiejskim są one nieco mniej dynamiczne i warunkowane innymi czynnikami, aniżeli w środowisku miejskim, co wymaga dalszej weryfikacji empirycznej. Każda współczesna rodzina, niezależnie od miejsca zamieszkania, powinna realizować proces wychowania w oparciu o wartości, które są uniwersalne, ponadczasowe i decydują zarówno o indywidualnym rozwoju jak również o relacji międzyludzkich. Istnieje potrze-

ba rozwijania świadomości rodziców/dorosłych w zakresie znaczenia wartości jak i sposobów ich przekazywania w codziennej relacji wychowawczej z dzieckiem.

BIBLIOGRAFIA:

- Bakan, Joel. 2013. *Dzieciństwo w obłęzieniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu*, tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Muza SA.
- Beck, Ulrich. 2012. *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego czasu*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Błasiak, Anna. 2009. *Aksjologiczne aspekty procesu wychowania*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Buk-Cegiełka, Marta. 2018. Szanse wychowania ku wartościom w aktualnej podstawie programowej w świetle integralnego rozwoju dziecka w młodszym wieku szkolnym. *Lubelski Rocznik Pedagogiczny*, 37(1), 129- 141.
- CBOS. 2013. *Wartości i normy. Komunikat z badań*. BS/111/2013. Warszawa.
- CBOS, 2017. *Sens życia – wczoraj i dziś. Komunikat z badań nr 41/2017*. Warszawa.
- Chałas, Krystyna. 2011. *Moc wychowawcza przypadkowych zdarzeń w świetle introcepcji wartości*. Kielce-Lublin: Wydawnictwo Jedność.
- Chałas, Krystyna. 2013. Funkcje wartości w wychowaniu. W: *Mały słownik aksjologiczny*, red. Zdzisław Struzik et al., 104-105. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II.
- Cichoń, Władysław. 1996. *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ciecuch, Jan. 2013. *Kształtowanie się systemu wartości. Od dzieciństwa do wczesnej dorosłości*. Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri.
- Dyczewski, Leon. 2001. Miejsce i funkcje wartości w kulturze. W: *Kultura w kręgu wartości*, red. Leon Dyczewski, 29-47. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dziewiecki, Marek. 2011. *Rodzina domem miłości i życia*. Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.
- Furmanek, Waldemar. 1995. *Człowiek – człowieczeństwo – wychowanie*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe „Fosze”.
- Homplewicz, Janusz. 2000. *Etyka pedagogiczna: podręcznik dla wychowawców*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Horowski, Jarosław. 2008. Pedagogika tomistyczna a pedagogika wartości. *Pedagogia Christiana*, 1(21), 241-255.
- Ignatczyk, Walentyna. 2002. *System wartości rodzinnych młodzieży polskiej końca XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Jan Paweł II. 1991. Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju (1.01.1985). W: *Wy jesteście moją nadzieją. Wybór wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II do młodzieży*. Warszawa: Stowarzyszenie PAX, Centralny Zespół Młodych.
- Kunowski, Stefan. 2004. *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

- Łobocki, Mieczysław. 2006. *Teoria wychowania w zarysie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Nowak, Marian. 1996. Znaczenie wartości w procesie wychowania. W: *Człowiek – wartość – sens*, red. Kazimierz Popielski, 241-259. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Nowak, Marian. 2008. *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak-Dziemianowicz, Mirosława. 2011. Narracja – Tożsamość – Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmian. *Teraźniejszość Człowiek Edukacja*, 3(55), 37-55.
- Olbrycht, Katarzyna. 2012. Wychowanie do wartości – w centrum aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji. *Pedagogia Christiana*, 1(29), 89-104.
- Ostrowska, Krystyna. 1994. *W poszukiwaniu wartości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Ostrowska, Urszula. 2006. Aksjologiczne podstawy wychowania. W: *Pedagogika. Podstawy nauk o wychowaniu*, t. 1, red. Bogusław Śliwerski, 391-415. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Piaget, Jean. 1967. *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. Tamara Kołakowska. Warszawa: PWN.
- Schwartz, Shalom. 1992. Universals in the content and structure of values: Theoretical Advances and empirical tests in 20 countries. W: *Advances in experimental social psychology*, t. 25, red. Mark Zanna, 1-65. London: Academic Press.
- Skrzypniak, Ryszard. 2000. Wartości w procesie wychowania rodzinnego. *Roczniki Socjologii Rodziny*, 12, 31-47.
- Słownik Psychologiczny*, red. Włodzimierz Szewczuk. 1985. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Stróżewski, Władysław. 1992. *W kręgu wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szalkiewicz, Marek. 2016. Problematyka wychowania w koncepcji pedagogicznej Heliodora Muszyńskiego. *Zeszyty naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy*, 21(4), 93-105.
- Śnieżyński, Marian. 2012. *Dialog w rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Świda-Ziemba, Hanna. 2005. *Młodzi w nowym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tyszka, Zbigniew. 2003. *Rodzina we współczesnym świecie*. Poznań: UAM.

REV. PIOTR WIŚNIEWSKI¹

Katholische Universität Lublin „Johannes Paul II”

ORCID ID: 0000-0001-8225-7552

DAS REIMOFFIZIUM VON DER HL. KATHARINA IM PONTIFCALE VON PŁOCK AUS DEM 12. JAHRHUNDERT

Zusammenfassung

Pontificale Plocense aus dem 12. Jh. ist eines der ersten vollständig erhaltenen einheimischen Pontifikalen. Unter den liturgischen Riten gibt es das Reimoffizium zu Ehren der Hl. Katharina von Alexandria. Seine Musik trägt die charakteristischen Merkmale einer Monodie des späten Mittelalters. Diese entspricht gut hinein in Europa geltenden Grundregeln der spätmittelalterlichen Tonkunst. Die untersuchte Matutin ist ein Beleg dafür, dass das Mittelalter auch in der Musik keine statische Epoche war, sondern die Künstler immer nach neuen Ausdrucksformen gesucht und diese auch verwirklicht hatten.

Schlüsselwörter: Hl. Katharina von Alexandria, Reimoffizium, Gregorianischer Gesang, postgregorianische Monodie

RHYMED OFFICIUM ABOUT ST. CATHERINE IN THE 12TH-CENTURY PŁOCK PONTIFICAL

Abstract

Pontificale Plocense from the 12th-century is one of the first Polish pontificals entirely preserved to this day. Among liturgical ceremonials, there is a rhymed officium about St. Catherine of Alexandria. Its music bears some explicitly characteristic features of the late Middle Ages monody. A condensed musical style reveals a departure from the initial esthetic assumptions and it presents another possibility of performing the Gregorian chant. This officium, apart from following the compositional principles prevailing in Europe at that time, provides evidence that the Middle Ages were also an era seeking new forms of expression.

Keywords: St. Catherine of Alexandria, rhymed office, Gregorian chant, Postgregorian monody

¹ Piotr Wiśniewski, Musikwissenschaftler; Direktor des Institut für Musikwissenschaft KUL; Inhaber des Lehrstuhls für Geistliche Polyphonie KUL. Gehört er an: Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano (Deutschsprachige Sektion), Gesellschaft für Wissenschaft des Franz von Sales; Gesellschaft der Komponisten Polens – Sektion für Musikwissenschaft; Wissenschaftliche Gesellschaft der Katholischen Universität Lublin; Vereinigung der Kirchenmusiker Polens. E-mail: wisniewskipiotr@op.pl.

OFICJUM RYMOWANE O ŚW. KATARZYNIIE W PONTYFIKALE PŁOCKIM
Z XII WIEKU

Abstrakt

Pontificale Plocense z XII w. jest jednym z pierwszych, kompletnie zachowanych rodzimych pontyfikałów. Zawarte w nim obrzędy „Depositio Crucis” i „Visitatio Sepulchri” oraz procesja rezurekcyjna należą do najstarszych misteriów na ziemiach polskich. Wśród 85 obrzędów liturgicznych znajduje się oficjum rymowane o św. Katarzynie Aleksandryjskiej. Jego muzyka nosi wyraźne cechy monodii późnego średniowiecza, o czym świadczą cechy stylu postgregoriańskiego. Skondensowany styl muzyczny zdradza odejście od pierwotnych założeń estetycznych i ukazuje inną możliwość kształtowania chorału gregoriańskiego. Oficjum to stanowi nie tylko odwzorowanie obowiązujących w ówczesnej Europie zasad, ale jest dowodem tego, iż średniowiecze było epoką poszukującą nowych form wyrazu.

Słowa kluczowe: św. Katarzyna Aleksandryjska, oficjum rymowane, chorał gregoriański, monodia postgregoriańska

EINFÜHRUNG

Neben den kleineren poetischen Gattungen, wie den Hymnen, Tropen oder Sequenzen, hat das Mittelalter eine umfangreichere Musikform hervorgebracht, die mit dem gesungenen *Officium divinum* in Verbindung steht und *historia rimata* bzw. *ritmica* genannt wird. Die Bezeichnung *Reimoffizium* ist erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eingegangen und bezieht sich auf die Verse der Antiphonen und Responsorien, die eine poetische Struktur mit zwei- und dreisilbigen Reimen erhielten. Inhaltlich setzte sich der kunstvoll redigierte Text des Reimoffiziums mit dem Leben und Wirken wie mit dem Tod bzw. dem Martyrium eines oder einer Heiligen auseinander. Die Anfänge dieses Schaffens sind in Westeuropa zu sehen (Alcuin /+804/, Hucbald /+930/, Odo von Cluny /+1049/, Berno von Reichenau /+1048/, Hermanus Contractus /+1054/) (Wiśniewski 2006, 78-94). Mit der Zeit breiteten sich die Reimoffizien in anderen Teilen des europäischen Kontinents aus, und erreichten auch Polen, wo an der Weichsel Mitte des 13. Jh. vorzufinden (Gładysz 1933, 313-351), z.B. vom Hl. Adalbert (*Benedic regem cunctorum*) (Danielski 1995, 214) oder vom Hl. Stanislaus (*Dies adest celebris*) (Szymonik 1996). In den nachkommenden Jahrzehnten sind weitere Kompositionen entstanden, die sich der Verehrung der einheimischen Schutzpatronen widmeten (Wiśniewski 2006, 27-28). Sie sind gegenwärtig eine grundlegende Quelle für die Untersuchungen der postgregorianischen liturgischen Werke in den polnischen Gebieten.

Wurde ein Heiliger auf eine poetische (gereimte) Art hervorgehoben, ist es ein Zeichen dafür, dass er sich großer Beliebtheit und Anerkennung erfreute (Wolnik 1994, 79). Zu den Kompositionen gehört das Reimoffizium zu Ehren der Hl. Katharina im *Pontificale Plocense*²: *Hystoria sancte Katherine* (Sp. 205v-206v). Die von A. Podleś durchgeführte paläographische Untersuchung der Handschrift hat ergeben, dass diese

² Dieser Kodex entstand höchst wahrscheinlich im Lande an der Maas (heutiges Belgien) und wurde vom Bischof Alexander von Malonne (1129-1156) nach Plock gebracht (Majewski 2016, 6-7).

Hystoria in das *Pontificale* von Płock im 13. Jh. aufgenommen wurde (Podleś 1986, 22, 198). In Anbetracht des von B. Gładysz angegebenen Zeitraumes für den Gebrauch und die Entstehung der Reimoffizien in Polen (1. Hälfte des 13. Jh.) ist festzustellen, dass die Geschichte von der Hl. Katharina zu den ältesten unter den bislang bekannten gehört.

Dieser Aufsatz befasst sich daher mit der Überlieferung des Reimoffiziums über die Hl. Katharina von Alexandrien (+305) (Zbiciak 2000, 986) aus dem *Pontificale* von Płock. Erhalten geblieben ist die *Matutin* mit den Texten und Melodien zu den Antiphonen und Responsorien.

1. DER TEXT

Der Text des Offizium zu Ehren der Hl. Katharina entspricht demjenigen, der in *Analecta Hymnica Medii Aevii* (Dreves 1897, 216-218) publiziert wurde, und sieht wie folgt aus:

Super Magnificat antiphona:

Decoretur dies ista devotis obsequiis // sic vox sonet, ut mens clamet internis procordiis // dum beate Katherine detenti sollempniis // promoveri flagitamus eis patrociniis.

Invitatorium

Regi summo iubilemus in triumphis virginum // quem in choro coronata beatorum agminum. // Laudat virgo Katherine dominorum dominum. // Venite.

In primo nocturno

Antiphona: Generosi Katherine stirpe ducta sanguinis // sic regalis est sortita seriem propaginis // ut in illa memor esset celestis originis. // Psalmus: Domine deus noster.

Antiphona: Illa nichil amplexata de paternis opibus // disciplinis est imbuta primo secularibus // tuis Christe meditata tandem in sermonibus. // Psalmus: celi enarrant.

Antiphona: Dum prophanis immoaret ydolis Maxencius // ad conspectum virgo regis prorumpens audencius // diligenter explanavit, quid esset saluribus. // Psalmus: Domini est terra. Versus: Spes tua.

Responsorium: Dum dominante manu premeret Maxencius orbem. // Urbs ab Alexandri, que sumit nomine nomen. // Martirii didicit Katherine sanguine formam. // Versus: Urbs provecta sue meritis et dogmate civis. Martirii.

Responsorium: Hec vere fidei sanis edocta magistris, // audet Cesaree sectam subvertere legis. // Cum metus omne genu curvaret ad ydola regis. // Versus: Nec vicium proprie virgo sapit unica gentis. Versus: Cum metus.

Responsorium: Rex decies quinos iubet adventare sophistas // discutitur verum, docte Katherine perorat. // Illi martirii pariter sumpsere coronas. // Versus: Sic infirma Deus munis sic forcia frangis. Illi. Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto.

In secundo nocturno

Antiphona: Non est, inquit, rationes plures Deo colere, // nec in turbam deitatem simplicem distrahere, // sive cultum creatoris creatis impendere. // Psalmus: Eructavit.

Antiphona: Ad conflictum provocati quinquageni rethores, // a puella superati

facti sunt in decores // mox a Deo decorantur deorum immemores. // Psalmus: Deus noster.

Antiphona: Virgo fame tenuata victu sacro pascitur, // rotis quoque destinata celitus eripitur // et adversus sevientes ubique consulitur. // Psalmus: Fundamenta.

Responsorium: Ergo bis senis virgo maceranda diebus // carceris horrore comittitur indigna victus // celitus adveniens reficit ieiunia pastus. // Versus: Disponit clause panis bona prandia vivus celitus.

Responsorium: Virginis exicio fit machina seva rotarum, // angelico pulsu perit ingens turba virorum, // sic non imminuit corpus mala fabrica sanctum. // Versus: Ut quondam pueris fornax caldea pepertit. Sic non.

Responsorium: Quam tua distribuis occulte donna, redemptor, // principe cecato lucem suam suscipit uxor, // saucia regine grassatur ad ubera tortor. // Versus: Sic regem spoliat. Gloria Patri, et Filio, et sic sancta virago triumphat. Saucia.

In tertio nocturno:

Antiphona: Regis uxor acquiescit puelle Consilio, // fide plena mortem subit sequendo Porphirio, // regna terre pro celesti conculcat palacio. // Psalmus: Cantate.

Antiphona: Tandem cursu consumato Christo virgo redditur, // et littori mancipata Ferrum cervix patitur. // Lac pudoris argumentum pro cruore funditur. // Psalmus: Dominus regnavit.

Antiphona: Angelorum Dei nutu fac chorus affuit, // et minister sepulture Syna montem tenuit, // iugi lapsu de sepulchro liquor pacis effluit. // Psalmus: Cantate.

Responsorium: Rex graviter passus molimina vana perire, // virginea litem statuit percipere morte, // fortiter abiecta felix cadit hostia carne. // Versus: Emerite bravio minime fraudata corone. Fortiter.

Responsorium: Candida cum servo cervix procuberet ictu, // disponente Deo patuit res digna relatu. // Lacte sacro vulnus nituit pro sanguine haustu. // Versus: Candorem mentis signat perfusio lactis. Lacte.

Responsorium: Dum bene sydereae frueretur spirytus arce, // glorificat carnem memorato Christus honore, // sistitur in Synai sancto dignissima monte. // Versus: Cuius tumba sacrum fluxu largitur olivum. Gloria Patri, et Filio, et Spiritui.

Das Offizium ist nicht komplett. Besteht aus drei Nokturnen der Matutin, vor denen die *Super Magnificat antiphona* steht. Es lässt sich eindeutig nicht erklären, warum nur die nächtliche Stunde des Offiziums aufgenommen. Dieser Vorgang weist auf die im Mittelalter gängige Praxis, dass man das Stundengebet auch aus anderen Büchern gesungen hat. Die übrigen Stunden des Offiziums wurden wahrscheinlich aus dem Antiphonar gesungen, dass zu den umfangreichsten liturgischen Büchern der damaligen Zeit gehörte (Augustyniak 1999, 200). An dieser Stelle sei angemerkt, dass sich unter den Archivalien von Płock ein weiteres Offizium zu Ehre der Hl. Katharina befindet. Es ist zwar nicht gereimt aber befindet sich komplett erhalten im Antiphonar aus dem 14. Jh. (Wiśniewski 2005, 391-392). Dass zwei verschiedene Überlieferungen sich der Hl. Katharina annahmen, lässt mit Vorsicht darauf schließen, dass ihr in der

Liturgie der Kathedrale zu Plock eine wichtige Stellung zuerkannt wurde und ihre Verehrung dort spätestens im 13. Jh. einsetzte. Nach P. Pokora gibt es jedoch keine quellenbezogene Grundlagen dafür, dass die Hl. Katharina sowohl im mittelalterlichen Plock als auch in der gesamten Diözese sich eines besonderen Kultes erfreute. Im 14. Jh. wurde Ihrer nur im Range eines Gedenktags am 25. November gedacht (Włodarski 1957, 163-164; Pokora 2003, 184). Das *Pontificale Plocense* ist das älteste, erhalten gebliebene liturgische Buch dieser Stadt. Das berechtigt zumindest zu der Vermutung, dass die Texte zu Ehren der Hl. Katharina in die lokale Liturgie im 13. Jh. aufgenommen wurden und konnten eine archetypische Grundlage für die weiteren Bearbeitungen bilden, so auch für dieses aus dem 14. Jh. Eine Gewissheit, dass die Version aus dem 14. Jh. tatsächlich eine Variante der Überlieferung aus dem 13. Jh. ist, gibt es nicht, denn andere Quellen, die auf eine Kontinuität in dieser Hinsicht schließen ließen, konnten bislang nicht gefunden werden. Mit weiteren Spekulationen in dieser Hinsicht muss man sich auch deswegen zurückhalten, weil die Variante des Offiziums im *Pontificale Plocense* unvollständig ist und dazu weicht es von der nachfolgenden Fassung ab.

Die Untersuchung des Textes lässt erkennen, dass der Dichter ihn auf den hagiographischen Angaben aufgebaut hat. Dieses betont vor allem ihre spirituellen Eigenschaften, vorrangig die Tugend der Tapferkeit, und schildert die Früchte ihres bereitwilligen Martyriums. Ähnliche Inhalte befinden sich auch in anderen *Historien*, z.B. über den Hl. Sigismund (Wiśniewski 2006, 127-128), Stanislaus (Szymonik 1996, 43), Adalbert (Danielski 1997), Dyonisius (Hankeln 1999, 109-128) oder die Hl. Barbara (Gładysz 1933, 318-336). Der Dichter des Textes bleibt im Rahmen des in der damaligen Zeit allgemein üblichen Praxis in die einzelnen Stundengebets die charakteristischen Merkmale des Lebens der Heiligen einzubinden.

Weitere Komponenten der mittelalterlichen Poetik bilden der Rhythmus und der Reim. Diese Eigenschaften sind in dem Reimoffizium zu Ehren der Hl. Katharina sichtbar. Seine Antiphonen und Responsorien wurden in poetischer Form verfasst, für die eine gleichbleibende Zahl von Silben in jedem Verse charakteristisch ist (isosyllabischer Charakter). Im untersuchten Offizium wird diese Gestaltungsweise nicht konsequent eingehalten. Die meisten Texte weisen tatsächlich die gleiche Zahl der Silben in jedem Vers auf: *Super Magnificat antiphona* (15,15,15,15), *Invitatorium* (15,15,15), alle Antiphonen (15,15,15) außer der dritten in der 3. Nokturn (14,15,15), die dritte Antwort im 3. Responsorium der 1. Nokturn (15,15,15), zweite und dritte Antwort im Responsorium der 2. Nokturn (15,15,15). Im 3. Responsorium der 2. Nokturn erhielten die Verse auch 15 Silben. Neben ihnen befinden sich Verse mit anderer Silbenzahl: erste Antwort in der 1. Nokturn (16,14,16); erste Antwort in der 2. Nokturn (14,15,16); Strophen in denen nur einer der Verse durch die Zahl der Silben von den übrigen abweicht: zweite Antwort in der 2. Nokturn (14,14,16), dritte Antiphon in der 3. Nokturn (14,15,15) und alle Antworten der 3. Nokturn belegen (15,15,16; 14,15,15; 16,15,15). Derartige Verschränkung von Versen mit gleichbleibender Silbenzahl untereinander, ergibt den Effekt von Vielfalt und einer gewissen Ordnung zugleich.

Auch die Reime fallen unterschiedlich aus. In den Antiphonen kommen die reinen Reime vor, in denen nach dem betonten Vokal die einzelnen Silben klanglich exakt identisch sind. In den Responsorien werden meist die unreinen Reime verwendet, bei denen nach dem betonten Vokal eine klanglich nahe Identität der Silben wahrgenommen wird. Zudem wurden die Verse der Responsorien als Prosa verfasst. In Anbetracht der Texte der Matutin kann erahnt werden, dass die *Hystoria* von der Hl. Katharina nicht vor dem 13. Jh. entstehen konnte, denn die poetische Gesamtstruktur der Verse zeugt von einer ausgereiften Form des Reimoffiziums.

2. DIE MELODIEN

Synthetische Informationen über den Musikstil der neogregorianischen Gesänge lieferte D. Hiley (Hiley 2003, 3-15). In Polen wurden seine Überlegungen in den Untersuchungen von J. Pikulik (Pikulik 1973, 304), B. Bodzioch (Bodzioch 2005, 250), P. Wiśniewski (Wiśniewski 2006, 133-175) bestätigt. Zu den Merkmalen des neogregorianischen Stils gehören: die numerische Zuordnung der Antiphonen und Responsorien nach den nacheinander folgenden Kirchentönen; die Quinttonalität, die subtonalen Kadenzen; die Formeln des abschließenden *Alleluia* am Ende der Antiphonen; das neue Musikmaterial für die Verse der Responsorien wie das Einbringen von ausgebauten Melismen an den betonten Silben eines Wortes. Werden die Gesänge der gereimten Matutin über die Hl. Katharina unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, so lässt es sich ermitteln, ob sie zu den traditionellen gregorianischen Kompositionen gehören oder von ihnen abweichen und selbständige melodische Lösungen vorbringen.

2.1. Die numerische Zuordnung der Antiphonen und Responsorien

Alle Antiphonen im Offizium, gemäß der Tradition (Claire 1975, 21-49) belegt vorliegt, wurden durch melodische Schlussformeln der Psalmtöne ergänzt. Der Skriptor notiert die Kadenz in den Antiphonen derartig, dass er unter ihren Schlussklauseln das *Incipit* des nachfolgenden Psalms einbringt. Somit werden die Psalmtöne durch ihr letztes der konstitutiven Bestandteile angegeben. Die Differenzen wurden in allen drei Nokturnen der Reihe nach in den acht Kirchentönen notiert (I-VIII). Sie erhielten folgende Gestalten: 1. Nokturn: 1. Ton (*a a g f g-a g*); 2. Ton (*f f f f c-d d*)³; 3. Ton (*c c c a-c a g-a*); 2. Nokturn: 4. Ton (*a a g a c g-g e*); 5. Ton (*c c d h c-c a*); 6. Ton

³ Diese Schlussformel wurde bis hin zum *Lieber Usualis* (S. 129) nicht tradiert. Aus den Forschungen von Cz. Grajewski geht hervor, dass auch andere *Differetiae* dieses Tones überliefert wurden, mit den Finals: Mi, Fa, La (Grajewski 2004, 89). Nach P. Wagner wurde diese Variante für die germanischen Antiphonare charakteristisch. Sie enthüllt die Spuren der germanischen Tradition, die den Schritt der Quart vom Tenor direkt zur Subtonika der Finalis wählt (*fa-do*) und den Übergangston *mi* meidet (Wagner 1921, 134). Nach T. Miazga ist diese Schlussformel im *Pontificale* von Płock ein westlicher Einfluss und wird als ein Merkmal des sogenannten germanischen Dialektes angesehen, welches aus früheren Quellen übernommen wurde (Miazga 1980, 276). Außerdem kommt ihre analogische Version in den Antiphonarien von Płock vor (Wiśniewski 2006, 141-142).

(*a a f g - a g f*); 3. Nokturn: 7. Ton (*d d e d c d*); 8. Ton (*c c h c a g - a*); 1. Ton (*a a g f g - a g f e d*). Die *Differentia* im *Magnificat* wurde im 1. Ton notiert (*a a a - g g - f g - a g f e d*). Die Schlussformeln der Psalmen in den Nokturnen berücksichtigen die Reihenfolge der Kirchenmodi und bestätigen somit die Grundlagen des neuen Stils in den Reimoffizien des 13. Jh. Zugleich bezeugt die *Differentia* im *Magnificat* die gebräuchliche Regel (Bodzioch 2005, 230), dass die Antiphonen zu den großen Cantica überwiegend im 1. und 8. Modus komponiert wurden.

Ebenfalls die Antiphonen der Nokturne halten sich an die numerische Reihenfolge der einzelnen Modi. Diese Praxis hat eine lange Tradition, denn die erste bekannte Komposition, die nach dieser Regel entstand, war das Offizium zu Ehren des Hl. Otmar (Huglo 1972, 125) aus dem Jahr 876. Die Art der Zuordnung von Modi wurde im 12. und 13. Jh. fast ausnahmslos im Gebrauch. Nicht auszuschließen ist, dass diese Tendenz ihre Quelle in den Verzeichnissen der gregorianischen Gesänge haben könnte, in denen die Kompositionen nach *Octoechos* gruppiert wurden (Jasiewicz 2007, 281). Die Antiphonen weisen eine konsequente modale Ordnung auf: 1. Nokturn – I (*protus autenticus*), II (*protus plagalis*), III (*deuterus autenticus*); 2. Nokturn – IV (*deuterus plagalis*), V (*tritus autenticus*), VI (*tritus plagalis*); 3. Nokturn – VII (*tetrardus autenticus*), VIII (*tetrardus plagalis*), I (*protus autenticus*). Jede Melodie der entsprechenden Antiphonen endet mit einem Finaltöne (*D, E, F, G*). An diese angewandte Regel halten sich auch die Responsorien: 1. Nokturn – I, II, III; 2. Nokturn – IV, V, VI; 3. Nokturn – VII, VIII, I. Die einzige Ausnahme kommt in der 2. Nokturn vor, in der *Cofinalis* „c“ genommen wird.

Die konsequente Anwendung der numerischen Modi deutet darauf hin, dass der Tondichter des Offiziums in dieser Hinsicht entschieden von den klassischen Regeln der gregorianischen Ästhetik abwich.

2.2. Die Verse der Responsorien

Bei den Responsorien der untersuchten Matutin lässt sich eine nähere Ähnlichkeit mit ihren klassischen Mustern (Wagner 1921, 190-197) nicht feststellen sowohl strukturell als auch tonal. Sicherlich weicht der Aufbau der Verse von den Standardtönen grundsätzlich nicht ab, dennoch der wesentliche Unterschied kommt in der Schlusskadenz vor. Die *Terminatio* der einzelnen Verse wird immer mit der Finalis abgeschlossen. Diese Praxis widersetzt sich der klassischen Gestaltung der Tonfolge in den Versen der Responsorien, die niemals mit dem finalen Schlussston enden. Das ist ein Zeichen für eine deutliche Fokussierung auf der Finalis, als dem tonalen Hauptzentrum der Melodie. Die radikale Wende sieht man auch in dem Verzicht auf den Tenor. Die musikalischen Tonfolgen der Verse sind überwiegend neu. Zu der Eigenartigkeit der Responsorien gehört ebenfalls die klangliche Ausgestaltung der akzentuierten Silbe mit einem ausgeprägten Melisma, wodurch sie an Gewichtigkeit gewinnt. In der klassischen Monodie wurde das Melisma oft auf der unbetonten Silbe ausgebaut (Johner 1953², 330-332). In diesem Zusammenhang haben wir mit der Hervorhebung der betonten Silben gegenüber den unbetonten zu

tun, wodurch die erstgenannten zeitlich ausgedehnter wurden als die übrigen. Diese Praxis belegt zugleich die spätere Entstehung der Melodien. Nur selten kommt es vor, dass auch die nicht betonten Silben mit Melismen versehen wurden. Dies bedeutet, dass die Gruppen von Neumen bzw. die Melismen sich nicht nur auf die betonten Silben beziehen, sondern mit Beliebtheit auch die übrigen hervorheben, wenn dies der Deutung des Textes dient. Die direkte Beziehung zwischen Wort und Ton setzt das Renaissanceverständnis der lateinischen Monodie voraus, denn erst in dieser Epoche hat man von der Unterscheidung zwischen langen und kurzen Sprechsilben abgesehen. In der Renaissance wurde dagegen angenommen, dass die nicht betonte Silbe mit wenig Tönen versehen sein sollte. Die betonte Silbe wiederum, durch eine Gruppe von Tönen zur Geltung gebracht werden konnte (Pawlak 1988, 273). Diesen musikalischen Umgang mit dem Text findet man in der betrachteten Matutin vor.

2.3. Die Quinttonalität

Für das Offizium sind die regulären, fast monoton wirkenden Abschlüsse der einzelnen Worte mit der *Finalis* bzw. *Cofinalis* charakteristisch. Auf diese Art werden auch die Monosilben abgeschlossen. Außerdem werden die Phrasen in den Gesängen gelegentlich mit der sogenannten gallischen Kadenz abgeschlossen (g-a-a). Das Abschließen der Phrasen und einzelnen Worte mit dem Schlussston der Modi bzw. mit seiner Quinte wie auch die Verwendung der subtonalen Kadenz, erweisen sich als wesentliche stilistische Merkmale der spätmittelalterlichen Kompositionen. Dadurch setzen sie sich ebenfalls von dem traditionellen Stil ab, indem in dieser Hinsicht eine weitgehende Beliebigkeit herrschte.

Die Quintkadenzen sind typisch für die Reimoffizien, die in den Regionen des heutigen Deutschland entstanden sind (Hiley 2003, 10; Jammers 1929, 449). Das sich dieses Phänomen bis in die späte gregorianische Monodie durchgesetzt hat, ist auf den Einfluss der Volksmusik auf die Werke des lateinischen Chorals zurückzuführen. Dabei lässt sich nicht feststellen, seit wann diese Praxis allgemein in den gereimten Kompositionen eingesetzt wurde. Am häufigsten wird auf das 11. Jh. und das aus dieser Zeit stammende Offizium zu Ehren der Heilige Dreifaltigkeit hingewiesen, in dem das Prinzip der Quinttonalität sehr oft vorkommt (Pikulik 1973, 310-311; Wiśniewski 2006, 168-170). Insgesamt lassen die Kadenzen in der untersuchten Matutin eine spätmittelalterliche Komposition erkennen.

2.4. Der Musikstil

Die Antiphonen des Offiziums wurde im Neumenstil gesetzt und heben sich deutlich von den früheren Antiphonen ab, die in der Regel einen syllabischen Tonverlauf vorwiesen, wie dies u.a. das Antiphonar von Hartker belegt. Gewiss, gibt es auch in den Gesängen des untersuchten Offiziums syllabische Abschnitte, die jedoch für die Kompositionsweise der damaligen Zeit sicherlich nicht mehr führend waren. In den Antiphonen selbst fällt es schwer größere melismatische Phrasen auszumachen, die typisch für die Responsorien sind, dennoch zeigen hier die Verzierungsneumen,

dass an der Überwindung des reinen syllabischen Stils künstlerisch gearbeitet wurde. In den Responsorien dagegen wird auf den melismatischen Stil gesetzt, der ihre traditionelle Gestalt fortführt. In einigen von ihnen kommen extrem ausgebaute Abschlussmelismen vor, die sich über einigen Worten erstrecken: *sanguine* (30 Töne), *coronas* (35 Töne), *ubera* (34 Töne) und *dignissima* (49 Töne), welche das Martyrium der Hl. Katharina wie auch derjenigen Personen, die sich nach ihrem Glaubenszeugnis bekehrt haben, preisen.

Besonders sichtbar ist in diesen melodischen Wendungen die Tonmalerei, die durch entsprechende Ausrichtung der Intervalle die Aussage des Textes hervorhebt. Wird mit dem Wort *sanguine* das beim Martyrium vergossene Blut angesprochen, stehen nebeneinander zwei identische Melismen, das dritte Melisma wird um eine Quint nach unten gesetzt und leicht modifiziert. Das Lebensende wird dadurch exponiert. Auf eine andere Weise hat der Tonsetzer das Martyrium der fünfzig bekehrten Weisen (*coronas*) musikalisch dargestellt. Auf die zunächst aszendente Ausrichtung der Intervalle in der Melodieführung folgt ein schrittweise vollzogener Abstieg. Ebenso wurde das Martyrium der Königin durch die Melodie geschildert. Das Melisma, welches ihre verletzten Brüste (*ubera*) beschreibt, wurde in drei Fragmente aufgeteilt, von denen die beiden ersten gleich sind, und erst das dritte Teil durch die aufsteigende Folge von Intervallen sich von ihnen abhebt. Das vierte hervorgehobene Wort *dignissima* bezieht sich wieder auf die Hl. Katharina und geht auf ihre würdige Ruhestätte ein. Mit dem längsten Melisma des Offiziums, das eine descendente Tonfolge erhalten hat, wird auf den guten, friedevollen Ausgang ihres qualvollen Todes hingewiesen. Das Melisma besteht aus vier Abschnitten, von denen der erste, zweite und vierte eine relativ ähnliche Struktur aufweisen. Der zweite Abschnitt wurde im Bezug zum ersten um eine Quint nach unten transponiert. Derartige Vorgänge sind in der Volksmusik zu finden. Im spätmittelalterlichen gregorianischen Choral kommen sie z.B. in den Gesängen des *Agnus Dei* der Messe vor (Pawlak 1986, 178).

Anhand von diesen Beispielen kann erkannt werden, dass es dem Autor des Offiziums die stilistischen Konventionen seiner Zeit nicht fremd waren. Dadurch wurde die Bindung zwischen dem Wort und der Musik transparent gemacht. Das gehört ebenfalls zu den Besonderheiten des postgregorianischen Repertoires.

