

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)

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 40 nr 2

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2>

**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), Giusepina Del Core, Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Młynarič, 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. Głusiuk (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 Janowski SDB (UMK, Toruń); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khymko (Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowego 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 Kolosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč PhD (Katolícka 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 Lępko 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 Myszczyzsyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Némec 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); 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 Drohobycz, 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 Suriková (Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Rzeszów); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Wiesław Theiss (APS, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyński SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Sergiej 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 Zamiatęła (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. 2

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2>

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 Niewęglowski 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 Grządziel, Dmitro Hertsyuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khymko, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Elena Kocai, Bernard Kołodziej, Tadeusz Kołosowski, Jerzy Koperek, Stanisław Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Ewa Kubiak, Stanisław Kulpaczyński, Josh trom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, 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 Myszczyżyn, Józef Naumowicz, Damián Némec, Jacek Nowak, Marian Nowak, Janusz Nowiński, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Krzysztof Owczarek, 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 Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Dominik Zamiatąła, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. STANISŁAW JANKOWSKI¹ SDB
ORCID ID: 0000-0002-4019-5733

ZNAK JONASZA. REFLEKSJA NAD AKTUALNOŚCIĄ KONTROWERSYJNEGO PROROKA

THE SIGN OF JONAH: TOPICALITY OF THE BOOK OF THE CONTROVERSIAL PROPHET

Abstract

The Book of Jonah raises the question whether the Gentiles are entitled to the hope of salvation enjoyed by the Jews. The protagonist of the history illustrating this problem, is prophet Jonah, who denied them this right and was, therefore, convinced that Ninevites would reject his appeal to conversion. However, the city was converted and Jonah blamed God for the fact that history did not go his way. That story, actually a novella with satirical overtones, stigmatizes the narrow-mindedness of thinking characterizing the author's contemporaries who adhered to the rigorous separatism of Judeans and pagans. The problem was undoubtedly relevant in the days of Christ, since it was recalled by Him in the polemic with the Pharisees. The early Church interpreted this book in the light of Resurrection. In the present article, it is argued that the Book of Jonah as a call to personal conversion not only from sins, but also from the narrowness of thinking as regards different believers, because salvation can only be ensured "the sign of Jonah", i.e. the Paschal Mystery.

Keywords: Prophets ST, Jonah, Jesus, Pharisees, history of Israel, Nineveh, literary critic, faith, conversion, salvation, resurrection, animals

Abstrakt

Księga Jonasza porusza problem, kto ma prawo do zbawienia. Bohaterem historii ilustrującej ten problem jest prorok Jonasz. Odmawiał on poganom tego prawa, nadto nie wierzył, by poganie-Niniwici wzięli do serca jego apel. Tymczasem miasto się nawróciło, Jonasz miał to Bogu za złe. Historia Jonasza, właściwie nowela o wydźwięku satyrycznym, piętnuje myślenie współczesnych autorowi rodaków wyznających separatyzm. Problem musiał być aktualny i w czasach Chrystusa, skoro w polemice z faryzeuszami pojawiła się historia Jonasza. Pierwotny Kościół odczytywał księgę Jonasza w świetle zmartwychwstania Jezusa. Zdaniem autora artykułu Księga Jonasza jest wezwaniem do porzucenia ciasnoty myślenia w odniesieniu do inaczej wierzących i do troski o osobiste nawrócenie, bo zbawienie zapewnia dopiero „znak Jonasza”, czyli Misterium Paschalne.

Słowa kluczowe: prorocy ST, Jonasz, Jezus, faryzeusze, historia Izraela, Niniwa, krytyka literacka, wiara, nawrócenie, zbawienie, zmartwychwstanie, zwierzęta

¹ Ks. dr Stanisław Jankowski SDB, emerytowany wykładowca na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, a także w WSD TS w Łądzie i Krakowie. W polu jego zainteresowań są: teologia, historia i geografia biblijna, dialog międzyreligijny, udziela się także jako przewodnik po krajach biblijnych.

WSTĘP

Jonasz to bodaj najbardziej barwna postać wśród proroków Starego Testamentu, ale chyba nie do końca poprawnie odczytana (Alonso Schökel 1980, 1007). Na pierwszy rzut oka na tekst odnosi się wrażenie, że bohater tej księgi to uchylający się od spełnienia powierzonego zadania prorok, niewidzący sensu swojej misji, podejmujący działanie wbrew przekonaniu. R. Brandstaetter na historii Jonasza oparł jedno ze swoich opowiadań, oddając niezrównaną polszczyzną mentalność, klimat i zmagania Żyda, któremu przypadło – jak tyłu jego braciom – znaleźć się w niebezpiecznej bliskości Boga. W świetle pełni czasów miało się okazać, że przeznaczeniem Jonasza, mimo jego ludzkich i duchowych ograniczeń, było stać się „znakiem” zmartwychwstania Chrystusa. Ewangelści przypomnieli jego przygodę na kartach Ewangelii. W czym się kryje oryginalność Księgi Jonasza? Czy tylko w tym, że jako jedyną w całej Biblii zamyka ją zdanie pytające? Na czym polega aktualność proroka Jonasza? Czy na wezwaniu do nawrócenia skierowanym do każdego pokolenia, skoro każde jest uwikłane w grzech i potrzebuje zbawienia? Historia proroka, z niespodziewanymi epizodami ubarwiającymi jego CV, ukazuje trudność misji wysłańca Bożego jak i jej rezultaty, które mogła zapewnić tylko wola Boga i wszechmoc Jego słowa. Od interpretacji zależy siła przekazu danego tekstu. Interpretacja Księgi Jonasza nie jest łatwa. Jako przypowieść (hebr. *maszal*) Księga Jonasza zdaje się kłaść nacisk na potrzebę wiary i nawrócenia, które – w świetle nowotestamentalnej aktualizacji – naprowadzają na chrystologiczne odczytanie „znaku” Jonasza (Synowiec 1999, 453-457; Brzegowy 2001, 129-140).

1. HISTORIA

Historia proroka Jonasza jest opowiedziana w krótkich czterech rozdziałach (1085 słów hebrajskich), z których każdy opisuje jedną scenę: po wprowadzeniu mówiącym, że Bóg posłał Jonasza z misją do Niniwy, prorok postanowił uciec za morze do Tarsisz (legendarnego miasta za granicami znanego wówczas świata, Jon 1,1-2), pierwsza scena rozgrywa się na statku (Jon 1,3-16), druga opisuje pobyt Jonasza we wnętrzu wielkiej ryby (Jon 2,1-11). Następna relacjonuje działalność Jonasza wzywającego Niniwę do nawrócenia. Na niezwykle apel odpowiedzieli wszyscy mieszkańcy, poczynając od króla, nawet zwierzęta zostały włączone w czyn pokutny (Jon 3,1-10). Scena końcowa rozgrywa się poza murami miasta, ukazuje proroka zgorszonego pozytywnym rezultatem swojej misji (Jon 4,1-11). Część egzegetów w bohaterze tej księgi widzi Jonasza pochodzącego z Gat-Chefer w Galilei, żyjącego w czasach króla Jeroboama II (783-743). Był synem niejakiego Amittaja. Imię Jonasz znaczy *Gołębka* (= *yonah*, zob. Pnp 1,15). Inni wywodzą jego imię od *'anah* (Iz 3,26; 19,8; 38,14; 59,11; Na 2,8), co można by oddać przez „natrętny” (Jon 4,4.9-10)².

² Nasuwają się wątpliwości co do prorockiego charakteru księgi, bo Jonasz ani nie jest nazwa-

Niezależnie od powyższych hipotetycznych powiązań, bohater książki jest jednym z bardziej znanych i popularnych postaci biblijnych w kręgach sztuki. Przygody Jonasza stały się tematem dla ludzi pędzla i pióra (Ravasi 2009, 201-203). Do Jonasza odniósł się Jezus w Ewangelii Mateusza (Mt 12,39-41; 16,1-4) oraz Łukasza (Łk 11,29-32). Oba teksty wymieniają jego imię dziewięć razy. Z perykop ewangelicznych wynika, że Jonasz był prorokiem, na rozkaz Boga miał się udać do Niniwy z misją nawrócenia jej mieszkańców. Nieprzekonany co do sensu takiej misji wsiadł w Jafie na statek do Tarszisz. Na morzu przeżył burzę. Marynarze, by ratować statek wyrzucili go za burtę. Połknięty przez wielką rybę przebywał trzy dni i trzy noce w jej wnętrzu, gdzie wyśpiewał hymn pochwalny na cześć Boga, który go wyratował z sytuacji zagrażającej życiu. Wyrzucony przez rybę na brzeg, ponownie usłyszał rozkaz Boga, by udać się do Niniwy. Udał się tam i nawoływał do nawrócenia. Wbrew niedowierzaniu proroka mieszkańcy Niniwy się nawrócili, miasto uniknęło grożącej zagłady. Księga Jonasza należy do zbioru proroków mniejszych³.

Historia Jonasza, w której na czoło wysuwa się opór przeciw decyzji Boga (Jonasz najpierw ucieka, potem, kiedy widzi nawrócenie miasta, ma „za złe” Bogu Jego miłosierdzie), ma odniesienia do podobnych wydarzeń w życiu Mojżesza. Również bowiem Mojżesz w scenie powołania przy krzewie ognistym zgłasza kilka trudności. Najpierw przypomina Bogu, że jest banitą, potem, że nie umie mówić. Na tę ostatnią trudność Bóg wskazał rozwiązanie – Aaron będzie twoim rzecznikiem. Znamienne są tu słowa Boga: „Ty będziesz mówił do niego i przekazesz te słowa w jego usta. Ja zaś będę przy ustach twoich i jego, i pouczę was, co winniście czynić. Zamiast ciebie on będzie mówić do ludu, on będzie dla ciebie ustami, a ty będziesz dla niego jakby Bogiem. A łaskę tę weź do ręki, bo nią masz dokonać znaków” (Wj 4,15-17; całe wydarzenie: Wj 3,11 – 4,14). Podobnie zgłaszał obiekcje prorok Jeremiasz, że jest młodzieńcem i że ma trudności w wysławianiu się (tym razem Bóg był jeszcze bardziej stanowczy: pójdziesz i będziesz mówił, Jr 1,6-7). Nie pomogły też późniejsze narzekania (Jr 15,18; 20,7-18). Tylko że i Jeremiasz nie podjął próby ucieczki daleko od Boga jak Jonasz⁴.

Dlaczego wymienieni opierali się przed wypełnieniem zadań prorockich wskazanych im przez Boga? Rola proroka nigdy nie była wdzięczna ani łatwa, zwłaszcza kiedy miał mówić rzeczy trudne, bolesne, będące surową krytyką po-

ny prorokiem, ani nie ma w tej księdze wyroczni prorockich, nie ma odnotowania w innych źródłach tak spektakularnego nawrócenia, które – gdyby miało miejsce – musiałyby zostać jakoś utrwalone. Wiele za to wskazuje, że tekst może pochodzić z czasów już perskich. Jedyne, co usprawiedliwia zaliczenie księgi do zbioru proroków, to że Pan skierował do niego słowo, aby nawrócił Niniwę, a więc misja rzecznika Boga wzywającego do nawrócenia.

³Pozostaje kwestią otwartą, jak traktować tekst od strony krytyki literackiej. Chyba najbliżsi prawdy są ci, którzy uważają Księgę Jonasza za *midrasz hagadyczny* (Synowiec 1999, 454-457). Choć nie brak jeszcze bardziej jednoznacznej kwalifikacji – satyra na małodusznego i niedowierzającego proroka, który osiąga sukces wbrew sobie, lecz po myśli swego Mocodawcy (*Il messaggio della salvezza* 1977, 905-906).