2.5. Die Kompositionstechnik

Die musikalische Besonderheit der Responsorien liegt u.a. darin, dass in ihnen mehrmalige Wiederholungen eines Motivs der Melodie vorkommen. Die Motive bleiben dabei unverändert. Dies belegt u.a. das Responsorium *Virginis excio*, in dem die melodische Wendung (f-f-e-d-c) fünf Mal eingesetzt wird. Dieses Motiv erscheint drei Mal im nachfolgenden Responsorium *Quam tua* und zwei Mal im Responsorium *Rex gravit*. Das Wiederholen von Motiven kommt auch in den Antiphonen vor (*Ad conflictum* – d-f-f-e), ist jedoch in diesen nicht so stark ausgeprägt. Einige der Wiederholungen sind exakte andere wiederum leicht abweichende Wiedergaben des Motivs. Ohne größere Schwierigkeiten kann bei den Motiven der Bezug zu den

vorherigen Abschnitten festgestellt werden. Ihre charakteristischen melodischen Züge werden entweder direkt übernommen oder variiert bearbeitet. Zwei Mal konnte festgestellt werden, dass ein Fragment der melismatischen Melodie nebeneinander wiederholt wurde (*sanguine, ubera*). Derartige kompositorische Konvention weist auf ein entsprechend hohes Können des Tonsetzers hin und trägt zur Schlüssigkeit des gesamten Werkes bei.

Der Ambitus aller Gesänge im untersuchten Offizium ist eher gering. Die meisten Gesänge gehen über den Tonumfang von einer Oktav bzw. None nicht hinaus. Sie können noch dem klassischen Choral zugeordnet werden. Seinen Regeln entsprechend dürfte die modale Melodie den Ambitus einer Oktav nicht überschreiten (Wiśniewski 2006, 205). Der kleinste Tonumfang der untersuchten Gesänge hält sich im Rahmen der Sext und der größte umfasst die None. Gemäß der Ansicht von P. Wagner, zu den Eigenschaften der spätmittelalterlichen Melodien gehört ein erweiterter Ambitus (Wagner 1921, 307). Dieses Merkmal kommt nur selten in der untersuchten *Matutin* des Offizium vor. Der Tonumfang von ihren Antiphonen und Responsorien bewegt sich daher weitgehend in dem Rahmen, den die traditionellen gregorianischen Kompositionen einhalten.

Interessant ist auch die Frage nach den Quellen des Offiziums. Die Komparation der Melodien aus der *Matutin* mit Gesängen aus anderen Überlieferungen hat ergeben, dass bereits vorhandene melodische Formeln aus den schon bestehenden Kompositionen übernommen wurden (typische Melodien). Um das zu belegen, wird auf die Antiphon zum Magnificat *O sacrum convivium* (*Liber Usualis* 1958, 959) hingewiesen. Sie wurde zum gern gewählten Muster seitens der Tondichter. Der Autor des Offiziums zitiert mehrmals ihren Anfangsmotiv: *sacrum convivium*. Er übernimmt seine Interwallstruktur: f-a-c-c-d-c direkt (*Ad conflictum; Virginis excio*) oder modifiziert dieses Muster. Ein anderer Abschnitt der Fronleichnamantiphon *nobis pignus datur* kommt im Vers *Sic regem* vor, in dem es 13 gemeinsame Töne gibt. Gleich sind auch die Kulminationspunkte der Melodiestructuren: der obere mit g^2 und der untere mit c^2 . Im Bezug auf seine Vorlage erweitert der Autor des Offiziums die eigene Melodie und setzt besonders im *Incipit* an Stelle des *Scandicus* ein erweitertes Melisma bestehend aus: *Punctum, Torculus, Climacus* und *Pes*. Der Komponist hat durch seine geschickte Modifizierungen eine neue Melodie kreiert, die einen eigenen originellen Charakter erhielt.

Die Übernahme von Melodiefragmenten aus der Antiphon *O sacrum convivium* in der *Matutin*, die nicht die einzige in der künstlerischen Gestaltung der neogregorianischen Kompositionen ist (Pawlak 1986, 180; 1988, 217), ermöglicht einige Überlegungen durchzuführen, welche die Entstehungszeit des untersuchten Offizium verifizieren könnten. Wie bekannt, gehört die Antiphon zum Magnificat *O sacrum convivium* der 2. Vesper des Fronleichnamfestes an. Die Erschaffung eines eigenen Propriums für das Stundengebet und die Hl. Messe wird Thomas von Aquin (1225-1274) zugeschrieben. Das Fest selbst wurde in Liège 1247 zum ersten Mal gefeiert. Papst Urban IV. wollte es auf die gesamte Kirche 1264 ausbreiten. Da

er jedoch verstarb, bevor seine Bulle mit dem entsprechenden Erlass veröffentlicht werden konnte, wurde Fronleichnam erst von Papst Johannes XXII. im Jahre 1317 für die gesamte Kirche eingeführt (Zalewski 1973, 106). Angesichts dieser Tatsachen stellt sich die Frage, ob das Offizium zu Ehren der Hl. Katharina, welches von der Melodie der Antiphon *O sacrum convivium* einige Motive übernimmt, schon im 13. Jh. entstehen konnte oder wurde es erst zu Beginn des 14. Jh. komponiert? Diesbezüglich sind weitere musikwissenschaftliche Untersuchungen nötig. Hierfür bietet sich die Komparatistik an, die durch das Vergleichen der entsprechenden gregorianischen Melodien bei der Datierung der untersuchten Matutin und somit auch des gesamten Offiziums weitgehend helfen könnte. Dadurch könnten nicht nur seine Entstehungszeit sondern wohlmöglich auch seine Herkunft näher bestimmt werden.

AUFSUMMIERUNG

Die Melodien im Offizium zu Ehren der Hl. Katharina die Merkmale einer Monodie des späten Mittelalters tragen, vertritt den Stil eines ausgereiften Reimoffiziums. Ein Grund mehr dafür, um dieses Werk einem geübten Komponisten zuzuschreiben. Seine einheitliche Schaffensweise lässt einen Tonkünstler erkennen, dem die ursprünglichen ästhetischen Grundlagen bekannt sind, er selbst aber auch andere Möglichkeiten sucht, um der Monodie eine eigenartige Gestalt zu verleihen. Diese passt in die postgregorianische Stilistik gut hinein und entspricht den in Europa geltenden Grundregeln der spätmittelalterlichen Tonkunst. Die untersuchte Matutin ist auch einmal mehr ein Beleg dafür, dass das Mittelalter auch in der Musik bei weitem keine statische Epoche war, sondern die Künstler immer nach neuen, durchdachten Ausdrucksformen gesucht und diese auch verwirklicht hatten.

LITERATUR:

- Augustyniak, Bogna. 1999. Antyfonarz jako typ źródła liturgicznego [Das Antiphonale als Typus einer liturgischen Quelle]. W: *Źródła muzyczne, krytyka, analiza, interpretacja [Musikquellen, Kritik, Analyse, Interpretation]*, red. Ludwik Bielawski i Katarzyna Dadak-Kozicka, 200-231. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Bodzioch, Beata. 2005. *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka z lat 1600-1645 jako przekaz polskich tradycji liturgiczno-muzycznych na przykładzie oficjów rymowanych. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne [Die Antiphonare von Andrzej Piotrkowczyk aus dem Jahren 1600-1645 als die Überlieferung von polnischen liturgisch-musikalischen Traditionen anhand der Reimoffizien. Ein quellenkundiges, musikwissenschaftliches Studium]*. Lublin (Maschinenschriftliche Fassung der Dissertation im Archiv KUL).
- Claire, Jean. 1975. Les répertoires liturgiques latins avant l'octoéchos. *Études grégoriennes*, 15, 5-192.

- Danielski, Wojciech. 1995. *Benedic regem cunctorum*. W: *Encyklopedia Katolicka [Kirchliche Enzyklopädie]*, t. 2, red. Feliks Gryglewicz, 214. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Danielski, Wojciech. 1997. *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych [Die Verehrung des hl. Adalbert in Polen im Spiegel der vortridentinischen liturgischen Bücher]*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dreves, Guido Maria. 1897. *Analecta Hymnica Medii Aevi*, t. 26: *Historiae Rhythmicae. Liturgische Reimofficien des Mittelalters*. Leipzig: Fues's Verlag.
- Gładysz, Bronisław. 1933. O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych [Über die lateinischen Reimoffizien aus den polnischen, mittelalterlichen Quellen]. *Pamiętnik Literacki*, 30, 313-351.
- Grajewski, Czesław. 2004. *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich [Die Schlußformel der Psalmodie des Breviers in polnischen Quellen]*. Toruń: Pomorskie Stowarzyszenie Muzyki Sakralnej.
- Hankeln, Roman. 1999. Die Antiphonen des Dionysius-Offiziums in Clm 14872 (St. Emmeram, Regensburg, 16. Jh.). W: *Die Offizien des Mittelalters*, t. 1, red. Walter Berschin i David Hiley, 109-128. Tutzing: Hans Schneider.
- Hiley, David. 2003. Chorał gregoriański i neogregoriański. Zmiany stylistyczne w śpiewach oficjów ku czci średniowiecznych świętych [Der gregorianische und neogregorianische Choral. Stilistische Veränderungen in den Gesängen der Offizien zu Ehren der mittelalterlichen Heiligen]. *Muzyka*, 48(2), 3-15.
- Huglo, Michel. 1972. *Les tonaires*. Paris: Heugel.
- Jammers, Ewald. 1929. Die Antiphonen der rheinischen Reimoffizien. *Ephemerides Liturgicae*, 43(1), 84-308.
- Jasiewicz, Jan. 2007. Cysterska poezja liturgiczna – oficjum rymowane Laetare Germania [Die liturgische Dichtung der Zisterzienser – das Reimoffizium Laetare Germania]. *Studia Gdańskie*, 21, 271-284.
- Johner, Dominicus. 1953². *Wort und Ton im Choral*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Liber Usualis*. 1958. Parisiis-Tornaci-ARomae-Neo Eboraci: Desclée & Soci.
- Majewski, Dariusz. 2016. Słowo wstępne [Vorwort]. W: *Pontyfikał. Odzyskana perła plockiego średniowiecza [Das Pontificale. Eine zurückgewonnene Perle des Mittelalters in Plock]*, red. Dariusz Majewski, 6-7. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Miazga, Tadeusz. 1980. *Graduał Jana Olbrachta [Das Graduale von Jan Olbracht]*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Pawlak, Ireneusz. 1986. Śpiewy „Alleluia” w graduale Macieja Drzewickiego z 1536 roku [Die Gradualien von Piotrków als Überlieferung des gregorianischen Chorals in Polen nach dem Konzil von Trient]. W: *Musica Medii Aevi*, t. 7, red. Jerzy Morawski, 117-183. Kraków: PWM.
- Pawlak, Ireneusz. 1988. *Graduały piotrkowskie jako przekaz chorału gregoriańskiego w Polsce po Soborze Trydenckim [Die Gradualien von Piotrków als Überlieferung des gregorianischen Chorals in Polen nach dem Konzil von Trient]*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Pikulik, Jerzy. 1973. Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu [Die polnischen Reimoffizien zu Ehren des Hl. Adalberts]. W: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej [Stand der Forschungen über die geistliche Musik in der polnischen Kultur]*, red. Jerzy Pikulik, 279-340. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Podleś, Antoni. 1986. *Pontyfikał Płocki z XII wieku [Das Pontificale von Płock aus dem 12. Jahrhundert]*. Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pokora, Piotr. 2003. Dwie pieczęcie większe biskupa płockiego Jakuba (1396-1425) [Zwei größere Siegel des Bischofs Jakobus von Płock (1396-1425)]. *Studia Płockie*, 31, 177-190.
- Szymonik, Kazimierz. 1996. *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris” i hymn „Gaude Mater Polonia” w polskich antyfonarzach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne [Das Reimoffizium zu Ehren des Hl. Stanislaus „Dies adest celebris” und der Hymnus „Gaude Mater Polonia” in den polnischen vortridentinischen Antiphonarien. Ein musikwissenschaftliches Studium]*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Wagner, Peter. 1921. *Einführung in die gregorianischen Melodien*, t. 3: *Gregorianische Formenlehre*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Wiśniewski, Piotr. 2005. Rękopiśmienny antyfonarz płocki z XIV wieku (Muzeum Diecezjalne w Płocku, B.S.) [Das handschriftliche Antiphonar von Płock aus dem 14. Jahrhundert](Muzeum Diecezjalne w Płocku, B.S.). *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 83, 375-432.
- Wiśniewski, Piotr. 2006. *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne [Das Reimoffizium zu Ehren des Hl. Sigismund in den Antiphonarien von Płock um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Ein historisch-musikwissenschaftliches Studium]*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Włodarski, Bronisław. 1957. *Chronologia polska [Polnische Chronologie]*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolnik, Franciszek. 1994. *Liturgia godzin w diecezji wrocławskiej w XV wieku [Das Stundengebet in der Diözese Breslau im 15. Jahrhundert]*. Opole: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Śląska Opolskiego.
- Zalewski, Zbigniew. 1973. Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631) [Das Fronleichnamfest in Polen bis zur Herausgabe des Rituals von Piotrków (1631)]. W: *Studia z dziejów liturgii w Polsce [Studien zur Geschichte der Liturgie in Polen]*, t. 1, red. Marian Rechowicz i Waclaw Schenk, 95-159. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zbiciak, Józef. 2000. Katarzyna Aleksandryjska [Katharina von Alexandrien]. W: *Encyklopedia Katolicka [Kirchliche Enzyklopädie]*, t. 8, red. Andrzej Szostek, 986. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

RAFAŁ ŁATKA¹

Biuro Badań Historycznych IPN
ORCID ID: 0000-0003-2650-4031

ARCYBISKUP ANTONI BARANIAK
JAKO CZŁONEK EPISKOPATU POLSKI, CZ. I (1951-1967)

ARCHBISHOP ANTONI BARANIAK AS MEMBER
OF THE EPISCOPATE OF POLAND, PART ONE (1951-1967)

Abstract

The present article concentrates on the role of Archbishop Antoni Baraniak in the Polish Episcopate in the difficult period of the communist dictatorship. Despite numerous studies on the history of the Catholic Church in the People's Republic of Poland, the steadfast bishop's biography has not yet been written. The undertaken analysis is aimed at rectifying this lack of information on the activity of Polish bishops. The Metropolitan of Poznań became a recognized authority in the course of works on the forum of the Main Commission and the Plenary Conference of the Episcopate. He enjoyed the trust of other hierarchs, including Cardinal Stefan Wyszyński, who regarded him as one of his most important collaborators, especially in the years 1957-1967 when he became the second important figure of the Polish Episcopate. For this reason, he was entrusted with the most delicate and difficult tasks, such as the preparation of the Statute of the Polish Episcopate Conference, or the chairmanship of the Commission for the clarification of charges against Bishop Czesław Kaczmarek.

Keywords: Antoni Baraniak, Episcopate of Poland, Main Council, primate Stefan Wyszyński, authorities

¹ Rafał Łatka – historyk i politolog, dr nauk społecznych z zakresu nauk o polityce, pracownik naukowy Biura Badań Historycznych IPN, koordynator Centralnego Projektu Badawczego IPN: „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944-1989”. Redaktor serii wydawniczych: „Kościoł katolicki w dokumentach” i „Biskupi w realiach komunistycznego państwa”. Autor, współautor, bądź redaktor 13 książek, m.in.: *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów*, Warszawa 2017 (wspólnie z Józefem Mareckim); *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, Poznań-Warszawa 2017 (wspólnie z Konradem Białeckim, Rafałem Reczkiem i Elżbietą Wojcieszek); *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980-1989*, Kraków 2016; *Komuniści i Kościół w Polsce „ludowej” w perspektywie centralnej i krakowskiej*, Warszawa 2016; *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*, Kraków 2012. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Pamięć i Sprawiedliwość”, członek redakcji pism „Glaukopis” i „Myśl.PL”. E-mail: rafal.latka@ipn.gov.pl.

Abstrakt

Artykuł opisuje rolę abp. Antoniego Baraniaka w Episkopacie Polski w okresie komunistycznej dyktatury. Mimo wielu prac dotyczących historii Kościoła katolickiego w PRL, ciągle brakuje pełnej biografii niezłomnego hierarchy. Podjęta w tym miejscu analiza ma wypełnić ten brak w zakresie jego aktywności wśród polskich biskupów. Metropolita poznański dał się poznać jako wybitna postać w pracach na forum Komisji Głównej oraz Konferencji Plenarnej Episkopatu. Cieszył się pełnym zaufaniem innych hierarchów i kard. Stefana Wyszyńskiego, którego był jednym z najważniejszych współpracowników, szczególnie w latach 1957-1967, gdy był osobistością numer dwa w polskim Episkopacie. Z tego względu otrzymywał najbardziej delikatne i trudne zadania, takie jak przygotowanie Statutu Konferencji Episkopatu Polski czy przewodniczenie komisji ds. wyjaśnienia zarzutów stawianych bp. Czesławowi Kaczmarkowi.

Słowa kluczowe: Antoni Baraniak, Episkopat Polski, Rada Główna, prymas Stefan Wyszyński, władze

WPROWADZENIE

Arcybiskup Antoni Baraniak odegrał w polskim Kościele w okresie PRL niebagatelną rolę. Mimo to ciągle brakuje całościowej biografii wspomnianego hierarchy oraz opisu wielu zagadnień z zakresu jego posługiwania jako kapelana i sekretarza prymasów Augusta Hlonda i Stefana Wyszyńskiego, pełnienia funkcji sufragana gnieźnieńskiego oraz arcybiskupa metropolity poznańskiego². W literaturze przedmiotu nie została również omówiona rola niezłomnego hierarchy w Episkopacie Polski³. Jest to tym bardziej zadziwiające, że po objęciu funkcji metropolity poznańskiego abp Baraniak stał się osobistością numer dwa w polskim Kościele, zaraz za kard. Wyszyńskim, zaś po otrzymaniu nominacji kardynalskiej przez abp. Karola Wojtyłę był w Episkopacie Polski trzecim najważniejszym hierarchą (aż do swojej śmierci w 1977 r.). Poniższa analiza ma zadanie częściowo wypełnić wspomnianą lukę i nakreślić działalność abp. Baraniaka w Konferencji Plenarnej Episkopatu (dalej: KPE) oraz Komisji Głównej Episkopatu Polski w latach 1951-1967, gdy był najbliższym współpracownikiem Prymasa Tysiąclecia, a następnie stał się postacią kluczową wśród hierarchów Kościoła w Polsce. Artykuł podzielono na dwie części, ułożone w sposób chronologiczno-problemowy: okres 1951-1957, gdy przyszedł metropolita poznański był sufraganem gnieźnieńskim, i lata 1957-1967, gdy odgrywał niezwykle istotną rolę jako najważniejszy po prymasie członek Episkopatu. Podjęte w tym miejscu rozważania wienczy rok 1967, gdy w roli najważniejszego partnera kard. Wyszyńskiego wśród biskupów abp. Baraniaka zastąpił kard. Wojtyła⁴.

² Na jego temat powstało kilkanaście przyczynków oraz analiza abp. Marka Jędraszewskiego dotycząca działań aparatu bezpieczeństwa wobec abp. Baraniaka – szczególnie w okresie jego uwięzienia (*W służbie Kościoła poznańskiego* 1974; Kosiński 1982, 231-290; Przykucki 2006, 219-235; Wąsowicz 2008, 15-34; Jędraszewski 2009a; Jędraszewski 2009b, t.1, 27-53; Wojcieszek 2016, 188-198; Białecki et al. 2017; Białecki i Łatka 2017, 128-136).

³ Uczyniłem to częściowo w popularnonaukowym albumie (Białecki et al. 2017, 57-64).

⁴ Okres 1967-1977 zostanie przedstawiony w części II, która będzie opublikowana na łamach „Seminare”.

Głównym źródłem, na którym oparto poniższe rozważania, są protokoły Konferencji Plenarnych oraz posiedzeń Komisji/Rady Głównej Episkopatu Polski pochodzące z dokumentacji Sekretariatu Prymasa Polski zgromadzonej w zasobach Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego. Ważnym uzupełnieniem jest dziennik *Pro Memoria* kard. Wyszyńskiego, którego rękopis przechowuje Archiwum Archidiecezjalne Gnieźnieńskie.

1. PIERWSZE LATA: 1951-1956

Ksiądz Antoni Baraniak został członkiem Episkopatu Polski w 1951 r., gdy z rąk Piusa XII otrzymał nominację na sufragana gnieźnieńskiego. Święceń biskupich udzielił mu 8 lipca 1951 r. prymas Wyszyński. Współkonsekratorami byli bp Tadeusz Paweł Zakrzewski i bp Lucjan Bernacki⁵. Wykonywanie tej funkcji w latach 1951-1953 bp Baraniak łączył z pracą jako kierownik, a następnie dyrektor Sekretariatu Prymasa Polski. Po nominacji prymas nie poszerzył obowiązków ks. Baraniaka, chciał przy pomocy godności biskupiej dodać mu większego autorytetu u księży (Wąsowicz 2008, 24; Zieliński 2010, 31). Po raz pierwszy w posiedzeniu KPE bp Baraniak wziął udział 27 lipca 1951 r. w Krakowie, w dniu pogrzebu kardynała Adama Stefana Sapiehy. W imieniu zgromadzonych biskupów powitał go specjalnym pozdrowieniem przewodniczący Konferencji abp Stefan Wyszyński (AAW SPP 04/157, 1).

Biskup Baraniak po nominacji biskupiej pozostawał jednym z najbliższych współpracowników prymasa Polski, wspomagając go w bieżącej pracy związanej z rządami w archidiecezjach: gnieźnieńskiej i warszawskiej (Wąsowicz 2008, 24-25; Zamiatała 2010, 56-63) oraz z przygotowaniem dokumentacji dotyczącej relacji państwo – Kościół. Jako biskup pomocniczy regularnie wizytował parafie archidiecezji gnieźnieńskiej. Na zlecenie prymasa wyjeżdżał także na wizytacje do diecezji warmińskiej i gorzowskiej. Jak zauważył abp Wyszyński w Wigilię 1951 r., bp Baraniak należał do grona tych osób, które umożliwiały mu ciężką, ale sprawną pracę na rzecz Kościoła w Polsce (Białecki et al. 2017, 28-29). W przekonaniu komunistycznego Urzędu ds. Wyznań bp Baraniak należał w tym czasie do współtwórców i realizatorów polityki Episkopatu wobec władz państwowych. W ocenie donosicieli Urzędu Bezpieczeństwa bp Baraniak był „idealnym konspiratorem”, który potrafił dochować tajemnicy. Miał też zgodnie z ich przekonaniem „ustawić” prymasa w walce przeciwko Polsce „ludowej” oraz prowadzić tajną korespondencję ze Stolicą Apostolską jako osoba najbardziej zaufana i jednocześnie posiadająca szerokie kontakty w Watykanie. W dokumencie UB z 1953 r. można przeczytać, że bp Baraniak:

⁵ Niestety w dziennikach zarówno prymasa Wyszyńskiego jak i bp. Zakrzewskiego wspomniane wydarzenie nie zostało szerzej opisane (Wyszyński 2017; Zakrzewski 2016).

„Wśród hierarchii kościelnej jest znany jako człowiek skryty, nie ujawniający swoich myśli i zamierzeń, ostrożny. Jest dobrze zorientowany zarówno w sprawach episkopatu, jak i w sprawach osobistych prymasa, jest w kursie wszystkich spraw na bieżąco, zabiega o to by wszystkie sprawy znać. Stosunków towarzyskich z szerszym gronem nie utrzymuje. Jest nerwowy, co można zaobserwować w rozmowie z nim. Jednym z jego największych zainteresowań jest filatelistyka” (cyt. za: Zamiatała 2010, 59-61).

Biskup Baraniak w wyjątkowych sytuacjach zastępował również bp. Zygmunta Choromańskiego, który był sekretarzem Episkopatu, tak było m.in. w czasie rozmów z władzami na temat dekretu lutowego z 1953 r. o obsadzie stanowisk kościelnych (Białecki et al. 2017, 57-58). Sufragan gnieźnieński pozostawał w tym okresie całkowicie wierny linii kardynała Wyszyńskiego. Był zwolennikiem oporu wobec działań komunistycznych władz mających na celu podporządkowanie sobie Kościoła. Wspólnie z pozostałymi członkami Episkopatu podpisał słynny list *Non possumus*, w którym biskupi protestowali przeciwko ingerowaniu w wewnętrzne sprawy Kościoła katolickiego i który ostatecznie doprowadził do aresztowania prymasa (Jędraszewski 2009b, t. 1, 19-20). Przyszły metropolita poznański o swoich relacjach z prymasem w latach 1951-1953 mówił w czasie przesłuchania w areszcie mokotowskim 20 października 1953 r.:

„Mianowanie mnie bpem sufraganem było niewątpliwie wyróżnieniem i dowodem zaufania do mnie ze strony ks. kard. Wyszyńskiego. Z drugiej strony kard. Wyszyński jako stosunkowo młody biskup i nowomianowany prymas potrzebował z konieczności porady ze strony kogoś, kto był obeznany w sprawach związanych z funkcją prymasa. (...) Ks. kard. Wyszyński, jak mi to sam oświadczył, miał do mnie zaufanie i cenił, iż wykonywałem skrupulatnie jego polecenia. (...) W ogóle między mną a kard. Wyszyńskim stosunki układały się życzliwie i na stopie, powiedziałbym, przyjacielskiej. Ks. kard. Wyszyński nie starał się nigdy podkreślać istniejącego między nami dystansu w hierarchii kościelnej” (Jędraszewski 2009b, t. 1, 19-20).

Bp Baraniak został aresztowany w nocy z 25 na 26 września 1953 r., a następnie uwięziono go w Areszcie Śledczym Warszawa-Mokotów (Wąsowicz 2008, 25-28; Stefaniak 2010, 65-89; Białecki et al. 2017, 29-30). Dzielił pod tym względem losy prymasa Polski, przetrzymywanego przez komunistyczne władze w izolacji kolejno w Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy; choć w przeciwieństwie do abp. Wyszyńskiego był torturowany.

29 grudnia 1955 r. bp Baraniak został zwolniony z więzienia i przeniesiony do salezjańskiego domu zakonnego w Marszałkach w powiecie Ostrzeszów, gdzie był izolowany. Następnie przeniesiono go do Krynicy w kwietniu 1956 r. (Zamiatała 2010, 62; Wąsowicz 2014, 157-169). Do sprawowania swoich funkcji sufragana gnieźnieńskiego i dyrektora Sekretariatu Prymasa Polski powrócił w październiku 1956 r. Stało się tak na skutek zwolnienia z internowania abp. Wyszyńskiego i usta-

lenia z władzami warunków jego powrotu do Warszawy. Wśród nich było m.in. zwolnienie wszystkich aresztowanych biskupów (Łatka 2013, 205; Łatka 2018, 49-50). Kardynał Wyszyński w liście wysłanym do Stolicy Apostolskiej 3 listopada 1956 r. informował, że bp Baraniak „po ciężkich udręczeniach więziennych” powrócił do wykonywania swoich funkcji kościelnych (AAN UdsW 125/185, 161). Jak wspominał prymas, bp Baraniak:

„Wrócił na Miodową w 1956 r. tak wyniszczony, że już nigdy nie odbudował swojej egzystencji psychofizycznej. (...) O tym, ile wycierpiał, można się było tylko dowiedzieć od współwięźniów. (...) Domyślam się, że mój względny spokój w więzieniu zawdzięczam jemu, bo to on wziął na siebie jak gdyby ciężar odpowiedzialności za Prymasa Polski. To stworzyło między nami niezwykle silną więź” (Zamiatała 2010, 63).

Obydwie funkcje: sufragana gnieźnieńskiego i dyrektora Sekretariatu Prymasa bp Baraniak sprawował do końca maja 1957 r. Był w tym czasie, podobnie jak wcześniej, intensywnie inwigilowany. Aparat represji odnotował m.in. że bp Baraniak stwierdził, że w imię polskiej racji stanu należy poprzeć Władysława Gomułkę, mimo że jest on komunistą – analogiczne zdanie na ten temat miał kardynał Wyszyński (Białecki et al. 2017, 28-30).

2. ARCYBISKUP ANTONI BARANIAK – OSOBA NUMER DWA W EPISKOPACIE POLSKI

W lutym 1957 r. bp Baraniak wspólnie z biskupami Michałem Klepaczem i Zygmuntem Choromańskim oraz ks. prałatem Władysławem Padaczem uczestniczył w podróży prymasa Wyszyńskiego do Rzymu. W czasie wspomnianego wyjazdu prymas uzgodnił z Ojcem Świętym Piusem XII i Sekretariatem Stanu nominację na ordynariusza poznańskiego dla swojego najbliższego współpracownika. Prymas wspomina o tym w prowadzonym przez siebie dzienniku, omawiając swoją rozmowę z mons. Antonio Samore z 11 maja 1957 r.: „Poruszamy sprawę nominacji biskupich. A więc Poznań; zamierzam przedstawić terno, na którym na pierwszym planie jest biskup Baraniak. Arcybp S[amore] mówi, że sam tak przypuszczał, że to będzie naczelnny kandydat” (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1957, zapis z 11 V 1957). Nominacja dla bp. Baraniaka nie wzbudzała w Sekretariacie Stanu żadnych wątpliwości czy kontrowersji, w przeciwieństwie do niektórych z pozostałych zgłoszonych przez prymasa kandydatów. Jak to ujął mons. Tardini reprezentujący watykański Sekretariat Stanu: „zdaje się, że Poznań dla bpa Baraniaka nie stworzy trudności” (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1957, zapis z 13 V 1957). Należy podkreślić, że przyszły metropolita poznański cieszył się tak wielkim zaufaniem prymasa, że w czasie rzymskiego wyjazdu konsultował się z nim w sprawie nominacji biskupich m.in. na sufraganów w Sandomierzu, Łodzi i Przemyślu (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1957, zapis z 12 V 1957).

Nominacja na arcybiskupa metropolitę poznańskiego, której dokonał 30 maja 1957 r. papież Pius XII, rozpoczęła w życiu najbliższego współpracownika prymasa

nowy etap posługi ordynariusza ważnej w Polsce diecezji (Kosiński 1982, 233; Napierała 2006, 351-357; Kołodziej 2010, 91-129; Wojcieszek 2016, 192-198). 25 czerwca 1957 r. abp Baraniak, po raz pierwszy jako ordynariusz, uczestniczył w obradach Konferencji Plenarnej Episkopatu. Na wstępie jej obrad został w obecności wszystkich polskich biskupów niezwykle ciepło przywitany przez kardynała Wyszyńskiego:

„X. Prymas wita Arcybiskupa Baraniaka jako Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego; Arc. Baraniak cierpiał więzienie za Kościół – Sekretariat Stanu określił nominację tę jako najbardziej sprawiedliwą; niech obecnie Arc. Baraniak przyjmie od Konferencji podziękowanie za tak ofiarną i owocną pracę w Sekretariacie Prymasa i życzenia na nową pracę w Metropolii Poznańskiej” (AAW SPP 04/175, 3).

Przytoczone wyżej słowa jasno pokazywały, jak wysoko abp. Baraniaka i jego poświęcenie na rzecz Kościoła cenił Prymas Tysiąclecia. Warto podkreślić, że kardynał Wyszyński jeszcze kilkakrotnie w swoich zapiskach i publicznie przypominał, jak wiele polski Kościół zawdzięczał niezłomności metropolity poznańskiego (Białecki i Łatka 2017, 128-136).

2 lipca 1957 r. abp Baraniak objął rządy biskupie w archidiecezji poznańskiej. Kapitułę poznańską, duchowieństwo i wiernych przywitał słowami:

„Z woli Boga i Zastępcy Jezusa Chrystusa, Ojca św., przychodzę do Was jako Wasz Arcypasterz. Nie jestem Wam obcy. Wyrosłem przecież wśród Was na prastarej ziemi wielkopolskiej, w krainie głębokiej i budującej wiary. Wśród Was kształtowałem swoje serce i swój umysł. Gdy potem, już jako kapłan, stanąłem znowu w Wielkopolsce, pracowałem długie lata u boku wielkiego Prymasa, Ks. Kard. Hlonda. Wtedy miałem sposobność spotkać się z Wami czy to w prastarym Grodzie Przemysławia, czy też w Waszych wsiach i miasteczkach. Patrzałem na Wasze umiłowanie wiary św., na przywiązanie do Kościoła św. i jego pasterzy, na Waszą sumienną i przykładną pracę, na Waszą budującą obowiązkowość, na Wasze znoje, radości i smutki, na Wasz codzienny trud szary, ale błogosławiony w owoce” (*Kazanie* 1958, 506-510).

Nominacja na wspomnianą funkcję spowodowała wejście abp. Baraniaka do kierowniczego gremium polskiego Kościoła, jakim od 1945 r. była Komisja Główna Episkopatu Polski. Po raz pierwszy w jej obradach nowy metropolita poznański uczestniczył 19 listopada 1957 r. (AAW SPP 04/12, 12). Z formalnego punktu widzenia stał się osobą numer trzy w polskim Kościele (w dokumentach Komisji wymieniany był zawsze jako trzeci – za prymasem oraz abp. Baziakiem), niemniej ze względu na zły stan zdrowia metropolity krakowskiego i lwowskiego był w istocie najważniejszym po kardynale Wyszyńskim biskupem w Polsce, cieszącym się równocześnie jego pełnym zaufaniem (Białecki et al. 2017, 51). O pozycji metropolity poznańskiego w Episkopacie świadczył również fakt, że to właśnie on w imieniu biskupów dziękował prymasowi Wyszyńskiemu za przewodniczenie obradom

Konferencji Plenarnych oraz Komisji Głównych Episkopatu. Zmieniła to dopiero kreacja kardynalska abp. Wojtyły, który przejął ten obowiązek od abp. Baraniaka w czasie posiedzenia Konferencji w dniach 15-16 czerwca 1967 r. (AAW SPP 04/232, 77).

Niecały rok po nominacji bp. Baraniaka na metropolitę poznańskiego kard. Wyszyński odbył podróż do Poznania, która okazała się być dla niego niezapomniana ze względu na niezwykle podniosłą i żywiołową atmosferę. Jak odnotował Prymas w swoich zapiskach z 15 marca 1958 r.:

„Poznań wziął swoją gorącością i żywiołowością wszystko, co dotychczas widziałem. Często mi wypominali, że to oni wymodlili wolność i pierwsi upominali się o Prymasa w czerwcowych manifestacjach. Do tych chwil czynił aluzje i Arcybiskup Baraniak w swoich przemówieniach. Moje opóźnienie z przyjazdem do Poznania mogłem usprawiedliwić tym, że nie było tu Gospodarza. A później przyszły tak gorące przeżycia ingresowe Arcybiskupa-Więźnia, że należało dać ludziom nieco oddechu, zanim mieliby powitać Prymasa-Więźnia, jednego z serii Prymasów-Więźniów, po Duninie, Stablewskim, Ledóchowskim, Hlon-dzie” (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1958, zapis z 15 III 1958).