⁴Także Izajasz bronił się przed podjęciem misji prorockiej z powodu – jak to określił – „nieczystych warg” i że pochodził z narodu o nieczystych wargach (Iz 6,5).

stępowania Izraela. Zadanie proroka, którego językiem współczesnych mediów można nazwać rzecznikiem prasowym Boga, nigdy nie było ani łatwe, ani bezpieczne. Proroków spotykała śmierć na przestrzeni historii Izraela, poczynając od rządów króla Achaba (1Krl 18,4.13; 19,10.14; 2Krl 21,16) do Jojakima (Jr 26,20-23). W nieznanych bliżej okolicznościach zginął Sługa Jahwe (Iz 52,13 – 53,12) czy Jeremiasz (Jr 36-45), potem Zachariasz, syn Jojady (2Krn 24,17-23; Mt 23,35; Łk 11,51), coś więcej wiadomo o Janie Chrzcicielu (Mt 14,3-12; Mk 6,17-29; Łk 3,19-20), wreszcie o Jezusie. Jezus zapowiada, że podobny los spotka Jego wyznawców głoszących słowo Boże (Łk 21,16) jak Jana zesłanego na wyspę Patmos (Ap 1,9; 2Tm 4,6). Czy mógł się więc nie lękać o swoje życie Jonasz, człowiek małoduszny, ciasny, podszyty strachem?

Księga Jonasza nie wystawia więc bohaterowi i jego rodakom pochlebnego świadectwa. Autor jest krytyczny wobec przejawów separatyzmu Żydów i – co ważniejsze – odmowy poganom szansy zbawienia. Postawa separatyzmu Żydów spotkała się w Księdze Jonasza z polemiką, więcej – z odrzuceniem. Paganie mają prawo do nadziei zbawienia, bo też są w stanie przyjąć słowo pouczające, jak osiągnąć zbawienie, mianowicie podejmując pokutę. Jonasz uosabia postawę negatywną, której autor tej księgi nie podziela, więcej – piętnuje; wzywa do przeorientowania odniesień względem tych, którzy chociaż „wiary nie mają”, bo nie należą do potomstwa Abrahama (wierzących), przecież są potomstwem Adama, bo są stworzeni na „obraz i podobieństwo Boże”.

2. MISJA

Misją proroka jest posługa słowa, a konkretnie przekaz w imieniu Boga orędzia służącego zbawieniu człowieka. Do trzech celów można sprowadzić całość kształt prorockiego posłannictwa: budzić wiarę, głosić nawrócenie, otwierać na nadzieję zbawienia. Nie inaczej jest w Księdze Jonasza, z tą różnicą, iż w tym wypadku to najpierw sam prorok potrzebuje uzdrowienia wiary i nawrócenia, aby mógł potem dzielić radość z ocalenia Niniwitów. Narrację Księgi Jonasza tworzą dwa paralelne i uzupełniające się wątki: uzdrowienie niewiary proroka oraz ocalenie mieszkańców Niniwy dzięki ich nawróceniu. Jonasz nie wierzył, że Niniwici byli zdolni uwierzyć jego słowu i się nawrócić. Odmawiał im takiej możliwości, dlatego podjął próbę ucieczki od Pana. Chciał się uchylić od zadania, które w jego oczach nie miało szans powodzenia, przeciwnie budziło zgorszenie. Niniwa w jego oczach nie zasługiwała na ocalenie. Dlaczego? Rozumowanie Jonasza mogło być następujące: jeżeli Izrael dawał nieustanne dowody braku wiary, posłuszeństwa apelom proroków, to czego można się spodziewać po Niniwitach? Jako paganie „urodzeni w grzechach” (J 9,34), nie rozróżniający „lewej ręki od prawej” (Jon 4,11), z pewnością nie usłuchają jego apelu, człowieka przysłanego „z zewnątrz”. Jako paganie nie zasługiwali nawet na wezwanie do pokuty.

Rozterkom Jonasza można odmówić racjonalnego uzasadnienia. Oba tematy są z sobą wzajemnie powiązane: tylko wiara może spowodować nawrócenie, ale

też tylko pokuta może zweryfikować autentyczność wiary. Później w wypowiedzi Jezusa wiara i pokuta będą pełnić istotną rolę w historii „tego pokolenia”, to znaczy pokolenia Jemu współczesnego, które nazywa „pokoleniem przewrotnym”, dlatego tym bardziej potrzebującego lekarstwa wiary i nawrócenia. Misję Jonasza streszcza słowo „upomnienie” (Jon 3,2).

2.1. Wiara

Dlaczego Jezus tak mocno akcentuje potrzebę wiary? Przecież każdy Żyd „znał” przykazania (Mk 10,19; Łk 18,20), wystarczyło je zachowywać, aby dostąpić usprawiedliwienia, to znaczy osiągnąć „życie wieczne” gwarantujące zbawienie. Według Jezusa to jednak za mało. Nie wystarczy „znać”, aby spełniać oczekiwanie Boga. Aby w pełni uczynić zadość przykazaniom, trzeba przyjąć słowo Boże, które Bóg na końcu tych czasów skierował jeszcze raz do Izraela (Hbr 1,1-2), a przez Izrael do wszystkich ludzi. Wtedy spełni się słowo Jezusa, że zbawienie bierze początek od Żydów (J 4,22; Rz 9,4-5).

Jaka była wiara Izraela za czasów Jezusa? Z Ewangelii wynika, że taka jak wiara Jonasza! W Starym Testamencie Izrael był określany przydomkiem *Jonah*, był porównywany do gołębia (Oz 7,11; Ps 68,14; Pnp 2,14; 4,1; Ps 56,1). Wiara Jonasza/Izraela była niedoskonała, połowiczna i chwiejna. W tym miejscu nasuwa się kolejne pytanie – natury już ogólniejszej – dlaczego wiara jest trudna? Przynajmniej z dwóch przyczyn. Z obserwacji życia codziennego wiadomo, że zdecydowanie większą siłą przekonania ma to, co jawi się jako „oczywiste”, a więc konkret, wymierność, nie abstrakcja, idea, słowo. Słowo ma to do siebie, że – aby zostało przyjęte – potrzebuje wsparcia przez jakiś „dowód”. Samo z siebie wymaga aktu odwagi. Dlatego wiara zakłada ryzyko. W normalnych warunkach oczywiście istnieje możliwość odmowy podjęcia decyzji. W wierze chodzi zatem o wolność wyboru. Bóg nikogo nie zmusza do uwierzenia, nie trzyma człowieka przy sobie na siłę, Jego apel poprzedzony jest zastrzeżeniem „jeśli chcesz” (Pwt 11,26-28; 28,1-14; 30,15-20; Mt 16,24; Mk 8,34; Łk 9,23). Bóg szanuje wolność człowieka, w którą go wyposażył w momencie stworzenia. Bóg jest lojalnym partnerem przymierza, jakie zawarł z Izraelem na Synaju i definitywne w swoim Synu na Kalwarii. Bóg posłużył się wiarą jako sposobem przekonania człowieka, że warto żyć zgodnie z treścią przykazań.

Wreszcie, czym jest wiara w rozumieniu biblijnym, ilustrują dobrze dwie sytuacje: Abraham, który uwierzył wbrew nadziei (Rdz 15,1-6; Rz 4,18) i Piotr, który po nieudanym całonocnym połowie na słowo Jezusa ponownie zarzuca sieci (Łk 5,4-11). Na przykładzie tych dwóch postaci widać „zderzenie” logiki (tego, co oczywiste) i wiary. Św. Paweł zdawał sobie sprawę z niedoskonałości ludzkiego poznania, porównywał je do odbicia w zwierciadle (1Kor 13,12)⁵. Do pełniejszego poznania nie tylko tego, co człowieka otacza, ale i w czym jest zanurzony, potrzeb-

⁵ Lustra niegdyś były tylko wypolerowaną blachą, dlatego obraz w nich był zamglony i niewyraźny.

na jest wiara religijna, a dokładniej wiara w treści objawione przez Boga. Wiara rzuca również światło na drogi, którymi człowiek podąża przez życie. Ale jakże często na tej drodze człowiek błądzi, podejmuje fatalne decyzje, wobec których jedynym wyjściem jest powrót do punktu wyjścia, a konkretniej – nawrócenie.

2.2. Nawrócenie

Biblijną ideę nawrócenia/pokuty oddają dwa pojęcia: *szub/teszuba* w języku hebrajskim (rdzeń *tszb* w Biblii hebrajskiej występuje 1060, w tekstach aramejskich 12 razy) i w języku greckim *metanoeo/metanoia* (w Nowym Testamencie czasownik pojawia się 32, a rzeczownik 22 razy). Oba te terminy tylko częściowo pokrywają się znaczeniami. Pierwotne znaczenie hebrajskich *szub/teszuba* zakładało ruch fizyczny przeciwny do drogi dotąd podejmowanej, natomiast greckie terminy mówiły o reorientacji dotychczasowego myślenia, sądenia, działania, postępowania. W Księdze Jonasza ideę zawrócenia w znaczeniu dosłownym, a więc zawrócenia z dotąd odbywanej drogi, zawiera hebrajski czasownik *szub*, jego greckim odpowiednikiem jest *epistrepho* w Jon 1,13: żeglarze wobec nasilającej się burzy usiłowali zawrócić ku lądowi. Pozostałe wystąpienia *szub/nhm* // *metanoeo/epistrepho* w Jon 3,8-10 oddają ideę pokuty, nawrócenia. Decyzji nawrócenia towarzyszą zwykle widzialne elementy: popiół, wory pokutne, post. Co znamienne – w Niniwie pokutą zostały objęte także zwierzęta (Jon 3,7)! Bóg ma bowiem litość i nad zwierzętami, je także pragnie uratować, dlatego i one muszą uczestniczyć w akcie pokuty (Jon 4,11; Ps 36,7).

Według objawienia droga do zbawienia wiedzie przez nawrócenie, którego zewnętrznym przejawem jest pokuta. *Szub/teszuba* zakłada pamięć o pierwotnym doświadczeniu wędrowania, błądzenia po bezdrożach, poczuciu zagubienia. Towarzyszyła tamtym doznaniom obawa przed śmiercią z powodu utraty drogi wiodącej do celu, potem uczucie ulgi i uspokojenie, kiedy został odnaleziony właściwy szlak, przeżyty ratunek, ocalenie wśród „swoich”, radość z powrotu do jaskini/namiotu/domu. Zrozumiałe jest, że wszystkie tego rodzaju pierwotne sytuacje wpisały się w zestaw ludzkich zachowań i już na bardzo wczesnym etapie rozwoju psychicznego i duchowego zawładnęły ich sferą.

Jeżeli fizyczne nawrócenie zakorzenione jest w pierwotnym doświadczeniu błądzenia, to jego duchowy odpowiednik funkcjonuje w sferze moralnej, duchowej. Stawką jest nie dłuższa droga do domu czy los doczesny, lecz wieczny, a punktem odniesienia jest sam Bóg. Jak błądzenie duchowe zachodzi w obszarze winy i grzechu, a jego skutek prowadzi do utraty życia wiecznego, tak nawrócenie otwiera na nadzieję ocalenia, na udział w obietnicy życia wiecznego.