Arcybiskup Baraniak należał w Episkopacie do grona najważniejszych współpracowników prymasa, co oczywiście odnotował komunistyczny aparat represji. W jednej z charakterystyk metropolity poznańskiego sporządzonej przez SB pisano o nim w ten sposób: „Jeden z najbardziej zaufanych i bliskich współpracowników kard. Wyszyńskiego. Gorliwy wykonawca i propagator polityki kard. Wyszyńskiego i uchwał Episkopatu” (Jędraszewski 2009b, t. 1, 338). Obok biskupów rozmawiających z władzami w ramach Komisji Wspólnej metropolita poznański miał największy wpływ na strategię działania prymasa wobec komunistycznych władz. Zajmował pod tym względem jednoznaczne stanowisko, domagając się respektowania wolności Kościoła. Podobnie jak kardynał Wyszyński uważał, że wszelkie antykościelne działania władz należy szeroko eksponować i pokazywać, żeby społeczeństwo miało świadomość, iż komuniści prowadzą nieustannie walkę z religią. Było to szczególnie widoczne w okresach zaostrzenia stosunków wzajemnych. Abp Baraniak zwracał na to również uwagę Stolicy Apostolskiej w czasie swoich wyjazdów watykańskich. Przykładowo w czasie audiencji u Jana XXIII 24 listopada 1962 r., uzupełniając przedłożenie kardynała Wyszyńskiego, mówił o tym, „jak po usunięciu religii ze szkół, zaradzamy potrzebom młodzieży, organizując punkty katechetyczne, które są obłożone tyłu trudnościami ze strony administracji wyznaniowej” (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1962, zapis z 24 XI 1962).

Metropolita poznański cieszył się wielkim zaufaniem prymasa, który konsultował z nim kandydatów na biskupów oraz zlecał mu prowadzenie w jego imieniu znacznej części korespondencji ze Stolicą Apostolską. W imieniu Episkopatu odpowiadał również na część listów przesyłanych przez watykańskich hierarchów. Pomagała w tym jego wybitna znajomość sytuacji w Stolicy Apostolskiej oraz rozległe

rzymskie kontakty, nawiązane w czasie studiów i wyjazdów do Watykanu (SB zresztą zauważyło w swoich analizach, że metropolita poznański w Episkopacie „uchodzi za znawcę stosunków watykańskich”). Arcybiskup Baraniak pod nieobecność kardynała Wyszyńskiego zajmował się również opieką nad Sekretariatem Prymasa Polski oraz podpisywał w jego imieniu dyspensy (Białecki et al. 2017, 56). W charakterystyce MSW z 1963 r. zaznaczono:

„Uważany jest za główną podporę kard. Wyszyńskiego w Episkopacie, aczkolwiek niekiedy reprezentuje stanowisko inne niż kard. Wyszyński. Uchodzi za znawcę stosunków watykańskich. Powszechnie mówi się, że jest delatorem Watykanu. Jest przeciwnikiem utrzymywania kontaktów z władzami świeckimi. Jego stosunek do władz państwowych odzwierciedla m.in. wypowiedź z 1958 r., «że może szanować i uznawać w Polsce jedynie rząd katolicki»” (AIPN 01283/1032, 108-109).

Metropolita poznański we wrześniu 1960 r. otrzymał od Komisji Głównej Episkopatu wyjątkowo delikatną misję przewodzenia komisji zajmującej się sprawą bp. Czesława Kaczmarka (AAW SPP 04/15, 12-13). Została ona powołana na wniosek ordynariusza kieleckiego w związku z zarzutami, jakie wysunął wobec niego jego kanclerz ks. Leonard Świderski w opublikowanych i rozprawianych przez władze tzw. zielonych zeszytach w późniejszym okresie powstały kolejne szkalujące bp. Kaczmarka książki (Śledzianowski 2008, 469-536; Dudek i Gryz 2006, 171-179; Gryz, mps; Ćwikła 2013, 33-44). W skład tej komisji, poza metropolitą poznańskim, weszli: ordynariusz lubelski bp Piotr Kałwa i delegat apostolski w Opolu bp Franciszek Jop. Miała ona, zgodnie z poleceniem Komisji Głównej, zbadać sprawę oraz przesłuchać ks. Świderskiego, s. Domicelę oraz bp. Kaczmarka. Sprawozdania z przewodu komisji specjalnej abp Baraniak składał osobiście prymasowi. W oparciu o przedłożony materiał kard. Wyszyński opracował list do Ojca Świętego, w którym postulował zwolnienie biskupa Kaczmarka z funkcji. Jak wynika z zapisu prymasa w dzienniku *Pro Memoria* z 4 grudnia 1960 r.: „Zarówno Arcybiskup Baraniak, jak Komisja i ja, jesteśmy przekonani, że Bp Kaczmarek powinien ustąpić, gdyż w takiej sytuacji nie da się dalej skutecznie pracować dla Kościoła św.” (AAG S. Wyszyński *Pro Memoria* 1960, zapis z 4 XII 1960). Stanowisko kard. Wyszyńskiego nie wynikało jednakże z uznania za prawdziwe oskarżeń kierowanych pod adresem ordynariusza kieleckiego przez ks. Leonarda Świderskiego, gdyż prymas opinie na temat tzw. zielonych zeszytów miał następującą: „Jest to tak straszne świństwo, że chyba największym zbrodźcą jest autor” (AAG S. Wyszyński *Pro Memoria* 1960, zapis z 14 VIII 1960), lecz z przekonania, że działalność bp. Kaczmarka oraz jego bezwzględne zwalczanie przez komunistyczne władze przynosi znaczące szkody dla polskiego Kościoła. Wynikało to również z jasno wyrażonego stanowiska kard. Wyszyńskiego, że dobro Kościoła jest ważniejsze od osoby biskupa. W styczniu 1961 na posiedzeniu Komisji Głównej decyzję komisji specjalnej abp Baraniak przekazał ordynariuszowi kieleckiemu. Biskup

Kaczmarek nie miał jednak zamiaru rezygnować ze swojej funkcji i w efekcie pełnił ją aż do swojej śmierci w 1963 r. (Białecki et al. 2017, 56-57).

Metropolita poznański należał również do grona zwolenników zdecydowanych działań wobec księży-patriotów rozbijających jedność Kościoła w Polsce. Tego typu podejście abp Baraniak zaprezentował już podczas pierwszej KPE, w której wziął udział jako ordynariusz – w czerwcu 1957 r., domagając się podjęcia wobec zdecydowanych działań wobec księży przychylnych komunistycznym władzom. Zgłosił wniosek o odebranie księżom-patriotom kaplicy w pensjonacie „Echo” w Krynicy, gdyż ich praktyki wywoływały zgorzenie miejscowej ludności. Wniosek abp. Baraniaka poparli wszyscy zgromadzeni biskupi (AAW SPP 04/175, 4). Takie samo podejście prezentował w kolejnych latach, bardzo negatywnie oceniając zjazd wrocławski, podkreślając, że bez zgody ordynariusza księża nie mają prawa brać udziału w tego typu spotkaniach. Z tego powodu napomniął duchownych z archidiecezji, którzy w nim uczestniczyli, jednocześnie chwalać księży, którzy nie ulegli presji władz. Tego typu podejście było w pełni zgodne ze stanowiskiem prymasa i Episkopatu Polski (Białecki et al. 2017, 57).

Podobne podejście abp Baraniak prezentował wobec Stowarzyszenia PAX. Stale domagał się napiętnowania prasy paxowskiej jako groźnej dla życia religijnego w Polsce. Regularnie ostrzegał na forum Episkopatu, że pisma tej organizacji są nie tylko czytane, ale również kolportowane przez niektórych księży. Zwracał również uwagę, że niektóre notatki z prasy środowiska Bolesława Piaseckiego były publikowane na łamach watykańskiego dziennika „Osservatore Romano” – w związku z tym podkreślał, że należy docierać do jego redakcji z własnymi materiałami o życiu religijnym w Polsce (AAW SPP 04/23, 48). W czasie Konferencji Plenarnej z września 1964 r. to abp Baraniak wyrażał solidarność wobec prymasa atakowanego w prasie paxowskiej, odczytując list wszystkich biskupów (AAW SPP 04/212, 13). W tym również okresie metropolita poznański wraz z prymasem wzywał do ostrożności wobec przedstawicieli PAX-u obecnych na Soborze Watykańskim II, którzy byli tam w jego przekonaniu po to, żeby zaszkodzić polskiemu Kościołowi.

Podobnie jak kardynał Wyszyński, abp Baraniak był krytycznie nastawiony do działań środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, z dystansem odnosił się również do aktywności poznańskiego KIK-u (Białecki 2012, 111-125, 236). Jak wynika z dokumentacji SB, metropolita poznański miał uważać, że „Tygodnik Powszechny”: „robi dla Kościoła w Polsce, szczególnie w terenie, złą robotę” (Białecki et al. 2017, 57). Przykładem może być omawiany na forum Komisji Głównej Episkopatu wywiad z kard. Leonem Josephem Suensem na temat realizacji Soboru opublikowany na łamach krakowskiego pisma w 1969 r. Biskupi uznawali go za szkodliwy dla Kościoła w Polsce. Abp Baraniak domagał się zgodnej reakcji całego Episkopatu wobec tego typu działań „Tygodnika Powszechnego”. Swoje stanowisko potwierdził na wrześniowej sesji kierowniczego gremium polskiego Kościoła, postulując, „by w stosunku do pism postępowych katolików Episkopat zajął zdecydowane i wyraźne stanowisko” (AAW SPP 04/24, 50).

Arcybiskup Antoni Baraniak brał udział w obradach Soboru Watykańskiego II (1962-1965). Był nie tylko bardzo aktywnym uczestnikiem obrad, ale przewodniczył również Komisji Soborowej Episkopatu Polski (Wąsowicz 2008, 31; Wąsowicz 2013, 209-234). Wspomnianą Komisję powołano na wniosek Komisji Głównej na posiedzeniu KPE w dniu 19 kwietnia 1959 r. W jej skład poza abp. Baraniakiem weszli: bp Michał Klepacz, bp Ignacy Świrski, bp Piotr Kałwa, bp Andrzej Wronka, bp Jan Jaroszewicz, w późniejszym okresie dołączyli jeszcze m.in.: abp Bolesław Kominek, bp Kazimierz Kowalski, bp Karol Wojtyła, bp Lech Kaczmarek, bp Józef Drzazga, o. Bernard Przybylski. Organ ten na bieżąco monitował prace Komisji Przygotowawczych obradujących w Rzymie oraz koordynował przygotowania do Soboru polskich biskupów w kraju. Działania w tym zakresie abp Baraniak na bieżąco uzgadniał z kardynałem Wyszyńskim w czasie regularnych spotkań odbywanych w Gnieźnie i w Warszawie. Pod koniec 1960 r. metropolita poznański – podobnie jak większość polskich hierarchów – przesłał do Centralnej Komisji Przygotowawczej propozycje tematów, które miały być przedmiotem obrad Vaticanum II. Arcybiskup proponował m.in. by podjąć kwestię wolności religijnej (Wąsowicz 2013, 211-212; Białecki et al. 2017, 49). Abp Baraniak w imieniu Episkopatu Polski, z pomocą Instytutu Prymasowskiego, przygotował również specjalne maryjne czuwania „przedsoborowe”, które odbywały się na Jasnej Górze jesienią 1962 i 1963 r. (AAW SPP 04/200, 124; AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1962, zapis z 15 III 1962).

Metropolita poznański należał do wąskiej grupy 10 polskich biskupów, którym dane było uczestniczyć we wszystkich czterech sesjach Soboru (Wąsowicz 2013, 211). Dowodem wielkiego poważania, jakim cieszył się w dykasteriach Stolicy Apostolskiej, oraz zaufania, którym darzyli go ojcowie soborowi jest fakt, że w pierwszych dniach obrad Soboru został wybrany na członka Komisji do spraw Kościołów Wschodnich. W okresie czterech kolejnych sesji Komisja Kościołów Wschodnich współuczestniczyła w tworzeniu propozycji przyszłych dokumentów Soboru Watykańskiego II: schematu „O jedności chrześcijan”, schematu „O Katolickich Kościołach Wschodnich” oraz schematu „O ekumenizmie”. Jednak głównym zajęciem arcybiskupa Antoniego Baraniaka podczas Soboru było uczestnictwo w kongregacjach generalnych (zwyczajne posiedzenia soborowe), podczas których wielokrotnie występował w imieniu Episkopatu Polski oraz własnym. Metropolita poznański należał do najaktywniejszych polskich ojców soborowych. Wygłosił aż 7 przemówień (więcej występowali tylko: kardynał Stefan Wyszyński – 10 razy, biskup Michał Klepacz – 9 razy oraz arcybiskup Karol Wojtyła – 8 razy), podejmując w nich najbardziej aktualne i żywotne problemy współczesnego Kościoła. Hierarcha zabrał głos w dyskusji nad schematem „O liturgii” (12 listopada 1962 r.); schematem „O Kościele” (25 października 1963 r.); schematem „O ekumenizmie” (27 listopada 1963 r.), schematem „O duszpasterskich obowiązkach biskupów” (22 września 1964 r.), schematem „O zakonach” (22 listopada 1964 r.), schematem „O wolności religijnej” (17 września 1965 r.) oraz schematem „O Kościele w świecie współczesnym” (5 października 1965 r.) (AIPN 01283/578, 32; Jędraszewski 2009b, t. 1, 378-441; Wąsowicz 2013, 212-232; Białecki

et al. 2017, 49-50). Wypowiedź z października 1963 r. stała się przedmiotem zainteresowania aparatu represji, gdyż:

„ksiądz biskup Baraniak powiedział, że ojcowie soborowi powinni więcej uwagi poświęcić cierpiącym za wiarę. W omawianym obecnie trzecim rozdziale schematu o Kościele nie ma nic takiego, mówił ksiądz arcybiskup, co by wspomniało o służbie świeckich pełnionej w bardzo trudnych warunkach. Mówca stwierdził, że działalność ogółu świeckich jest dostatecznie doceniona, ale tam, gdzie świeccy są niemal w kajdanach, ich cierpienie pominięto milczeniem. Ksiądz arcybiskup Baraniak wezwał ojców soborowych, by uznali męczeństwo tych, którzy cierpią za wiarę. Zdaniem arcybiskupa polskiego, ojcowie soborowi powinni pójść w ślady papieża i wyrazić solidarność z tymi świeckimi. Ksiądz arcybiskup Baraniak wspomniał ponadto o sprawie ewentualnego dopuszczenia kobiet na sesję Soboru. Jeżeli ma to nastąpić, proponował, by kobiety przybyły stamtąd, skąd nie dozwolono biskupom na wyjazd. Słowa te spotkały się ze szczególnym uznaniem kongregacji, która powitała je oklaskami” (Białecki et al. 2017, 50)

Szczególnie istotne było również ostatnie ze wspomnianych wyżej wystąpień – na temat schematu „O Kościele w świecie współczesnym” z października 1965 r. Odnotował je w swoich zapiskach kardynał Wyszyński: „Przemawiał Arcybp A. Baraniak; poruszył zagadnienie współpracy katolików z rządami ateistycznymi i totalistycznymi, które też się powołują na to, że «omnis potestas a Deo», zaś władzy swej i owoców współpracy używają do ateizacji społeczeństwa” (AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1965, zapis z 5 X 1965). Wspomniane słowa wywołały, co nie może budzić zdziwienia, niezadowolenie komunistycznych władz, nie tylko zresztą w Polsce. Warto również zaznaczyć, że abp Baraniak, wspólnie z jezuitą o. Julianem Piskorkiem, opracował i przedłożył Stolicy Apostolskiej i uczestnikom Soboru memoriał w sprawie reformy kalendarza liturgicznego, postulując jego uproszczenie. Wspomniany dokument ukazał się drukiem w 1965 r. (Wąsowicz 2013, 214).

Nie można zapomnieć, że, podobnie jak podczas całej swojej posługi biskupiej i arcybiskupiej w Polsce, tak i w Rzymie w czasie Soboru, metropolita poznański był najbliższym współpracownikiem prymasa Wyszyńskiego. Bliskie relacje łączące obu dostojników Kościoła – oparte na przyjaźni i zaufaniu – widoczne są na kartach protokołów z konferencji polskich ojców soborowych obradujących w Rzymie. Arcybiskup Baraniak służył polskiemu prymasowi pomocą, wsparciem i wielkim oddaniem (m.in. pomagając w przygotowywaniu listów i przemówień skierowanych do Ojca Świętego, watykańskiego Sekretariatu Stanu, odpowiadał również za korespondencję z włoskim Episkopatem – razem z bp. Jopem i bp. Zdzisławem Golińskim). Warto również podkreślić, że w czasie nieobecności prymasa na jednym z soborowych wyjazdów do Rzymu (w marcu 1964 r.) polskim biskupom przewodniczył właśnie abp Baraniak (podobnie sytuacja wyglądała, gdy ze względu na inne obowiązki prymas zmuszony był opuścić wcześniej posiedzenia polskich ojców soborowych) (Białecki et al. 2017, 50).

W 1965 r. abp Baraniak brał – wspólnie z prymasem, abp. Komikiem i abp. Wojtyłą – udział w przygotowaniu w imieniu Episkopatu Polski zaproszenia na obchody milenijne do Polski dla papieża Pawła VI. Obszerny memoriał w tej sprawie delegacja polskich biskupów w wymienionym wyżej składzie wręczyła kard. Cio-cogdaniemu z watykańskiego Sekretariatu Stanu 26 listopada 1965 r. Niestety, mimo wielu starań Stolicy Apostolskiej, ze względu na politykę komunistycznych władz, wizyta Pawła VI w Polsce nie mogła dojść do skutku (Kucharski 2018, 391-411).

Arcybiskup Baraniak dał się poznać jako zdecydowany zwolennik linii działania prymasa Wyszyńskiego również w kolejnych latach, jako członek Episkopatu. Podobnie jak przewodniczący Konferencji, dbał o zachowanie jedności wśród polskich biskupów (Jędraszewski 2009a, 30). Dało się to szczególnie wyraźnie zauważyć w czasie bezprzykładnej nagonki władz na prymasa w latach 1965-1966, spowodowanej Orędziem Biskupów Polskich do Biskupów Niemieckich. W czasie posiedzenia KPE, która odbyła się w dniach 15-16 grudnia 1965, abp Baraniak w imieniu wszystkich biskupów podziękował i wyraził solidarność z atakowanym przez prasę komunistyczną prymasem Polski:

„Arcybiskup Baraniak podziękował X. Prymasowi za przewodniczenie, a w szczególności za pokój ducha, jaki udzielał się obecnym, za rodziną atmosferę konferencji i domu arcybiskupiego. Osoba Prymasa Polski jednoczy cały Episkopat, a biskupi mają pełne zaufanie, zrozumienie dla trudnej sytuacji oraz uznanie dla postawy pasterskiej swojego przewodniczącego” (AAW SPP 04/219, 134).

Arcybiskup Baraniak odegrał również kluczową rolę w powstaniu pisma Episkopatu solidaryzującego się z atakowanym przez władze komunistyczne prymasem Polski. Jego treść ostatecznie uzgodniono w czasie Konferencji Plenarnej z 23 marca 1966 r. – pierwszy projekt był efektem pracy członków Komisji Głównej. Na zakończenie obrad we wspomnianym dniu metropolita poznański odczytał w obecności kard. Wyszyńskiego ów list, podkreślając jednomyślną solidarność wszystkich biskupów z ks. prymasem tak „niesprawiedliwie skrzywdzonym” przez ataki prasowe (AAW SPP 04/221, 28). Kardynał Wyszyński treść pisma przyjął z „wielkim wzruszeniem”, dziękując serdecznie biskupom za ich braterską postawę i współpracę na rzecz polskiego Kościoła (Białecki et al. 2017, 51-52).

O jedności Episkopatu abp Baraniak mówił również w czasie obrad Komisji Głównej z marca 1966 r.:

„Jedność w Episkopacie z Prymasem jest faktem: w odezvaniach się do duchowieństwa trzeba znaleźć formę przekonującą duchowieństwo, że jest jedność. Należy przeciwdziałać, bo ludziom wbijają w głowę, jakoby podział był faktem. Należy się zastanowić, czy nie mają podstaw do dzielenia? Czy mają konkretne dowody, że biskupi wyłączają się z Kolegium? Nie ma nikt na to dowodów – sztucznie jednak chce się wywołać takie wrażenie” (AAW SPP 04/21, 45).

Zasadę jedności abp Baraniak wysuwał na pierwszy plan również w czasie dyskusji (22 czerwca 1966 r.) dotyczącej niewydania paszportu dla prymasa na obchody milenijne w USA i Kanadzie: „Abp Baraniak postuluje, by w piśmie tym mocno podkreślić, że nikt inny nie może reprezentować na uroczystościach milenijnych w USA Episkopatu Polski, tylko X. Prymas. Taka jest wola całego Episkopatu” (AAW SPP 04/21, 60).

Arcybiskup Baraniak od połowy lat sześćdziesiątych przygotowywał na zlecenie Komisji Głównej Statut Konferencji Episkopatu Polski. Opracowanie statutu polecił polskiem biskupom Sekretariat Stanu, przesyłając wzorcowy dokument, który metropolita poznański miał za zadanie dostosować do polskich warunków. Powierzenie tego zadania metropolicie poznańskiemu świadczyło o wielkim zaufaniu, jakim darzyli go polscy biskupi na czele z kard. Wyszyńskim. Arcybiskup Baraniak projekt statutu przedstawiał na kilku kolejnych posiedzeniach Komisji Głównej Episkopatu w 1966 i 1967 r. (Białecki et al. 2017, 56-57).

PODSUMOWANIE

Arcybiskup Baraniak niezwykle mocno zasłużył się dla polskiego Kościoła działającego w realiach komunistycznej rzeczywistości. Najlepiej świadczą o tym słowa Jana Pawła II, który jeszcze jako kardynał w 1977 r., w czasie wizyty w szpitalu u metropolity poznańskiego, podkreślił, że „Kościół nigdy księdzu arcybiskupowi nie zapomni, że go bronił w najtrudniejszych czasach” (Białecki et al. 2017, 65). Już jako Ojciec Święty w czasie swojej drugiej pielgrzymki do Ojczyzny w czasie nabożeństwa w Poznaniu 20 czerwca 1983 r. mówił: „Przybywałem tutaj po wielokroć, zwłaszcza w okresie pasterzowania Metropolity Poznańskiego śp. Antoniego Baraniaka, którego pasterskie męstwo, wielką pokorę i Bogu znanego zasługi otaczamy zawsze głęboką czcią” (Białecki et al. 2017, 65).

Biskup „niezłomny” odegrał na forum Episkopatu Polski ważną rolę. Był nie tylko jednym z najbliższych współpracowników kard. Wyszyńskiego, ciesząc się jego ogromnym zaufaniem, ale również hierarchą, który realizował najtrudniejsze zadania przydzielane przez KPE i RG Arcybiskup Baraniak dał się poznać jako zdecydowany obrońca praw Kościoła w Polsce, zwolennik twardego podejścia Episkopatu do władz PRL oraz duchownych wspieranych przez aparat państwowy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Archiwum Akt Nowych:

AAN UdsW 125/185, Archidiecezja Poznańska I. Ordynariusz arcybiskup Antoni Baraniak.

Archiwum Archidiecezjalne Gnieźnieńskie:

AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1957.

- AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1958.
AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1960.
AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1962.
AAG S. Wyszyński Pro Memoria 1965.
Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski:
AAW SPP 04/12, Komisja Główna Episkopatu Polski 1957.
AAW SPP 04/15, Komisja Główna Episkopatu Polski 1960.
AAW SPP 04/21, Komisja Główna Episkopatu Polski 1966.
AAW SPP 04/23, Komisja Główna Episkopatu Polski 1968.
AAW SPP 04/24, Komisja Główna Episkopatu Polski 1969.
AAW SPP 04/157, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 27 VII 1951.
AAW SPP 04/175, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 25 VI 1957.
AAW SPP 04/200 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 14 i 15 marca 1962.
AAW SPP 04/212, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 4-5 IX 1964.
AAW SPP 04/219, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 15-16 XII 1965.
AAW SPP 04/221, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 23 III 1966.
AAW SPP 04/232, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 15-16 VI 1967.
Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie:
AIPN 01283/1032, Informacje Departamentu IV MSW i KC PZPR: dane o Kościele katolickim w PRL, 1964 r.

Źródła drukowane

- Wyszyński, Stefan. 2017. *Pro memoria*, t. 1: 1948-1952, oprac. Paweł Skibiński. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, UKSW.
Zakrzewski, Tadeusz Paweł. 2016. *Wspomnienia*, oprac. Michał Marian Grzybowski. Ciechanów: PWSZ.

Opracowania

- Białecki, Konrad. 2012. *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956-1991*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Białecki, Konrad i Rafał Łatka. 2017. Arcybiskup Antoni Baraniak. *Biuletyn IPN*, 11, 128-136.
Białecki, Konrad et al. 2017. *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*. Poznań-Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
Ćwikła, Łukasz. 2013. Przyczynek do antykościelnej działalności ks. Leonarda Świdzkiego. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 22, 33-44.
Dudek, Antoni i Ryszard Gryz. 2006. *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
Gryz, Ryszard. *Biskup Czesław Kaczmarek. Biografia* (mps w zbiorach autora).
Jędraszewski, Marek. 2009a. Działania aparatu bezpieczeństwa skierowane przeciwko arcybiskupowi Antoniemu Baraniakowi. W: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1956-1970*, red. Konrad

- Białecki, 27-53. Poznań: Instytut Pamięci Narodowej.
- Jędraszewski, Marek. 2009b. *Teczki na Baraniaka*, t. 1: *Świadek*. Poznań: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Bonami.
- Kazanie J.E. Ks. Arcybiskupa Dr. Antoniego Baraniaka w dniu Ingresu do Katedry Poznańskiej 6.10.1957. 1958. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, 10, 506-510.
- Kołodziej, Bernard. 2010. Na stolicy poznańskiej – działalność duszpasterska. W: *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, red. Zygmunt Zieliński, 91-129. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kosiński, Stanisław. 1982. Arcybiskup Antoni Baraniak metropolita poznański (1904-1977). W: *Chrześcijananie*, t. 7, red. Bohdan Bejze, 231-290. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Kucharski, Wojciech. 2018. Wielki nieobecny. Kwestia udziału papieża Pawła VI w obchodach milenijnych w Polsce. W: *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956-1966/1967)*, red. Bartłomiej Noszczak, 391-411. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Łatka, Rafał. 2013. Czy prymas Wyszyńskiego możemy określać mianem realisty politycznego? *Politeja*, 25, 200-212.
- Łatka, Rafał. 2018. Prymas Wyszyński wobec rzeczywistości politycznej doby Władysława Gomułki. W: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956-1972, red. Michał Siedziako, Zbigniew Stanuch i Grzegorz Wejman, 47-65. Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej.
- Napierała, Stanisław. 2006. Arcybiskup Antoni Baraniak jako pasterz diecezji, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski*, 2, 351-357.
- Przykucki, Marian. 2006. Arcybiskup Antoni Baraniak. Bohater Kościoła i Ojczyzny w 25. rocznicę śmierci. W: „*Beata pacifici*”. *Listy, wspomnienia, pierwszego metropolity szczecińsko-kamieńskiego*, 219-235. Szczecin: Wydawnictwo „Dokument”.
- Stefaniak, Janusz. 2010. Czas uwięzienia (1953-1956). W: *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, red. Zygmunt Zieliński, 65-90. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Śledzianowski, Jan. 2008. *Ksiądz Czesław Kaczmarek, biskup kielecki*, Kielce: Jedność.
- Wąsowicz, Jarosław. 2008. Arcybiskup Antoni Baraniak SDB. Wspomnienie w 50. rocznicę objęcia rządów w metropolii poznańskiej. *Kronika Wielkopolski*, 1, 15-34.
- Wąsowicz, Jarosław. 2013. Udział metropolity poznańskiego arcybiskupa Antoniego Baraniaka SDB w obradach Soboru Watykańskiego II. W: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. Michał Białkowski, 209-234. Toruń: Oficyna Wydawnicza Finna.
- Wąsowicz, Jarosław. 2014. Troska salezjanów o bpa Antoniego Baraniaka SDB w okresie jego internowania w Marszałkach (29 grudnia 1955 r. – 1 kwietnia 1956 r.). *Seminare*, 1, 157-169.

- Wojcieszek, Elżbieta. 2016. Najtrudniejszy przeciwnik. O Arcybiskupie Antonim Baraniaku (1904-1977). *Kronika Miasta Poznania*, 1, 188-198.
- W służbie Kościoła poznańskiego. Księga pamiątkowa na 70-lecie urodzin arcybiskupa metropolity dr. Antoniego Baraniaka*, red. Ludwik Bielarzewski. 1974. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Zamiatała, Dominik. 2010. Kierownik Sekretariatu Prymasa. W: *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, red. Zygmunt Zieliński, 56-63. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Zieliński, Zygmunt. 2010. Historyczne ramy życia i działalności arcybiskupa Antoniego Baraniaka. W: *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, red. Zygmunt Zieliński, 31-46. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Ks. Dominik Zamiatała¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID ID: 0000-0002-3814-7441

BISKUP IGNACY TOKARCZUK W DZIAŁANIACH OPERACYJNYCH SŁUŻBY BEZPIECZEŃSTWA PRL

BISHOP IGNACY TOKARCZUK IN THE OPERATIONAL ACTIVITIES
OF THE PRL'S SECURITY SERVICE

Abstract

From the beginning of his service in the Przemyśl Diocese, bishop Ignacy Tokarczuk performed his pastoral activities with great vigor and dedication and was, therefore, the most important "object" of the operational work of the PRL's Security Service (a Polish acronym: SB) in the south-east of Poland. The Security Service undertook number of operational activities against him. He was surrounded by an organized network of secret the security's collaborators that informed about the bishop's plans and deeds and realized some operational tasks. By means of disintegration and disinformation activities, the security tried to damage his reputation in the society and in the church circles as well as limit his pastoral activity. Despite great efforts, huge expenses and involvement of many people in this process, the security managed neither to intimidate nor to destroy the bishop.

Keywords: Bishop Ignacy Tokarczuk, PRL's Security Service, Przemyśl Diocese, collaborators of the security

Abstrakt

Od samego początku swojej posługi w diecezji przemyskiej bp I. Tokarczuk ze względu na rozmach podejmowanych działań pasterskich był najważniejszym „obiektem” pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa PRL w południowo-wschodniej Polsce. Podejmowano wobec niego cały szereg działań. Organizowano wokół niego sieć tajnych współpracowników SB, którzy na bieżąco informowali o planach i poczynaniach biskupa oraz realizowali określone przez bezpieczeństwo zadania. Poprzez działania dezintegracyjne i dezinformacyjne starały się zniszczyć mu autorytet w społeczeństwie i kręgach kościelnych oraz ograniczyć jego działalność pasterską. Mimo wielkiego wysiłku, nakładu środków i ludzi nie udało się go zastraszyć czy zniszczyć.

Słowa kluczowe: Bp Ignacy Tokarczuk, Służba Bezpieczeństwa, diecezja przemyska, tajni współpracownicy

¹ Ks. dr hab. Dominik Zamiatała, prof. UKSW (ur. 1967), wykładowca w Instytucie Politologii na Wydziale nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Zajmuje się najnowszą historią Polski, ze szczególnym uwzględnieniem PRL, historią krajów Europy Środkowo-Wschodniej oraz dziejami Kościoła w XIX i XX wieku. Jest autorem kilku książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych. E-mail: dominikzm@interia.pl.

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Wymagający, nietolerancyjny, dwulicowy i despotyczny. Ignoruje i lekceważy ciała kolegialne takie jak Kapitułę Katedralną, czy Radę Duszpasterską, nie liczy się ze swoimi sufraganami. Decyzje wydaje samodzielnie, bez konsultacji. Podległy kler traktuje z całą surowością i bezwzględnością. Wykazuje wiele troski o diecezję przemyską, a jednocześnie „nieprzychylnie ustosunkowany do ustroju PRL czemu dał niejednokrotnie wyraz w wystąpieniach publicznych. (...) Nie jest zwolennikiem kontaktów z władzami polityczno-administracyjnymi” – napisano w opracowanym w 1988 r. przez Departament IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych *Almanachu biskupów Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce* (IPN 0818/88, 17-18).

Ks. Ignacy Tokarczuk nominację na biskupa diecezji przemyskiej otrzymał 3 grudnia 1965 r., a 21 dnia tego miesiąca z polecenia Prymasa S. Wyszyńskiego objął ją kanonicznie (Tokarczuk 2014, 165-167). W diecezji pokładano w nim wielkie nadzieje (Nabywaniec 2011, 193). Rozpoczynając rządy w diecezji, dostrzegł, że trzeba w niej, dla wzmocnienia religijności wiernych i uchronienia ich przed laicyzacją, zreorganizować i zdynamizować duszpasterstwo (Tokarczuk 1994, 50; Tokarczuk 2014, 171). Sprawą niezwykle ważną była dla niego również recepcja w diecezji nauki Soboru Watykańskiego (Nabywaniec 2011, 194).

Plany i rozmach podjętych działań pastoralnych dotyczących zdynamizowania duszpasterstwa parafialnego i stanowego, katechizacji dzieci i młodzieży, budowa nowych obiektów sakralnych, podniesienie gorliwości, poziomu wykształcenia i dyscypliny podległego mu duchowieństwa, a także entuzjastyczne jego przyjęcie w diecezji, mocno zaniepokoiły władze komunistyczne i podległe im organa bezpieczeństwa, przyzwyczajone w czasach rządów jego poprzednika do polityki ugodowości i niezadrażniania konfliktów. Na dodatek dał się od razu poznać w swoim przepowiadaniu jako bezkompromisowy krytyk panującej ateistycznej ideologii marksistowskiej.

Stał się poważnym problemem dla władz partyjnych i administracyjnych PRL wszystkich szczebli. Szczególną rolę w rozwiązaniu „tego problemu” powierzono organom bezpieczeństwa. Działaniami przeciwko bp. I. Tokarczukowi zajmował się przede wszystkim Wydział IV SB KW MO w Rzeszowie, wspierany przez powiatowe struktury, oraz Departament IV MSW w Warszawie (Chmielowiec 2009, 284-285). Z jego powodu zwiększono w rzeszowskiej SB liczbę zadań operacyjnych oraz przydzielono dwa dodatkowe etaty dla funkcjonariusza zajmujących się kurią biskupią (Dominiczak 2000, 242, 290). W 1973 r. planowano dla wzmocnienia pracy operacyjnej wobec kurii przemyskiej i bpa I. Tokarczuka kolejne 2 etaty. Od 1975 r., w związku nowym podziałem administracyjnym państwa i utworzeniem województw krośnieńskiego, przemyskiego, rzeszowskiego i tarnobrzesckiego, rozbudowano także struktury bezpieczeństwa zajmujące się diecezją przemyską i jej ordynariuszem (Chmielowiec 2009, 284-285). Działania wobec niego przeprowadzała również samodzielna grupa „D” zajmująca się dezintegracją, przekształcona

następnie w Departament VI (Chmielowiec 2009, 287; *Plany Pracy Departamentu IV MSW* 2007, 147).