2.3. Ocalenie

Nawrócenie i ocalenie wzajemnie się dopełniają. Nawrócenie ma doprowadzić do ocalenia, bez osiągnięcia tego celu nie byłoby skuteczne i nie miałyby racji bytu. W życiu codziennym zagrożenie wywołuje stres, szok, a przynajmniej za-

skoczenie. Nie są to uczucia czy stany ducha przyjemne, kiedy wszak mijają, ich miejsce zajmuje odprężenie i pokój. Tak było z pewnością i w Niniwie, chociaż tekst o tym nie mówi. Niniwici mogli mieć tylko nadzieję, że ich pokuta zostanie uznana: „Kto wie, może się zwróci i ulituje Bóg, odstąpi od zapalczywości swego gniewu, i nie zginiemy?” (Jon 3,9). Tekst wspomina za to o „śmiertelnym zagniewaniu” Jonasza (Jon 4,9), ponieważ Bóg ku jego rozczarowaniu okazał miastu „litość”, nie okazał gniewu grzesznemu miastu.

Dlaczego Bóg okazał Niniwie litość i nie zesłał kary za jej grzechy? Można przyjąć, że dla trzech racji: 1) Bogu jest właściwe litowanie się, bowiem miłosierdzie należy do Jego natury; 2) Niniwici grzeszyli, bo nie byli świadomi grzechu, nie otrzymali – jak Izrael – Prawa, pouczenia, co dobre, a co złe, co służy życiu, a co mu szkodzi⁶; 3) Ponieważ zwierzęta, szczególnie te udomowione, są człowiekowi bliskie, dlatego Bóg swoją dobroć rozciąga także na nie. One reprezentują całą przyrodę, która jest Jego dziełem. Bóg błogosławi zarówno ludziom jak i zwierzętom (Rdz 1,22.28; Mdr 11,21 – 12, 2). Bóg ocala zwierzęta tak samo jak ludzi (Ps 36,7). Czyż nie nakazał Noemu wprowadzić do arki przedstawicieli zwierząt, także nieczystych (Rdz 6,19-20; 7,2.8). Ludzie i zwierzęta, jako przedstawiciele – jak ich nazywa G. Ravasi – klasy horyzontalnej stworzeń ożywionych, są przedmiotem zbawczej interwencji Boga.

Dzieło ocalenia ma miejsce nie tylko za sprawą sprawiedliwości (*sedeq*), ale i sądu (*miszpat*)⁷. Bóg troszczy się o wszystko, co żyje, na mocy przymierza ze stworzeniem (Rdz 1,20-32; Rdz 8,15-22; Ps 104; 147,8). Jest to jedna z podstawowych prawd Biblii (Ps 104,14.21.27-28; 136,25; 147,9; Hi 38,39-41; Mt 6,26-27; 10,29-30; Ravasi 1986, 653, 660; Lamarche 1973, 1148-1150). Słynny „komentarz” do teofanii na Synaju streszcza przymioty Boga pełniące istotną rolę w dziele zbawienia: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7; *Targum Neofiti I* 2017, 365)⁸. Godny uwagi jest hebrajski zwrot *'erek 'appayim* (= szerokich nozdrzy, „nozdrza” to synonim gniewu), oddany w tym zestawie atrybutów Boga polskim przymiotnikiem „cierpliwy”. Zwrot ten pojawia się jeszcze w Lb 14,18; Jon 4,2; Neh 1,3; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17), łącznie

⁶ Izrael nie powinien nigdy zapominać, że nie dla jakichś własnych atutów i zasług został wyróżniony powierzeniem mu Prawa, lecz przez wierność Jahwe sobie samemu i przez miłość do ojców (Pwt 7,7-11). W świetle tego tekstu obowiązkiem Izraela jest dochować wierności temu wybraniu, a nie wynosić się ponad inne narody. O znaczeniu wybraństwa, *bāhar*, pisze np. S. Łach (Łach 1971, 304-315).

⁷ Sprawiedliwość to sprawa norm, a sąd – ich wykonania.

⁸ Tekst w *Targumie Neofiti I. Księga Wyjścia* w polskim tłumaczeniu brzmi: „O Panie, o Panie, łaskawy i miłosierny Boże, cierpliwy, daleki od złości i bliski miłosierdziu, który w obfitości czynisz łaskę i prawdę. Zachowujący łaskę i dobroć w tysiączne pokolenia, przebaczący i odpuszczający grzechy, przechodzący przez bunty i przebaczący niegodziwość, lecz nie pozostawiający ich bez ukarania. W dniu wielkiego sądu będziesz pamiętał grzechy niegodziwych ojców na synach i synów na buntowniczych wnukach aż do trzeciego i czwartego pokolenia”.

osiem razy. Bóg, który co dzień pała gniewem (Ps 7,12), nietolerujący zła, czyli nieporządku moralnego, wobec ludzi jest cierpliwy, oczekuje ich nawrócenia, bo nie chce śmierci grzesznika (Ez 18,23.32). W tym świetle zdanie zamykające Księgę Jonasza, włożone w usta Boga, wybrzmiewa wyjątkowo wymownie: „Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (Jon 4,10-11).

W świetle powyższego nasuwa się pytanie: dlaczego Księga Jonasza z naciśkiem piętnuje proroka, eksponuje jego groteskowe zachowanie i niezdolność uznania Bożego miłosierdzia? Można wysunąć tu dwie hipotetyczne odpowiedzi: 1) Księga Jonasza jest krytycznym głosem wobec reformy Ezdrasza-Nehemiasza, budującej mur wokół repatriantów z niewoli babilońskiej (powstała prawdopodobnie w tym czasie = V/IV w. przed Chr.; Testa 1959/60, 5-35); 2) jako tekst ponadczasowy, skierowany do każdego pokolenia, skłania, aby widzieć w Jonaszu typ człowieka ciasnego, o mentalności sekciarskiej, mającego problemy z samym sobą, obrażonego na świat i epatującego pretensjami do innych, którym w życiu się powiodło. Można się tu pokusić o przyznanie racji analizom postawy Jonasza, jakie przedstawił rabin Dennis G. Shulman (Shulman 2013). Twierdzi on, że Jonasz to osobowość z kompleksami, niezdolna cieszyć się z dobra innych, nie potrafił wznieść się ponad stereotypy myślenia, które wyniósł „z domu”, a więc z judaizmu, który na skutek niewoli i trudności po powrocie do Jerozolimy przybrał postać usztywnioną, skoncentrowaną na obserwacji przepisów, zradykalizowaną. Nie baczył na misję, by być światłem dla narodów (Iz 42,6). W konsekwencji, Jonasz sam potrzebował nawrócenia, był Niniwą, którą słowo Boże musiało odmienić. Każdy w jakimś stopniu może rozpoznać w Jonaszu samego siebie.

Poważniejszy jest inny problem. Jonasz usiłował uciec na krańce świata, by znaleźć się jak najdalej od Boga, ukrył się pod pokładem statku, próbował zapaść w głęboki sen (= ucieczka w nieświadomość i próba zagłuszenia sumienia), kapitan statku zawrócił go z tej wirtualnej ucieczki (Jon 1,6.10). W końcu, nie widząc innego wyjścia, kazał załodze statku, aby go wyrzuciła do morza⁹. Ważył się na ostateczną próbę uwolnienia się od Boga (= ucieczka w śmierć). Sytuacji Jonasza dodaje dramatyzmu to, że w czasach, kiedy powstawała Księga Jonasza (V/IV w. przed Chr.), rozumienie śmierci nie zakładało jeszcze perspektywy oczekiwania w Szeolu na zmartwychwstanie, lecz bliżej nieokreślone trwanie duszy w wiecznym milczeniu w krainie cieni, w definitywnym oddaleniu od Boga (Ps 6,6; 88,11-13; Iz 38,18; Ba 2,17). Była to więc desperacka próba uwolnienia się od Boga, w przeciwieństwie do Mojżesza i Jeremiasza, którzy tylko zgłaszali trudności co do trudności wypełnienia misji, lecz nie podjęli żadnych kroków, aby się od

⁹ Znamienna tu jest gradacja kolejnych posunięć Jonasza: decyzja ucieczki, statek, próba zapadnięcia w sen, wreszcie ucieczka w śmierć w odmętach wzburzonego morza. Autor zastosował tu mistrzowskie skróty myślowe, zostawiając dużą przestrzeń dla wyobraźni.

niej uchylić. Jonasz nawet potem nie był zdolny skojarzyć sobie ocalenia dzięki rybie, którą Bóg zesłał i która przez trzy dni go przechowywała w swoim wnętrzu, z wezwaniem do głoszenia pokuty Niniwie dla ocalenia miasta. Dopiero historia z rycynusowym krzewem oraz przytoczone wyżej zdanie, zamykające księgę, rokowały szansę na przemyślenie przez Jonaszę problemu miłosierdzia Boga i wskazanie pokuty jako drogi ocalenia.

Jonasz to przypadek, który służy refleksji nad stylem działania Boga. Na widok ocalonego miasta Jonasz doznaje gorzkiego zawodu, cierpi tantalowe męki. Pytanie Boga zamykające księgę zostawia Jonaszowi czas na odpowiedź, do której będzie musiał pewnie długo dojrzewać. A czy tego pytania Boga nie wspiera wyrocznia włożona w usta Jahwe u Jeremiasza, gdzie Bóg wyjaśnia styl i racje swojego postępowania: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypłenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać. Innym razem postanawiam, by jakiś naród lub królestwo utwierdzić i rozkrzewić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będę żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć” (Jr 18,7-10; Ez 3,16-21; 18; 33,1-20)? Księga Jonaszę podprowadza pod wniosek, że Bóg uzależnia swoje ostateczne decyzje od postępowania ludzi: jeżeli się nawracają w odpowiedzi na wezwanie do pokuty, On odstępuje od zapowiedzianej groźby; jeżeli trwają w grzechu, wtedy wymierza karę. Ludzie muszą być świadomi dla własnego dobra, jakim jest życie, odpowiedzialności za siebie i postępować zgodnie z oczekiwaniami Boga. Taka też będzie odpowiedź dla wszystkich Jonaszów – adresatów tej natchnionej księgi. W tym znaczeniu misja tego proroka przedłuża się w przywołanym przez Chrystusa „znaku Jonaszę”.

3. ZNAK

W Ewangeliach przytaczających wypowiedź Jezusa o „znaku Jonaszę” nie trudno uchwycić różnice redakcyjne, co dodaje im interpretacyjnych możliwości i teologicznej głębi. Jezus, przywołując Jonaszę, utożsamia proroka z sobą współczesnym społeczeństwem (*he genea haute*), które nie przyjmuje Jego nauki. Jezus sprowadza historię Jonaszę do słowa „znak”. Jeżeli Jonasz pełni rolę „znaku”, to w jakim sensie? Czym jest „znak” i jaką rolę pełni w Biblii? Ale najpierw słowo o możliwościach interpretacji tekstu.