Bp Tokarczuk był najważniejszym „obiektem” pracy operacyjnej funkcjonariuszy Wydziału IV SB KW MO w południowo-wschodniej Polsce. Został objęty szczególną kontrolą operacyjną. Służba Bezpieczeństwa działania przeciwko niemu prowadziła od grudnia 1965 r., czyli od momentu przybycia do diecezji przemyskiej, w ramach Sprawy Obiektowej krypt. „Arka” (IPN Rz 053/196, t. 9, 1-207). Od 1975 r., aż do końca lat 80, prowadziły ją oddzielnie KW MO w Przemyśle („Arka”) oraz KW MO w Rzeszowie („Arka II”) (Chmielowiec 2009, 284-285). Jednocześnie prowadzono od 2 stycznia 1964 r. teczkę ewidencji operacyjnej na biskupa nr 22 265 (IPN Lu 00226/1; IPN 003322/1; IPN 2912/1; IPN 1437/2). Od lat siedemdziesiątych do końca PRL-u prowadzono wobec niego sprawę operacyjnego rozpracowania o kryptonimie „Capito” (IPN Rz 00154/1). Sprawę tę zakończył 10 października 1989 r. Wydział IV WUSW w Przemyśle nr rej. PR-170 z powodu nie stwierdzenia wrogiej działalności. Formalne działania operacyjne przeciwko biskupowi zakończono dopiero za rządów premiera Tadeusza Mazowieckiego na przełomie grudnia 1989 i stycznia 1990 roku (Chmielowiec 2009, 316). W bezpiecie miał opinię „zdecydowanego i niebezpiecznego wroga PRL” (Dominiczak 2000, 240).

Działalność pasterska i poglądy bp. Tokarczuka były także przedmiotem badań w Wyższej Szkole Oficerskiej MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego w Legionowie, o czym świadczy praca dyplomowa z 1979 r. Tadeusza Tomusiaka pt. *Poglądy polityczne i działalność ordynariusza diecezji przemyskiej Ignacego Tokarczuka* (IPN 1509/1151, 1-96). Bezpieka rzeszowska prowadziła również *Kronikę działalności w diecezji i poza nią bpa I. Tokarczuka*. Informacje o jego działalności przekazywała do Wydziału Administracyjnego KC PZPR (IPN 0713/12, t. 3, 14-21).

1. OPLATANIE TAJNĄ AGENTURĄ

Organa bezpieczeństwa podjęły wobec bp. Ignacego Tokarczuka szereg operacyjnych działań. W pierwszej kolejności zorganizowano wokół niego sieć tajnych współpracowników SB, którzy na bieżąco informowali o jego planach i poczynaniach oraz realizowali określone przez bezpieczeństwo zadania. Najbardziej wartościowe było pozyskanie do współpracy kapłanów z najbliższego otoczenia biskupa, szczególnie z kurii biskupiej. W 1976 r. Wydział IV SB KW MO w Przemyśle miał tam tylko jednego tajnego współpracownika. Rok później było już 4, w kolejnych latach: 1978 – 6, w 1979 – 7, w 1980 – 13. W czasach pierwszej Solidarności zanotowano spadek liczby tajnych współpracowników w kurii. Było ich pięciu (Chmielowiec 2009, 301). W drugiej dekadzie lat 80. ich liczba zaczęła rosnąć (Nabywaniec 2011, 210). Było też wiele nieudanych prób zwerbowania duchownego na TW. Dla przykładu: nie udało się zwerbować do współpracy ks. Edwarda Chrzanowskiego czy ks. Edwarda Prędkiego. Odmówił współpracy z SB werbowany w latach 70. ks. Józef Kilar, kanonik kapituły przemyskiej (Chmielowiec 2009, 301-303). Rzeszowska

bezpieka z Wydziału IV miała ulokowanych w otoczeniu biskupa tajnych współpracowników m.in.: ps. „Dawid”, ps. „Doktor” – prof. WSD (*Niezlomni* 2007, 433-435; 446-452), ps. „Arka”, ps. „Jan” (Chmielowiec 2009, 295), ps. „Jan II” (Nabywaniec 2011, 218). Wśród nich najcenniejszym był TW ps. „Dawid” – ks. Dominik Bialic, wykładowca w WSD w Przemyślu (Chmielowiec 2009, 302). W inwigilowaniu bp. Tokarczuka byli wykorzystywani także TW: ps. „Hański”, ps. „Rucz” – ks. Władysław Czyżewski, ps. „Igor” – ks. Tadeusz Stawiarski, ps. „Mieczysław” – ks. Mieczysław Porębski, ps. „Roman” – o. Tadeusz Woźnicki, karmelita bosy (*Niezlomni* 2007, 454-576), ps. „Paczka” (Chmielowiec 2009, 294), ps. „Igła” – ks. Franciszek Pustelnik, ps. „Bolesław”, ps. „Credo”, ps. „Celestyn”, ps. „Prometeusz”, ps. „San” (Nabywaniec 2011, 206, 212-213), ps. „Spokojny”, ps. „Chętny”, ps. „Tulipan”, ps. „Arka”, ps. „Turysta”, ps. „k” (IPN 0713/12, t. 3, 179-180), ps. „Antoni” – kanonik kapituły (IPN 0639/197, 76), ps. „Rej”, ps. „Mirosława”, ps. „Rucz”, ps. „Rozważny”, ps. „Bogdan”, ps. „Julian”, ps. „Irena”, ps. „Laska”, ps. „Igor”, ps. „Mały”, ps. „Zefir”, ps. „Wolski”, ps. „Ewa”, ps. „Herb”. Wykorzystywano w jego sprawie również kontakty operacyjne m.in. o inicjałach: Ł.T., J.J., K.J., S.J., J.L., S.T., J.M., W.S., G.S, W.J., „B”, S.T., W. St., G, St, i D.St. (IPN 0639/197, 116).

Dzięki agencji ulokowanej w kurii przemyskiej, lub mającej do niej dostęp, funkcjonariusze SB z Rzeszowa gromadzili wiele informacji na temat biskupa przemyskiego (IPN 0639/197, 114). Podejmując wobec niego działania operacyjne w grudniu 1965 r., w pierwszej kolejności starali się dokładnie rozpoznać jego osobę, jego przeszłość, środowisko rodzinne. W tej pracy wsparła ich SB z innych województw, zwłaszcza z Zielonej Góry, która w 1968 r. odnalazła osobę posiadającą wiadomości o rodzinie I. Tokarczuka, znajomych oraz o środowisku gimnazjalnym ze Zbaraża. Był nim kolega z gimnazjum, Karol Hanusiewicz, TW o ps. „Hański”. Zgodził się też współpracować z SB w rozpracowywaniu swojego dawnego kolegi. Poprzez niego funkcjonariusze starali się dotrzeć także do innych kolegów biskupa z gimnazjum oraz do członków jego rodziny. Podjęto także plan wysłania „Hańskiego” do ZSRR, do miejscowości, z której pochodził biskup, w celu „bliższego rozeznania rodziny oraz ich powiązań z Ukraińcami” (Chmielowiec 2009, 290-293).

Mając dostęp do kurii biskupiej mieli za zadanie przekazywać wszelkie informacje dotyczące relacji ordynariusza z pracownikami kurii biskupiej, wypowiedzi pod adresem biskupa. TW „Igor” 15 listopada 1972 r. miał m.in. za zadanie: rozpoznawać nastroje w kurii, ustalić jej nowe kierunki pracy, zamierzenia odnośnie budowy nowych obiektów sakralnych i plany wyjazdów biskupich. Inni TW na bieżąco informowali funkcjonariuszy o niezadowoleniu części duchowieństwa z rządów biskupa (Chmielowiec 2009, 295,300). Dostarczali sukcesywnie informacji o wydarzeniach w kurii biskupiej, o zmianach personalnych w diecezji, planach, ordynariusza co do działań na terenie całej diecezji (Nabywaniec 2011, 218).

Dla przykładu: tajny współpracownik ps. „Doktor” przekazał prowadzącemu go funkcjonariuszowi SB informację, że „nowy ordynariusz w gronie kapituły ma opinię człowieka skromnego i bezpośredniego, którego pasją życiową jest duszpa-

sterstwo” (Nabywaniec 2011, 194). W 1968 r. TW ps. „Doktor” przekazał informację, że bp I. Tokarczuk faworyzuje księży po studiach na KUL-u, którzy jeszcze niczym się nie wykazali (IPN Rz 053/196/5, 131). TW ps. „Jan II” powiadomił swojego oficera prowadzącego o zamiarze biskupa odwołania z probostwa jednego z księży za przynależność do Koła Księży „Caritas” i pełnienie w nim funkcji prezesa Oddziału Wojewódzkiego (Nabywaniec 2011, 218). Inny TW ps. „Credo” przekazał SB krążącą wśród księży w diecezji plotkę o wyjeździe bpa I. Tokarczuka do Rzymu, z której już nie powróci, z powodu braku zgody władz państwowych na jego przyjazd do kraju (Nabywaniec 2011, 198).

Z zachowanych dokumentów TW ps. „Igor” można się dowiedzieć także o przekazywanych zmianach personalnych w diecezji. W kwietniu 1970 r. powiadomił on SB o mianowaniu przez biskupa księży: Edwarda Prędkiego, Stanisława Krzywińskiego, Zdzisława Majchera i Stanisława Zygarowicza nowymi kanonikami katedralnymi oraz o zamiarach mianowania nowego biskupa pomocniczego. Według jego informacji kandydatem na ten urząd miał być ks. Tadeusz Szczurek albo ks. Tadeusz Błaszkwicz (Chmielowiec 2009, 299). W lipcu tego samego roku doniósł SB o odejściu z kurii ks. Władysława Wyderki – dotychczasowego kancлера oraz kanonika ks. Józefa Kilara. W styczniu 1975 r. w ramach zadania specjalnego sporządził dla Wydziału IV plan budynku kurii biskupiej. Ponadto podał bezpieczeństwo informacji „o rozkładzie zajęć ordynariusza, jego wyjazdach, urządzeniu gabinetu i pomieszczeń prywatnych, a nawet spożywanych posiłkach” (Chmielowiec 2009, 313).

2. DZIAŁANIA OPERACYJNE WOBEC BISKUPA

W pierwszych latach posługi biskupiej Ignacego Tokarczuka w Przemysłu bezpieczeństwa podejmowała wszelkie próby jego złamania. Władze komunistyczne, nie uzyskawszy oczekiwanych rezultatów operacyjnych, szukały innych skuteczniejszych rozwiązań wobec „niesfornego biskupa”. Zastanawiano się także nad usunięciem go ze stanowiska ordynariusza diecezji. W tej sprawie konsultowano się z KC PZPR. W opinii władz były możliwe takie posunięcia, jak: aresztowanie i wytoczenie biskupowi procesu o działalność antypaństwową albo izolowanie bez wytaczania mu formalnego procesu sądowego, niewpuszczenie do kraju przy okazji najbliższego wyjazdu za granicę (IPN 0713/12, t. 3, 10-12). Zdając sobie sprawę, że usunięcie biskupa z diecezji przemyskiej jest „uwarunkowane z jednej strony decyzją Watykanu, a z drugiej strony reperkusjami społeczno-politycznymi działań władz”, radzono najpierw rozmowy z Watykanem w tej sprawie, i dopiero gdy ze strony Watykanu nie będzie zgody – podjęcie działań z stanowczych ze strony władz państwowych, nawet z użyciem siły (IPN 0713/12, t. 3, 10-12). Rok później Wydział IV z Rzeszowa proponował wzmoczenie wobec bp. Tokarczuka działań dezintegracyjnych i dezinformacyjnych, administracyjnych, ograniczających nielegalne budownictwo sakralne, dopływ środków finansowych, niedopuszczających do tworzenia nowych parafii i ich

obsadzania, a także wszczynanie spraw karnych przeciwko księżom organizatorom nielegalnego budownictwa sakralnego (Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie 2004, 448-452).

W lutym 1972 r. Dep. IV MSW sugerował członkom KC PZPR wobec bpa I. Tokarczuka podjęcie m.in. takich działań, jak: rozmowy ostrzegawcze przeprowadzone przez dyrektora Urzędu ds. Wyznań, wicepremiera tow. W. Kraśkę, Prokuraturę Wojewódzką lub Generalną, protest instancji rządowych na działalność bpa I. Tokarczuka do Konferencji Episkopatu Polski i do Watykanu, nakłonienie go do zmiany postępowania, zdjęcie go z zajmowanego stanowiska (IPN 0713/12, t. 3, 28; Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie 2004, 453). Proponował także działania opresyjne wobec biskupa w postaci represji finansowych, powoływania większej liczby kleryków do wojska, niezłatwiania żadnych spraw wnoszonych przez Tokarczuka, inspirowania prasy do jego krytyki, pogłębiania konfliktów między biskupem a duchowieństwem, inspirowania duchowieństwa do jawnego przeciwstawiania się nakazom ordynariusza, kompromitowania go w oczach innych biskupów i Watykanu czy izolowania (IPN 0713/12, t. 3, 27-31)

Biskup był przedmiotem stałej inwigilacji i raportów bezpieczeństwa, która śledziła wszystkie jego poczynania (IPN 0713/12, t. 3, 35-37, 38, 42-44, 71-74). Podejmowana przez biskupa działalność duszpasterska była w latach 70. przedmiotem analiz i narad Kolegium MSW. Nie było narady w MSW, na której nie padłoby jego nazwisko. W sprawie biskupa przemyskiego w 1979 r. w Przemysłu zorganizowano trzy narady funkcjonariuszy bezpieczeństwa z udziałem przedstawicieli Departamentu IV MSW z Warszawy. Do walki z biskupem zaangażowano również funkcjonariuszy z sąsiednich województw (Dominiczak 1997, 241, 305, 307, 309, 313).

Bezpieka podejmowała akcje osłabiania jego pozycji. W planach pracy Departamentu IV MSW w dekadzie lat 70. pojawiała się nieustannie kwestia działań dezintegracyjnych mających na celu skłócenie go z innymi biskupami, np. z bp. Ablewiczem, kard. K. Wojtyłą, osłabianie jego autorytetu i pozycji w episkopacie i doprowadzenie do przekonania, że jest to człowiek nieodpowiedzialny i szkodliwy dla Kościoła.

Próbowano skłócić Tokarczuka także z prymasem. Z inicjatywy Departamentu IV MSW TW ps. „Igła” czy ps. „Rucz” wysłali protesty na temat działalności bp. Tokarczuka do prymasa, sekretarza episkopatu czy do Stolicy Apostolskiej. Poprzez TW w Watykanie próbowano wyrabiać mu negatywną opinię (*Plany Pracy Departamentu IV MSW* 2007, 10-11) W podejmowanych przez niego działaniach starano się wykazać negatywne skutki dla Kościoła. W tych działaniach wykorzystywano TW ps. „Roman” (o. Bogusław Woźnicki, karmelita bosy) (Chmielowiec 2009, 290, 311). Na temat bpa I. Tokarczuka władze komunistyczne starały się rozmawiać z wieloma hierarchami watykańskimi. Tezy do rozmów urzędnikom państwowym opracowywali funkcjonariusze organów bezpieczeństwa (IPN 0713/12, t. 3, 22-23). Jego pobytami w Watykanie interesowano się nie tylko w Wydziale

IV KW MO w Przemyślu, Rzeszowie, Krośnie i Tarnobrzegu, ale także Wydziale I Departamentu IV MSW i Wydziale VI Departamentu IV MSW (IPN 0713/12, t. 3, 194).

Przy pomocy tajnych współpracowników Wydział VI Departamentu IV MSW starał się od października 1977 r. zniechęcić przedstawicieli Episkopatu do bp. Tokarczuka „w związku z ewentualnym odejściem kardynała Wyszyńskiego”. W opinii Departamentu IV MSW jednym z kandydatów był, obok kard. Wojtyły, bp Tokarczuk. W kwietniu 1981 r. Wydział VI Departamentu IV MSW opracował tezy przeciwko kandydaturze bp. Tokarczuka na stanowisko prymasa. Określany był w nich jako „najbardziej agresywny, wojowniczy i niewygodny ze względu na postawę polityczną i działalność kandydat do sukcesji” (Chmielowiec 2009, 313).

Lokalna bezpieka, aby zneutralizować jego działania, przeprowadzała „rozmowy operacyjne i oficjalne z księżmi” w celu podważania ich zaufania do ordynariusza i kontestowania jego decyzji. W ten sposób udało się jej doprowadzić do otwartego sporu pomiędzy biskupem Tokarczukiem a niektórymi członkami kapituły katedralnej, napięć wśród księży kurialistów i podważenia zaufania do niego części duchowieństwa przemyskiego. W ramach działań dezintegracyjnych inspirowała w powiatach wysyłanie delegacji do kurii celem zakłócania normalnej jej pracy biskupów i kurialistów (Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie 2004, 448).

SB odnotowywała skrzętnie wszelkie głosy niezadowolenia księży z działań bpa I. Tokarczuka (IPN 0713/12, t. 3, 164-165). Zbierała opinie watykańskie o nim (IPN 0713/12, t. 3, 174, 177-178). Krążące negatywne opinie wykorzystywała w bieżących działaniach operacyjnych (IPN 0713/12, t. 3, 174). Już w pierwszy roku jego pasterzowania podjęła wobec niego działania dezintegracyjne mające na celu jego skompromitowanie (IPN 0713/12, t. 3, 167). Działania Wydziału IV zmierzające do powstania, a następnie pogłębiania niezadowolenia księży z metod zarządzania diecezją przez bp. Tokarczuka odniosły pewne sukcesy. W diecezji przemyskiej najbardziej znane były dwa. Starano się je wykorzystać maksymalnie przeciwko ordynariuszowi. Pierwszy dotyczył konfliktu ordynariusza z ks. Franciszkiem Pustelnikiem, którego bp Tokarczuk w 1975 r. suspendował za niesubordynację. Drugi dotyczył odwołania proboszcza ks. Władysława Nowosiada z parafii Rudna Wielka w czerwcu 1978 r. Bezpieka, nagłaśniając te konflikty, chciała ukazać biskupa przemyskiego opinii publicznej jako hierarchę niesprawiedliwego, traktującego okrutnie podległych sobie księży (Chmielowiec 2009, 295-298).

Organa bezpieczeństwa starały się cały czas podważać dobre imię i szacunek bp. Tokarczuka, jakim się cieszył w społeczeństwie. Mimo podejmowanych różnych działań, SB była bezradna, ponieważ biskup miał za sobą poparcie społeczeństwa. Na naradzie kierownictwa MSW 11.11.1979 r. szef przemyskiej bezpieki płk. A. Perliceusz przyznał otwarcie, że dotychczasowe działania służb bezpieczeństwa do walki z bp. I. Tokarczukiem z pięciu województw nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Na poczet niepłaconych grzywien zajęto mu dwa samochody,

co wznieciło jeszcze większą nienawiść społeczeństwa do władzy ludowej (Dominiczak 1997, 313).

W ramach działań operacyjnych przeciwko bp. I. Tokarczukowi rozsyłano anonimowe listy do kapłanów z diecezji przemyskiej, w których przedstawiano go w złym świetle. W lutym 1968 r. krążyły po diecezji wśród duchowieństwa anonimowe listy opisujące rzekome nieludzkie sprawowanie rządów przez bp. Tokarczuka. Często do tych anonimów dołączano rysunki przedstawiające okrutnego biskupa i prześladowanych przez niego księży (Chmielowiec 2009, 295). Od końca lat 60. wydawano szkalującą go broszurę pod nazwą „Ordo Premisliensis”. Była rozsyłana do księży diecezji przemyskiej. W działaniach dezintegracyjnych wobec biskupa wykorzystywano także pismo „Ancora” (Chmielowiec 2009, 304).

Od samego początku swojego pasterzowania w diecezji bp I. Tokarczuk dał się poznać jako bezkompromisowy kaznodzieja. W swoich kazaniach i innych przemówieniach piętnował patologie systemu komunistycznego: walkę z Bogiem, religią, ateizację społeczeństwa, laicyzację. Bezpieka nagrywała je i analizowała pod kątem możliwości oskarżenia go o wystąpienia antypaństwowe i szkalowanie organów władzy ludowej. W okresie od października 1973 r. do grudnia 1975 r. zarejestrowała 54 wygłoszone przez niego kazania (IPN 0639/202, 1-437). W 1977 r. odnotowała 61 kazań (IPN 0713/12, t. 1, 1-531). Stenogramy jego kazań lub ich fragmenty były następnie przekazywane do centrali do Wydziału IV dep. IV w Warszawie, Urzędu ds. Wyznań i Prokuratury Generalnej celem oceny karno-prawnej (IPN 0713/12, t. 3, 89). W sprawozdaniu za rok 1967 odnośnie do oceny jego kazań zapisano: „Wykorzystuje on każdą okazję, aby podważyć autorytet władz państwowych, często uzurpuje sobie prawo do przemawiania rzekomo w obronie zagrożenia Kościoła i wiary, atakując nie tylko ideologię socjalizmu, ale konkretnie zalecenia i normy prawne” (Dominiczak 2000, 242). W 1971 r. zarejestrowano 111 kazań w tym 29 z tzw. „akcentami wrogimi” (Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie 2004, 448). Liczba wygłaszanych kazań przez biskupa był tak duża, że funkcjonariusze lokalnej bezpieki z Wydziału IV skarżyli się do centrali na zwiększone obciążenia pracy związane z ich rejestracją. Domagali się podwyżki wynagrodzenia, szczególnie za pracę w niedziele i święta, oraz wyposażenia w lepszy sprzęt nagrywający i dodatkowy samochód (Chmielowiec 2009, 290). Oświadczenia o jego kazaniach bezpieka zbierała również od ludzi spoza służb bezpieczeństwa, np. Bronisława Moskata czy Klemensa Cioska (IPN 0713/12, t. 3, 47, 48, 49).

Jednym ze sposobów walki z biskupem było rozsiewanie kłamstw o jego rzekomym ukraińskim pochodzeniu wśród ludności regionu, który ucierpiał z rąk UPA (Nabywaniec 2011, 194). Rozpowszechniano je nie tylko w kraju, ale również za granicą – w Kanadzie w 1969 r. oraz w 1971 r. (IPN 0713/12, t. 3, 7-9; Chmielowiec 2009, 294). Nie odniosły pożądanego skutku. Podobnie jak podjęta przez SB w trakcie procesu toruńskiego zabójców ks. J. Popiełuszki w styczniu 1985 r. akcja oskarżenia go o rzekomą współpracę z gestapo w czasie ostatniej wojny (IPN

1585/3674, 4-6). Również w jednej z katolickich gazet w Stanach Zjednoczonych udało się z inspiracji Departamentu IV MSW umieścić we wrześniu 1976 r. artykuł krytykujący biskupa przemyskiego (Działania operacyjno-polityczne Departamentu IV MSW 2004, 516).

SB podjęła działania operacyjne mające na celu ograniczenie działalności bp. Tokarczuka na polu budownictwa sakralnego i tworzenia nowych parafii (IPN 0713/12, t. 3, 167). Śledziła jego wszelkie poczynania w tej dziedzinie (IPN 0713/12, t. 3, 25, 26, 39-41). Zdobywając informacje o planach budowy nowego budynku sakralnego, starała się do takiej budowy nie dopuścić, stosując przy tym różne środki i metody (Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie 2004, 448).

Do bardzo niebezpiecznych poczynañ bp. Tokarczuka SB zaliczała próby przenoszenia własnego doświadczenia organizacyjnego i duszpasterskiego na inne kurie. Zarzucano mu, że między innymi biskupi tarnowscy mieli brać w jego diecezji udział w pokazowych lekcjach religii dla klas VII i VIII szkół podstawowych (Dominiczak 2000, 242)

W działaniach prowadzonych przeciwko bp. I. Tokarczukowi wykorzystywano również środki techniki operacyjnej: kontrolę korespondencji, podsłuch telefoniczny (obiekt „San”) (Chmielowiec 2009, 298). Wykorzystano również podsłuch pokojowy w budynku kurii biskupiej (obiekt „Wyspa”) (IPN 639/153, 71) i w domu biskupim. Został on wykryty w trakcie prac remontowych 15 stycznia 1975 r. (IPN 0713/12, t. 3, 62-65).

ZAKOŃCZENIE

Podjęty przez SB wobec bp. Ignacego Tokarczuka cały szereg opisanych w artykule działań operacyjnych mający na celu jego zastraszenie i zablokowanie działalności pasterskiej nie odniósł zamierzonego skutku. Funkcjonariusze bezpieczeństwa, mimo wielkiego wysiłku, nakładu środków i ludzi byli bezradni wobec jego determinacji w pracy na rzecz dobra wiernych powierzonej mu diecezji.

BIBLIOGRAFIA:

- Instytut Pamięci Narodowej – IPN, sygn. 0818/88, Almanach biskupów Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce, marzec 1988 r., k. 17-18.
IPN, sygn. 003322/1.
IPN, sygn. 2912/1.
IPN, sygn. 1437/2.
IPN 0639/197, Projekt uzupełnień etatowych w Dep. IV i jego odpowiednikach w terenie, Warszawa 28.11.1974, k. 231.
IPN, sygn. 1509/1151, Tadeusz Tomusiak pt. „Poglądy polityczne i działalność ordynariusza diecezji przemyskiej Ignacego Tokarczuka”, k. 1-96.

- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Kronika działalności bpa I. Tokarczuka za okres 1.12.1970 do 1.10.1971, Warszawa 18.10.1971, k. 14-21.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. działalności bpa Tokarczuka, Krosno 12.12.1975 r., k. 179-180.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot.: możliwości usunięcia bp. Ignacego Tokarczuka ze stanowiska ordynariusza diecezji przemyskiej, Warszawa, dnia 1.02.1971 r., k. 10-12.
- IPN, sygn. 0639/197, Pismo płk. Bogumiła Owczarka Zastępcy Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Służby Bezpieczeństwa.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Propozycje ograniczenia działalności bp. Ignacego Tokarczuka przygotowane przez Departament IV MSW dla Komitetu Centralnego PZPR Warszawa, 21II 1972 r., k. 28.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Notatka dot. negatywnej postawy bpa I. Tokarczuka – ordynariusza diec. przemyskiej (inspirowanie duchowieństwa i wiernych do działań bezprawnych, akcenty społeczno-politycznej w wystąpieniach publicznych), k. 35-37.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Notatka dot. postawy bpa Tokarczuka ordynariusza diecezji przemyskiej w I półroczu 1973 r., k. 38.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Notatka dot. negatywnej postawy bpa I. Tokarczuka – ordynariusza diec. przemyskiej – inspirowanie kleru i wiernych do działań bezprawnych, Warszawa 14.09.1973 r., k. 42-44.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. podjętych ostatnio działań przez ordynariusza diecezji przemyskiej bpa I. Tokarczuka, k. 71-74.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Tezy do rozmowy z bp. Rubinem, k. 22-23.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Pobyt ordynariusza przemyskiego bpa I. Tokarczuka w Rzymie, k. 194.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Pismo kpt. Stanisława Sypioł zastępcy Naczelnika Wydziału IV KW MO W Rzeszowie do Naczelnik Wydziału IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Warszawie, Rzeszów 6.11.1974 r., k. 47.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Oświadczenie. Cisek Klemens. Wetlina 30.10.1974 r., k. 49.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Oświadczenie. Moskat Bronisława, Wetlina 30.10.1974 r., k. 48.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, k. 7, 8, 9.
- IPN, sygn. 1585/3674, Pismo gen Cz. Kiszczaka do Sekretarza Episkopatu bpa B. Dąbrowskiego, Warszawa 9.02.1985, k. 4-6.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. krytycznych uwag biskupów na temat zarządzania diec. przemyską przez bpa Tokarczuka, Warszawa 19.03.1973 r., k. 167.
- IPN 0713/12, t. 3, Propozycje dot. ograniczenia szkodliwej dla państwa działalności bpa Tokarczuka, Warszawa 21.02.1972 r., k. 27-31.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Ważniejsze przykłady inspiracyjnych działań bpa Tokarczuka na odcinku budownictwa sakralnego, Warszawa 17.07.1973 r., k. 39-41.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Pismo Aleksandra Merkera do Mieczysława Szydłowskiego z Wydziału Administracyjnego KC PZPR, grudzień 1971 r., k. 25.

- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Notatka służbowa, Kraków 17.12.1971 r., k. 26.
- IPN, sygn. 639/153, Pismo płk. M. Kalemby do Dyrektora Dep. IV MSW w Warszawie, Rzeszów 3.07.1974 r., k. 71.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Notatka dot. sytuacji w związku z ujawnieniem instalacji podsłuchowej w kurii przemyskiej i propozycje działań, Warszawa 21.02.1975 r., k. 62-65.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. przejawów niezadowolenia księży z rządów ordynariusza diecezji przemyskiej, k. 164-165.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. komentarzy kleru diecezji przemyskiej nt. zachowania się bpa Tokarczuka, Warszawa, październik 1975 r., k. 174.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Informacja dot. opinii niektórych kurialistów watykańskich na temat niektórych członków polskiego episkopatu, Warszawa 29.10.1975 r., k. 177-178.
- IPN, sygn. 0639/202, Bp I. Tokarczuk. Teczka zawiera stenogramy kazań wygłoszonych od października 1973 do grudnia 1975, k. 1-437.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 1, Bp I. Tokarczuk. Teczka zawiera: stenogramy kazań wygłoszonych w 1977 r., k. 1-531.
- IPN, sygn. 0713/12, t. 3, Pismo B. Stachury z MSW do Ministra K. Kąkła Kierownika UdsW z 5.04.1975 r., k. 89.
- Instytut Pamięci Narodowej w Lublinie – IPN Lu, sygn. 00226/1.
- Instytut Pamięci Narodowej w Rzeszowie – IPN Rz, sygn. 053/196, t. 9, k. 1-209.
- IPN Rz. sygn. 00154/1, Ignacy Tokarczuk. Karta rejestracyjna (EAKOI Rz 570962).
- IPN Rz. sygn. 053/196/5, Doniesienie spisane ze słów t.w. „Doktor”, 24.04.1968 r., k. 131.
- Chmielowiec, Piotr. 2009. Działania operacyjne Służby Bezpieczeństwa wobec biskupa Ignacego Tokarczuka i kurii biskupiej w Przemysłu w latach 1966-1989. W: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. Adam Dziurok, s. 282-316. Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Dominiczak, Henryk. 2000. *Organa bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW.*, Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.
- Dominiczak, Henryk. 1997. *Organa bezpieczeństwa PRL 1944-1990. Rozwój działalności w świetle dokumentów MSW.* Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.
- Nabywaniec, Stanisław. 2011. *Sprawa obiektowa nr 1: Kościół. Kościół przemyski w świetle akt rzeszowskiej bezpieki (1944-1989)*, t. 1. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Działania operacyjno-polityczne Departamentu IV MSW. 2004. W: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. Adam Dziurok, 516. Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie. 2004. W: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. Adam Dziurok, 448-453. Warszawa: Wydawnictwo IPN.

- Pismo Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Rzeszowie do naczelnika Wydziału I Departamentu IV MSW zawierające propozycje ograniczenia działalności bp. Ignacego Tokarczuka, Rzeszów, dnia 14 II 1972 r. 2004. W: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. Adam Dziurok, 448, Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Plany Pracy Departamentu IV MSW w latach 1972-1979*, oprac. Mirosław Białaszkowski, Anna K. Piekarska, Paweł Tomasik i Cyprian Wilanowski. 2007. Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Tokarczuk, Ignacy. 2014. *Kochałem tych ludzi całym sercem i oddaniem. Wspomnienia z lat 1918-1976*, oprac. J. Wołczański. Lwów-Kraków: Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego
- Tokarczuk, Ignacy. 1994. *W starciu z totalitaryzmem. Rozmowy prowadził Tadeusz Fredro-Boniecki*. Paryż: Éditions du Dialogue.
- Niezlomni. Nigdy przeciw Bogu. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, red. Józef Marecki i Filip Musiał. 2007. Kraków-Warszawa: Wydawnictwo WAM.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE

t. 40 * 2019, nr 3, s. 213-228

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ *MIŁOŚĆ – MAŁŻEŃSTWO – RODZICIELSTWO.* „*HUMANAE VITAE*” – WZNIOSŁA TEORIA CZY REALNA POMOC? (Poznań, 5 maja 2018)

5 maja 2018 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu miała miejsce międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Miłość – małżeństwo – rodzicielstwo. „Humanae vitae” – wniosła teoria czy realna pomoc?* Na początku obrad sympozjalnych wszystkich zebranych pozdrowił ks. dr hab. Andrzej Pryba – prodziekan ds. nauki i współpracy międzynarodowej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, redaktor naczelny czasopisma naukowego „Teologia i Moralność” oraz główny organizator tej konferencji.

Otwarcia sympozjum dokonał abp dr Stanisław Gądecki – przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, wiceprzewodniczący Rady Konferencji Episkopatów Europy oraz wielki kanclerz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Metropolita poznański podkreślił w swoim wystąpieniu, że encyklika Pawła VI *Humanae vitae* z 1968 r. nie tylko w momencie ogłoszenia, ale także dziś spotyka się z próbami jej podważenia i krytyką. Przewodniczący KEP zauważył, że obecnie bardzo silne są dążenia większości państw Unii Europejskiej, Kanady czy Australii do zmiany rozumienia małżeństwa i rodziny, promocji materiałów pornograficznych, wczesnej edukacji seksualnej w szkołach itp. Istnieją także państwa opowiadające się za życiem i konserwatywnym rozumieniem moralności. Do grupy tych krajów należą przede wszystkim państwa muzułmańskie oraz kraje z kontynentu afrykańskiego.

Obrady sympozjalne zostały podzielone na osiem sesji. Pierwsza z nich miała charakter plenaryjny. Moderatorem sesji plenarnej był ks. prof. UAM dr hab. Maciej Olczyk z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pierwszy referat w tej części obrad nt. *Interpretacje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” i ich wpływ na recepcję encykliki papieża Pawła VI „Humanae vitae”* zaprezentował ks. prof. dr Livio Melina z Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie. Tłumaczem tego wystąpienia na język polski był ks. dr Wojciech Kućko, dyrektor Wydziału ds. Rodzin Kurii Diecezjalnej Płockiej. Prelegent z Włoch stwierdził, że pod koniec lat 60. ubiegłego wieku wielu teologów katolickich przeciwstawiało personalizm *Gaudium et spes* rzekomemu naturalizmowi *Humanae vitae*, sugerując, że ten ostatni dokument był krokiem wstecz w stosunku do nauczania Soboru Watykańskiego II.