W pierwszym rzędzie należy zdać sobie sprawę z dwóch możliwych interpretacji tego logionu: jedną – wskazaną przez samą narrację księgi i drugą – w oparciu o *sensus plenior*, czyli interpretację chrystologiczną. Studiując Księgę Jonaszę w obrębie jej narracji, na pierwsze pytanie nasuwa się podwójna odpowiedź: Jonasz sam jest znakiem z racji osobistej niewiary i z racji przygody z rybą. W myśl pierwszej ewentualności jest on typem Izraela odrzucającego orędzie Jezusa. Jak niegdyś sam Jonasz nie wierzył w sens posłannictwa i w możliwość nawrócenia Niniwitów, tak

współczesny Jezusowi Izrael odrzucał Jego orędzie wzywające do nawrócenia, tym bardziej, że „tu jest ktoś więcej niż Jonasz”. Ale jest i druga ewentualność, jeszcze bardziej dramatyczna – Jonasz próbuje odmówić Bogu współdziałania, ponieważ uważa, że poganie „nie mają prawa” do zbawienia. W odniesieniu do tej drugiej ewentualności interpretacyjnej opowiadanie o Jonaszu jest otwartą krytyką Żydów za ich ksenofobiczną postawę. G. Ravasi sądzi, iż opowiadanie o Jonaszu „Było zaproszeniem do zamkniętego w sobie Izraela, aby wyszedł poza swoje granice. Miłosierdzie Boże jest uniwersalne i obejmuje nawet Asyrię, tradycyjnego nieprzyjaciela, gnębiiciela, naród pogański i bałwochwalczy, ucieleśniony w swojej stolicy Niniwie. Przymuszony do misji, która budzi odrazę w jego purytańskim i integrystycznym sercu, Jonasz wbrew własnej woli kieruje do Niniwitów słowo pokuty i nawrócenia, i z irytacją musi być świadkiem pozytywnego skutku swego przepowiadania” (Ravasi 2009, 203-204). Jonasz zgorszony Bożym miłosierdziem wobec pogan, zgłasza pretensje: „Ty jesteś Bogiem łagodnym i miłosiernym, nieskorym do gniewu i bogatym w łaskę, litującym się nad niedolą” (Jon 4,2). W odpowiedzi Bóg posłużył się obrazem krzewu rycynusu i komentarzem w postaci pytania: chodzi o krzew, który wyrósł w ciągu nocy i w którego cieniu Jonasz znalazł chwilową ulgę przed palącym słońcem, i którego zrobiło mu się żal, kiedy usechł, podgryziony przez robaka. Bóg wykorzystał tę sytuację, aby udzielić nieszczęśliwemu prorokowi lekcji pogłądowej: „Tobie żal krzewu (...) A czyż ja nie powinienem okazać litości Niniwie, wielkiemu miastu, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (Jon 4,10-11). „Protest” Jonasza przeciw działaniu Boga na rzecz zbawienia Niniwitów staje się zrozumiałą w świetle tekstów międzytestamentalnych i rabinicznych, gdyż wywodzą się one z tych samych przeświadczeń religijnych, że poganie nie mają prawa do zbawienia, bo jest ono obiecane tylko Izraelowi (Ravasi 2009, 203-204)¹⁰.

Inną odpowiedź odnośnie do Jonasza jako „znaku” podsuwa chrześcijańska hermeneutyka dostrzegająca w tej księdze głębsze znaczenie. Chodzi o odczytanie tekstu w świetle „wydarzenia Jezus”, Jego zmartwychwstania, które zapowiadał trzydniowy pobyt Jonasza we wnętrzu ryby. Wypowiedź Jezusa stanie się czytelniejsza, kiedy lepiej się zrozumie, czym jest w Biblii „znak”. Hebrajski termin *'ot*, gr. *semeion* (= coś, co podpada pod wzrok, daje do myślenia), stanowi dowód prawdziwości wypowiedzianych słów. W tym miejscu należy uczynić ważne uściślenie. Znak sam w sobie jest czymś neutralnym. Dopiero kontekst i komentarz decyduje, co

¹⁰Takie przeświadczenie jest obecne nadal w tradycji judaistycznej międzytestamentalnej i rabinicznej, a mianowicie, że poganie nie mają nadziei życia, prawa do pokuty, a według niektórych rabinów nie mają nawet duszy! Zmartwychwstanie jest zastrzeżone tylko dla Izraela, głosi midrasz *Genesis Rabba*, XIII, 6. O to, by poganie i heretycy nie mieli nadziei, modli się Żyd w XII Błogosławieństwie: „A potwarcy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w oka mgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykorzeń i skrusz i zniszcz i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy” (za *Modły Izraelitów* 1926, 109, 111). *Nocrim* to oczywiście chrześcijanie, *minim* odszczepieńcy (Cohen 1935, 427-428; Schürer 1979, 526-529).

znak „ma do powiedzenia” (Nodet 2014, 834-835). Ludzie, jak Mojżesz czy Eliasz, posługiwali się „znakami”, aby potwierdzić prawdziwość swego słowa i stanowiska, podobnie apostołowie w *Dziejach Apostolskich*. Posługującym się „znakami” na dowód, że przyszło królestwo Boże i należy się nawracać, był przede wszystkim Jezus podczas swej publicznej działalności. Największym wszakże „znakiem” było Jego zmartwychwstanie. Stanowiło niezbity dowód, że jest On zapowiadany Mesjaszem, a jednocześnie Synem Bożym, którego Ojciec wskrzesił swoim Duchem.

Zmartwychwstanie jest „znakiem” również – jeśli sprowadzi się dyskurs do postaci najprostszej – w podwójnym znaczeniu: historycznym/apologetycznym i teologicznym. W znaczeniu apologetycznym – pustego grobu Jezusa nie sposób wytłumaczyć inaczej, pomimo tytanicznych wysiłków przeciwników tej podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej, jak tym, że Chrystus rzeczywiście powstał z martwych. Zarówno *Dzieje Apostolskie* jak i św. Paweł w *1Kor 15* wykazują realność faktu, ale i jego racjonalność w powiązaniu z najgłębszymi oczekiwaniami rozumnej natury ludzkiej. W znaczeniu teologicznym – przez wskrzeszenie swego Syna Bóg dał „znak”, że przyjął Jego ofiarę, że odkupienie stworzenia faktycznie nastąpiło. Dzięki miłości i posłuszeństwu Syna, będącego „Pierworodnym wszelkiego stworzenia” przez fakt wcielenia (*Kol 1,15*), który przez zmartwychwstanie stał się „Pierworodnym spośród umarłych” (*Kol 1,18; Ap 1,5*), Bóg dał się przejednać za zło, jakie stworzenie wyrządziło Jego chwale i sobie samemu¹¹.

Aby lepiej uchwycić doniosłość „znaku” paschalnego poranka, należy wziąć pod uwagę, że istnieje istotna różnica między rozumieniem zmartwychwstania w literaturze staro- i międzytestamentalnej a zmartwychwstaniem Jezusa i odkupionych przez Jego mękę i śmierć. Na poziomie objawienia Starego Testamentu, którego literatura międzytestamentalna jest przedłużeniem, komentarzem i „uzupełnieniem”, zmartwychwstanie sprawiedliwych miało polegać na powrocie do życia w doczesności. Zmartwychwstanie Chrystusa nadaje temu pojęciu całkowicie nową treść, bowiem mówi o przejściu do pełni życia, jakim cieszy się Bóg, do udziału w Jego wieczności i dzielenia z Nim Jego szczęścia. Wyjście Izraela z Egiptu było historyczną zapowiedzią wyjścia, którym stała się śmierć Chrystusa i będzie wyjściem tych, którzy przyjmą ofiarowane przez Niego zbawienie. Pobyt ciała ukrzyżowanego Chrystusa do trzeciego dnia w grobie rozumie się jeszcze jako część historycznego „wydarzenia Jezus”, ale też już jako przygotowanie do odkrycia pustego grobu – znaku, w którym za sprawą anioła (= objawienia) Piotr i inni apostołowie odczytali prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa¹².

¹¹ Formułując powyższe myśli, Autor jest świadomy, że obraca się w sferze najgłębszych tajemnic, które udostępnia wiara we właściwy sobie sposób i na miarę duchowej percepcji człowieka.

¹² Sam pusty grób nic jeszcze „nie mówi”. Jak każdy inny znak, bez słowa objaśniającego, jest ambivalentny, niejednoznaczny, może nawet wręcz mylący. *Angelus interpres*, pośrednik wyjaśniający w literaturze apokaliptycznej, pełni funkcję naprowadzającą kontemplującego na właściwe odczytanie znaku.

ZAKOŃCZENIE

Mówiąc o „znaku Jonasza”, Jezus posługuje się znanym Jego współczesnym prorokiem, który został wyróżniony dwoma niezwykłymi wydarzeniami – po- bytem we wnętrzu ryby przez trzy dni oraz poruczoną mu misją nawrócenia mieszkańców miasta Niniwy. Wielowarstwowość znaczeniowa obu tych epizodów w interpretacji Jezusa, a także pierwotnego Kościoła, odczytała w „znaku Jonasza” treść, którą Kościół żyje i którą głosi jako orędzie zbawienia. Historia Jonasza po- maga zrozumieć dwie fundamentalne prawdy przekazywane od początku chrze- ścijaństwa – prawdę o zbawieniu człowieka za sprawą Jezusa i nawrócenie jako warunek daru zbawienia. Zbawienie i nawrócenie są obietnicą, którą tylko Bóg jest w mocy spełnić. Skoro uwolnił Jonasza od śmierci w odmętach morskich za sprawą ryby i obdarzył jego słowo mocą, aby Niniwici się nawrócili, to jest władny również spełnić pozostałe swoje obietnice. Obie te zapowiedzi miały zakotwicze- nie w prawdzie, którą trudno było zaakceptować tak współczesnym Jonasza jak i Jezusa, że zbawienie jest także dla pogan, bo jest darem Boga „bogatego w miło- sierdzie” wobec każdego człowieka.

Życie pokazuje, że jak można odrzucić słowo, tak też można zignorować „znak”, nie widzieć go, nie przyjąć do wiadomości. Nie bez głębszej wymowy jest i to, że Ewangelia według św. Mateusza zamieściła relację o reakcji Sanhedrynu na wiadomość o pustym grobie: „niektórzy ze straży przyszli do miasta i powiadomili arcykapłanów o wszystkim, co zaszło. Ci zebrali się ze starszymi, a po naradzie dali żołnierzom sporo pieniędzy i rzekli: «Rozpowiadajcie tak: Jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli Go, gdyśmy spali. A gdyby to doszło do uszu namiestnika, my z nim pomówimy i wybawimy was z kłopotu». Ci więc wzięli pieniądze i uczynili, jak ich pouczono. I tak rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dnia dzisiejszego” (Mt 28,11-15). W świetle przytoczonego cytatu Księga Jonasza z mo- tywem „znaku” okazuje się aktualna, podobnie jak Ewangelia, która wykorzystwała ten motyw.

Dla Kościoła zmartwychwstanie Jezusa i wezwanie do nawrócenia znajdują się w centrum przepowiadania. W świetle logionu Jezusa o Jonaszu orędzie nadziei zbawienia dla Niniwy jest tożsame z orędziem Kościoła do współczesnego świata.