Natomiast dzisiaj wiele środowisk liberalnych w Kościele katolickim interpretuje encyklikę papieża Pawła VI w kontekście adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka z 2016 r. Zdaniem postępowych teologów katolickich należy obecnie dokonać zmiany paradygmatu, tzn. trzeba zanegować rozumienie *Humanae vitae* wypracowane w trakcie pontyfikatów Jana Pawła II i Benedykta XVI. Encyklika papieża Pawła VI odczytana na nowo w duchu adhortacji *Amoris laetitia* podkreśla prymat osoby i sumienia oraz interpretuje tradycyjną doktrynę katolicką w kontekście duszpasterskiej działalności Kościoła.

Drugi referat wygłosił ks. prof. dr Augusto Sarmiento z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie nt. *Profetyczność encykliki „Humanae vitae” papieża Pawła VI.* Gość z Hiszpanii podkreślił, że odrzucenie tego dokumentu przez wiele środowisk katolickich doprowadziło nie tylko do banalizacji seksualności, lecz również do zatracenia prawdy o miłości ludzkiej i o życiu ludzkim samym w sobie. Jedną z konsekwencji tych zmian obyczajowych jest przewartościowanie życia w ten sposób, że traci ono wartość samą w sobie – ocenia się tylko jego „jakość”, która w wielu przypadkach utożsamiana jest z jego użytecznością. Dokument Pawła VI z 1968 r. jest wciąż bardzo aktualny, ponieważ zawiera wielkie

bogactwo antropologiczne i teologiczne. *Humanae vitae* nie stanowi żadnej rewolucji w stosunku do wcześniejszej doktryny katolickiej dotyczącej człowieka. Paweł VI przypomniał *de facto* wizję antropologiczną i moralną papieża Piusa XI, który w swojej encyklice o małżeństwie wziął pod uwagę doktrynę chrześcijańską przekazywaną od dwóch tysięcy lat i która nie została nigdy zmodyfikowana.

Ostatni referat w sesji plenarnej zaprezentował ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Jakie były przyczyny rewolucji seksualnej 1968 roku? Neomarksistowski projekt nowej moralności Herberta Marcusego*. Prelegent stwierdził, że jedną z głównych przyczyn rewolucji obyczajowej dokonującej się w ostatnich dziesięcioleciach jest filozofia marksistowska. Najważniejszą inspirację intelektualną rewolucji 1968 r. stanowiła twórczość niemiecko-żydowsko-amerykańskiego filozofa Herberta Marcusego, przedstawiciela neomarksistowskiej Szkoły Frankfurckiej. Marcuse był przekonany, że rewolucja seksualna jest konieczna do przeprowadzenia rewolucji społecznej. Istota rewolucji seksualnej polega na odkryciu seksualności polimorficznej, która oznacza powrót do świadomości seksualnej dziecka sprzed 6. roku życia. Odkrycie dziecięcej seksualności i różnych stref erogennych ludzkiego ciała prowadzi do seksualizacji całego organizmu człowieka dorosłego.

Marcuse odrzucił przekonanie Zygmunta Freuda, że należy identyfikować cywilizację i kulturę z represją tego, co organiczne i biologiczne. Zdaniem autora książki *Człowiek jednowymiarowy* jest możliwa cywilizacja nierepresywna, oparta na gruntownie odmiennym doświadczeniu istnienia, całkiem odmienną relacją między człowiekiem a przyrodą i zupełnie odmiennych więziach egzystencjalnych. Cywilizacja nierepresywna powinna być wolna od świadomych i nieświadomych, wewnętrznych i zewnętrznych procesów opanowywania, zniewalania i tłumienia. Niestety, w ostatnich dziesięcioleciach poglądy Marcusego zdominowały myślenie o ludzkiej seksualności w wielu krajach świata.

Moderatorem drugiej sesji nt. *Wiara i duchowość* była dr Monika Waluś z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pierwszy referat w tej części obrad nt. *Encyklika „Humanae vitae” drogą do pełni Bożego błogosławieństwa* wygłosił dr hab. Mieczysław Guzewicz, konsultor Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski. Przypomniał on, że w sensie biblijnym błogosławieństwo oznacza pełnię daru Boga dla człowieka. Niestety, celem działań podejmowanych przez szatana jest odcięcie człowieka od tego rodzaju darów. Boże błogosławieństwo jest udziałem tych rodzin, w których otwartość na potomstwo idzie w parze z autentycznym życiem chrześcijańskim.

Drugi referat nt. *Sakramentalne małżeństwo miejscem przekazywania życia – aktualność wskazań „Humanae vitae” Pawła VI* zaprezentował ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent ukazał w swoim wystąpieniu biblijne i teologiczne aspekty sakramentalności małżeństwa oraz zwrócił uwagę na kontynuację nauczania Soboru Watykańskiego II na kartach encykliki *Humanae vitae*. Bardzo ważnym elementem w interpretacji tego ostatniego dokumentu jest uwzględnienie rewolucji obyczajowej 1968 r., która stanowi także dzisiaj wielkie wyzwanie dla Kościoła katolickiego.

Ostatni referat w tej części obrad wygłosił ks. prof. dr hab. Marian Machinek z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie nt. *Zarzut błędu naturalistycznego w kontekście encykliki „Humanae vitae”*. Nazwa „błąd naturalistyczny” pochodzi od George’a Edwarda Moore’a. Wcześniej mniej więcej na ten sam problem zwrócił uwagę David Hume, a po nim Immanuel Kant. Błąd naturalistyczny polega na tym, że próbuje się zdefiniować predykat moralny „dobry” przy pomocy innych pojęć spoza sfery moralności. Pojęć o charakterze normatywnym (dobro, obowiązek, powinność) nie sposób zdefiniować przy pomocy kategorii, których używa się do opisu rzeczywistości naturalnej. Nie ma bezpośredniego przejścia od zdań deskryptywnych do preskryptywnych. Zarzut błędu naturalistycznego nie odnosi się jednak do encykliki *Humanae vitae*, ponieważ papież Paweł VI nie mówi w tym dokumencie o aktach biologicznych, ale o ich znaczeniach. Istotą sporu dotyczącego *Humanae vitae* jest rozumienie cielesności. Krytyków tej encykliki można uznać za przedstawicieli myślenia ewolucjonistycznego, według którego cielesność jest efektem przypadku i nie zawiera w sobie żadnych znaczeń. W ten sposób następuje ograniczanie sfery seksualnej do wymiaru biologicznego.

Zwieńczeniem refleksji prowadzonej w ramach drugiej sesji było świadectwo Alicji i Andrzeja Osieckich z Poznania, którzy są małżeństwem od 26 lat i posiadają szóstkę dzieci. Zwrócili oni uwagę na specyfikę chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny oraz na możliwość zachowania Bożych przykazań we współczesnym świecie.

Moderatorem trzeciej sesji nt. *Małżeństwo* był dr Mikołaj Gębka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pierwszy referat w tej części obrad nt. *Biologia rodzenia wpisana jest w genealogię osoby. Godność aktu małżeńskiego według Jana Pawła II* wygłosił ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegent zwrócił uwagę na najważniejsze elementy nauczania papieża Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny, które były już obecne we wcześniejszych pismach Karola Wojtyły. Jednym z nich jest antropologia daru, która przeobraża się w *communio personarum*. W ramach wspólnoty życia małżeńskiego dokonuje się wzajemne obdarowanie między małżonkami.

Drugi referat zaprezentował o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie nt. *Mowa ciała. Encyklika „Humanae vitae” w teologii ciała Jana Pawła II*. Mowa ciała dotyka fundamentalnego sporu o naturę człowieka i stanowi wyzwanie dla antropologii chrześcijańskiej. Natura ludzka ma charakter normujący, ponieważ porządek naturalny bytu ludzkiego stanowi źródło zasad moralnych. Normy wyrastają z natury rzeczy, która dla chrześcijan ma charakter teologiczny. Teologiczne rozumienie natury zakwestionował m.in. angielski filozof Francis Bacon, który dążył do podporządkowania świata natury nowożytnej nauce i technice.

Trzeci referat nt. *Nierozzerwalność jedności od rodzicielstwa – okrutny zakaz czy profetyczna troska?* wygłosił dr Jacek Pulikowski z Poznania, konsultor Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Prelegent poddał analizie fragment encykliki *Humanae vitae* dotyczący nierozzerwalności podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim. Zdaniem papieża Pawła VI, „stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więź męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczenie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa” (nr 12).

Ostatnim elementem tej części obrad sympozjalnych było świadectwo Anny Jednej ze Wspólnoty Trudnych Małżeństw „Sychar” w Poznaniu. Przedstawiła ona historię własnego życia oraz podała motywy podjętej przez siebie decyzji, aby po rozstaniu z mężem żyć samotnie, zachowując wierność do końca.

Moderatorem czwartej sesji nt. *Metody rozpoznawania płodności* był prof. dr hab. Andrzej Urbaniak z Politechniki Poznańskiej. Pierwszy referat w tej części obrad nt. *Teologiczno-moralne motywy planowania rodziny* wygłosił ks. dr hab. Andrzej Pryba. Prelegent zwrócił uwagę na aktualność problematyki związanej z przekazywaniem życia w zgodzie z naturą. „Człowiek bowiem – jak stwierdził papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* – nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą, inaczej, jak zachowując prawa wszczepione w jego naturę przez najwyższego Boga” (nr 31).

Drugi referat nt. *Naturalne Planowanie Rodziny – droga miłości do dziecka od poczęcia* zaprezentował ks. dr Kazimierz Kurek – lekarz, będący jednocześnie duchownym katolickim, honorowy członek międzynarodowego Instytutu Naturalnego Planowania Rodziny według metody prof. J. Röttera (INER). Naturalne Planowanie Rodziny oznacza taki sposób praktykowania odpowiedzialnego rodzicielstwa, na który składają się dwa elementy: systematyczna obserwacja objawów płodności i ich interpretacja oraz dostosowanie współżycia do tak rozpoznanego rytmu płodności – stosownie do planów prokreacyjnych małżonków.

Trzeci referat wygłosił dr Krzysztof Walczak z Politechniki Poznańskiej nt. *Współczesne narzędzia wspierające Naturalne Planowanie Rodziny*. Prelegent podkreślił, że istotą stosowania metod naturalnych w przestrzeni ludzkiej seksualności jest bardziej całościowe spojrzenie na płodność i związaną z nią odpowiedzialność pary małżeńskiej. W obrębie tego świadomie przyjętego stylu życia pojawiają się bowiem kwestie takie jak: otwartość na dzieci, poszanowanie i akceptacja naturalnego porządku płodności, budowanie lepszych relacji małżeńskich, zdolność do podyktowanej bezinteresowną miłością okresowej wstrzemięźliwości.

Ostatnim elementem tej części obrad sympozjalnych było świadectwo dr. Piotra Wołochowicza z Fundacji Misja Służby Rodziny w Warszawie, który wraz z żoną Mariolą jest zaangażowany

od wielu lat w różne formy odnowy biblijnej i poradnictwa rodzinnego. Państwo Wołochowiczowie pracują z małymi grupami w cyklu rocznym, organizują seminaria i obozy, udzielają porad indywidualnych, piszą książki i artykuły na tematy dotyczące tworzenia więzów małżeńskich i rodzinnych.

Moderatorem piątej sesji nt. *Rodzicielstwo i wychowanie* był ks. dr Wojciech Kućko. Pierwszy referat w tej części obrad wygłosiła dr Monika Waluś nt. *Zależność i uczestnictwo. Rodzicielstwo w zamysle Stwórcy w nauczaniu „Humanae vitae”*. Przypomniała ona merytoryczne i formalne założenia encykliki papieża Pawła VI z 1968 r. Jednym z najważniejszych elementów tego dokumentu jest pozytywna wizja bytu ludzkiego, która zakłada możliwość współpracy człowieka z łaską Bożą.

Drugi referat nt. *Wychowawcze aspekty encykliki „Humanae vitae”* zaprezentował prof. dr hab. Andrzej Urbaniak. Stwierdził on, że do najważniejszych elementów pedagogicznych tego dokumentu należy zaliczyć budzenie szacunku do tajemnicy życia, kształtowanie postawy panowania nad sobą oraz wychowanie do czystości seksualnej.

Trzeci referat wygłosiła prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nt. *Wychowanie dzieci i młodzieży – kontekst kulturowy*. Prelegentka zauważyła, że potrzebne jest dzisiaj wychowanie do bycia człowiekiem w sensie osobowym. Aby skutecznie realizować wizję człowieka zawartą w encyklice *Humanae vitae*, niezbędne są trzy następujące postawy: bezinteresowność wobec świata, odpowiedzialność i służba.

Czwarty referat nt. *Wychowanie seksualne czy wychowanie do miłości?* zaprezentował dr Stanisław Sławiński z Instytutu Badań Edukacyjnych w Warszawie. Podkreślił on potrzebę adekwatnej edukacji seksualnej, która prowadzi do większej dojrzałości młodego człowieka. Nie wolno zgodzić się na wiele nowych form nauczania o ludzkiej seksualności, które kwestionują normy moralne, promując fałszywe rozumienie wolności jako prawa do samowoli.

Ostatnim elementem tej części obrad konferencyjnych było świadectwo Anny i Janusza Wardaków z Akademii Familijnej w Warszawie, którzy od wielu lat organizują różnego rodzaju kursy, warsztaty, sympozja i szkolenia dla małżonków i rodziców. Za działalność Akademii Familijnej odpowiada Stowarzyszenie Akademia Familijna, które jest organizacją typu non-profit.

Moderatorem szóstej sesji nt. *Społeczeństwo* był ks. dr hab. Andrzej Pryba. Pierwszy referat wygłosiła dr Natalia Zimniewicz z Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu nt. *Wpływ zjawisk ekonomicznych na zaburzenia procesów informowania o działaniu i skuteczności antykoncepcji hormonalnej*. Prelegentka stwierdziła, że tylko kilka procent mieszkańców Polski wie o skutkach wczesnoporonnych antykoncepcji hormonalnej. Z badań opinii publicznej wynika, że 80 procent ankietowanych opowiada się za tym, żeby tego rodzaju informacja znajdowała się na ulotkach opisujących działanie preparatów antykoncepcji hormonalnej.

Drugi referat nt. *Antykoncepcja najkrótszą drogą do rozwodu* zaprezentował mgr Wiesław Gajewski z Fundacji Czyste Serca w Poznaniu, której głównym celem statutowym jest prowadzenie działalności wychowawczej i edukacyjnej wśród młodzieży i dorosłych w dziedzinie ludzkiej płciowości. Podkreślił on znaczenie dialogu, pożycia małżeńskiego i wspólnej modlitwy w kształtowaniu szczęśliwego życia rodzinnego. Małżeństwo jest nie do pomyślenia bez wstrzemięźliwości seksualnej. Mąż przez wstrzemięźliwość pokazuje własnej żonie, że jest czuły bezinteresownie.

Trzeci referat wygłosił dr Paweł Wosicki z Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia nt. *Aborcja a antykoncepcja – fałszywa alternatywa*. Prelegent zauważył, że antykoncepcja jest często przedstawiana jako alternatywa dla aborcji. To nieprawda. Aborcja chirurgiczna i farmakologiczna jest ściśle powiązana ze stosowaniem środków antykoncepcyjnych. Istnieje korelacja między wskaźnikami aborcji a liczbą sprzedanych środków antykoncepcyjnych. Badania przeprowadzone w wielu krajach potwierdzają, że znakomita większość kobiet abortujących poczęte życie stosowała wcześniej różne formy antykoncepcji.

Czwarty referat nt. *„Memoriał krakowski”. Wkład kardynała Karola Wojtyły i grupy teologów oraz filozofów polskich w przygotowanie i przyjęcie encykliki „Humanae vitae” papieża Pawła VI* zaprezentował ks. dr Paweł Gałuszka z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Przypomniał on, że papież Paweł VI poprosił m.in. abp. Karola Wojtyłę o wypracowanie opinii dotyczącej przygotowywanej encykliki *Humanae vitae*. W tym celu została utworzona w Krakowie specjalna komisja, złożona z przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych. Efektem pracy tej komisji stał się *Memoriał*

krakowski, wyraźnie odmienny od innych głosów, napływających do Pawła VI z całego świata. Grupa krakowska broniła tradycyjnego podejścia do współżycia małżeńskiego, stojąc na stanowisku, że nie należy oddzielać płciowości od płodności. Wielu ekspertów twierdzi, że to właśnie *Memoriał krakowski* znacząco wpłynął na ostateczny kształt encykliki *Humanae vitae*.

Ostatnim elementem tej części obrad sympozjalnych było świadectwo Ewy i Macieja Hudzia-ków z ruchu duchowości małżeńskiej Equipes Notre-Dame. Zwrócili oni uwagę na moc sakramentu małżeństwa i piękno daru rodzicielstwa.

Moderatorem siódmej sesji nt. *Medycyna* był dr Krzysztof Walczak. Obrady tej części konfe-rencji rozpoczęły się od wykładu dr Małgorzaty Prusak z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie nt. *Półwiecze slalomu wokół definicji. Antykoncepcja i jej skutki*. Drugi referat wygłosił lek. med. Jacek Czerniak z Ośrodka Wsparcia Płodności NaProTechnologia w Licheniu Starym nt. *Zdrowotne implikacje antykoncepcji hormonalnej*. Trzeci referat nt. „*Humanae vitae*” *inspiracją dla naprotechnologii* zaprezentowała dr Bożena Bassa z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ostatni referat w tej części obrad sympozjalnych wygłosił ks. prof. UAM dr hab. Maciej Olczyk nt. *Naturalna regulacja poczęć – symfonia natury i łaski. Interdyscyplinarna argumentacja o. Karola Meissnera w „Memoriale krakowskim”*. Referaty wygłoszone w ramach tej sesji dotyczyły wielu ważnych zagadnień związanych z aspektami medycznymi antykoncepcji, metod sztucznego zapłodnienia, naprotechnologii, naturalnych metod regulacji poczęć itd.

Zwieńczeniem obrad sympozjalnych była ósma sesja w postaci panelu dyskusyjnego nt. *Co zrobić, żeby było lepiej? Aspekty pomocy duszpasterskiej, informacyjnej, specjalistycznej i działania wychowawczej*, któremu przewodniczył ks. prof. dr hab. Marian Machinek. Uczestnikami dyskusji były cztery następujące osoby: dr Monika Waluś, ks. dr Kazimierz Kurek, dr Jacek Pulikowski i dr Piotr Wołochowicz. Dyskutanci wyrazili wspólne przekonanie, że przesłanie encykliki *Humanae vitae* pozostaje wciąż aktualne nie tylko dla katolików, ale także dla ludzi reprezentujących inne religie czy światopoglądy. Dzisiaj szeroką płaszczyzną spotkania staje się ekologia. W ramach ekologicznego podejścia do życia mogą znaleźć wspólny język np. zwolennicy zdrowej żywności i obrońcy naturalnych metod kontroli urodzin. Dlatego obecnie warto szukać nowych form promocji Naturalnego Planowania Rodziny w oparciu o podejście ekologiczne, niezależne od wyznawanej religii.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał ks. dr hab. Andrzej Pryba, który podzięko-wał wszystkim organizatorom, prelegentom i uczestnikom symposium. Szczególne słowa podzięko-wania zostały skierowane pod adresem Fundacji Czyste Serca, która udzieliła organizatorom konfe-rencji wsparcia finansowego.

Ks. Andrzej Kobylński
UKSW w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-2252-8634

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.15>

W SŁUŻBIE BOGU I OJCZYŹNIE

UROCZYSTA SESJA NAUKOWA Z OKAZJI 70. ROCZNICY ŚMIERCII SŁUGI BOŻEGO
AUGUSTA KARDYNAŁA HLONDA SDB, PRYMASA POLSKI
(Warszawa, Senat Rzeczypospolitej Polskiej, 22 października 2018)

W dniu 22 października 2018 roku w Senacie Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie z in-icjatywy Parlamentarnego Zespołu Miłośników Historii we współpracy z Towarzystwem dla Polonii Zagranicznej i Salezjańskiej Inspekcji pod wezwaniem św. Wojciecha w Pile pod patronatem Mar-szałka Senatu Stanisława Karczewskiego odbyła się uroczysta sesja naukowa zatytułowana *W służbie Bogu i Ojczyźnie z okazji 70. tej rocznicy śmierci sługi Bożego Augusta Kardynała Hlonda SDB – Prymasa Polski*.

Symposium zgromadziło reprezentantów posłów i senatorów, chrystusowców, salezjanów oraz osoby świeckie. Gośćmi honorowymi byli ks. bp Stefan Stefanek SChr, biskup senior diecezji

łomżyńskiej oraz ks. Pierluigi Cameroni SDB, postulador procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego ks. Augusta Kardynała Hlonda SDB.

Tytułem wstępu słowa powitania skierował do wszystkich obecnych ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB, Kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej. Wprowadził on obecnych w tematykę obrad. Zaprezentował też krótko osobę ks. Augusta Kardynała Hlonda SDB.

Otwarcia obrad spotkania naukowego dokonał przedstawiciel prezydium Senatu i przewodniczący Parlamentarnego Zespołu Miłośników Historii, senator prof. Jan Żaryn. Zaznaczył, że konferencja jest doskonałą okazją do refleksji nad dorobkiem tak wielkiego Polaka, jakim był prymas Polski. Odczytał również list Marszałka Senatu Stanisława Karczewskiego, który, mówiąc o kard. Hlondzie i cytując św. Jana Pawła II, określił go mianem wielkiego prymasa niepodległej Polski, który poprzez swoją posługę Kościołowi, Zgromadzeniu Salezjańskiemu i narodowi polskiemu zdobył autorytet zarówno moralny jak i polityczny.

Pierwszy prelegent ks. dr Krzysztof Butowski SDB w wykładzie zatytułowanym *Zapomniana list kardynała Augusta Hlonda czytany 86 lat później*, zaprezentował myśl społeczną Kardynała we współcześnie odczytanej jego korespondencji. Prelegent omówił treść listu księdza prymasa do prezydenta Ignacego Mościckiego w sprawie polityków uwięzionych w wyniku procesu brzeskiego. Nadawca przekonywał adresata, że państwo wywodzi się z natury ludzkiej i służyć ma postępowi oraz rozwojowi człowieka, a działanie i funkcjonowanie organizmu państwowego odbywa się dzięki działaniu Boga, który jest dawcą prawa i sprawiedliwości. Jak wskazywał prelegent, według kardynała Hlonda to dwa wektory tworzące państwowość. Dzięki nim może być mowa o dialogu pomiędzy Kościołem a państwem. Ks. Krzysztof Butowski w dalszej części referatu zaprezentował rozumienie przez kardynała Augusta Hlonda jednostki ludzkiej w kontekście państwa: posiada ona godność z samej swej natury, istniała wcześniej od państwa, z tego też względu państwo jest dla obywatela, a nie obywatel dla państwa. Prelegent wyjaśniał, że według kardynała Hlonda państwo nie ustanawia prawa moralnego, ale prawa na nim bazujące. To, co w dziesięciu przykazaniach jest złem, w praktyce będzie też złem publicznym czy politycznym. Kościół ma prawo i powinien się na ten temat wypowiadać. Jeśli są gwałcone podstawowe prawa człowieka, oznacza to, że rządzący postępują nieetycznie. Osoba odpowiedzialna za państwo: polityk, senator, poseł nie może posiadać dwóch sumień: prywatnego i politycznego, ponieważ w takiej sytuacji będzie niewiarygodny i będzie szkodził dobru narodowemu.

Drugi prelegent, dr Zbigniew Girzyński (UMK w Toruniu), polski polityk i historyk, poseł na Sejm V, VI i VII kadencji, w swoim referacie zatytułowanym *Relacje prymasa Augusta Hlonda z Józefem Piłsudskim i obozem sanacyjnym 1926-1939*, w pierwszej kolejności zaprezentował znaczące osoby, który miały wpływ na przyszłość ks. Augusta Hlonda SDB. Pierwszą z nich był starszy o 19 lat od przyszłego prymasa Polski, bp Aleksander Kakowski (członek Rady Regencyjnej w latach 1917-1918, metropolita warszawski w latach 1913-1938). To właśnie on uczył ks. Hlonda dyplomacji. Wprost sugerował mu, że musi nauczyć się okazywania zaufania piłsudczykom, które jest jedyną szansą na to, by mieć na nich wpływ. Następnie prelegent wskazał drugą znaczącą osobę dla przyszłości ks. Augusta Hlonda, był nią Nuncjusz Apostolski w Polsce, ks. biskup Achile Ratti, późniejszy papież Pius XI. Znajomość tak wpływowych osób stała się jedną z wielu przyczyn, dla których ks. August Hlond SDB w bardzo młodym wieku, mając zaledwie 45 lat, został prymasem Polski. Kardynał August Hlond, któremu piłsudzczycy od zawsze kojarzyli się z niemoralnością, potrafił łączyć spory polityczne z nimi. W jego korespondencji przebija tematyka szacunku, potrzeby komunikacji, permanentnego poszukiwania porozumienia. Prelegent podkreślił, że Hlond zawsze stał lojalnie po stronie rządu. W swoich listach sugerował, że obojętnie, jaka frakcja polityczna będzie u władzy, on jako przedstawiciel Kościoła będzie otwarty w relacjach z rządem. Pan Girzyński zakończył swój wykład trafnym spostrzeżeniem, że August Kardynał Hlond wiernie służył Kościołowi w bardzo trudnych czasach i czynił to z wielkim oddaniem.

W dalszej części konferencji swoje wystąpienie miał ks. dr hab. prof. UAM Bernard Kołodziej SChr na temat *Kard. A. Hlond, Prymas Polski Polakom, żyjącym poza granicami Ojczyzny*. Zaprezentował on podwójne doświadczenie Augusta Hlonda jako emigranta. Jako dziecko w wieku 12 lat wraz z rodzicami opuścił Śląsk i Ojczyznę i udał się do Włoch do Valsalice, niedaleko Turynu. Bę-

dąc na obczyźnie, wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego, gdzie formował się i studiował w języku obcym. Drugi raz doświadczył emigracji już jako prymas, w czasie II wojny światowej, opuszczając kraj 14 września 1939 roku i udając się do Lourdes. Te dwa doświadczenia – jak zaznaczył prelegent – z pewnością przepelnione tęsknotą za polskością i Ojczyzną zaowocowały jego pasterską troską o Polaków przebywających na emigracji w wielu zakątkach świata głównie w celach zarobkowych. W tamtym czasie państwo nie dbało w ogóle o Polaków przebywających za granicą. W pierwszej kolejności Hlond prosił biskupów, jak również przełożonych wyższych polskich instytutów życia zakonnego o wysyłanie księży za granicę. Nie spotkał się z hojnym odzewem. Postanowił zatem założyć zgromadzenie zakonne, którego charyzmatem będzie posługa zarówno socjalna jak i duszpasterska Polakom przebywającym na emigracji. Według prelegenta, dzięki znajomości z Nuncjuszem ks. biskupem Achile Rattim, w roku 1932 ks. kardynał August Hlond uzyskał pozwolenie Stolicy Apostolskiej na organizację nowego instytutu życia zakonnego. Miało się ono nazywać: Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej, chrystusowcy, TChr (Societas Christi pro Emigrantibus Polonis, SChr), do dnia dzisiejszego realizuje ono swój charyzmat w Kościele i świecie.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Paweł Jasina SChr, który wygłosił referat na temat *Mysl o narodzie i państwie w nauczaniu kard. Augusta Hlonda*. W pierwszej kolejności na podstawie nauczania zasłużonego dla Kościoła w Polsce prymasa zaprezentował definicje takich pojęć, jak naród, państwo, godność narodowa, sumienie narodu. Według kardynała Hlonda naród to byt naturalny (wspólnota jednolita), który ze względu na trudne warunki polityczne może istnieć bez państwa, nie tracąc tym samym autorytetu. Państwo i naród należy zawsze łączyć z katolicyzmem, w którym godność narodowa opiera się na sumieniu narodu będącym wkładem sumień jednostek, rozwija się dzięki patriotyzmowi, w duchu budowania jedności narodu opierającego się na wartościach religijnych. W dalszej części prelegent zaprezentował rozumienie przez kardynała znaczenia Ojczyzny i narodu i ich wzajemną korelację. Ojczyzna nie istnieje bez narodu, podobnie jak naród nie może istnieć bez ojczyzny, przy czym naród rozumiał Hlond jako byt społeczny o charakterze personalistycznym i koniecznie zbudowany na podłożu religijnym. Na zakończenie wystąpienia ks. Jasina zacytował ks. Prymasa Augusta Kardynała Hlonda: „Ratujmy Ojczyznę, Matkę Naszą”.

W dalszej kolejności głos zabrał zastępca postulatora w procesie beatyfikacyjnym kard. Augusta Hlonda SDB, ks. dr Bogusław Kozioł SChr. Wygłosił on referat zatytułowany *Patriotyzm, jako element duchowości proponowany Polakom przez Prymasa. Studium na podstawie książki «Z notatnika kard. A. Hlonda»*. Referat miał za zadanie zapoznać słuchaczy z desygnatem słowa patriotyzm w interpretacji kardynała Hlonda. Prymas Polski, który podczas II wojny światowej był na emigracji we Francji, wiele czasu spędził na przelewaniu na papier swojej tęsknoty za Ojczyzną. W prywatnych notatkach, których nie planował udostępniać innym, zapisał, że patriotyzm odnosi się do IV przykazania z dekalogu: *Czcij ojca swego i matkę swoją*, gdyż Ojczyzna jest matką narodu. Miłość Ojczyzny jest konsekwencją miłości do Pana Boga. Jako minimum tej miłości należy rozumieć troskę o jej dobre imię. Wyraża się ona także w niezachwianej wierze w sukces Ojczyzny. Kardynał uważał – jak zaznaczył prelegent – że obowiązkiem rządzących jest żyć w prawdzie i być uczciwymi, powinni zyskać zaufanie obywateli, powinno im zależeć tylko i wyłącznie na ich dobro.

Kolejnym mówcą była mgr Joanna Olbert (prezes Akcji Katolickiej przy Parafii pod wezwaniem NMP Wspomożeni Wiernych w Rumi), która zaprezentowała następujący temat: *Kardynał August Hlond jako promotor laikatu*. W swoim wystąpieniu ukazała księdza kardynała Hlonda jako osobę dobrze rozumiejącą nauczanie Kościoła, zatroskaną o formację laikatu. Właśnie w trosce o tę formację ks. prymas Hlond założył na terenie Polski Akcję Katolicką, której celem miało być uzdrowienie życia religijnego Polaków. Prelegentka przedstawiła cały proces przygotowania przez ks. Prymasa statutów Akcji Katolickiej. Pomagali mu w tym przedsięwzięciu ks. Stanisław Adamski (późniejszy biskup) i ks. arcybiskup Adam Stefan Sapieha (późniejszy kardynał). Ostatecznie zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską 24 czerwca 1930 roku. Kolejnym pomysłem księdza kardynała było przygotowanie przyszłych liderów ruchu. W tym celu założył on w 1927 roku Szkołę Katolicką w Poznaniu. Według pani Joanny Olbert całkowite poświęcenie się dziełu Akcji Katolickiej ks. Prymasa Hlonda i jego przedsiębiorczość duszpasterska zaowocowały tym, że w Europie zajmuje ono drugie miejsce.

Ostatnim prelegentem omawianej sesji naukowej był senator Czesław Ryszka, który wygłosił referat na temat *Polska ma stanąć na czele narodów. Mało znana przepowiednia kardynała Augusta Hlonda*. Zwrócił on uwagę obecnych na profetyczny charakter przemawiania sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski. Miał on często zwyczaj powtarzać, że Polska ma stanąć na czele narodów, a dokona się to dzięki cudownej interwencji Matki Bożej. Różaniec święty odmawiany w każdej rodzinie ma zdecydować o przyszłości Polski w świecie. Jak wskazał prelegent, Jasna Góra została uczyniona przez prymasa zwornikiem zjednoczenia wszystkich Polaków. Senator Czesław Ryszka przypomniał wydarzenie, które miało miejsce po śmierci kardynała Hlonda, które było potwierdzeniem początkowego realizowania się prorocтва. Dokładnie w 30 lat po jego śmierci papieżem zostaje Polak kardynał Karol Wojtyła, który jako motto swojego pontyfikatu na Stolicy Piotrowej wybiera słowa *Totus Tuus*, co znaczy cały Twój, zawierając swoją posługę Kościołowi Matce Zbawiciela.

Prelegent zakończył swoje wystąpienie, przypominając prośbę kardynała Hlonda, aby Polska stała się przewodnikiem dla wszystkich narodów, gdyż wtedy będzie miała wielką pozycję, autorytet i ogromne znaczenie na arenie europejskiej i światowej.

Na zakończenie konferencji miała miejsce prezentacja walorów filatelistycznych wyemitowanych przez Poczta Polską z okazji 70. rocznicy śmierci prymasa Augusta Hlonda oraz albumu Łukasza Kobieli zatytułowanego *August Hlond 1881-1948*, wydanego przez IPN oraz Stowarzyszenie Pokolenie. Spotkanie zostało zakończone wspólną modlitwą o dar rychłej beatyfikacji sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda SDB, Prymasa Polski, oraz pamiątkowym zdjęciem wszystkich uczestników spotkania naukowego w holu budynku Senatu Rzeczypospolitej Polskiej.

ks. dr Radosław Błaszczuk SDB

WSD TS, Łąd nad Wartą

ORCID ID : 0000-0002-3229-8089

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.16>

XXX MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ
IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI
(25-27 października 2018 r.)

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. księdza Stanisława Ormińskiego w Rumi (dalej MFMR) jest wydarzeniem artystycznym, które przyjmowane jest w szeroko rozumianym polskim środowisku muzycznym z atencją. W dniach 25-28 października 2018 odbyła się jego trzydziesta edycja. Organizatorzy¹ (*Informator* 2018, 8) oraz gospodarze² Festiwalu przygotowali uczestnikom oraz gościom większą, niż dotychczas, ilość koncertów, by podkreślić jubileusz 30-lecia jego istnienia. Dzięki instytucjom³ finansującym i wspomagającym MFMR rozwija się on z każdym kolejnym

¹ Komitet Organizacyjny Festiwalu stanowią: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – Elżbieta Waśkowska (przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego); ks. dr Janusz Sikora SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Józef Paliwoda SDB; ks. dr Krzysztof Niegowski SDB; ks. Marcin Balawander SDB; Justyna Dobrowolska; Wojciech Fotel; Mateusz Godlewski; Filip Kulesza; Władysław Rogowski SDB; Sebastian Rogiński; Alicja Sowirko; Nikola Szczepaniak; Andrzej Waśkowski; Dariusz Waśkowski; Julia Wnuczyńska; Joanna Zwierzchowska.

² Gospodarzem MFMR jest parafia pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych w Rumi, prowadzona przez Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko.

³ Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Kuria Metropolitalna w Gdańsku; Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Samorząd Województwa Pomorskiego; Urząd Miasta Rumi; Miejski Dom Kultury w Rumi; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Rada Chórów

rokiem, zaskakując nowymi pomysłami oraz swoim rozmachem, jeśli chodzi o dodatkowe propozycje, które towarzyszą zmaganiom konkursowym.

MFMR ma charakter trzydniowego konkursu. W tej edycji odbywał się on na trzech płaszczyznach: (1) konkurs muzyki organowej (dwa etapy); (2) konkurs zespołów chóralnych (w dwóch kategoriach) oraz (3) konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Regulamin Festiwalu precyzyjnie określa jego cele i założenia⁴ (*Regulaminy* 2018, 3). Podaje on m.in., że w konkursach mogą uczestniczyć jedynie niezawodowe zespoły chóralne oraz młodsi organiści⁵ (*Regulaminy* 2018, 5), uczniowie szkół muzycznych oraz studenci reprezentujący różne ośrodki akademickie.

1. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Organizatorzy zaprosili do zespołu jurorów znakomych pedagogów, wirtuozów gry organowej. Skład jury przedstawiał się następująco: prof. Witold Zaborny (Akademia Muzyczna w Katowicach) – przewodniczący, prof. Hanna Dys (Akademia Muzyczna w Gdańsku), prof. Renata Lesieur (Litewska Akademia Muzyczna w Wilnie), prof. Jaroslav Tuma (Wydział Muzyki Akademii Sztuk Scenicznych w Pradze), ks. dr Maciej Szczepankiewicz SDB (przedstawiciel Salezjanów Księźda Bosko). Funkcje sekretarza jury pełnił ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu).

Z grupy dziewięciu zakwalifikowanych do konkursu muzyki organowej przystąpiło pięciu wykonawców: Jarosław Ciechacki (Akademia Muzyczna w Bydgoszczy), Mariusz Kozieł (Akademia Muzyczna w Katowicach), Maciej Lewandowicz (Akademia Muzyczna we Wrocławiu), Jakub Moneta (Społeczna Szkoła Muzyczna II st. w Świdnicy) oraz Liliia Pechenkina (Konservatorium Muzyczne w Sankt Petersburgu). W pierwszym etapie konkursu, który odbył się pierwszego dnia Festiwalu (25.10.2018), młodzi artyści byli zobowiązani do wykonania następującego programu: (1) M. Surzyński – do wyboru: (a) *Capriccio* lub *Toccata* z op. 36, (b) *Chant triste* lub *Kolęda* z op. 36; (2) J. S. Bach – do wyboru jedna z sześciu sonat BWV 525-530, cz. 2 i 3; (3) J. S. Bach: *Fantazja i fuga c-moll* BWV 562.

W ocenie jurorów program ten najlepiej wykonała trójka organistów: M. Lewandowicz, M. Kozieł i J. Moneta. Tym samym zostali oni zakwalifikowani do drugiego etapu konkursu organowego. Ogłoszenie decyzji zespołu oceniających nastąpiło po koncercie kameralnym.

Drugi etap konkursu odbył się następnego dnia w godzinach popołudniowych. Finalistów obowiązywał następujący program: (1) jedna z czterech propozycji do wyboru: (a) D. Buxtehude, *Preludium in C* BuxWV 138, (b) D. Buxtehude, *Preludium in e* BuxWV 143, (c) N. Bruhns, *Preludium in e*, (d) N. Bruhns, *Preludium in g*; (2) J. S. Bach, chorał *Dies sind die heil'gen zehn Gebot* BWV 678; (3) M. Reger – z cyklu 12 utworów op. 59 do wyboru: *Benedictus* lub *Intermezzo*; (4) F. Nowowiejski, *Preludium adoremus*.

Po obradach jury odczytano protokół ogłaszający wyniki II etapu Konkursu Muzyki Organowej. Pierwszą nagrodę, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości siedmiu tysięcy złotych, otrzymał Mateusz Kozieł z Akademii Muzycznej w Katowicach (klasa organów prof. Witolda Zabornego). Drugą nagrodę, w wysokości dwóch tysięcy złotych, przyznano Maciejowi Lewandowiczowi z Akademii Muzycznej we Wrocławiu (klasa organów prof. Piotra Rojka). Fundatorem nagrody był

Kaszubskich; Polski Związek Chórów i Orkiestr; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej w Rumi; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi; Szkoła Podstawowa nr 8 im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi; Hotel *Faltom* w Rumi; Agencja Usług Turystycznych *Columbus*.

⁴Zasadnicze cele MFMR są następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina, ks. S. Ormińskiego SDB, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej; (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; (4) propagowanie muzyki kompozytorów polskich.

⁵ Regulamin precyzuje, że w Konkursie Muzyki Organowej mogą uczestniczyć organiści wszystkich narodowości, urodzeni po 1 stycznia 1991 roku.

Arcybiskup Metropolita Gdański, Leszek Sławoj Głódź. Trzecia nagroda, ufundowana przez Prezydenta Miasta Wejherowa, w wysokości tysiąca pięciuset złotych, została przyznana Jakubowi Monecie ze Społecznej Szkoły Muzycznej II st. w Świdnicy (klasa organów prof. Macieja Batora).

2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH I KONKURS NA NAJLEPSZE WYKONANIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W JĘZYKU KASZUBSKIM

Trzeciego dnia Festiwalu odbyły się przesłuchania zespołów chóralnych. Do prac w zespole oceniających organizatorzy zaprosili nauczycieli akademickich reprezentujących różne ośrodki muzyczne w Polsce. Skład jury przedstawiał się następująco: prof. Ryszard Zimak (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie) – przewodniczący jury, dr Małgorzata Chyla (Akademia Muzyczna w Krakowie), Tomasz Fopke (Rada Chórów Kaszubskich), prof. Eugeniusz Kus (Akademia Sztuki w Szczecinie), ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Wyższa Szkoła Biznesu w Warszawie, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie), prof. Marcin Tomczak (Akademia Muzyczna w Gdańsku). Roli sekretarza jury podjął się ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). W czasie spotkania roboczego jurorzy zapoznali się z systemem oceniania zespołów oraz z regulaminem konkursu. Przyjęto skalę punktową, wg której jury przyznaje Grand Prix dla najwyższej ocenionego zespołu w obu konkursach (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i nagroda finansowa dla najwyższej ocenionego zespołu w danej kategorii; Srebrny Dyplom za 75-89,9; Brązowy Dyplom za 60-74,9. Ponadto, jak zapisano w regulaminie, jury może przyznać także nagrody specjalne jak i wyróżnienia, które również mogą mieć charakter finansowy (*Regulamin* 2018, 10).

Wszystkie zespoły śpiewawcze przygotowały, zgodnie z regulaminem konkursu, program składający się z pieśni o treściach religijnych z dowolnie wybranych epok stylistycznych, w którym musiały się znaleźć co najmniej dwa utwory kompozytorów polskich. Przesłuchania zespołów odbywały się w dwóch kategoriach: zespoły chóralne (ilość śpiewaków od 17 wzwyż) oraz zespoły kameralne (do 16 osób, nie wliczając dyrygenta).

Występy chórów poprzedziło uroczyste wykonanie przez wszystkich uczestników utworu *Gaude Mater Polonia* pod dykcją prof. Marcina Tomczaka. Następnie, przedstawiciel gospodarzy Festiwalu, ks. dr Janusz Sikora SDB, proboszcz parafii i dyrektor miejscowej salezjańskiej wspólnoty zakonnej powitał jurorów, uczestników i wszystkich gości. Dyrektor MFMR, Daniel Ptach, przypomniał wykonawcom zasady konkursu i przekazał głos pełniącemu rolę konferansjera Konradowi Mielnikowi, redaktorowi Radia Gdańsk.

W pierwszej części przesłuchań konkursowych swój program zaprezentowali wokaliści z kategorii zespołów chóralnych. Były to cztery z sześciu zakwalifikowanych na Festiwal formacji⁶, które wystąpiły wg kolejności ustalonej drogą losowania. Po ich występach nastąpiła krótka przerwa na złożenie uroczystego hołdu patronowi Festiwalu, ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed jego popiersiem złożono kwiaty oraz odśpiewano tradycyjnie *Apel Jasnogórski*.

W kategorii zespołów kameralnych wystąpiły ostatecznie również cztery chóry⁷, mimo sześciu zakwalifikowanych do konkursu. Podobnie, jak w latach ubiegłych, poziom prezentacji utworów był bardzo dobry i wyrównany. Wyłonienie zwycięzców w poszczególnych kategoriach oraz laureata głównego nagrody było trudnym zadaniem dla zespołu oceniających.

Grand Prix XXX edycji MFMR za zdobycie 95 punktów i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, w wysokości trzynastu tysięcy

⁶ Uczestnicy w kategorii zespołów chóralnych: *Akademicki Chór Politechniki Gdańskiej*, Gdańsk (dyr. Mariusz Mróz); *Chór Dziewczęcy „Skowronki”*, Poznań (dyr. Alicja Szeluga); *Chór Kameralny „Sirenes”*, Warszawa (dyr. Magdalena Gruziel); *Chór „Nadzieja”*, Nakło nad Notecią (dyr. Michał Gacka).

⁷ Zespoły kameralne, które wzięły udział w XXX edycji MFMR: *Chór Żeński „Cartusia”*, Kartuzy (dyr. Małgorzata Kuchtyk); *Kwartet Wokalny Instytutu Muzyki Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. J. Długosza*, Częstochowa (dyr. Przemysław Jeziorowski); *Chór Kameralny CK 105*, Koszalin (dyr. Kamil Szafran); *Zespół Wokalny „Minimus”*, Poznań (dyr. Sławomira Raczyńska).

złoty, zdobył *Chór Dziewczęcy „Skowronki”* z Poznania, pod dyrekcją Alicji Szelugi, występujący w kategorii zespołów chóralnych⁸. Zespół ten otrzymał także Złoty Dyplom za zajęcie pierwszego miejsca w kategorii zespołów chóralnych oraz Puchar Zarządu Głównego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr. Złożona z czterdziestu ośmiu dziewcząt grupa wokalna zrobiła rzeczywiście wyjątkowe wrażenie na publiczności i, jak się okazało, również na jurorach. Zespół wykazał się świetną muzykalnością, doskonałą emisją, poprawną dykcją oraz innymi zaletami artystycznymi. Niezwykłym i zaskakującym zarazem publiczność było wykonanie utworu *Magnificat* (C. Donkin), podczas którego śpiewaczki „rozeszły się” po całym kościele, stwarzając wyjątkowy nastrój i ciekawy efekt akustyczny. Nie było to łatwe zadanie, z którego znakomicie wywiązała się dyrygentka zespołu.

W kategorii zespołów chóralnych jury przyznało Złoty Dyplom również *Akademickiemu Chórowi Politechniki Gdańskiej*, pod dyrekcją Mariusza Mroza. Program⁹ ich, oceniony na 93 punkty, spotkał się także z należyтым uznaniem publiczności. Wykonawcy otrzymali nagrodę pieniężną w wysokości siedmiu tysięcy złotych, ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego oraz Puchar Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr. Srebrny Dyplom, za zdobycie 89 punktów, przyznano *Chórowi Kameralnemu „Sirenes”* z Warszawy pod dyrekcją Magdaleny Gruziel. Zespół ten odebrał nagrodę pieniężną w wysokości tysiąca złotych, której fundatorem był Starosta Powiatu Wejherowskiego. Srebrny Dyplom, za zdobycie 83 punktów, został przyznany również *Chórowi „Nadzieja”* z Nakła nad Notecią (dyr. Michał Gacka).

W kategorii zespołów kameralnych najwyżej oceniono występ *Zespołu Wokalnego „Minimus”* z Poznania pod dyrekcją Sławomiry Raczyńskiej (93 punkty)¹⁰. 12-osobowy zespół zdobył zatem I miejsce w swojej kategorii, otrzymując Złoty Dyplom oraz nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości pięciu tysięcy złotych. Srebrny Dyplom za zdobycie 87 punktów wręczono *Chórowi Żeńskiej „Cartusia”* z Kartuz pod dyrekcją Małgorzaty Kuchtyk. 9-osobowy zespół otrzymał nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości tysiąca złotych. Srebrny Dyplom (za zdobycie 86 punktów) otrzymał również *Chór Kameralny CK 105 z Koszalina* (dyr. Kamil Szafran). Natomiast Dyplom Brązowy (za 69 punkty) odebrał *Kwartet Wokalny Instytutu Muzyki Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego w Częstochowie* (dyr. Przemysław Jeziorowski).

W konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim zostały wyróżnione dwa zespoły śpiewacze. Najwyżej oceniono wykonanie pieśni A. Rocławskiej-Musiałczyk, *Alleluja*. Nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości trzech tysięcy złotych, za wykonanie tego utworu otrzymał *Chór Kameralny „Sirenes”* z Warszawy (dyr. Magdalena Gruziel). Wyróżnienie natomiast, wraz z Pucharem Prezesa Rady Chórów Kaszubskich, jury przyznało *Chórowi „Nadzieja”* z Nakła nad Notecią (dyr. Michał Gacka) za wykonanie pieśni A. Rocławskiej-Musiałczyk, *Mój Ójczy*.

3. KONCERTY TOWARZYSZĄCE XXX EDYCJI MFMR ORAZ SEMINARIUM DLA DYRYGENTÓW

Jak już wcześniej wspomniano, podczas 3-dniowego Festiwalu publiczność miała okazję wysłuchać kilku koncertów zorganizowanych z okazji jubileuszu 30-lecia istnienia MFMR. Pierwszy z nich odbył się pierwszego dnia o godz. 19.00 w kościele/sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych, a więc w miejscu, gdzie odbywały się wszystkie konkursy festiwalowe. Był to koncert

⁸ Program zdobywców Grand Prix XXX edycji MFMR był następujący: (1) Christine Donkin, *Magnificat*; (2) Vytautas Miskinis, *Ave Maris Stella*; (3) Marek Raczyński, *Hola pasterze z pola*; (4) Katarzyna Danel, *Clap your hands, all peoples*.

⁹ Chór z Gdańska, liczący 38 wykonawców, wykonał następujący repertuar: (1) M. T. Łukaszeński, *De Profundis*; (2) R. Twardowski, *Nynie odpuszczasz się*; (3) Z. Randall Stroope, *The conversion of Saul*; (4) M. Hagan, *The battle of Jericho*.

¹⁰ Na występ zespołu złożył się następujący program: (1) M. Zieleński, *Iustus ut palma florebit*; (2) A. Chmielewska, *Veni Emmanuel*; (3) M. Raczyński, *Ave Regina Coelorum*; (4) J. Runestand, *Alleluja*; (5) M. Raczyński, *Pastuszkowie w pole spali*.

kameralny na dwa flety i organy, w którego programie znalazły się m.in. dwa prawykonania światowe: Macieja Żółtowskiego, 3 x 9, oraz Jarosława Siwińskiego, *Trzy postacie w kolorze*. Wykonawcami koncertu byli: Agata Kielar-Długosz – flet, Łukasz Długosz – flet, Roman Perucki – organy.

Drugiego dnia Festiwalu, również o godz. 19.00 w tym samym kościele, miał miejsce Koncert Muzyki Gospel w wykonaniu zespołu *Gospel Joy* z Poznania i Kasi Moś. Ta propozycja organizatorów okazała się również bardzo atrakcyjna. Świątynia zgromadziła bowiem tego wieczoru wyjątkowo dużą ilość publiczności, szczególnie młodzieży. Interesujący program zaprezentowany przez młodych artystów został znakomicie przyjęty przez słuchaczy, którzy wraz z wykonawcami nie tylko mogli wspólnie śpiewać, ale także modlić się modlitwą uwielbienia Pana Jezusa.

Po zakończeniu konkursu zespołów chóralnych odbyło się Seminarium dla dyrygentów chóralnych. Temat prelekcji dotyczył *Problemów wokalnych w wykonawstwie muzyki chóralnej*. Wykład i ćwiczenia przeprowadziła prof. Alina Kowalska-Pińczak.

Koncert finałowy, poświęcony Jubileuszowi 100. Rocznicy Odzyskania przez Polskę Niepodległości oraz świętowaniu 30. rocznicy istnienia Festiwalu, odbył się tego samego dnia, po zakończonym Seminarium. Uczestnicy MFMR i goście mieli możliwość wysłuchania znakomitego wykonania *Symfonii Nr 38 D-dur (Praska)* W. A. Mozarta oraz *Stabat Mater* op. 53 K. Szymanowskiego. Wykonawcami koncertu byli: Aleksandra Zamojska – sopran; Ewa Marciniec – alt; Leszek Skrla – baryton; Orkiestra Symfoniczna Polskiej Filharmonii Bałtyckiej oraz Chór Opery Bałtyckiej (przygotowanie chóru W. Górski). Dyrygował Wojciech Rodak.

4. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Zwieńczeniem trzydniowego MFMR była uroczysta celebracja Mszy św., której przewodniczył Wikariusz Inspektora Piłskiej Prowincji Salezjańskiej, ks. dr Adam Popławki, który wygłosił także okolicznościowe kazanie. Podczas Eucharystii śpiewy wykonywali wspólnie wszyscy uczestnicy Festiwalu pod dyrekcją prof. M. Tomczaka. Po Mszy św. nastąpiło oficjalne ogłoszenie wyników konkursów, wręczenie nagród oraz tradycyjny koncert laureatów.

Wydaje się, że XXX Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi był bardzo ważnym wydarzeniem artystycznym w Polsce, mimo, że mało zauważonym w mediach ogólnokrajowych. Jubileuszowa jego edycja zgromadziła kilkuset wykonawców i gości. Warto zauważyć, że poza specyfiką (co najmniej trzy konkursy), ta impreza muzyczna wyróżnia się znakomitą przygotowaniem organizacyjnym, docenianym i zauważonym zarówno przez jurorów, uczestników, jak i publiczność. Poza zmaganiem konkursowymi, towarzyszą jej warsztaty muzyczne, prelekcje oraz koncerty znakomitych artystów, co sprawia, że jest to rzeczywiście wielkie święto muzyki religijnej. Przyjazny klimat wokół „wspólnoty muzycznej” i wyraźnie odczuwalna życzliwość to dodatkowe atuty Festiwalu, na który naprawdę warto przyjechać. Gospodarzom i organizatorom należą się słowa uznania i życzenia dalszego dynamicznego rozwoju.

BIBLIOGRAFIA:

XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. *Informator*, opr. Elżbieta Waškowska. 2018. Rumia.

XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. *Regulaminy*, opr. Elżbieta Waškowska. 2018. Rumia.

ks. Krzysztof Niegowski SDB
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie
ORCID ID: 000-0001-9765-2969
<https://doi.org/10.21852/sem.2019.3.17>

SPRAWOZDANIE Z II POLSKIEGO KONGRESU SAKSOFONOWEGO
(Warszawa, 23-25 listopada 2018 r.)

W dniach 23-25 listopada 2018 roku w warszawskim Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina (UMFC) odbył się II Polski Kongres Saksofonowy. Celem trzydniowego muzycznego święta była prezentacja i analiza rodzimego dorobku naukowo-artystycznego z udziałem saksofonu oraz integracja i stymulacja środowiska saksofonowego w naszym kraju.

Pierwsza edycja kongresu miała miejsce w Szczecinie, w grudniu 2016 roku, dzięki staraniom profesora tamtejszej Akademii Sztuki – dr. hab. Dariusza Samóła we współpracy z Zespołem Szkół Muzycznych oraz Fundacją na Rzecz Instrumentów Dętych. W założeniu organizatorów kolejne edycje kongresu planowane były co dwa lata w różnych ośrodkach akademickich w Polsce. Inicjatywę tę podjęło środowisko warszawskie. Dyrektorem artystycznym drugiej edycji został prorektor UMFC, profesor uczelni w Warszawie i w Łodzi – dr hab. Paweł Gusnar; wraz z mgr Emilią Dudkiewicz podjął się on również organizacji kongresu. Honorowy patronat nad imprezą objął światowej sławy saksofonista Branford Marsalis, który w 2017 roku gościł w warszawskiej uczelni muzycznej.

Pierwotna formuła kongresu była dedykowana przede wszystkim saksofonistom; organizatorzy drugiej edycji zaproponowali poszerzenie jej o nowe ujęcie – podjęty został dyskurs naukowy nad pomnażaniem i upowszechnianiem rodzimego dziedzictwa kulturalnego z udziałem saksofonu w perspektywie teoretyków zajmujących się muzyką współczesną. Po raz pierwszy nie tylko praktycy, ale również teoretycy muzyki i muzykologowie pochylili się nad twórczością rodzimych kompozytorów związaną z wynalazkiem Adolphe'a Saxa. Polska literatura saksofonowa jest bogata i stwarza liczne problemy badawcze, choć dotąd nie doczekała się zbyt wielu opracowań i analiz. Spotkanie kongresowe stanowiło okazję do powiązania teoretycznego namysłu z praktyczną prezentacją zjawisk w artystycznych kreacjach.

Program kongresu obfitował w wydarzenia, które objęły: konferencję naukową (referaty wygłosiło 17 prelegentów), pięć koncertów (podczas których wystąpiło ponad 60 artystów i dokonano 17 prawykonania utworów polskich kompozytorów), spotkania z kompozytorami, prezentację wydawnictw, spotkanie metodyczne z nauczycielami, warsztaty interpretacji saksofonowej oraz wystawę instrumentów i akcesoriów muzycznych. Czynnymi udział w kongresie wzięli wiodący polscy saksofoniści – reprezentanci niemal wszystkich ośrodków akademickich prowadzących klasy klasycznego saksofonu w naszym kraju, wirtuozi na co dzień działający za granicą, młodzi adepci sztuki saksofonowej, a także uznani badacze polskiej muzyki współczesnej. Wśród słuchaczy znaleźli się m.in. nauczyciele saksofonu ze szkół muzycznych w kraju, a także liczni melomani (wstęp na wszystkie wydarzenia, również na koncerty zorganizowane w ramach kongresu, był wolny).

Wykłady były podzielone na sześć sesji, których obrady odbywały się przez dwa pierwsze dni. Uroczystego otwarcia kongresu dokonał dr hab. Paweł Gusnar, prof. UMFC, który poprowadził także pierwszy panel. Referat otwierający kongres, przedstawiony przez mgr Ewelinę Grygier z Instytutu Sztuki PAN w Warszawie (*Pomiędzy jazzem a dżazem. Inspiracje folklorem w kompozycjach na saksofon*), ukazał wynalazek Saxa w kontekście polskiej muzyki tradycyjnej. Autorka zaprezentowała przykłady obrazujące wykorzystanie saksofonu w muzyce tradycyjnej (m.in. popularne zestawienia saksofonu z *dżazem*, czyli ludowym zestawem perkusyjnym) oraz w muzyce klasycznej inspirowanej folklorem. Temat wystąpienia korespondował z pierwszym z koncertów, który był jednocześnie spotkaniem z młodą kompozytorką Anną Marią Huszczą. W jej utworach uzewnętrznia się fascynacja muzyką ludową, elektroniką i brzmieniem saksofonu; zabrzmiały w brawurowych interpretacjach, w tym jeden – *Zorya* na saksofon altowy, elektronikę i głos – został wykonany po raz pierwszy; wykonawcą była Weronika Partyka.

Drugim prelegentem był zasłużony badacz polskiej twórczości muzycznej, prof. dr hab. Marek Podhajski z Akademii Muzycznej w Gdańsku. Profesor dokonał wnikliwej analizy *Trinity concerto* na saksofon sopranowy i orkiestrę smyczkową Pawła Łukaszewskiego, ukazując dzieło jako oryginalne i bogate w walory konstrukcyjne, a jednocześnie przystępne dla słuchacza i atrakcyjne wyrazowo. Wystąpienie było ilustrowane przykładami z nagrania, które w marcu br. zostało nagrodzone Fryderykiem 2019 w kategorii „Album Roku – Muzyka Symfoniczna i Koncertująca”. Sesję zamknął referat dr Mał-

gorzaty Waszak z UMFC podejmujący problematykę dotyczącą zagadnień fakturalno-brzmieniowych w dwóch utworach na sektet saksofonowy: *Lenten music* Pawła Łukaszewskiego oraz *Cantus Mariana* Borkowskiego (prawykonanego podczas drugiego z kongresowych koncertów). Autorka w ciekawy sposób przedstawiła chórally rodowód obu dzieł oraz wyeksponowała ich aspekt sonorystyczny.

Druga sesja dotyczyła twórczości saksofonowej środowiska krakowskiego. Otworzył ją referat prof. dr. hab. Andrzeja Rzymkowskiego z Akademii Muzycznej w Krakowie – pierwszego wykonawcy oraz inspiratora wielu dzieł wywodzących się z małopolskiego kręgu. Przez pryzmat doświadczeń praktyka prof. Rzymkowski zarysował obraz tendencji i zjawisk obecnych w repertuarze saksofonowym powstałym w ramach krakowskiej szkoły kompozytorskiej oraz przybliżył reprezentatywne dzieła jej wiodących twórców. Kolejny głos należał do muzykologa. Dr hab. Justyna Humięcka-Jakubowska, profesor poznańskiego Uniwersytetu Adama Mickiewicza, w fascynującym wystąpieniu skoncentrowała się na estetyczno-wyrazowych aspektach dwóch sztandarowych kompozycji saksofonowych krakowskiego erudyty i jednego z najbardziej oryginalnych polskich twórców – Bogusława Schaeffera. Zogniskowane wokół saksofonu problemy badawcze autorka podjęła w oparciu o analizę utworów oraz poglądy estetyczne twórcy. Trzecie wystąpienie wypełniła autorefleksja kompozytora, dr. hab. Macieja Jabłońskiego z krakowskiej Akademii Muzycznej. Prelegent przybliżył siedem ukazujących rozmaite pomysły kompozytorskie utworów, które przeznaczył na saksofon (w tym zaprezentowane podczas sobotniego koncertu *Studium koloru* na saksofon sopranowy i dwa saksofony altowe).

Podczas trzeciej sesji zostały przybliżone mniej typowe dla twórczości saksofonowej konteksty. Pomost między sesją drugą a trzecią stanowiło wystąpienie dr. hab. Michała Pawelka – kompozytora z Akademii Muzycznej w Krakowie. Prelegent skupił się na własnej twórczości w odniesieniu do szerokiego zastosowania w niej elektroniki, w tym rozbudowanych narzędzi (m.in. programów sekwen-cerowych i własnych podprogramów dokonujących operacji matematycznych w celu przekształceń wyjściowego materiału dźwiękowego) pozwalających na zachowanie centralnej roli wykonawcy w instrumentalno-elektronicznej kreacji. Omówił także utwór *Gioco* na dwa saksofony altowe, zaprezentowany w ramach jednego z koncertów. Referat pt. *Czynniki kształtujące brzmienie w repertuarze polskich kompozytorów piszących na saksofon z organami* przedstawił dr Mariusz Wrona – muzykolog i organista reprezentujący Akademię Sztuk Pięknych w Gdańsku. Z perspektywy teoretyka i praktyka dokonał charakterystyki brzmieniowej polskiego repertuaru na saksofon i organy (z wyłączeniem transkrypcji i koncertów improwizowanych), poddając analizie 13 kompozycji. Przywoływane zjawiska zostały zilustrowane materiałem dźwiękowym. Obrady pierwszego dnia kongresu zamknęło wystąpienie mgr Emilii Dudkiewicz z warszawskiego Uniwersytetu Muzycznego, która z punktu widzenia muzykologa i teologa podjęła temat dotyczący roli saksofonu w utworach o tematyce religijnej polskich kompozytorów. Pozornie odległe powiązania między sztuką należącą do obszaru *sacrum* a kojarzonym z muzyką rozrywkową i jazzową instrumentem także w klasycznych opusach znajdują silną reprezentację. Autorka dokonała systematyzacji zjawisk z tego obszaru i odniosła je do uwarunkowań teologicznych, m.in. z zakresu teologii duchowości i sztuki rozpatrywanej jako *locus theologicus*.

Po części wykładowej odbyły się dwa koncerty: wspomniana już monograficzna prezentacja twórczości Anny Marii Huszczy oraz koncert prawykonania. Swoją premierę miały dzieła Wojciecha Chałupki, Mariana Borkowskiego, Artura Cieślaka, Michała Grabowskiego, Kamila Koseckiego, Jakuba Murasa, Krzysztofa Koszowskiego oraz wybrane części przetranskrybowanego na kwartet saksofonowy *Kwartetu smyczkowego* op. 3 nr 3 Mieczysława Wajnbęga. Wysoki poziom wykonawczy wszystkich artystów uwieńczył brawurowy występ zespołu The Whoop Group. Wszystkie koncerty kongresowe poprowadził dyrektor artystyczny imprezy – Paweł Gusnar.

Poranna sesja drugiego dnia kongresu ukazywała polską twórczość saksofonową w perspektywie międzynarodowych tendencji i praktycznych problemów interpretacyjnych. Dr Rafał Rachwał z Akademii Muzycznej w Poznaniu przybliżył światową literaturę saksofonową (głównie z I połowy XX wieku) w kontekście folklorystyki muzycznej, zaś wnioski płynące z analizy poszczególnych nurtów przedstawił w odniesieniu do zastosowania ich w praktyce wykonawczej. Mgr Aleksandra Mańkowska reprezentująca Akademię Muzyczną w Łodzi skupiła się na problemach wykonawczych transkrypcji saksofonowych na przykładzie *Romansu* op. 23 Karola Szymanowskiego oraz *Epitafium* Witolda Lutosławskiego w opracowaniu na saksofon i fortepian. Analizy utworów dokonała pod

kątem możliwości najciekawszych form interpretacji. Dr hab. Dariusz Samól, profesor szczecińskiej Akademii Sztuki, przybliżył twórczość saksofonową kompozytorów amerykańskich polskiego pochodzenia. Prezentacja sylwetek wybranych twórców oraz przybliżenie ich sztuki stanowiły impuls do szerokiego poszukiwań repertuarowych i analitycznych.

Tematyka piątej sesji powróciła do prezentacji nowo powstałych dzieł. Otworzyła ją autoreflexja kompozytorki i profesora warszawskiej uczelni muzycznej, dr hab. Alicji Gronau-Osińskiej. Autorka przedstawiła własną twórczość z wykorzystaniem saksofonu pod kątem zawartych w niej głównych idei oraz zastosowanych środków techniki saksofonowej. Dr Włodzimierz Spodymek z Akademii Muzycznej w Bydgoszczy szczegółowo zanalizował prawykonane przez niego dzieło wcześniejszej kompozycji na saksofon i fortepian: *Dialog* Artura Cieślaka oraz *LAI D Island* Michała Grabowskiego. Rys formalny, stylistyczny i poszczególne parametry dzieła muzycznego obu utworów przedstawił w kontekście specyfiki instrumentu oraz możliwości interpretacyjnych. Dr Magdalena Jakubka-Szymiec reprezentująca Akademię Muzyczną w Poznaniu skoncentrowała swoje wystąpienie na roli saksofonu w twórczości Łukasza Wosia – kompozytora, który był bohaterem pierwszego z sobotnich koncertów. Prelegentka przybliżyła sylwetkę kieleckiego twórcy oraz okoliczności powstania jego utworów saksofonowych.

Szesty blok rozpoczął reprezentant Akademii Muzycznej we Wrocławiu i przedstawiciel jazzowego nurtu, dr hab. Janusz Brych. Omówił trudne początki (okres dwudziestolecia międzywojennego oraz wczesne lata po II wojnie światowej) obecności saksofonu jazzowego w naszym kraju. Odwołał się do sylwetek pierwszych saksofonistów, ukazując je na tle ówczesnej sceny muzycznej i ilustrując muzycznymi przykładami. Jako ostatni w ramach sesji naukowej wystąpił dr hab. Paweł Gusnar. Zaprezentował przygotowane przez siebie i wydane kilka miesięcy wcześniej nowe opracowanie *Studiów orkiestrowych na saksofon* – uwzględniające bazę źródłową proponowanych utworów oraz polski dorobek saksofonowy. Publikację przybliżył w perspektywie celów nauczania przedmiotu studia orkiestrowe na saksofon oraz promocji rodzimej twórczości. Referat stanowił równocześnie wprowadzenie do kolejnej części – prezentacji dorobku wydawniczego (książek, wydawnictw nutowych i płytowych) oraz do programu zaplanowanego na przedpołudnie ostatniego dnia kongresu. Prezentacja dorobku przerodziła się w bardzo ciekawą i inspirującą dyskusję nad dostępnością nowo powstających wydawnictw (m.in. niszowych i trudno dostępnych partytur) oraz sposobami promocji mało znanego w szerszych kręgach (zarówno wśród melomanów, jak i teoretyków muzyki i muzykologów) klasycznego repertuaru saksofonowego.

Drugi dzień obrad zamknęły dwa koncerty. W ramach wspomnianego spotkania z Łukaszem Wosiem aż sześć jego kompozycji (w układzie na saksofon i fortepian oraz na saksofon i organy) zabrzmiało po raz pierwszy. Podczas drugiego koncertu scena należała do młodych adeptów sztuki saksofonowej. Zaprezentowali się uczniowie, studenci i absolwenci klas saksofonu pochodzący z różnych stron Polski; swoją premierę miała *Sonata „...słuchając morza i lasu”* op. 87 na saksofon altowy i fortepian Marcina Kopczyńskiego.

Przedpołudnie trzeciego dnia było poświęcone zagadnieniom metodycznym i warsztatom interpretacji saksofonowej, które poprowadzili: Michał Knot z Wiednia oraz działający w Warszawie: Pablo Sánchez-Escarische Gasch i Alicja Wołyńczyk. Dr Wołyńczyk, w ramach spotkania metodycznego z nauczycielami poruszyła problem warsztatu młodego saksofonisty i podzieliła się zarówno teoretyczną wiedzą, jak i praktycznymi ćwiczeniami przydatnymi w codziennej pracy dydaktycznej. Kongres zwieńczył uroczysty koncert finałowy, podczas którego zaprezentowali się zaproszeni goście, wykonane zostały dwie premierowe kompozycje (Janusza Brycha i Olgi Hans), a puentą było wykonanie przez Warsaw Saxophone Orchestra pod dyktando Pawła Gusnara utworu *Europa* Macieja Małeckiego na 12 saksofonów.

Kongresowi towarzyszyła wystawa instrumentów i akcesoriów saksofonowych przygotowana przez firmę Jarmuła Music. Uczestnicy mieli możliwość porównania akcesoriów oraz skorzystania z bezpłatnego przeglądu instrumentów. Do dyspozycji byli fachowcy posiadający dużą wiedzę i wieloletnie doświadczenie: Krzysztof Gubała (Jarmuła Music) i Bronisław Zawaliński (Bronton). Dostępne były także wydawnictwa muzyczne: nuty, książki i płyty, m.in. sygnowane przez Chopin University Press, DUX, Sarton Records i Ars Musica (reprezentowanego przez właściciela firmy,

pana Marka Kunickiego). Imprezę dofinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Wkład sponsorski wnieśli: Yamaha, Ars Musica i Jarmuła Music. Partnerami kongresu byli: TVP Kultura, Polmic, Presto, Meakultura, Austriackie Forum Kultury, D'Addario, Music Dealer, BG France, Le Freque, Chopin University Press, DUX i Sarton Records.