BIBLIOGRAFIA:

- Alonso Schökel, Luis. 1980. *Profetas. Introducciones y comentario*, vol. 1-2. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Brzegowy, Tadeusz. 2001. Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza). W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, cz. 1. *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, red. Janusz Frankowski i Tadeusz Brzegowy, 129-140. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

- Cohen, Abraham. 1935. *Il Talmud*. Bari 1935, repr. 1981. Bari: Gius. Laterza & Figli. *Il messaggio della salvezza. Il profetismo e i profeti*, red. Emmanuele Testa. 1977⁴. Torino-Leumann: Elle Di Ci.
- Łach, Stanisław. 1971. Teologiczne znaczenie wyrazu bāhar. W: *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, red. Stanisław Łach, 304-315. Poznań: Pallottinum.
- Lamarche, Paul. 1973. Zwierzęta. W: *Słownik teologii biblijnej*, red. Léon-Dufour Xavier, tłum. Kazimierz Romaniuk, 1148-1150. Poznań: Pallottinum.
- Midrash Rabbah: Genesis*, tłum. H. Freedman i Maurice Simon, t. 1-2. 1983. London: Soncino Press.
- Modły Izraelitów na dni powszednie i święta, uroczystości i posty, oraz obrządki i ceremonie religijne*, tłum. Salomon Spitzer. 1926. Kraków (przedruk Warszawa 1991).
- Notet, Étienne. 2014. *L'Odysse de la Bible. Études et thèmes*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ravasi, Gianfranco. 1986. *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 1-3. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Ravasi, Gianfranco. 2009. *Opowieści nieba. Historia, idee, postacie Starego Testamentu*, tłum. Krzysztof Stopa. Kraków: Salwator.
- Schürer, Emil. 1979. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)* [A New English Version Revised and Edited by Vermes Geza, Millar Fergus i Black Matthew], vol. 2. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Shulman, Dennis G. 2013. Jonah: His Story, Our Story; His Struggle, Our Struggle: Commentary on Paper by Avivah Gottlieb Zornberg. *Psychoanalytic Dialogues: The International Journal of Relational Perspectives*, 18(3), 329-364.
- Synowiec, Julisz St. 1999³. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków: „Bratni Zew”.
- Targum Neofiti I. Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład. Aparat krytyczny – przypisy* [Biblia Aramejska. II], oprac. i tłum. Mirosław St. Wróbel. 2017. Lublin: Gaudium.
- Testa, Emmanuele. 1959/60. *Habdalah e 'Azkarah nella Restaurazione del resto d'Israele*. Studi Biblici Franciscani, Jerusalem, *Liber Annuus X*, 5-35.

ANITA GANOWICZ-BĄCZYK¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-5411-3145

EKOLOGICZNY WYMIAR KRYZYSU CYWILIZACJI WSPÓŁCZESNEJ W ŚWIETLE MYŚLI KAROLA MARKSA

ECOLOGICAL CRISIS OF CONTEMPORARY CIVILIZATION IN THE LIGHT OF THOUGHT OF KARL MARX

Abstract

Implementation of the modern postulate of scientific and technical progress is generally considered the main cause of the ecological crisis. This study aims to show that, despite some tendencies to ecologize Karl Marx's thought, his philosophy continues to call for the well-being of nations through ruthless exploitation of nature and it justifies progress understood in terms of imperialist anthropocentric subordination of nature to man, thus contributing to the further deepening of the feeling of alienation from nature and disappearance of any respect for it.

Keywords: anthropocentrism, Marxism, environmental crisis, Karl Marx

Abstrakt

Za zasadniczą przyczynę kryzysu ekologicznego uznaje się realizację nowożytnego postulatu postępu naukowo-technicznego. Niniejsze opracowanie ma na celu wykazanie, że – wbrew głosom ekologizującym myśl Karola Marksa – jego filozofia kontynuuje wezwanie do tworzenia dobrobytu narodów na drodze bezwzględnego wykorzystania przyrody i usprawiedliwia postęp rozumiany w kategoriach imperialistycznego antropocentrycznego podporządkowania przyrody człowiekowi, prowadząc jednocześnie do dalszego pogłębienia poczucia wyobcowania człowieka z przyrody i zaniku jakiegokolwiek respektu wobec niej.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, marksizm, kryzys ekologiczny, Karol Marks

¹ Anita Ganowicz-Bączyk, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe koncentruje na poszukiwaniu podstaw, na jakich możliwe byłoby zbudowanie holistycznej i uniwersalnej etyki środowiska naturalnego, oraz na badaniu sposobów postrzegania i kształtowania relacji człowieka z przyrodą w dziejach gatunku ludzkiego. E-mail: anita.ganowicz.baczyk@gmail.com.

WPROWADZENIE

Za zasadniczą przyczynę współczesnego kryzysu ekologicznego uznaje się realizację dominującej od nowożytności idei opartego o eksploatację dóbr naturalnych postępu naukowo-technicznego ludzkości. Poglądy promujące tę ideę wyrażało wielu myślicieli, m.in. Karol Marks. Jego stanowisko w sprawie relacji człowieka z przyrodą budzi kontrowersje, gdyż nie zostało wyłożone *explicite* w ramach spójnej koncepcji.

W artykule podjęto próbę odtworzenia stanowiska Marksa odnośnie do relacji człowieka z przyrodą oraz poddania go dyskusji. Przeprowadzono dociekania mające na celu wyjaśnienie, w jaki sposób zapatrywania Marksa mogły przełożyć się na pogłębienie poczucia alienacji człowieka z przyrody.

1. DIALEKTYCZNA RELACJA CZŁOWIEKA ZE ŚWIATEM USPRAWIEDLIWIENIEM UPRZEDMIOTOWIENIA PRZYRODY

Filozofia Karola Marksa stanowi, jak zauważa Adam Sikora, swoistą próbę syntezy materialistycznej wykładni życia społecznego i historyczystycznej interpretacji świata ludzkiego. Zgodnie z tym stanowiskiem, człowiek zaczął zastanawiać się nad światem i jego naturą oraz rozwijać wiedzę, wchodząc w konflikt z otoczeniem i kształtując je stosownie do swoich potrzeb. Ideą, wokół której koncentruje się marksowska wizja świata, jest praktyka społeczna. Wyznacza ona sferę i cele ludzkiego poznania, stanowi kryterium prawdy. Poznanie ma służyć człowiekowi, wspomagając go w jego dążeniu do przekształcania i naprawiania świata (Sikora 2001, 320-325). W 11 *Tezie o Feuerbachu* Marks pisze: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (Marks 2017e, teza 11), ogłaszając, że nie chodzi o teoretyczne poznanie i wyjaśnienie rzeczywistości, lecz o działanie i o udoskonalanie świata (Stępień 2001, 261).

Poznanie jest procesem historycznym, uzależnionym od egzystencji ludzi i ich relacji ze światem, oraz społecznym, realizowanym w procesie uogólniania praktycznych doświadczeń wszystkich pokoleń (Sikora 2001, 323). Przedmiotem refleksji filozoficznej nie może być więc rzeczywistość sama w sobie, gdyż staje się ona dostępna dla świadomości i filozoficznej interpretacji tylko w historycznym związku z ludźmi. Co więcej, świat jest w dużej mierze produktem ludzkiej aktywności i kultury, jest efektem nieustannego wysiłku kolejnych pokoleń, zaś dzieje przyrody są uwikłane w historię gatunku ludzkiego. Dlatego dla Marksa filozofia to nauka o historycznych ludziach i o świecie, w którym żyją (Sikora 2001, 320). Sprzeciwia się on zarówno wizji filozofii jako nauki o metafizycznych bytach, jak i jako nauki o przyrodniczych prawach i koniecznościach. Dla niego filozofia to uogólnienie wyników nauk szczegółowych i doświadczenia społecznego na danym etapie rozwoju (Stępień 2001, 265-266).

Zarówno w poglądzie na świat, jak i na filozofię wyraźnie uwidacznia się, charakterystyczny dla Marksa, mocny antropocentryzm. Fakt ten decyduje o tym,

że działania wynikające z wdrażania tego programu w centrum uwagi stawiają życie społeczne człowieka i podnoszenie go na coraz wyższe szczeble doskonałości poprzez rozwój materialny, co trudno pogodzić z dobrem przyrody jako takiej.

W postrzeganiu przyrody oraz dziejów gatunku ludzkiego u Marksa decydujące jest wypracowane przez niego stanowisko materializmu dialektycznego. Jego pogląd ma charakter czysto ateistyczny: materia nabiera cech absolutnych: jako wieczna, dialektycznie sprzeczna i zmienna. Wszystko, co istnieje, jest materią, bądź jest pochodne i zależne od niej. Najwyższą formę materii stanowi świadomość: w człowieku przyroda osiąga świadomość siebie (Engels 1972, 373 i 384). Ponieważ jednak relacja między umysłem a materią, ludźmi i przyrodą jest dwustronna, nie można zredukować historii do fizyki (Berlin 1999, 125).

Esencją historii jest walka ludzi o pełną realizację swojego potencjału. Dążenie człowieka do pełnej samorealizacji jest próbą ucieczki przed statusem marionetki sił przyrody, próbą opanowania ich oraz uzyskania wolności. Człowiek jest pojmowany przez Marksa jako *homo faber* albo *homo creator*, który podporządkowuje sobie świat nie tyle przez przyrost wiedzy, ile przez działanie, formowanie otoczenia i siebie samego.

Przyroda jest podłożem, z którego człowiek wyrasta w procesie historycznym. Marks patrzy na przyrodę przez pryzmat produkcji. Podstawą produkcji i ludzkiego bogactwa jest bowiem zrozumienie praw przyrody (Marks 2008, 7) oraz władanie nią (Marx 2017a, 637). „Tak jak pod względem teoretycznym rośliny, zwierzęta, kamienie, powietrze, światło itd. stanowią część świadomości ludzkiej, bądź jako przedmioty przyrodoznawstwa, bądź jako przedmioty sztuki (...) – pisze Marks – tak i pod względem praktycznym stanowią część ludzkiego życia i ludzkiej działalności. (...) Uniwersalność człowieka uwidacznia się praktycznie właśnie w tej uniwersalności, która całą przyrodę czyni jego ciałem nieorganicznym, zarówno jako [1.] bezpośredni środek do życia, jak też [2.] jako substancję, przedmiot i narzędzie jego działalności życiowej. Przyroda, o ile sama nie jest ciałem ludzkim, jest nieorganicznym ciałem człowieka. Człowiek żyje przyrodą, znaczy to: przyroda jest jego ciałem, z którym musi pozostawać w nieustannym procesie, by nie umrzeć” (Marks 2017d, 27-28). Myśl ta, podobnie jak: „Człowiek jest bezpośrednim przedmiotem przyrodoznawstwa (...). Przyroda zaś jest bezpośrednim przedmiotem nauki o człowieku” (Marks 2017d, 43) ujawnia mocny antropocentryzm Marksa.

Powyższy obraz Marks wzbogaca o treści socjologiczne i historyczne. Jednokierunkową zależność człowieka od świata zastępuje ideą wzajemnego oddziaływania, odkrywając dialektyczny wymiar relacji między człowiekiem i światem (Sikora 2001, 322). To przemysł jest rzeczywistym historycznym stosunkiem przyrody do człowieka, gdyż za jego pośrednictwem nauki przyrodnicze, wraz z odkrytymi i zastosowanymi w praktyce prawami natury, ingerują w życie ludzkie. Przyroda jest kształtowana w historii ludzkiej przez człowieka i produkcję, i dlatego nie jest przyrodą samą w sobie, ale jest przyrodą

zantropologizowaną. „Sama historia – pisze Marks – jest rzeczywistą częścią historii naturalnej, stawania się przyrody człowiekiem” (Marks 2017d, 43). Relacja z przyrodą realizowana jest za pośrednictwem życia społecznego. Ludzie oddziałują na środowisko, partycypując w życiu społecznym, funkcjonując w ramach podziału pracy i stosunków klasowych, dysponując zastanym poziomem techniki, określoną wiedzą i doświadczeniem (Sikora 2001, 322). Dlatego przyroda jest postrzegana i definiowana inaczej w różnych społeczeństwach i w różnych czasach (Lee 1980, 6).

Zafascynowany technologicznym rozwojem cywilizacji, Marks pisze, że przyroda nie buduje maszyn, lokomotyw, torów kolejowych czy telegrafów. Wszystko to są wytwory produkcji przemysłowej, w ramach której naturalny materiał zostaje przetransformowany (Marx 2017a, 638). Wszelka produkcja „jest zawłaszczaniem przyrody przez jednostkę w obrębie i za pośrednictwem określonej formy społecznej (...) odpowiednio do ludzkich potrzeb” (Marks 2008, 5-6). Konieczność przetwarzania surowców naturalnych w dobra niezbędne do przetrwania ma dla ludzkości fundamentalne znaczenie. Stąd stosunki ekonomiczne mają największe znaczenie dla warunków życia ludzi (Stokes 2007, 147), a centralną dziedziną życia społecznego jest ekonomia (Sztompka 2002, 344).