Artyści, którzy wzięli czynny udział w kongresie, to: saksofoniści – Janusz Brych, Jacek De-long, Mateusz Dobosz, Krzysztof Guńka, Paweł Gusnar, Magdalena Jakubska-Szymiec, Agnieszka Jutkiewicz, Michał Knot, Aleksandra Mańkowska, Michał Maślak, Weronika Partyka, Wisuwat Pruk-savanich, Julita Przybylska, Rafał Rachwał, Andrzej Rzymkowski, Dariusz Samól, Pablo Sánchez-Escarische Gasch, Mateusz Sawicki, Włodzimierz Spodymek, Alicja Wołyńczyk, Szymon Zawodny oraz uczniowie i studenci klas saksofonu (Aleksandra Bukowska, Celia Castro Roldan, Wojciech Chałupka, Karol Denkiewicz, Iga Drąg, Kateřina Juřenová, Krzysztof Koszowski, Piotr Gruszecki, Iwona Gryśak, Szymon Lizak, Karol Mastalerz, Julia Mielczarek, Paulina Młynarska, Jakub Muras, Kacper Puczko, Oskar Rzążewski, Mateusz Warzecha, Jakub Wydrzyński); kameraliści – Joanna Ba-lewska, Konrad Boniński, Przemysław Chałupka, Bartosz Jakubczak, Justyna Jażdżyk, Andrzej Ka-rałow, Agnieszka Kopačka-Aleksandrowicz, Magdalena Kordylasińska-Pękala, Bogdan Laketic, Do-rotka Mańkowska, Anna Materniak, Kacper Odrobny, Łukasz Perek, Agnieszka Spodymek, Grzegorz Szymiec, Urszula Świętosława Szyryńska, Joanna Woszczyk-Garbacz; duety/zespoły – ArsSax Duo, Duo Aliada, Impression Saxophone Ensemble, Kwartet saksofonowy „Brzewski”, The Six & Sax Duo, PipeFusion Duo, Trefon Gmyrek Duo, Warsaw Saxophone Orchestra, The Whoop Group.

Emilia Dudkiewicz

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie

ORCID ID0000-0002-7685-9044

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.18>

RECENZJE

SEMINARE
t. 40 * 2019, nr 3, s. 229-241

Współczesne wyzwania teologii pastoralnej, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2016, ss. 206. ISBN: 978-83-63950-79-8.

W roku 2016 w serii: *Opolska Biblioteka Teologiczna* na Uniwersytecie Opolskim, jako tom 157, ukazała się książka pod redakcją księdza Radosława Chałupniaka i księdza Jerzego Kostorza, zatytułowana *Współczesne wyzwania teologii pastoralnej*. Ten tom jest poświęcony ks. prof. dr. hab. Józefowi Mikołajcowi, wykładowcy teologii pastoralnej, dlatego na stronicach od 199 do 202 zamieszczony jest jego biogram i bibliografia naukowa.

Papież Franciszek na temat niektórych wyzwań współczesnego świata pisze: „Ludzkość przeżywa w tym momencie historyczny przełom, który możemy dostrzec w postępie dokonującym się na różnych polach. Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista. Trzeba walczyć, aby żyć i to często żyć bez dostatecznego poszanowania swej godności. Ta epokowa zmiana została spowodowana olbrzymimi skokami, które co do jakości, ilości, szybkości i nagromadzenia dokonują się w postępie nauki, w innowacjach technologicznych oraz w ich szybkim zastosowaniu w przyrodzie i w życiu. Żyjemy w epoce wiedzy i informacji, które stanowią źródło nowych form władzy bardzo często anonimowej” (Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 52).

W obliczu tych zagadnień konieczne jest podjęcie owych wyzwań w obszarze współczesnej teologii pastoralnej, która ma na celu odnowę działań duszpasterskich. Nowe uwarunkowania obligują do reagowania na rozmaite sytuacje i adekwatnego działania, jak również przewidywania i przygotowania się do owych sytuacji. Ciągłe potrzeba poszukiwać nowych, adekwatnych do danej sytuacji, sposobów ewangelizacji i duszpasterstwa. W ten obszar poszukiwań wpisuje się omawiane opracowanie zbiorowe, które jest zbiorem ważnych i aktualnych wątków teologiczno-pastoralnych.

W książce tej znajduje się piętnaście tekstów. Artykuł otwierający, autorstwa księdza Wiesława Przygody, nosi tytuł: *Miłosierni jak ojciec. Teologia i praktyka miłosierdzia chrześcijańskiego*. Jest to tekst dotyczący fundamentalnego znaczenia miłosierdzia, którego przesłanie jest uniwersalne i ponadczasowe. Autor próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie o istotę miłosierdzia oraz o sposób, w jaki chrześcijanin może je praktykować w życiu codziennym. Podkreśla znaczenie miłosierdzia jako „kryterium wiarygodności zbawczej działalności Kościoła” (s. 19). Chrześcijanin jest bowiem wezwany do miłosierdzia wobec drugiego człowieka.

W drugim zaś tekście książki ksiądz Jan Kochel omawia współczesne implikacje *Reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego. Jest to artykuł na podbudowie ważnej szczególnie dla współczesnego duszpasterstwa koncepcji filozofii spotkania, w centrum zainteresowania której jest człowiek i jego relacja z bliźnimi i ze światem w perspektywie odpowiedzialności za innego oraz za samego siebie. Autor podejmuje rzeczową analizę i wyprowadza celową konkluzję dotyczącą konieczności biblijnej animacji duszpasterstwa oraz rozwijania pozytywnego nauczania, posługując się przy tym językiem prostym, zrozumiałym i trafiającym do słuchaczy.

Kolejny artykuł nosi tytuł: *Od eklezjologii pastoralnej do teologii ewangelizacji w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. Autor, ksiądz Bogdan Biela, dokonuje analizy koncepcji teologicz-

nopastoralnej zaprezentowanej przez księdza Franciszka Błachnickiego. Chodzi o istotny współcześnie kontekst poszukiwań zasady życia i działania Kościoła w ujęciu pośrednictwa zbawczego istoty Kościoła jako wspólnoty stanowiącej źródło i zasadę wzrostu życia w Kościele, zgodnie z koncepcją teologii urzeczywistniania się Kościoła *hic et nunc*.

Następny artykuł to: *Współczesne prześladowanie chrześcijan. Studium z zakresu teologii pastoralnej*, autorstwa księdza Bronisława Mierzwińskiego. Autor dokonuje analizy sytuacji chrześcijan w czasach współczesnych w aspekcie prześladowań. Wyprowadza wniosek, że chrześcijanie są obecnie najbardziej prześladowaną wspólnotą religijną na świecie. Zwraca uwagę na potrzebę solidaryzowania się chrześcijan z prześladowanymi, a także podkreśla, że głównym zadaniem wyznawców Chrystusa jest ufne i cierpliwe budowanie cywilizacji miłości.

Kolejny artykuł jest zatytułowany: *Duszpasterstwo w kontekście paradygmatów czasu przełomu*. Ksiądz Robert Biel trafnie wskazuje w nim na trudną sytuację duszpasterstwa postsocjalistycznego. Opiera się w swoich wywodach głównie na opracowaniach niemieckojęzycznych. Autor uzasadnia jednocześnie możliwość wykorzystania tych nowych uwarunkowań społeczno-kulturowych do głoszenia Ewangelii, odwołując się do idei „dziedzińca pogan”, na którą wskazywał Benedykt XVI. Chodzi zatem o perspektywę otwarcia się Kościoła na tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa, określających siebie jako niewierzących, agnostyków czy ateistów.

W kolejnym artykule ojciec Marek Fiałkowski przedstawia wybrane zagadnienia dotyczące formacji ludzkiej katolików świeckich. Autor zwraca uwagę na kształtowanie postawy dialogu, wychowanie do miłości i wychowanie moralne. Są to bowiem niezbędne składniki całego procesu formacji ludzkiej. Natomiast ksiądz Jan Kazimierz Przybyłowski podejmuje temat *Funkcji ludzkiej w misji pastoralnej Kościoła*. Owa funkcja ludzka polega na ciągłym odkrywaniu miłości w prawdzie, która jednocześnie służy wolności.

Ksiądz Konrad Głombik prezentuje zagadnienie *Związku wiary i sakramentu małżeństwa jako problemu teologicznego i duszpasterskiego*. Wskazuje na istotę tego dość szczegółowego zagadnienia teologicznego. Wynikiem owego związku jest łaska sakramentalna, moc, aby wieść życie zgodnie z Bożym nakazem. Autor omawia problemy dotyczące wiary osób zawierających sakrament małżeństwa, a także wyprowadza implikacje duszpasterskie.

Działania pastoralne o charakterze profilaktycznym, stanowiące istotne wsparcie dla małżeństw i rodzin, opisuje ksiądz Paweł Landwójtowicz w tekście *Duszpasterstwo rodzin w perspektywie wybranych działań profilaktycznych*. Kolejny Autor, ksiądz Paweł Brudek, w tekście zatytułowanym: *Religijność małżonków o różnym stopniu zadowolenia ze związku. Implikacje psychologiczno-pastoralne*, na podstawie przeprowadzonych badań, próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie: „Czy i jak osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się między sobą w zakresie religijności?” (s. 134). W sposób jasny przedstawia wyniki badań, dokonuje weryfikacji hipotez i przeprowadza dyskusję wyników oraz wyprowadza wnioski dla praktyki duszpasterskiej odnośnie kwestii istotnej roli religijności w małżeństwie.

Tekst księdza Edwarda Wasilewskiego *Definicja miłości chrześcijańskiej w przepowiadaniu* dotyczy analizy definicji opracowanej przez księdza profesora Franciszka Drączkowskiego, sformułowanej w oparciu o przekazy biblijno-patrystyczne oraz dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Miłość chrześcijańska jest „Bosko-ludzką wspólnotą bytowania, ożywioną świętą Bożą mocą (*dynamis*), zespoloną przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna, prowadzącą przez upodobnienie do Chrystusa ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Jednym” (s. 149). Autor artykułu ukazuje podjętą analizę w aspekcie szeroko rozumianego przepowiadania w kontekście wezwania do „trwania w Chrystusie”.

Kolejny tekst, autorstwa księdza Jerzego Kistorza, jest zatytułowany *Pastoralny wymiar sportu*. Autor wskazuje w nim na przykłady możliwości wykorzystania sportu jako współczesnego, dobrego i skutecznego narzędzia pastoralnego. Zwraca jednocześnie uwagę na istotne miejsce sportu w procesie nowej ewangelizacji.

Ksiądz Andrzej Anderwald w tekście *Ku teologii starości* zwraca uwagę na wartość osób starszych w społeczeństwie. Wartość ta nie jest uzależniona od jego kondycji fizycznej, posiadanych dóbr materialnych czy pozycji społecznej. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, stąd

wynika jego godność. Życie ludzkie jest cenne samo w sobie i człowiekowi należy się szacunek na każdym etapie jego rozwoju.

Kolejny tekst to: *Namaszczenie chorych w zgromadzeniu wiernych w duszpasterskiej posłudze parafialnej*. Ksiądz Waldemar Musiał zwraca uwagę na niebezpieczeństwo banalizacji tego sakramentu, a także podkreśla konieczność kierowania się autentycznym nauczaniem Kościoła odnośnie do udzielania tego sakramentu, aby nie dochodziło w tym względzie do nadużyć.

Ksiądz Mateusz Buczma w zamykającym książkę tekście *Chrzest w Duchu Świętym w doświadczeniu pastoralnym ruchów katolickich diecezji opolskiej* wyjaśnia określenie «chrzest w Duchu Świętym». Podejmuje to zagadnienie w aspekcie historycznym i teologicznym, a także jego perspektywę pastoralną w diecezji opolskiej.

Podsumowując całość omawianej pracy zbiorowej, należy stwierdzić, że treści w niej zawarte są bardzo aktualne, dotyczą bowiem istotnych zagadnień teologicznopastoralnych czasów współczesnych. W książce podkreślane jest istotne znaczenie duszpasterstwa. Zawiera ona elementy sytuacji chrześcijan w czasach współczesnych, a także podejmowane działania o charakterze pastoralnym. Poszczególne teksty składają do pogłębionej refleksji nad tymi wyzwaniem w Polsce.

Całość opracowania uzmysławia potrzebę odnowy duszpasterstwa oraz pogłębionej refleksji teologicznej. Warto zatem zapoznać się z tym zbiorem różnych wyzwań teologicznopastoralnych, przemyśleć zawarte w nim treści i przenieść na grunt duszpasterstwa. Omawiana książka może służyć pomocą w refleksji naukowej, ale jej adresatami mogą być również duszpasterze, katecheci, studenci teologii, a także ci wszyscy, którzy są zainteresowani lub aktualnie zaangażowani w działalność o charakterze pastoralnym czy w organizowanie takiej działalności.

Dariusz Adamczyk

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID ID: 0000-0002-3083-559X

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.19>

Ewa Józwiak, *Sachsowie. Polacy z wyboru*, Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, Wieluń 2017, ss. 241.

Omawiana pozycja jest wydaną drukiem rozprawą doktorską Ewy Józwiak przedstawiającą rezultaty badań w dwóch ważnych obszarach. Po pierwsze, jest próbą syntezy historii rodziny Sachsów, z której wywodziły się cztery pokolenia pastorów pełniących posługę m.in. w Warszawie, Wieluniu, Wierzbołowie, Tomaszowie Mazowieckim, Łodzi, Turku, Szczytnie oraz Kaliszu. Ich przodek, będący z zawodu sukiennikiem, miał się osiedlić na ziemiach polskich w drugiej połowie XVIII wieku. Praca ukazuje również szeroko tło historyczne, m.in. procesy polonizacyjne w poszczególnych okresach historii naszego kraju, którym podlegali osiedleńcy będący rolnikami lub rzemieślnikami (w większości wyznania ewangelickiego). Szczególnie miejsce w pracy zajmują relacje polsko-niemieckie oraz przedstawienie terenów pogranicza kultur (np. kwestia polskości Mazurów).

Cezurą historyczną są lata 1800-1977, tj. rok narodzin ks. Samuela Sachsa oraz śmierć ostatniego przedstawiciela tej rodziny, ks. Jerzego. Trzeba w tym miejscu nadmienić, że ks. Jerzy Sachs był dziadkiem Autorki, zatem stanęło przed nią niełatwe zadanie konfrontacji przekazów rodzinnych ze źródłami historycznymi.

Opracowanie wpisuje się w nurt polskiej historiografii poświęconej protestantyzmowi przed 1939 rokiem, w tym podkreślającej bardzo pozytywny przykład integracji kulturowej, narodowej oraz ekonomicznej głównie ewangelików pochodzenia niemieckiego, którzy przybyli na ziemie polskie w XVIII i XIX wieku. Można mnożyć przykłady rodziny, których pierwsi przedstawiciele wykonywali pospolite zawody, a poprzez swą ciężką pracę w kolejnych pokoleniach dochodzili niekiedy do znacznych fortun. Również z tych rodzin często wywodzili się duchowni ewangelicy. Nawiązanie relacji ze społeczeństwem polskim nie oznaczało wyparcia się przeszłości, lecz pielęgnowali oni tradycję rodzinną, która stała się ważnym elementem ich tożsamości. Intensywność procesów poloni-

zacyjnych zależała od wielu czynników: miejsca zamieszkania, poziomu wykształcenia oraz stanu majątkowego. Najszybciej zachodziła ona wśród wykształconych warstw miejskich.

W okresie XX wieku rodziny ewangelickie postawione zostały wiele razy przed trudnymi wyborami. Najpierw w trakcie I wojny światowej, kiedy carat zwrócił się przeciwko obywatelom Cesarstwa Rosyjskiego i dawnego Królestwa Polskiego, którzy byli niemieckiego pochodzenia. Później, w okresie II wojny światowej okupant niemiecki wymagał od nich zanegowania aktu polonizacji i opowiedzenia się przeciwko swojej ojczyźnie. Aż wreszcie, w okresie PRL, władze, prowadząc antyniemiecką politykę, nie chciały uznać, że potomkowie dawnych osadników, wraz z ludnością pogranicza, opowiadają się za pozostaniem w obrębie narodu polskiego i zmuszały ich nawet do emigracji do któregoś z krajów niemieckich.

Zasadnicza struktura publikacji obejmuje: *Przedmowę* autorstwa prof. Karola Karskiego (s. 9-11), *Wprowadzenie* (s. 13-17), cztery rozdziały tematyczne (s. 19-204), *Wnioski* (s. 205-209), streszczenia w języku niemieckim i angielskim (s. 211-220) oraz *Wykaz źródeł i literatury* (s. 221-241). Na tylnej okładce znalazły się ponadto fragmenty recenzji autorstwa prof. K. Karskiego oraz prof. Tadeusza J. Zielińskiego.

W rozdziale I Autorka nakreśliła dzieje Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w okresie 1800-1977 (w tym jego sytuację prawną oraz relacje z innymi Kościołami protestanckimi), osadnictwo niemieckie na ziemiach polskich, stosunki państwo – Kościół. Szczególnie istotne jest przedstawienie ułatwień dawanych przez władze państwowe oraz pozytywnego stosunku duchowieństwa lub ziemiaństwa do przybyszów. Autorka opisała ponadto szczegółowo burzliwe dzieje ewangelików pod okupacją nazistowską oraz w okresie komunizmu (trzeba zaznaczyć, że przywołano niedawne odkrycie dotyczące okoliczności śmierci i miejsca pochówku ks. bp. Juliusza Burschego, które ogłoszono oficjalnie w październiku 2017 roku. W trakcie uroczystości 500-lecia reformacji w kościele ewangelicko-augsburskim pw. Świętej Trójcy w Warszawie; tym samym, recenzowana praca być może jest pierwszym opracowaniem naukowym zawierającym tę informację, s. 42).

Rozdział II poświęcony został sprawom narodowościowym w Kościele luterańskim w okresie XIX i XX wieku, w tym relacjom na linii Niemcy – Polacy oraz polskiej świadomości narodowej na Mazurach i udziałowi ewangelików w tym procesie (szczególnie działalności ks. Burschego). Ostatnie zagadnienie ukazuje trudności wobec akceptacji określonej tożsamości narodowej i religijnej wśród ludności Ziemi Północnych po 1945 roku w trakcie szczególnie wrogiej polityki władz komunistycznych.

Trzeci rozdział poświęcono omówieniu zjawiska identyfikacji narodowej oraz socjologicznej możliwości jej zmiany, w tym czynników temu sprzyjających – polonizacji, awansowi społecznemu oraz wykształceniu. Autorka przywołuje przykład studiów teologicznych na Uniwersytecie Dorpackim oraz na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego, w tym polskich korporacji akademickich, np. „Polonii”.

Tematem przewodnim rozdziału IV były sylwetki czterech duchownych: ks. Samuela Bogumiła Sachsa (1800-1849, s. 95-111), ks. Adolfa Sachsa (1839-1896, s. 112-124), ks. Leona Jana Sachsa (1877-1947, s. 124-155) i ks. Jerzego Sachsa (1911-1977, s. 155-204). Autorka zwróciła szczególną uwagę na następujące zagadnienia: pochodzenie, wykształcenie teologiczne, rodzinę, miejsca posługi duchownej, umieściła też podsumowanie. Powyższe biografie dostarczają bardzo ciekawych informacji odnośnie do otoczenia pastorów oraz dziejów ich parafii w danym okresie. Mówią np. o udziale ks. J. Sachsa w działaniach Armii Krajowej oraz jego późniejszym prześladowaniu przez Urząd Bezpieczeństwa.

W zamieszczonym na końcu książki wykazie źródeł i opracowań uwzględniono zbiory szeregu archiwów państwowych – zarówno centralnych, jak i ich lokalnych oddziałów (m.in. Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Akt Nowych, Instytutu Pamięci Narodowej); archiwaliów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i jego parafii (Olsztyna, Warszawy, Wielunia i Zgierza), Muzeum Rzemiosła Tkackiego w Turku, Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie (akta warszawskiej parafii ewangelicko-reformowanej), Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego oraz Eesti Ajaloo Arhiiv (EAA) w Tartu (d. Dorpat, Estonia). Nie można nie wspomnieć o opracowaniu zbiorów prywatnych: rodziny Burschów oraz Sachsów (archiwum Autorki). Podstawę źródłową uzupełniają liczne dokumenty drukowane, m.in. dokumentacja rządowa i wojewódzka z pierwszych lat po II wojnie światowej, listy, ustawy oraz dekrety (XIX i XX w.). Autorka wykorzystała również

pokażną bazę opracowań poświęconych historii polskiego protestantyzmu (ok. 230 pozycji), w tym wiele wydanych niedawno. Trzeba zaznaczyć, że w wykazie opracowań znalazły się również artykuły opublikowane przed 1939 rokiem (np. w „Zwiastunie Ewangelicznym”, „Jedności” i „Głosie Ewangelickim”; s. 236). Wykorzystano również wiele źródeł internetowych (m.in. stron parafialnych, organizacji i stowarzyszeń, stron regionalnych oraz uczelni wyższych), a daty wejścia (lata 2011-2014) wskazują na okres przygotowania rozprawy doktorskiej. W pracy zabrakło niestety spisów fotografii, indeksów geograficznych oraz osobowych. Trzeba podkreślić, że wykonanie ich sprawia, że czytelnik o wiele łatwiej jest w stanie wyszukać potrzebne mu informacje.

Tytułem podsumowania należy stwierdzić, że, wykorzystując obszerną podstawę źródłową i bibliograficzną, Autorka zrealizowała z powodzeniem i w ciekawy sposób zamierzone cele badawcze, a omawiana przeze mnie pozycja jest źródłem wielu cennych informacji nieznanych dotychczas w literaturze przedmiotu. Należy również pochwalić dużą staranność od strony edytorskiej, bardzo czytelny układ pracy, przystępny język oraz ogromną ilość czarno-białych fotografii dobrej jakości, które niosą ze sobą sporą wartość merytoryczną. Pochwalić trzeba również odpowiednio dobrany kontrast, który sprawia, że fotografie są bardzo czytelne. Należy uznać, że praca poświęcona rodzinie Sachsów jest cennym źródłem informacji na temat historii polskiego protestantyzmu i otwiera pole do dalszych badań naukowych.

Grzegorz Michałak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-2497-0792

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.20>

Małgorzata H. Kowalczyk, Małgorzata Fopka-Kowalczyk, Krzysztof Rubacha, *Uwarunkowania i wielopłaszczyznowość badań nad resocjalizacją. Podstawy teoretyczne i metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, ss. 239, ISBN 978-83-231-3698-9.

Recenzowana praca składa się z trzech rozdziałów dotyczących patologii społecznych (rozdział 1), metodologicznych parametrów pedagogiki resocjalizacyjnej (rozdział 2) oraz wieloaspektowych możliwości diagnozy pedagogicznej (rozdział 3). Publikacja stanowi pierwszą pozycję wpisującą się w zaplanowany cykl wydawniczy pracowników naukowych Katedry Opieki, Profilaktyki i Resocjalizacji Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Z uwagi na bogactwo treści oraz aspektów przez nią poruszanych, niniejsza recenzja przyjmuje charakter opisowy ze szczególnym wskazaniem na zalety omawianej publikacji.

Rozdział 1 autorstwa Małgorzaty H. Kowalczyk pt. *Patologia społeczna – próba wyjaśnienia istoty problemu* dotyczy dyskusji nad etymologicznym zakresem znaczenia dwóch pojęć: patologii i dewiacji, co – jak podkreśliła Autorka – stanowi główny cel rozdziału oraz jest „próbą wyjaśnienia związków i różnic pomiędzy wskazanymi pojęciami oraz roli, jaką zachowania patologiczne i zjawiska z obszaru dewiacji mogą odgrywać w społeczeństwie (s. 15). W podrozdziale zatytułowanym *Norma a patologia* Autorka podjęła dyskusję nad relatywnym znaczeniem tychże pojęć w kontekście kulturowym, czasowym oraz ewolucji społeczeństwa. Odniosła się do interpretacji pojęcia patologii społecznej w kontekście naruszania norm prawnych. Zaakcentowała fakt, że nie każde zachowanie patologiczne narusza normy prawne.

W podrozdziale pt. *Pojęcie patologii społecznej* Autorka zaprezentowała wyczerpujący zagadnienie opis pojęcia patologii społecznej. Opis ten rozpoczęła od prezentacji znaczeń terminologicznych różnie prezentowanych w literaturze. Trafnie odwołała się do stanowiska prezentowanego przez m.in. Adama Podgóreckiego, Brunona Hołysta, Jerzego Jasińskiego oraz Andrzeja Gaberle’a. Autorka w przejrzysty dla czytelnika sposób odniosła się do opisu cech definicji zachowań społecznie patologicznych, do których zaliczyła: zachowania jednostek, destruktywny charakter, niezgodność

danego zachowania z powszechnie uznawanymi w danym kręgu kulturowym wartościami (s. 22-23). W podrozdziale zatytułowanym *Patologia społeczna a dewiacja społeczna* Autorka trafnie odniosła się do opisu różnic między tymi pojęciami wynikającymi z ich etymologii. Ciekawym fragmentem rozdziału jest odniesienie się Autorki do cech dewiacji pozytywnej, nakreślenie kryteriów definiowania zjawiska dewiacji oraz roli reakcji społecznej w procesie stygmatyzacji jednostki. W części tekstu dotyczącej roli zachowań patologicznych i dewiacyjnych w społeczeństwie Autorka zwróciła się w kierunku omówienia stanowiska reprezentowanego przez Erika Eriksona i Émile'a Durkheima dotyczących funkcji i roli tychże zachowań w stabilizacji i destabilizacji społeczeństwa. Odwołała się również do stanowiska Stanley'a Cohena dotyczącego etapów paniki moralnej sterowanej medialnie (s. 40), co czytelnik szczególnie doceni w odniesieniu do obecnych wydarzeń na świecie przedstawianych w mass mediach.

W podrozdziale dotyczącym *Źródeł zachowań patologicznych w teoriach* Autorka w sposób klarowny dla czytelnika odwołała się do trzech nurtów teoretycznych istotnie różniących się między sobą w kwestii upatrywanych przyczyn powstawania zachowań patologicznych w społeczeństwie. Do tychże nurtów Autorka zaliczyła nurt pozytywistyczny, antynaturalistyczny oraz neoklasyczny. W sposób wysoce przejrzysty i zrozumiały dla potencjalnego czytelnika Autorka zwróciła się ku przedstawieniu koncepcji odwołujących się do przyczyn zachowań dewiacyjnych, podkreślając znaczenie zaburzeń biochemicznych, uszkodzeń lub schorzeń ośrodkowego układu nerwowego oraz związków między osobowością psychopatyczną i antyspołeczną a zachowaniami patologicznymi. W obszarze opisu nurtu pozytywistycznego odniosła się do omówienia teorii socjologicznych (teorii Hansa Eysencka, teorii strukturalnej Roberta Mertona, ogólnej teorii napięcia Roberta Agnew, teorii podkultur Alberta Cohena, Richarda Andrew Clowarda, Lloyd'a E. Ohina, teorii Travaisa Hirschiego, teorii dryfu Davida Matzy oraz teorii zróżnicowanych powiązań Edwarda Hordina Sutherlanda). W obrębie nurtu antynaturalistycznego Autorka naświetliła teorie koncentrujące się na relacjach społecznych wobec zachowań dewiacyjnych, uznając je za zasadniczą ich przyczynę. W tej części tekstu wyeksplikowała teorię George'a Herberta Meada, Edwarda Lemerta, Howarda Beckera oraz Edwina Schura.

W podrozdziale zatytułowanym *Resocjalizacja i profilaktyka jako praktyka pedagogiczna w przeciwdziałaniu zachowaniom z obszaru patologii społecznej* Autorka zdefiniowała pojęcie resocjalizacji oraz wychowania resocjalizującego. W obrębie rozumienia procesu resocjalizacji Autorka objaśniła różne aspekty rozumienia tegoż procesu, co uznać należy za ważny aspekt teoretyczny, zwłaszcza dla studentów pedagogiki resocjalizacyjnej. Pozostając w obszarze wielozakresowego ujęcia pojęcia resocjalizacji, Autorka odniosła się do pojęcia resocjalizacji rozumianej jako: modyfikacja zachowań, zmiana społecznej przynależności, przebudowa emocjonalna, wrastanie w kulturę zaspakajanie potrzeb, repersonalizacja, kształtowanie prawidłowych postaw społecznych, „nawrócenie” na wartości wyższego rzędu, reintegracja społeczna oraz jako autoresocjalizacja. Zdefiniowała również pojęcie resocjalizacji penitencjarnej, które – jak podkreśliła Autorka – nie jest wykorzystywane przez polski system penitencjarny. Odwołując się do stanowiska Lesława Pytki, Autorka omówiła również rozwój idei abolicjonistycznej łączącej się z wypracowaniem różnych stanowisk uzasadniających rozwiązana wolnościowe oraz ewolucję resocjalizacji (od podejścia restrykcyjnego do permissywnego akcentującego autonomię wychowanka). Dalszą część tekstu poświęciła opisowi modelu restrykcyjnego oraz permissywnego, kładąc nacisk na ich opis, zastosowanie i cechy. Cały rozdział wieńcząc rozważania oscylujące wokół zagadnień *profilaktyki* (jej obszarów, przedmiotu, definicji, tradycyjnej kwalifikacji). Nie zabrakło również odniesienia się do popularnej w ostatnich latach profilaktyki uniwersalnej, selektywnej oraz wskazującej.

Reasumując omawiany rozdział 1, należy wskazać, że tekst ten jest wyrazem ogromnego kunsztu pisarskiego Autorki. Przede wszystkim, pomimo przekazu znacznej teoretycznej wiedzy z zakresu patologii i dewiacji, odznacza się on prostotą i klarownością przedstawionych w nim wywodów, co oznacza, że zarówno student pierwszego jak i piątego roku nie napotka problemów w jego zrozumieniu i interpretacji.

Rozdział 2 autorstwa Krzysztofa Rubachy pt. *Metodologiczne parametry pedagogiki resocjalizacyjnej* zawiera analizę metodologicznych podstaw pedagogiki resocjalizacyjnej jako nauki społecznej, jak również odnosi się do podstawowych parametrów metodologicznych uwzględniających

strategie badań, rodzaje wyjaśnień, typy i schematy badań, metody zbierania danych, ich analizy, a także dobór próbki (s. 111).

W podrozdziale pierwszym zatytułowanym *Konceptualizacja systemu pojęciowego pedagogiki resocjalizacyjnej* Autor omówił takie pojęcia jak: resocjalizacja, wychowanie resocjalizacyjne, profilaktyka, czynniki patologii społecznej, patologia społeczna, system norm społecznych oraz system prawny. Jak wskazał, „schemat powiązań pomiędzy pojęciami pokazuje możliwe dynamizmy działania całego systemu, których wyeksplikowanie było warunkiem koniecznym do dokonania opisu parametrów metodologicznych pedagogiki resocjalizacyjnej” (s. 118). Autor w obrębie powyższego wywodu odniósł się do wyszczególnienia czynników intrapsychicznych, czynników kulturowo-społecznych, mechanizmów powstania zachowania dewiacyjnego oraz wyróżnienia ogólnej kategorii patologii społecznych. W kolejnych częściach rozdziału Autor zaprezentował istotę wyjaśnienia deterministycznego, statystycznego, teologicznego, indeterministycznego oraz aksjologicznego, podkreślając ich znaczenie oraz zastosowanie w pedagogice resocjalizacyjnej; omówił strategie badawcze stosowane w obszarze pedagogiki resocjalizacyjnej z uwzględnieniem strategii nomotetycznej oraz idiograficznej, akcentując możliwości ich zastosowania w obszarze zainteresowań pedagogiki resocjalizacyjnej. W odniesieniu do typów badań stosowanych w obszarze pedagogiki resocjalizacyjnej Autor zwrócił uwagę na potencjał stosowanych zarówno badań teoretycznych (eksploracyjnych, weryfikacyjnych), jak i praktycznych (diagnostycznych) i płynące z nich korzyści oraz wskazał na potencjał ich obustronnej współpracy. Podkreślił użyteczność badań oceniających skierowanych ku praktyce resocjalizacyjnej i profilaktycznej analizujących efekty tych procesów.

W dalszej części tekstu czytelnik zapoznawany jest ze schematami badań pedagogiki resocjalizacyjnej, których omówienie Autor rozpoczął od wyjaśnienia terminologicznego oraz szczegółowo odniósł się do prezentacji istoty każdego rodzaju schematu, tj. eksperymentalnego, porównawczego, korelacyjnego, etnograficznego, studium przypadku oraz schematu historycznego. Jak podkreślił Autor, przeprowadzona analiza tychże schematów badań pokrywa całą mapę systemu pojęciowego pedagogiki resocjalizacyjnej, co oznacza, że powinny być one w systematycznym użyciu badawczym (s. 139). W ostatnim podrozdziale Autor w sposób czytelny i skondensowany omówił metody badań społecznych pedagogiki resocjalizacyjnej, odnosząc się do opisu metod zbierania danych ilościowych (testowanie, obserwowanie, ankietowanie) oraz jakościowych (poszukiwanie źródeł wtórnych, obserwowanie etnograficzne, prowadzenie wywiadów). W krótkim zarysie odwołał się również do możliwości stosowania metod analizy danych statystycznych i doboru osób badanych, co traktować można jako krótki wstęp do obszernej analizy stosowanych w naukach społecznych statystycznych podstaw analizy zgromadzonego materiału empirycznego.

Małgorzata Fopka-Kowalczyk podkreśliła, że celem rozdziału trzeciego *Wieloaspektowe możliwości diagnozy pedagogicznej* jest zaprezentowanie podstawowych informacji dotyczących diagnozy oraz diagnozy pedagogicznej. Autorka wskazała, że wchodzi o scharakteryzowanie zagadnienia diagnozy, poznania diagnostycznego jako takiego oraz przedstawienie wybranych metod i technik stosowanych w procesie diagnostycznym na gruncie pedagogiki (s. 152). W podrozdziale pierwszym zatytułowanym *Diagnoza w naukach społecznych* odniosła się do etymologicznego pochodzenia słowa diagnoza oraz jego zdefiniowania rozumianego jako umiejętność rozpoznawania na podstawie analizy badanego problemu i jego objawów.