2. MATERIALIZM HISTORYCZNY USPRAWIEDLIWIENIEM POSTĘPU CYWILIZACYJNEGO

Ważnym *novum* filozofii Karola Marksa jest zastosowanie materializmu dialektycznego jako narzędzia i metody praktycznej analizy społecznej i historycznej do badania rozwoju społeczeństwa ludzkiego (Berlin 1999, 105). Materializm historyczny ujmuje rzeczywistość w sposób dynamiczny. Nawiązując do heglowskiej idei dialektycznego rozwoju rzeczywistości, siłą sprawczą historii czyni nie samorealizację ducha absolutnego, ale materii absolutnej, a konkretniej sumę warunków materialnych, odpowiadających za to, że w określonym czasie ludzie żyją i działają w określony sposób (Kamiński 2017; Berlin 1999, 69). Kultury następują jedna po drugiej w ustalonym porządku, wyznaczonym przez rozwój zbiorowych zdolności człowieka. Historia ludzkości to prosty, niepowtarzalny proces, kierujący się prawami. Każdy okres można analizować tylko za pomocą pojęć i kategorii jemu właściwych i wyznaczonych przez jego własną strukturę społeczno-ekonomiczną. Praw historii, które są wieczne i niezmiennie, nie może zmienić działanie jednostek, zaś wszelkie próby przeciwstawienia się historii bądź przyspieszenia jej biegu przemocą są skazane na porażkę (Berlin 1999, 11, 22-23, 53, 56, 79, 107 i 116). Marks nie uznaje zresztą istnienia nieempirycznej, kontemplacyjnej lub specyficznie moralnej intuicji czy moralnego rozumu. Jego zdaniem, jedynym sposobem, w jaki można stwierdzić, czy coś jest dobre czy złe, słuszne czy niesłuszne, jest wykazanie, że jest to zgodne lub niezgodne z procesem historycznym (Berlin 1999, 132-133). Potępia on więc istniejący ład, odwołując się nie do ideałów, ale do historii (Berlin 1999, 11-12).

U Hegła dialektyczny rozwój ludzkiej wiedzy i myśli jest motorem przemian społecznych i politycznych, u Marksa to transformacja stosunków ekonomicznych przyczynia się do powstawania nowych trendów myślenia (Stokes 2007, 148). Człowiek wraz z jego działalnością jest konstytuowany przez potrzeby życiowo-społeczne, a nie przez myślenie czy teoretyczną wiedzę (Stępień 2001, 263-265). Marks przyjął rewolucyjną zasadę głoszącą, że: „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość” (Marks 2017b, 4).

Zasadą wyjaśniającą dynamikę historii i rozwój jest dialektyka, czyli koncepcja walki przeciwstawnych tendencji i rewolucji. Postęp dokonuje się dzięki walce, która nieuchronnie prowadzi do zagłady obu stron. W przyrodzie przeciwstawne siły mają naturę fizyczną, chemiczną lub biologiczną, w społeczeństwie – ekonomiczną i socjalną (Berlin 1999, 51-52, 102, 109).

Właściwym podmiotem dziejów są społeczeństwa, zaś siłę napędową dziejów stanowi sposób produkcji dóbr materialnych oraz walka klas (Kamiński 2017). Walka ta określa charakter danej epoki oraz wyznacza sposób zachowania i poglądy jednostek (Berlin 1999, 112). Rewolucja jest koniecznością dziejową. Stosunki ekonomiczno-społeczne (baza) decydują o nadbudowie ideologicznej, tzn. o myśleniu, ideach, formach prawnorganizacyjnych, politycznych, artystycznych, religijnych i filozoficznych danego społeczeństwa (Kamiński 2017). Zmiany bazy wywołują z konieczności zmiany w nadbudowie. O sposobie działania ludzi i o ich dążeniach decydują stosunki społeczne i ekonomiczne, niezależnie od ich świadomości tego faktu. Czyny człowieka, bez względu na jego poglądy, są sterowane przez jego interesy, nawet jeśli są uzasadniane niezależnymi i bezinteresownymi motywami. Prawdziwe przekonania ludzi wyrażają się w ich czynach, a nie słowach (Berlin 1999, 125-127).

Marks jest twórcą nowej koncepcji natury ludzkiej. Zgodnie z nią człowiek jest bardziej bytem społeczno-historycznym niż biologiczno-gatunkowym (Sikora 2001, 322). Wprawdzie pod względem rodzaju biologicznego człowiek posiada pewne stałe wyposażenie, jednakże jego cechy biologiczne (np. płeć) zmieniają swoją rolę i wagę zależnie od okoliczności historycznych (Sikora 2001, 322, Stępień 2001, 263-265). „Człowiek – podkreśla Marks – jest nie tylko istotą przyrodniczą, lecz ludzką istotą przyrodniczą” (Marks 2017d, 63). Jest on istotą społeczną: „Człowiek to świat człowieka, państwo, społeczeństwo” (Marks 2017c, 3). Istotę jednostki ludzkiej konstytuuje spłot relacji, jest ona „całokształtem stosunków społecznych” (Marks 2017e, teza 6), dlatego fałszem jest sążnienie, że istnieją uniwersalne interesy ludzkości, niezależne od walki klasowej albo wykraczające poza nią. W naturze człowieka leży organizowanie struktur produkcyjnych w sposób racjonalny, ponieważ jest on potencjalnie mądry, twórczy i wolny. Historia społeczeństwa to historia wynalazczej pracy zmieniającej naturę człowieka, jego potrzeby, zwyczaje, poglądy, stosunek do innych ludzi i do przyrody. To praca

czyni człowieka człowiekiem oraz kształtuje jego relacje z innymi ludźmi (Berlin 1999, 110-130).

Ostatecznym celem dialektycznego rozwoju dziejów jest przemiana w społeczeństwo bezklasowe (Kamiński 2017), które, wyrastając „na gruzach nieuchronnej samodestrukcji irracjonalnego i chaotycznego świata”, ma być uporządkowane, zdyscyplinowane i samoorganizujące się (Berlin 1999, 22).

3. DIALEKTYKA POSTĘPU USPRAWIEDLIWIENIEM DOMINACJI CZŁOWIEKA NAD PRZYRODĄ

Według Marksa, postęp cywilizacyjny i społeczny jest nieuniknionym wynikiem procesu historycznego. Polega on na wywalczeniu wolności oraz zwiększaniu kontroli nad przyrodą. Dopiero racjonalna organizacja produkcji może wynieść ludzi ponad resztę świata zwierzęcego. Dopóki ludzie nie znają praw rządzących ich życiem, nie są wolni. Wolność jest związana z uświadomieniem sobie praw i konieczności, którym podlegają oraz dążeniem do ich realizacji. Ludzkie wybory nie są jednak zdeterminowane mechanicznie i mogą zmieniać bieg zdarzeń, ale wolność nie jest możliwa, dopóki trwa walka o kontrolę nad środkami produkcji (Berlin 1999, 120-129). Dopiero obalenie kapitalizmu i własności prywatnej zakończy walkę klasową. Wówczas człowiek, wyzwolony spod tyranii przyrody i uciskających instytucji, będzie mógł w pełni zrealizować swoje możliwości. Zapanuje prawdziwa wolność i „historia człowieka w prawdziwym znaczeniu dopiero się zacznie” (Berlin 1999, 207). Komunizm ma stanowić najbardziej efektywny system społeczny, zapewniający ludziom dobra niezbędne do przetrwania. Usunie on konflikt między człowiekiem a przyrodą oraz między ludźmi. Fryderyk Engels doprecyzował, że dopiero w komunizmie człowiek wychodzi ostatecznie ze zwierzęcych warunków bytowania do rzeczywistości ludzkich i staje się świadomym, rzeczywistym panem przyrody oraz panem swojego społecznego losu. Komunizm to „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności” (Sikora 2001, 329).

Marks próbuje wykształcenie się postawy dominacji nad przyrodą. W jego pracach wyraźnie widoczny jest zachwyty przemysłem: „Ujarzmienie sił przyrody, rozpowszechnienie maszyn, zastosowanie chemii w przemyśle i rolnictwie, żegluga parowa, koleje żelazne, telegrafy elektryczne, przysposobienie pod uprawę całych części świata, uspławienie rzek, całe rzesze ludności jakby wyczarowane spod ziemi – które z poprzednich stuleci przypuszczało, że takie siły wytwórcze drzemią w łonie pracy społecznej?” (Marks i Engels 2007, 6). Rewolucja przemysłowa przyniosła wielki cywilizacyjny potencjał, umożliwiła zapanowanie nad przyrodą i rozwój ludzkości. Sprawiała, że przyroda stała się wyłącznie przedmiotem użyteczności i przestała być postrzegana jako potęga sama w sobie. Teoretyczne odkrycie praw rządzących przyrodą umożliwiło człowiekowi podporządkowanie jej sobie dla własnych potrzeb (Marx 2017a, 343). Marks proponuje, jak zauważa

John P. Clark, wizję technologicznego wyzwolenia i opanowania przyrody. Domaga się wprost bardziej „racjonalnej eksploatacji przyrody dla celów człowieka”, „racjonalnej kontroli” oraz „racjonalnego panowania” (Clark 1989, 243-247). Co więcej, wyraża wprost pogląd, że respekt i rewerencja są wyrazem ludzkiej niezdolności do zapanowania nad przyrodą (Marx 2017a, 343).

Tym zatem, co Marks proponuje jako warunek wstępny wyłonienia się sfery wolności ze sfery konieczności, jest wysoce zautomatyzowany system technologiczny, w którym dostatek osiąga się dzięki procesom wydajnego zbiorowego opanowania przyrody. Tym, co łączy człowieka i przyrodę, jest „proces przyrody przekształcony w proces przemysłowy”, przyroda zwrócona przeciw samej sobie przez pomysłowość człowieka. Zobiektywizowana przyroda ulega redukcji do zmechanizowanego, pozbawionego życia systemu obiektów (Clark 1989, 254).

Więcej jeszcze, Marks pisze o katastrofalnym wpływie przyrody jako wychowującej matki na człowieka. Uznaje, że tam, gdzie przyroda jest zbyt szczodra, wstrzymuje człowieka od rozwoju. Relacje społeczne człowieka pierwotnego są ograniczone, gdyż zarówno z „matczym ciałem plemiennym”, jak i z „matczym ciałem Ziemi” wciąż wiąże go nieodcięta pępowina. Pozostaje on bezradnie zależny od przyrody, dopóki organiczne więzy z nią nie zostaną zerwane. W pełni dojrzały człowiek postrzega przyrodę w sposób mechanistyczny i instrumentalny, jako „spizarnię” czy „narzędziownię” (Clark 1989, 256-257).

4. SPOŁECZEŃSTWO KOMUNISTYCZNE PRZEZWYCIĘŻENIEM DIALEKTYCZNEGO KONFLIKTU CZŁOWIEKA I PRZYRODY

Postęp jest więc, zdaniem Marksa, nieuniknioną koniecznością. Z istoty swojej niesie on różnego rodzaju dialektyczne sprzeczności, które napędzają rozwój i są na jego kolejnych etapach przezwyciężane. Podobnie miałyby być z dialektycznym konfliktem człowieka z przyrodą.

Niektórzy autorzy, jak Donald C. Lee (Lee 1980), Howard L. Parsons (Parsons 1977) czy Charles Tolman (Tolman 1981) na siłę poszukują wątków ekologicznych u Marksa i interpretują jego myśli w kluczu proekologicznym. Jednak, jak krytykuje te próby John P. Clark, odbiegają one znacząco od mechanistycznego i instrumentalistycznego kierunku, jaki obrał Marks i większość jego kontynuatorów (Clark 1989, 244). Opinia, czy dana teoria jest ekologiczna, powinna zostać wydana na podstawie zbadania, w jaki sposób widzi ona relację ludzkości z przyrodą w praktyce (Clark 1989, 248), a nie na podstawie pojedynczych, wyrwanych z kontekstu, myśli.

Zdaniem Donalda C. Lee, ze względu na własne wewnętrzne uwarunkowania, kapitalizm z konieczności prowadzi do problemów ekologicznych. Przede wszystkim „zobiektywizował” przyrodę, którą zaczęto przeciwstawiać człowiekowi jako przedmiot, „Innego”, przeciwnika. Traktowanie przyrody jak obcego innego, tak jak traktowanie pracownika w kapitalizmie, wyobcowuje ją i stwarza warunki

do jej eksploatacji. Problemy społecznej dehumanizacji (bezrobocie, wojna, niedostateczna opieka medyczna, niedożywienie) i skorelowane z nimi problemy ekologiczne wypływają z tego samego źródła – alienacji (Lee 1980, 6-9).

Proces obiektywizacji i alienacja są uniwersalnie konieczne we wszystkich stadiach historycznych, aby ostatecznie doprowadzić do przezwyciężenia wszelkich typów alienacji: od siebie samego, własnej aktywności wytwórczej, produktu własnej pracy, innych ludzi oraz przyrody. Dlatego, jak kontrowersyjnie twierdzi Lee, w marksizmie nie ma dychotomii człowiek – przyroda. Człowiek jest częścią przyrody i wchodzi z nią w relacje w taki sposób, że jego aktywność produkcyjna kreuje zarówno jego samego, jak i przyrodę (Lee 1980, 8-9).

Zgodnie z tą interpretacją, przezwyciężenie manifestującej się w dualizmie podmiot – przedmiot alienacji człowieka z przyrody jest możliwe wskutek rewolucyjnego przejścia ku socjalizmowi i może być osiągnięte dzięki „uniwersalnemu rozwojowi jednostki” oraz rozpoznaniu przyrody jako swojego realnego ciała. Na to miejsce ma zostać ustanowiona tożsamość przyrody oraz ludzkiej natury. Działanie wobec przyrody ma być postrzegane jako działanie wobec samego siebie. Ten etap rozwoju społecznego ma doprowadzić do harmonii i jedności, przezwyciężenia dychotomii podmiot – przedmiot oraz alienacji z przyrody z szacunkiem zarówno dla człowieka, jak i przyrody. Ludzie uświadomią sobie wówczas jedność między sobą i z przyrodą, i zakończą eksploatację drugiego człowieka oraz przyrody (Lee 1980, 6-16).

Lee wskazuje także na atrakcyjność marksowskiej tezy o jedności człowieka i przyrody. Jedność ta ma swą podstawę w transformacji przyrody w twórczą ekspresję człowieka, co jest niespójne z podtrzymywaniem i respektem dla nieprzekształconej przez człowieka dziewiczej przyrody. Marks kontynuuje tutaj postawę wychwalającą proceder „uprzedmiotowienia” przyrody, a zatem podtrzymuje silnie homocentryczny punkt widzenia oraz kultywuje ludzką pychę (Routley 1981, 237).

Również gdy Marks mówi o przyrodzie jako ludzkim ciele „nieorganicznym”, wybrzmiewa jego homocentryzm. Jednak, co można uznać zdaniem Lee za swoistą zasługę, odwrócił on w jakimś stopniu współczesne spojrzenie od kartezjańskiego obrazu świata, rozpoznając człowieka jako istotowo, cieleśnie i duchowo związane z przyrodą (Lee 1980, 14-15). Tę homocentryczną perspektywę, w której człowiek znajomość praw przyrody ma wykorzystywać dla ulepszania własnego życia, można by przekształcić i rozszerzyć. Lee zakłada utopijnie, że tak, jak socjalistyczny człowiek miałby wykroczyć poza samolubną chciwość kapitalisty i zacząć działać dla dobra wszystkich ludzi, tak ekologicznie świadomy socjalista wykroczy poza samolubną chciwość homocentryzmu i zacznie działać dla dobra ekosystemu, stając się odpowiedzialnym za wszystkie gatunki i świadomym jego włodarzem.

Także Howard L. Parsons stara się poszukiwać ekologicznych implikacji perspektywy dialektycznej. Nie dostrzega przy tym, że posiadanie dialektycznej

wizji świata nie oznacza automatycznie, że jest ona ekologiczna (Clark 1989, 245 i 247). Co prawda zauważa on, że komunizm, podobnie jak kapitalizm, przyjmuje strategię podporządkowania przyrody ludzkim wymaganiom, ale jego zdaniem jest ona ekologicznie lepsza niż ta kapitalistyczna. Przede wszystkim dlatego, że opanowanie przyrody przynosi w komunizmie korzyść wszystkim ludziom. Podtrzymuje ono ponadto dialektyczną równowagę przyrody oraz ludzkich potrzeb bez pustoszenia przyrody i wiąże się z teoretycznym zrozumieniem oraz estetycznym podziwem, a nie z pogardą wobec niej (Clark 1989, 246).

Parsons nie rozważa ewentualnej sprzeczności zachodzącej między perspektywą ekologiczną a marksowskim projektem rozwoju technologicznego, wyzwolenia sił produkcyjnych oraz centralizacji politycznej. Nie dostrzega, że po usunięciu sprzeczności między siłami i stosunkami produkcji ekspansja produkcji nie zostanie wcale ograniczona, ale stanie się jeszcze bardziej nieskrępowana (Clark 1989, 245). Zdaniem Clarka, pogląd Parsonsa w najlepszym przypadku odpowiada postawie zarządzania zasobami środowiska dla ludzkich potrzeb, ale daleko mu do stanowiska proekologicznego. Tym, co faktycznie leży u podłoża takiego poglądu, jest nieekologiczny humanizm. Utożsamienie „ekologicznej praktyki” z racjonalnym opanowaniem przyrody dla dobra gatunku ludzkiego zdecydowanie broni owej dychotomii, która redukuje przyrodę do roli instrumentu ludzkiego rozwoju. Potępienie alienacji z przyrody jako ludzkiego błędu w racjonalnym wykorzystaniu przyrody jest ugruntowane na afirmacji jeszcze głębszej alienacji. Nadal bowiem używanie przyrody jako środka dla ludzkiego rozwoju stanowi przejaw walki z nią. Znajomość przyrody jest traktowana po baconowsku – jako władza nad nią, zaś lepsze teoretyczne zrozumienie jej praw prowadzi do rzeczywistego nią władania (Clark 1989, 246-248). Kryzys ekologiczny w dużej mierze jest rezultatem tak pojętego rozwoju technologicznego.

Naiwne jest również przekonanie diskutowanego autora, że gdy istotne potrzeby człowieka zostaną zabezpieczone, wówczas ludzie przezwyciężą egocentryzm i zaniknie potrzeba eksploatowania bytów przyrodniczych. Doświadczenie pokazuje, że nawet po zaspokojeniu potrzeb, które racjonalnie można nazwać podstawowymi, ludzie wykazują potrzeby wychodzące daleko poza optymalny ekologicznie poziom (Clark 1989, 246). Chciwość oraz brak umiarkowania są bardzo powszechnymi i samonapędzającymi się wadami.

Kolejny z autorów ekologizujących Marksa, Charles Tolman, twierdzi, że problemem nie jest technologia, ale jej niewłaściwe użycie przez kapitalizm. Socjalistyczne podejście może te błędy naprawić. Krytykujący tę tezę Clark zwraca uwagę, że „naiwna i ahistoryczna wiara” w rozwój technologiczny może była zrozumiała w epoce Marksa, ale współcześnie jest nie do obronienia (Clark 1989, 248-249).

Zdaniem Johna P. Clarka, marksowska filozofia przyrody, na tyle, na ile podziela teleologiczną i dialektyczną perspektywę, charakterystyczną dla jego socjologicznych rozważań, posiada pewne powinowactwo z myślą ekologiczną. Polega ono na uznawaniu, że zrozumienie danego zjawiska nie jest możliwe

w ramach statycznej, atomistycznej analizy, lecz dopiero skutek ujęcia go w procesie, w którym to, co się wydarza, zostaje odniesione do *telos* danego bytu. W tej teleologicznej dialektyce można więc dostrzec wymiar organizmalny, zgodnie z którym mechaniczny ruch rzeczy jest determinowany przez ich miejsce w obrębie większej całości oraz warunkowany przez jej rozwój (Clark 1989, 249). Zdaniem Clarka, większość wypowiedzi Marksa świadczy jednak o zdecydowanie o jego naturalistycznym, materialistycznym i mechanistycznym stanowisku, a nie o ekologicznym ujęciu miejsca człowieka w przyrodzie (Clark 1989, 244).

Również w marksowskim postrzeganiu rzeczywistości jako antytezy przyrody i historii jest ukryta możliwość rozwinięcia pewnej ekologicznej dialektyki. Cały bieg historii naturalnej: pojawienie się życia, świadomości i samoświadomości, postrzegany byłby w niej jako rozwój kompleksowej całości. Marks nie podążył jednak w tym kierunku. Przeciwnie, jego myśl w znacznym stopniu konserwuje dualizm. Co prawda rozpoznanie nierozdzielnej współzależności między człowiekiem i przyrodą już wydaje się znaczącym postępem. Ale aby rozwijać ten ukryty u Marksa „ekologiczny wymiar”, konieczne byłoby zanegowanie kluczowych aspektów jego filozofii historii, teorii natury ludzkiej oraz wizji społecznej transformacji (Clark 1989, 250-251). Krytyce tej wtóruje Val Routley, która pokazuje, że wiele spośród założeń teorii Marksa pozostaje w sprzeczności z satysfakcjonującą etyką środowiskową i, aby osiągnąć zdrowe niekapitalistyczne społeczeństwo, konieczne jest odrzucenie wielu spośród centralnych elementów jego doktryny oraz wyjście poza jego filozofię. Postawa dominacji człowieka nad przyrodą jest bowiem wpisana w myśl Marksa (Routley 1981, 237).

W tym antropocentrycznym i zinstrumentalizowanym obrazie przyrody oraz w rozwijanej problematyce wyzwolenia ludzkości poprzez technologiczną dominację nie udaje się Marksowi przewyciężenie fatalnego w skutkach, antyekologicznego dualizmu myśli zachodniej. Jego stanowisko wpisuje się w ideologię humanizmu i oświeconego racjonalizmu (Clark 1989, 257). Marksowski człowiek jest bytem, który nie czuje się w przyrodzie jak w domu i nie postrzega Ziemi jako swego „oikos”, lecz musi podporządkowywać sobie przyrodę w ramach roszczenia do samorealizacji (Clark 1989, 258).

Teza głosząca, że „sama historia jest rzeczywistą częścią historii naturalnej” (Marks 2017d, 43), odrzuca jakiś rodzaj opozycji między człowiekiem i przyrodą. Jednak, jak zauważa Clark, Marks nie proponuje idei rozwoju ludzkości jako części większego systemu samorozwijającej się przyrody, lecz obraz ludzkości jako najwyższego autokreatora. Jak pisze Marks: „cała tak zwana historia powszechna jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawaniem się przyrody dla człowieka” (Marks 2017d, 44).