W celu krótkiego scharakteryzowania rozwoju diagnozy w naukach społecznych, Autorka odwołała się do stanowisk takich autorów jak Mary Ellen Richmond, Elżbieta Lisowska, Adam Podgórecki oraz Józef Koziellecki. Nie zabrakło również odwołania do różnych form diagnozy występujących w naukach społecznych, i tu zwłaszcza odwołała się do diagnozy medycznej, pielęgnacyjnej, socjologicznej i ekonomicznej. W dalszej części tekstu dotyczącym diagnozy w pedagogice Autorka odniosła się do prezentacji stanowiska M. R. Richmond, podkreślając znaczenie wywiadu oraz informacji pochodzących z rozmów z osobami z poza rodziny stanowiącymi kontekst funkcjonowania osoby. Odwołała się również do stanowiska Janusza Korczaka, koncentrującego rozważania na potrzeby analizy i interpretacji sytuacji wychowanków w domu dziecka. W tym stanowisku podstawowe znaczenie miała obserwacja zachowań dziecka oraz naturalny eksperyment. Autorka scharakteryzowała również zasady, jakimi powinna kierować się diagnoza według J. Korczaka. W celu

wieloaspektowego zrozumienia celu, przedmiotu oraz roli diagnozy w pedagogice odwołała się do stanowiska Heleny Radlińskiej, Aleksandra Kamińskiego, Natali Han-Iglewcz, Stefana Ziemskiego, Edwarda Mazurkiewicza, Stanisława Palki, Wincentego Okonia, Marty Guzik-Tkacz, Ewy Jarosz i Ewy Wysockiej oraz Aleksandra Siedleczka. W dalszej części tekstu Autorka odniosła się do terminów związanych z diagnozą, które w sposób czytelny i przejrzysty scharakteryzowała. Są terminy takie jak: diagnozowanie pedagogiczne, badanie diagnostyczne, poznanie diagnostyczne. procedura diagnostyczna oraz diagnozowanie. Przedstawiła również charakterystykę etapów czynności diagnostycznych koncentrujących się na opisie, ocenie oraz konkluzji.

W części tekstu dotyczącym typów i rodzajów diagnoz w pedagogice Autorka opisała klasyfikację diagnoz pedagogicznych, dokonując podziału na ich kategorie, rodzaje, typy i odmiany. W odniesieniu do opisu rodzajów diagnoz charakteryzowała diagnozę poznawczą, diagnozę decyzyjną, postdiagnozę, diagnozę indywidualnego przypadku oraz diagnozę środowiskową. Dokonując charakterystyki typów diagnoz, Autorka odwołała się do stanowiska Bolesława Niemierko, który wyróżnia dwa typy diagnoz: diagnozę unormowaną oraz diagnozę nieformalną. W celu całościowego opisu istniejących typów diagnoz Autorka opisała diagnozę ilościową, diagnozę jakościową, porównawczą i rozwiniętą. Powołała się również na stanowisko Andrzeja Siemianowskiego i jego typologii aspektów diagnozy rozwiniętej. Rozważania kończy opis diagnozy w znaczeniu szerszym i węższym.

Kolejną część recenzowanej pracy stanowi opis klasyfikacji cech diagnozy pedagogicznej, gdzie Autorka odwołała się do koncepcji Stefana Ziemskiego, który dokonał klasyfikacji cech niezbędnych do przygotowania dobrej i niekrzywdzącej badanych diagnozy. Obszerną część recenzowanego rozdziału stanowi podrozdział dotyczący metod i technik badawczych w diagnozie pedagogicznej, w którym Autorka rozpoczęła od zdefiniowania dwóch ważnych pojęć: metody diagnozy oraz techniki diagnozy, aby dalej odnieść się do rodzajów badań diagnostycznych ze względu na kryterium różnorodności metod oraz technik badawczych. W dalszej części tekstu Autorka odniosła się do prezentacji definicji cech oraz rodzajów najczęściej wykorzystywanych technik w diagnozie pedagogicznej. Do tychże technik Autorka zaliczyła obserwację, wywiad, metody socjometryczne, analizę dokumentów i wytworów własnych osoby badanej oraz kwestionariusze i testy.

Kolejną część tekstu stanowią rozważania na temat błędów diagnostycznych i etyki w procesie diagnozy. Autorka podkreśliła w niej cechy dobrej diagnozy oraz znaczenie kompetencji społecznych diagnosty oraz jego postawy kompetencji interpersonalnych i zachowań etycznych i umiejętności. W związku z faktem, że literatura odnosząca się do zasad etycznych oraz kompetencji społecznych w procesie diagnostycznym podkreśla wartość posiadanej wiedzy na temat błędów diagnostycznych, których świadomość pozwala na uniknięcie podstawowych błędów w relacji z badanymi, Autorka dokonała analizy takich błędów, powołując się na stanowisko m.in. Lisowskiej, Guzik-Tkacz oraz Ziemskiego. Końcowe rozważania Autorka poświęciła diagnozie w resocjalizacji jako przykładzie specyficznej diagnozy zachowań patologicznych. W podrozdziale tym zaakcentowała ważność rozumienia diagnostyki i diagnozy resocjalizacyjnej, przedmiotu i funkcji diagnozy w resocjalizacji oraz wymiarów diagnozy resocjalizacyjnej. Odwołała się do interdyscyplinarnej i behawioralnej diagnozy resocjalizacyjnej, podkreślając ich przedmiot, jak również zaprezentowała model diagnozy redukcyjnej i penitencjarnej Andrzeja Lewickiego oraz model diagnozy według Jadwigi Sikory.

Recenzowaną pozycję cechuje przede wszystkim aktualność prezentowanych treści. Stanowi cenną pozycję charakteryzującą się wnikliwym i rzetelnym podejściem do przedstawianych zagadnień. Z uwagi na fakt, iż recenzowana praca stanowi teoretyczne studium oscylujące wokół zagadnień z obszaru resocjalizacji, warto podkreślić, iż cechuje ją przede wszystkim jasność i klarowność prezentowanych treści, przez co czytelnik nie powinien mieć większych problemów ze zrozumieniem i interpretacją omawianych zagadnień.

W mojej ocenie publikacja lokuje się na wysokim poziomie merytorycznym, posiada bowiem charakter interdyscyplinarny, co oznacza, iż nie tylko studenci pedagogiki resocjalizacyjnej, ale również innych kierunków nauk społecznych odnajdą cenne treści wzbogacające wiedzę z zakresu patologii społecznych, badań nad nieprzystosowaniem społecznym oraz diagnozy pedagogicznej. Szczególną zaletą tejże pozycji jest jej usystematyzowana budowa. Na uwagę zasługuje fakt, że Autorzy zawsze starają się przejść od definicji poprzez istotę omawianego zjawiska, aż po jego cechy,

przyczyny, skutki, rodzaje oraz formy. Jest to bardzo ważne, a praca zasługuje dzięki temu na miano podręcznika akademickiego, zwłaszcza dla studentów kierunków pedagogicznych. Szczególna wartość recenzowanej pracy zawiera się w umiejętnym połączeniu treści dotyczących kontekstu teoretycznego i działań praktycznych.

Reasumując, można stwierdzić, iż recenzowana pozycja odznacza się wysokimi walorami naukowymi i w pełni zasługuje na możliwość przedstawienia zawartych w niej treści możliwie najszerszemu gronu specjalistów z zakresu nauk społecznych.

Marcin B. Jurczyk

Polski Uniwersytet Na Obczyźnie w Londynie

ORCID ID: 0000-0003-0099-4730

<https://doi.org/10.21852/sem.2019.3.21>

Marcin Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018, ss. 394, ISBN: 978-83-7438-651-7.

Monografia składa się z siedmiu rozdziałów, poprzedzonych *Wstępem* i zwieńczonych *Zakończeniem*. We wstępie autor, po krótkim wprowadzeniu ogólnym, definiuje rozumienie pojęcia „dokument kapłański”, po czym bardzo syntetycznie przedstawia raczej pytania pod adresem stanu badań niż relację z nich. Wydaje się, że owa lapidarność *status questionis* wynika z suponowanego, metodologicznego założenia autora, iż właściwa prezentacja *status questionis* będzie następowała sukcesywnie, w miarę rozwoju właściwego tekstu książki. Po przedstawieniu celu pracy, tj. zamiaru wykazania, że kreatywność teologiczną, którą tradycyjnie przypisuje się źródłu J (Jahwiście), należy przypisać w dużej mierze autorowi kapłańskiemu, i wskazaniu zamiaru przedstawienia propozycji „nowego rozumienia i nowego odczytania samego materiału kapłańskiego” (s. 12), M. Majewski charakteryzuje strukturę swojej pracy. Po przedstawieniu głównej tezy, czyli przekonania o podrzędnej roli porządku kreacji w dokumencie kapłańskim, charakteryzuje metodę pracy. Deklaracja stosowania diachronicznych, tradycyjnych metod egzegetycznych, pozwala na szukanie znaczeń tekstu, a nie promuje nadawania znaczeń tekstowi. Efekty diachronii, czyli wyróżniony podstawowy materiał kapłański (P), mają być poddane analizom synchronicznym.

W rozdziale I autor relacjonuje dotychczasową historię badań problematyki autorstwa i kompozycji Pięcioksięgu. Tworzy w ten sposób topos architektoniczny, w którym kładzie podstawę pod późniejsze analizy. Tekst tego rozdziału ilustruje poszukiwania przez badaczy nowego paradygmatu dla badań nad Pięcioksięgiem. Trafnie dostrzega w nich zasadnicze zwroty, przekładanie akcentów, propozycje nowatorskie i modyfikujące powroty do wcześniejszych rozwiązań. Zaprezentowany materiał z przeglądu badań, zwłaszcza tych najbardziej aktualnych, Majewski plastycznie układa w trzy kręgi badawcze: amerykański, europejski i izraelski, których założenia, paradygmaty i metodologia, jak dotąd są, jego zdaniem, źródłem nieusuwalnych różnic. Takie przedstawienie jest szczególnie ważne dla zyskania wiedzy syntetycznej. Rozdział zwieńczony jest poszukiwaniem miejsca i roli dla źródła kapłańskiego w nowym paradygmacie. Majewski konkluduje, że „P okazuje się być nie tylko twórcą płodnym i ważnym, ale autorem odpowiedzialnym być może za zasadnicze koncepcje teologiczne Tory” (s. 53). Ten pogląd autor będzie starał się w kolejnych rozdziałach konsekwentnie utrzymywać, rozwijać i uzasadniać.

Rozdział II Majewski poświęca pokazaniu zasadniczych cech pisma kapłańskiego. Wśród nich wymienia schematyzm, a w nim formę literacką rozkaz – wypełnienie, oraz ezoteryzm języka P. Ezoteryzm tworzyć mają tematy w teologii kapłańskiej, spośród których ulokowany jest m.in. związek teologiczny pomiędzy poematem o stworzeniu świata (Rdz 1) a budową sanktuarium Jhwh na pustyni (Wj 25-40). Charakteryzując to zagadnienie, autor wskazuje w P na redukcjonizm jakościowy i psychologiczny, prowadzący do skonkretyzowania idei. Zjawisko to wyraża się poprzez używanie formuł, powtórzeń

i symetrii. W wielu miejscach Majewski odwołuje się do różnych rodzajów relacyjności, co wynikać ma z jednej z tez tej książki. Jest nią postulat silniejszego, niż się na ogół przyjmuje, związku P z literaturą mezopotamską. P swój dyskurs prowadzi zatem równolegle i w owocnym dialogu z tą literaturą. Majewski zauważa tutaj relacyjność, którą określa mianem intratekstualności. Intratekstualność, według niego, wskazuje na technikę wewnątrztekstowych powiązań i autoreferencji do własnych materiałów poprzez cytaty, aluzje, używanie tych samych formuł. Jeśli jednak intratekstualność ulokować ściśle w zakresie badań intertekstualnych, to późniejsze badania synchroniczne, o ile zawierałyby elementy analizy intertekstualnej, pomogłyby wydobyć subtelności relacyjne. Jak widać, istnieje dość dużo argumentów, wskazanych przez samego autora, za ewentualnym rozważeniem intertekstualności jako – obok innych – jednej z metod interpretacji tekstów kapłańskich. Konkluzja rozdziału wyraża przekonanie, że P tworzy narrację, celowo korzystając z wzorców wschodnich oraz z motywów i obrazów literatury biblijnej i pozabiblijnej. Wyjaśniając etiologiczny charakter pisma kapłańskiego, Majewski używa dość radykalnych stwierdzeń o fikcyjności idealnej społeczności wokół przybytku, fikcyjności miast lewickich czy utopijności norm roku szabatowego i jubileuszowego. Zabieg kapłański miałby być tylko formą „pamięci” i autoryzacji kapłańskiego statusu społecznego. Czy taki radykalizm jest uzasadniony? Tym bardziej, że autor pisze, że P tworzy realistyczny program religijny dla swojej wspólnoty? Ten fragment książki jest ciekawy, inspirowany i wyraża oryginalną myśl autora. Rodzi jednak także pytania o zasadność niektórych twierdzeń.

Rozdział III rozpoczyna korpus analityczny pracy, kontynuowany w rozdziałach IV, V i VI. Dochodzi tu do połączenia dotychczasowych ustaleń w zakresie warstwy kapłańskiej (P) w Pięcioksięgu i zaprezentowanej syntezy tematów kapłańskich, z synchroniczną analizą zasadniczych dla przekazu kapłańskiego motywów: Boga, człowieka w świecie, świętości, sanktuarium i szabat. Motywy te składają się na kapłański świat teologii, antropologii i kosmologii. W interpretacji Rdz 1 Majewski zadaje klasyczne pytanie o rodzaj literacki i przeprowadza finezyjną analizę semantyczno-strukturalną. Dochodzi do wniosku, że nie jest to zwykła poezja, ale ekspozycja narracyjno-poetycka, „proza o podniesionym rejestrze” (s. 113). Powstaje pytanie, czy Rdz 1 jest diametralnie inny (strukturalnie i rodzajowo) od pozostałych tekstów kapłańskich? Może ma jakiegoś szczególnego autora (w ramach autorstwa P)? Odwołując się do najnowszej literatury, autor stwierdza jedynie, że w odniesieniu do stylu kompozycji kapłańskich jest jeszcze wiele do zrobienia. Ważną konkluzją, już istniejącą we wcześniejszej literaturze przedmiotu, jest to, że jedną z kluczowych idei P jest idea rozdzielenia i porządkowania przez określanie granic. Opis teologii został zminimalizowany do etapów objawienia się Boga, prezentacji Boga jako tabu (opis chwały Jhwh) i braku antropomorfizacji. Efektem jest „niesobowość” Boga, którego reprezentantem na ziemi jest człowiek. Sugestywne jest tutaj odnośnienie się przez Majewskiego do staro-wschodnich, literackich, niematerialnych idei ikonicznych. Właściwym miejscem przebywania Boga ma być cały świat. To stwierdzenie wydaje się *clou* procesu charakteryzacji celów autora kapłańskiego przez autora publikacji. Przemawiać ma za tym idea modelu przybytku, odwzorowującego stworzenie, oraz świat jako sanktuarium Jhwh. Także ikoniczny charakter ma świętowanie szabat stworzenia. W rozumieniu kapłańskim świat jest kosmicznym sanktuarium, a triada: stworzenie, szabat i świątynia, to jedna rzeczywistość w trzech odsłonach.

Rozdział IV to analiza tekstów P, prezentujących świat jako świątynię Jhwh. Potop jest efektem skażenia i zepsucia porządku natury, a zatem degeneracji wszelkiego życia, nie tylko ludzkiego. Arka staje się *locus* zamieszkania i Bożej obecności, sanktuarium Boga. Jest ona łącznikiem między światem-świątynią a namiotem-świątynią. Jednocześnie potop nosi charakter powrotu przez Boga do pierwotnego stanu chaosu, z którego wyprowadzone zostaje nowe stworzenie z jednej rodziny sprawiedliwego Noego, czyniąc z niego nowego Adama, nowy obraz pierwszego człowieka. Według Majewskiego, P kolejny raz okazuje się być tutaj „ważnym studentem literatury mezopotamskiej”. Potop nosi cechy antykreacji, co autor uzasadnia, analizując teksty Rdz i Wj i przytaczając obficie specyficzną terminologię P. Bóg jawić się ma tutaj jako antykreator, wręcz destruktor, który nie naprawia stworzenia, ale kreuje nowy porządek. Jednocześnie ustanawia nowe przymierze z całym stworzeniem, jednostronne przymierze wieczne z jego wiecznymi prawami.

W rozdziale V autor identyfikuje materiał P w historii patriarchów, trafnie wskazując w historii Abrahama zmiany w stosunku do materiału nP. W historii Jakuba podkreśla oczyszczenie przez P tego materiału z niechlubnych elementów w jego dziejach. W historii Józefa wiodące, według autora,

są aramejskie rodowody matriarchiń. Dysonans występuje jednak wobec stwierdzenia Majewskiego, że „w P brak jest historii Józefa” (s. 249). Kapłańskie opowiadanie o patriarchach wiązać ma ich „ekumeniczny charakter” (s. 203). Określenie to, bez bliższego wyjaśnienia jego rozumienia, wprowadza czytelnika w zakłopotanie, także dlatego, że o znaku obrzezania w przymierzu z Abrahamem pisze jako o pretekście do wyrażenia uniwersalistycznej i ekumenicznej postawy P. Różnorakie znaczenie obrzezania Majewski konkluduje jako uniwersalny, cielesny i nieusuwalny identyfikator adresatów boskiego przymierza. W ten sposób P dokonywać ma teologizacji uniwersalnego rytu, czyniąc z niego znak przymierza. Uniwersalizm P wyrażać ma się w odniesieniu przymierza z Abrahamem do „ludzi i wybranych plemion” (s. 230), inaczej niż w materiale nP, ograniczającym przymierze do Izraela. Twierdzenia te autor dokumentuje analizą tekstów, dokonując porównań z tekstami nP. O ile jednak uniwersalizm może być tutaj zrozumiały, o tyle owa „ekumeniczność” sprawia trudność. Na końcu rozdziału Majewski wraca do pytania postawionego w rozdziale I – o autora teologicznej syntezy dziejów. Czy jest nim tradycja kapłańska? Czy istniał jednak proto-kapłański Pięcioksiąg? Autor odpowiada jedynie, odwołując się do sformułowania o ograniczonej tezie: „P był pierwszym, który w literackiej formie przedstawił dzieje patriarchów i exodusu jako spójną historię zbawienia” (s. 245).

Rozdział VI kontynuuje analizę tekstów, w konwencji chronologii dziejów zbawienia w P. Majewski zwieńcza topos architektoniczny tematyką Wyjścia, sanktuarium i obecności Boga. Ustanowienie kultu i kapłaństwa, z ich organizacją i normatywnością, stanowi apogeum zamierzeń autora kapłańskiego. Płodność Izraela w Egipcie staje się realizacją kapłańskiej obietnicy błogosławieństwa, płynącej ze stworzenia i przymierza z Abrahamem. W wydarzeniach egipskich Mojżesz pełni rolę medium, wypromowana zaś zostaje osoba Aarona. Okoliczności Wyjścia, a zwłaszcza plągi, sugerują powrót do obrazu pierwotnego chaosu i wyrażają antykreację. Pokonanie chaosu ma wskazywać na kapłański przekaz o pokonaniu sił natury i pokazaniu Jhwh jako władcy odwracającego chaos. Z tego aktu kreacyjnego wynurza się Izrael jako efekt nowego stworzenia. Tematyka przyszłego sanktuarium jest już prostą konsekwencją połączenia stworzenia, noachickiego przymierza z nowym stworzeniem i sanktuarium. Jest realizacją uniwersalistycznego zamieszkania Boga w świecie, poprzez wędrowne sanktuarium i namiot spotkania. Finalnym dziełem stwórczym jest zamieszkanie Boga w domu Bożym, czyli wspólnocie Izraela, praktykującej kult i realizującej świętość wspólnoty. Rozdział znakomicie udokumentowany, z logicznymi konsekwencjami analiz prowadzonych w rozdziałach poprzedzających.

Rozdział VII jest syntetycznym podsumowaniem dotychczasowej treści. Większość materiału stanowi prezentację literatury w sporze o datację P oraz objaśnianie podeportacyjnych realiów wspólnoty Izraela w ojczyźnie i w diasporze, zwłaszcza konfliktów wewnętrznych między grupami tworzącej się nowej fazy religii. Majewski jest zdania, że jako czas powstania-kompozycji P wskazać należy okres perski. Promuje też indywidualne autorstwo P, jakkolwiek je rozumieć. Kapłański obraz Boga ma być rodzajem demokratyzacji mezopotamskiej ideologii królewskiej, a ludzkość jako całość zyskuje status wcześniej zarezerwowany dla władcy.

Godny podkreślenia jest obszerny zbiór bibliografii (ponad 850 pozycji), którą autor w pracy posługuje się wprawnie, ze znanstwem i z naukowym wyczuciem. Są to opracowania reprezentatywne dla prezentowanej problematyki, niektóre prawdziwie monumentalne.

Książka M. Majewskiego jest istotną i ważną pozycją, stanowiącą dostrzegalną przez bibliistów osiągnięcie naukowe. W sposób twórczy i inspirujący podejmuje dyskutowaną kwestię określenia materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu, pokazuje teologiczne cele P i wskazuje na pragmatykę autora kapłańskiego w podeportacyjnych realiach restauracji społeczności Izraela. Publikację tę polecić należy badającym kwestię formacji tekstów biblijnych, jak również wykładowcom akademickim.

Judyta Krajewska i Anna Głusiuk, *Epidemie Księgi I i III Hipokratesa oraz w greckiej i rzymskiej historiografii od starożytności do wczesnego średniowiecza*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016, ss. 205.

Dzieła z zakresu medycyny starożytnej w niewielkim zakresie doczekały się tłumaczenia na język polski. Książka Judyty Krajewskiej i Anny Głusiuk *Epidemie Księgi I i III Hipokratesa oraz w greckiej i rzymskiej historiografii od starożytności do wczesnego średniowiecza* jest jedną z niewielu na naszym rynku księgarskim, które podejmują tematykę związaną z historią medycyny, która wykorzystuje do tego celu oryginalne teksty starożytne. Omawiana książka dotyczy epidemii, które dziesiątkowały ludzkość na terenach starożytnej Grecji oraz zachodnich i wschodnich terenach Imperium Rzymskiego do wczesnego średniowiecza.

Książka jest podzielona na dwie części. W pierwszej, wprowadzającej, przedstawione są prawdopodobnie wszystkie wspomniane w medycznej i niemedycznej literaturze greckiej i rzymskiej epidemie do wczesnego średniowiecza. Przez pryzmat omawianych epidemii, czytelnik ma okazję poznać wielu pisarzy tworzących swoje dzieła już w VI w. przed Chr. aż do VIII w. po Chr. Są wśród nich między innymi: poeci, medycy, pisarze pogańscy i wczesnochrześcijańscy. Pozwala to czytelnikowi patrzeć na epidemie w kontekście różnic czasowych i światopoglądowych.

Jeden z podrozdziałów książki jest dedykowany epidemii z czasów wojny peloponeskiej, nazwanej plagą ateńską. Warto się lepiej przyrzeć temu podrozdziałowi, który jest esencją niniejszej pracy, gdyż pokazuje, jak wiele dyscyplin naukowych musi współpracować, aby w takich badaniach dociekać prawdy. Żadna epidemia w dziejach świata nie wywołała tak wielu, nie tylko naukowych dyskusji. Włączając się w wielonarodowościową dyskusję, Autorki starają się przeprowadzić analizę i na jej podstawie podjąć próbę postawienia diagnozy dla plagi ateńskiej. Przy porównaniu starożytnych chorób z ich prawdopodobnie dzisiejszymi odpowiednikami Autorki dołączyły obszernie przypisy, lecz niestety przypadłości mniej znane nie doczekały się w książce wyjaśnienia i czytelnik jest zdany na to, by próbować samodzielnie szukać o nich informacji. Poza tym podrozdział ten pokazuje znikomość materiałów źródłowych, które mogą być wykorzystane przez badaczy tematu. Innym problemem, z którym musiały się zmierzyć Autorki, jest również niejednoznaczność opisów sporządzonych przez ówczesnych świadków epidemii. Współczesnemu badaczowi trudno jednoznacznie stwierdzić, czy była to choroba, która dziś już nie występuje, czy były to dwie, bądź więcej, choroby, które mogły zaatakować jednocześnie. Być może jeszcze inną przyczyną była nieprawidłowa interpretacja symptomów choroby u pacjenta. Nawet odkrycie fragmentów szkieletów ofiar plagi ateńskiej, jak sądzą archeolodzy, oraz udana próba pobrania miazgi zębowej z zachowanych zębów nie pozwoliły jednoznacznie nazwać choroby odpowiedzialnej za wystąpienie epidemii.

Dруга część książki to przekład na język polski I i III Księgi traktatu *Epidemie* ze zbioru *Corpus Hippocraticum*. Tylko te księgi, już w czasach Galena, w II w. po Chr. były uważane za autentyczne dzieło Hipokratesa. Sam Galen uważał je za autentycznie hipokratyczne, co mocno akcentował w komentarzach do siedmiu ksiąg *Epidemii*, jak również innych tekstów Hipokratesa. Autorki jako pierwsze przetłumaczyły na język polski I i III Księgę Hipokratesa, dając czytelnikowi wgląd w starożytne wersje „kart pacjenta”, które wyjątkowo obrazowo i momentami wręcz drastycznie przedstawiają przebieg chorób w poszczególnych przypadkach.

Pozycja została wzbogacona o bibliografię podzieloną dla przejrzystości na źródła, wydania i tłumaczenia dzieł Hipokratesa, encyklopedie i słowniki, opracowania oraz strony internetowe.

Warto docenić pracę Auterek, które podjęły próbę przedstawienia swoich propozycji na temat terminologii opisywanych chorób. Samo tłumaczenie Księg I i III *Corpus Hippocraticum* jest godne podziwu, ponieważ wymagało skrupulatnej pracy z tekstem greckim oraz słownikami. Na marginesach stron poświęconych tłumaczeniu został umieszczony słowniczek starogrecko-polski, nawiązujący tematycznie do tłumaczonego tekstu wraz z informacją, skąd pochodzi propozycja znaczeniowa konkretnego zwrotu bądź słowa. Jest to prawdopodobnie pierwsza, ewentualnie jedna

z pierwszych, tego typu propozycja w dziele tłumaczonym. Nie dekoncentruje podczas lektury, wręcz przeciwnie, pozwala czytelnikowi chociaż w niewielkim zakresie poznać alfabet i język grecki.

Mankamentem książki jest brak po każdej przetłumaczonej „karcie pacjenta” dodatkowego wyjaśnienia ze strony Auterek, jaka to mogła być choroba, ewentualnie, czy jest jakiś szerszy kontekst danego zachorowania. Mimo że jest to odczuwalny niedosyt informacji, to błędnie on przy dokonaniu, jakim jest pierwsze tłumaczenie obydwu ksiąg na język polski, co warte jest szczególnego podkreślenia.

Podsumowując, książka napisana jest w ciekawy i przystępny dla każdego czytelnika sposób, co powinno zachęcić do lektury nie tylko historyków, historyków medycyny czy lekarzy, ale także wszystkich pasjonatów przeszłości. Prawdopodobnie nie straci nic ze swojej aktualności, dopóki istnieje będzie ludzka cywilizacja i współistniejące wraz z nią bakterie i wirusy odpowiedzialne za występowanie epidemii i pandemii.

Bartosz Beill

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-4995-1811

<http://doi.org/10.21852/sem.2019.3.23>

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 przysyłać 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 wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.

9. Na pierwszej stronie artykułu winny się znajdować następujące elementy: (1) imię i nazwisko (księża i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą), (2) afiliacja naukowa autora lub, jeśli autor nie posiada afiliacji naukowej, miejscowość w której autor tworzy; (3) numer ORCID; (4) abstrakt w języku polskim; (5) słowa kluczowe w języku polskim; (6) abstrakt w języku angielskim; (7) słowa kluczowe w języku angielskim. Numer ORCID uzyskać można wypełniając ankietę on-line: <https://orcid.org/register>. W przypadku zapomnienia numeru ORCID, można go odnaleźć na stronie: <https://orcid.org/orcid-search/search>.
10. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz adres mailowy. Należy ją umieścić w pierwszym przypisie dolnym przy nazwisku Autora.
11. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare/stylchicago>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w notce o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl 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
40(2019) NR 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Jarosław Moskałyk, *W świetle tomosu*11
- Marek Melnyk, *Komunikacja międzykonfesyjna w świetle „Mowy duchownej...” (1645) Piotra Mohyły*21
- Ks. Stanisław Zarzycki, *Ku syntezie wiary i aktywności doczesnej wiernych świeckich*35

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB, *Czy dusza ludzka jest płciowa? W poszukiwaniu prawdy o ludzkiej płciowości*47
- Ks. Andrzej Kobyliński, *Agnostyczna interpretacja religii w twórczości filozoficznej Massima Cacciarięgo*81

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

- Mariusz Czyżak, *Państwo w świetle nauczania Kardynała Stefana Wyszyńskiego*93
- Ewa Tylus, *Walka o prawdę jako jeden z głównych problemów polskiej polityki historycznej*107
- Lidia Marszałek, *Dziecko uczniem i „nauczycielem” w rzeczywistości kultury prefiguratywnej*121
- Anna Jabłońska, *Wychowanie do kultury: przeszłość i teraźniejszość, pytania i propozycje*131
- Ks. Zbigniew Babicki, *Etyczny wymiar opieki i pomocy dziecku w rozwoju na przykładzie programu „Adopcja Serca”*145
- Barbara Skałbana, Zbigniew Ostrach, *Wychowanie ku wartościom w rodzinie wiejskiej – analiza badań własnych*159

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Ks. Piotr Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Katarzynie w Pontyfikale Płockim z XII wieku*171
- Rafał Łatka, *Arcybiskup Antoni Baraniak jako członek Episkopatu Polski, cz. I (1951-1967)*185
- Ks. Dominik Zamiatała, *Biskup Ignacy Tokarczuk w działaniach operacyjnych Służby Bezpieczeństwa PRL*201

SPRAWOZDANIA

- Ks. Zbigniew Kobyliński, *Sprawozdanie z konferencji naukowej, Miłość – Małżeństwo – Rodzicielstwo. „Humanae Vitae” – wzniosła teoria czy realna pomoc? (Poznań, 5.05.2018)*213
- Ks. Radosław Błaszczuk SDB, *W służbie Bogu i Ojczyźnie. Uroczysta Sesja Naukowa z okazji 70. rocznicy śmierci Sługi Bożego Augusta Kardynała Hlonda SDB, Prymasa Polski (Warszawa, 22.10.2018)*217

Ks. Krzysztof Niegowski SDB, XXX Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (25-27.10.2018)	220
Emilia Dudkiewicz, Sprawozdanie z II Polskiego Kongresu Saksofonowego (Warszawa, 23-25.11.2018)	225
RECENZJE	
<i>Współczesne wyzwania teologii pastoralnej</i> , red. R. Chałupniak, J. Kozłowski, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2016 – rec. Dariusz Adamczyk	229
E. Józwiak, <i>Sachsowie. Polacy z wyboru</i> , Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, Wieluń 2017 – rec. Grzegorz Michalak	231
M. H. Kowalczyk, M. Fopka-Kowalczyk, K. Rubacha, <i>Uwarunkowania i wielopłaszczyznowość badań nad resocjalizacją. Podstawy teoretyczne i metodologiczne</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017 – rec. Marcin Jurczyk	233
M. Majewski, <i>Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018 – rec. ks. Sylwester Jędrzejewski SDB	237
J. Krajewska, A. Głusiuk, <i>Epidemie Księgi I i III Hipokratesa oraz w greckiej i rzymskiej historiografii od starożytności do wczesnego średniowiecza</i> , Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016 – rec. Bartosz Beill	240
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”	242

CONTENTS

40(2019)3

THEOLOGY

- Fr. Jarosław Moskałyk, *In the Light of Tomos* 11
- Marek Melnyk, *Confessional Communication in the Light of "Spiritual Speech ..."* (1645) by Piotr Mohyla ... 21
- Fr. Stanisław Zarzycki, *To the Synthesis of Faith and Temporal Activity of Lay Faithful* 35

PHILOSOPHY

- Fr. Andrzej Maryniarczyk SDB, *Is the Human Soul Sexual? In Search of the Truth about Human Sexuality* 47
- Fr. Andrzej Kobylński, *Agnostic Interpretation of Religion in Massimo Cacciari's Philosophical Work* 81

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

- Mariusz Czyżak, *The State in Cardinal Stephan Wyszyński's Views* 93
- Ewa Tylus, *The Fight for Truth as the Main Problem of the Polish Policy and Political History* 107
- Lidia Marszałek, *Child as a Student and "Teacher" in the Reality of the Pre-Figurative Culture* 121
- Anna Jabłońska, *Upbringing by Culture: the Past and the Present, Questions and Proposals* 131
- Fr. Zbigniew Babicki, *The Ethical Dimension of Care and Aid Initiatives Aimed at Supporting Children's Development on the Example of the "Adoption of the Heart" Program* 145
- Barbara Skalbani, Zbigniew Ostrach, *Coming from Rural Areas – Analysis Based on Own Research* 159

HISTORY

- Fr. Piotr Wiśniewski, *Rhymed Officium about St. Catherine in the 12th-Century Płock Pontifical* 171
- Rafał Łatka, *Archbishop, Antoni Baraniak as Member of the Episcopate of Poland, Part One (1951-1967)* 185
- Fr. Dominik Zamiatąła, *Bishop Ignacy Tokarczyk in the Operational Activities of the PRL's Security Service* 201

REPORTS

- Fr. Zbigniew Kobylński, *Report on the scientific conference, Love - Marriage - Parenthood. "Humanae Vitae" – Lofty Theory or Real Help (Poznań, 5th May 2018)* 213
- Fr. Radosław Błaszczak SDB, *In the Service of God and Homeland. Scientific Session on the occasion*

<i>of the 70th Anniversary of the Death of the Servant of God August Cardinal Hlond SDB, Primate of Poland (Warsaw, 22nd October 2018)</i>	217
Fr. Krzysztof Niegowski SDB, <i>30th Stanisław Ormiński International Sacred Music Festival in Rumia (Rumia, 25th-27th October 2018)</i>	220
Emilia Dudkiewicz, <i>Report on the Second Polish Saxophone Congress (Warsaw, 23rd-25th November 2018)</i>	225
REVIEWS	
<i>Współczesne wyzwania teologii pastoralnej</i> , ed. R. Chałupniak, J. Kostorz, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2016 – reviewed by Dariusz Adamczyk	229
E. Józwiak, <i>Sachsowie. Polacy z wyboru</i> , Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, Wieluń 2017 – reviewed by Grzegorz Michalak	231
M. H. Kowalczyk, M. Fopka-Kowalczyk, K. Rubacha, <i>Uwarunkowania i wielopłaszczyznowość badań nad resocjalizacją. Podstawy teoretyczne i metodologiczne</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017 – reviewed by Marcin Jurczyk	233
M. Majewski, <i>Pięćoksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięćoksięgu</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018 – reviewed by Fr. Sylwester Jędrzejewski SDB	237
J. Krajewska, A. Głusiuk, <i>Epidemie Księgi I i III Hipokratesa oraz w greckiej i rzymskiej historiografii od starożytności do wczesnego średniowiecza</i> , Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016 – reviewed by Bartosz Beill	240
Editorial Requirements for Publications in “Seminare”	242