Co więcej, dla Marksa dowodem na to, że rzeczywistość jest „organiczna”, jest to, że jest opisywana jako „nieorganiczna”. Postrzegając przyrodę jako „ludzkie ciało nieorganiczne”, jednocześnie opisuje on wytwory techniki takie jak kolej czy telegraf jako „organy ludzkiego mózgu” (Clark 1989, 243-244). Fakt, że Marks

nazywa przyrodę „nieorganicznym ciałem człowieka”, sugeruje postrzeganie jej w sposób instrumentalny w relacji do uznawanej za źródło wszelkich wartości ludzkości. Przyroda jest wartościowana wyłącznie jako „bezpośrednie środki do życia” i, aby posiadała wartość w oczach ludzi, musi zostać przekształcona w „bydła-człowieka” (Clark 1989, 251-252). To poprzez produkcję przyroda jawi się jako dzieło człowieka i jego rzeczywistość, dzięki czemu człowiek ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie (Marks 2017d, 28). Światopogląd ekologiczny postrzega natomiast ludzkość jako część większej organicznej całości, zajmującą swe miejsce w biosferycznej wspólnoty życia. Pogląd Marksa kontynuuje również w tym kontekście kontrowersyjną wizję dominacji człowieka nad przyrodą, którą Clark *nota bene* uznaje za dominację iluzoryczną (Clark 1989, 251-253).

Routley zauważa, że można w Marksa wizji przyrody jako ciała człowieczego oraz terenu ludzkiej kreatywności dostrzec charakterystyczne przeniesienie cech i roli z heglowskiego Boga na człowieka, gdzie to człowiekowi przypisywane są boskie cechy. Jest to kontynuacja charakterystycznego rysu myśli oświeceniowej, który nakazywał przekształcanie świata, bardziej nawet w imię ludzkiej ekspresji niż dominacji, i okazał się głównym źródłem katastrofy środowiskowej (Routley 1981, 240).

Tymczasem rozwój myśli etycznośrodowiskowej wiąże się w dużej mierze z odrzucaniem oświeceniowej spuścizny i temperowaniem ludzkiej pychy w celu przywrócenia poczucia ograniczoności ludzkiej mocy oraz zdolności do ingerowania w złożone ekosystemy. Ta nowa świadomość stara się pokazać, że człowiek nie jest w stanie zająć miejsca Boga, nie zajmuje też centralnego miejsca we Wszechświecie, jest też znacznie bardziej ograniczony w zakresie „udoskonalania” przyrody, niż sugerował to hurraoptymizm myślicieli oświecenia, że nie tylko jego praca i wytwory są wartościowe i ważne w świecie. Ten proces rewizji sposobu myślenia angażuje nie tylko racjonalny namysł, ale także korektę wrażliwości, postaw moralnych oraz powiązanego z nimi stylu życia (Routley 1981, 240).

Marks nie rozwija w ogóle koncepcji teleologicznej, która pozwoliłaby mu dostrzec wyłaniającą się podmiotowość oraz wartość wewnętrzną przyrody. Zamiast tego, jak dowodzi Clark, obiera radykalnie antropocentryczny kierunek, kontynuując jeden z wątków neoarystotelesowskich. Przy czym w swoich analizach ignoruje znaczenie formy substancjalnej w przyrodzie i redukuje przyrodę do źródła nieokreślonej materii, która musi zostać dopiero uformowana i obdarzona wartością poprzez instrumentalne działania człowieka. Przyroda to surowy materiał, bierna materia, pierwsza wymagająca aktualizacji poprzez ludzką technikę. Człowiek stwarza przyrodę ponownie na swój własny obraz, jako przedłużenie siebie samego. Sugerowane przez autorów ekologizujących myśl Marksa zakończenie podboju przyrody przez człowieka staje się w rzeczy samej, jak pisze Clark, anihilacją przyrody jako „znaczącego Innego” (Clark 1989, 254-257).

Podobnie uważa Val Routley. Zgodnie z jej interpretacją, teza Marksa o jedności człowieka i przyrody oznacza, że „człowiek kreuje przyrodę”, ponieważ

ją przekształca i dostosowuje do swoich potrzeb i w zgodzie ze swoją wolą. W ten sposób rzeczywiście przestaje być ona dla niego „Innym”, ale dzieje się to wskutek podporządkowania jej projektowi wykreowanemu przez człowieka. Marksowi chodziło zatem o osiągnięcie takiej jedności i takiego świata, w którym przyroda jest całkowicie przekształcona i zhumanizowana, i nie ma już przyrody niezależnej od człowieka, nie ma miejsca na dzikie gatunki czy nieprzekształcone przez człowieka ekosystemy. Marksowska doktryna nie-inności przyrody nie mówi o tym, że mają współistnieć dwa współzależne elementy, człowiek i przyroda. Mówi ona raczej o zniszczeniu i przekształceniu tego, co pozaludzkie, i zrealizowaniu w ten sposób jedności oraz zakończeniu podporządkowania i eksploatacji. Tak więc dialektyczny proces zderzenia przyrody i człowieka zakończyć się ma zanikiem eksploatowanego i podporządkowanego przedmiotu jako niezależnego i odrębnego od człowieka. To nie jest logiczna synteza, jak zauważa Routley, ale jej fiasko (Routley 1981, 237-238).

ZAKOŃCZENIE

Znaczenie Marksa dla kształtu współczesnej cywilizacji jest nie do przecenienia. Można dyskutować, czy jest to wpływ pozytywny, czy nie, jednak jest on niezaprzeczalny. Jak pisze Isaiah Berlin: „Zmieniając panujące przed nim poglądy na stosunki łączące jednostkę z otoczeniem i innymi jednostkami, marksizm zmienił same te stosunki, stając się w rezultacie najpotężniejszą spośród sił intelektualnych, które w dzisiejszych czasach nieustannie przemieniają ludzkie myśli i czyny” (Berlin 1999, 237). Skutki jego dzieła z pewnością można uznać za rewolucyjne: zarówno w aspekcie teoretycznego wpływu na współczesnych intelektualistów, na życie społeczne i polityczne, jak i wpływu praktycznego na kształt współczesnych społeczeństw.

W kontekście możliwości wykorzystania myśli Marksa dla celów ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego należy zauważyć, że obranie go za ideologicznego patrona przez niektóre ruchy ekologiczne, a szczególnie tzw. partie „zielonych”, jest niecelowe i nieuzasadnione. Myśl Marksa zawiera wybitnie skrajnie antropocentryczne i antyekologiczne przesłanie. Jest przeniknięta silnym antropocentryzmem. Człowiek jest ujmowany naturalistycznie, jako byt wyłącznie przyrodniczy, ale zarazem przekraczający przyrodę, mający za zadanie ją sobie podporządkować i kształtować stosownie do swoich potrzeb. Jego dzieje zmieniają przyrodę, włączając ją bez reszty do świata ludzkich wytworów, jako „nieorganiczne ciało” człowieka. Przyroda nienaruszona przez działalność człowieka nie ma racji bytu. Odrzucany jest respekt dla przyrody jako takiej, jako „prymitywny” i nieoświecony, niespójny z nowoczesnym paradygmatem. Pogląd Marksa jest skrajnie niespójny ze współczesną myślą ekofilozoficzną.

BIBLIOGRAFIA:

- Berlin, Isaiah. 1999. *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, tłum. Wojciech Orliński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Clark, John P. 1989. Marx's Inorganic Body. *Environmental Ethics*, 11(3), 243-258.
- Engels, Fryderyk. 1972. Dialektyka przyrody. W: Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła*, t. 20, tłum. Paweł Hoffman i Tadeusz Zabłudowski, 364-674. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kamiński, Stanisław. 2017. *Dziejów filozofia*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Dostęp: 24.02.2017. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dziejowfilozofia.pdf>.
- Lee, Donald C. 1980. On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature. *Environmental Ethics*, 2(1), 3-16.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 2007. *Manifest Partii Komunistycznej*. Dostęp: 24.05.2017. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf>.
- Marks, Karol. 2008. *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej (1857)*. Dostęp: 5.05.2018. <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/karol-marks/wprowadzenie-do-krytyki-ekonomii-politycznej/>.
- Marx, Karl. 2017a. *Grundrisse*. Dostęp: 5.06.2017. https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf.
- Marks, Karol. 2017b. *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa (1859 rok)*. Dostęp: 24.05.2017. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks05.pdf>.
- Marks, Karol. 2017c. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. Dostęp: 24.05.2017. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks04.pdf>.
- Marks, Karol. 2017d. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Dostęp: 24.05.2017. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>.
- Marks, Karol. 2017e. *Tezy o Feuerbachu*. Dostęp: 24.05.2017. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks01.pdf>.
- Parsons, Howard L. 1977. *Marks and Engels on Ecology*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Routley, Val. 1981. On Karl Marx as an Environmental Hero. *Environmental Ethics*, 3(3), 238-244.
- Sikora, Adam. 2001. *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*. Warszawa: OPEN.
- Stępień, Antoni. 2001. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stokes, Philip. 2007. *100 największych filozofów*, tłum. Jerzy Korpanty. Warszawa: Świat Książki.
- Sztompka, Piotr. 2002. *Socjologia*. Kraków: Znak.
- Tolman, Charles. 1981. Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature. *Environmental Ethics*, vol. 3(1), 63-74.

Ks. TADEUSZ BIESAGA¹ SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID ID: 0000-0003-0863-4422

ETYKA HIPOKRATEJSKA WOBEC INNYCH NURTÓW ETYKI MEDYCZNEJ

ETHICS OF HIPPOCRATES VERSUS OTHER MEDICAL ETHICS

Abstract

The contemporary medical ethics is developing under the influence of various philosophical trends. Among the most important elaborations of this ethics the following three propositions are usually given special attention: (1) the ethics of the good of the patient related to the virtue ethics proposed by an American physician Edmund D. Pellegrino, (2) the ethics of the four principles of Tom Beauchamp and James Childress, called principlism, and (3) contractualism of Robert M. Veatch that appeals to the idea of a social contract. What unites those propositions is the fact that they were all developed by doctors, philosophers and scientists of the same bioethical center in the USA, the Kennedy Institute of Ethics at Georgetown University in Washington. What makes them different are the philosophical assumptions, consciously and unconsciously adopted by their creators at the moment of laying the groundwork of those ethical systems.

The paper, apart from recalling the strengths and weaknesses of the three proposals of medical ethics and revealing which of them is close to the ethics of Hippocrates, also aims at answering two questions, namely, whether the ethics of Hippocrates is still valid, and whether medical ethics can be developed without taking into account the philosophy of man and metaphysics together with the philosophy of God? The paper gives a positive answer to the first question, indicating what should be changed and developed in the ethics of Hippocrates. On the other hand, the author provides arguments justifying a negative answer to the second question by claiming that medical ethics built without metaphysical and anthropological foundations does not meet the criteria of ethics justified on the grounds of philosophy.

Keywords: medical ethics, Hippocratic oath, good of patient, principlism, contractualism

Abstrakt

Współcześnie etyka medyczna rozwija się pod wpływem różnych nurtów filozoficznych. Spośród ważniejszych opracowań tej etyki wyróżniają się trzy następujące propozycje: (1) etyka dobra pacjenta związana z etyką cnót zaproponowana przez amerykańskiego lekarza Edmunda D. Pellegrino, (2) etyka czterech zasad Toma Beauchampa i Jamesa Childressa zwana pryncypizmem oraz

¹ Ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, etyk, bioetyk, kierownik Katedry Bioetyki na Wydziale Filozoficznym UPJPII w Krakowie. E-mail: tadeusz.biesaga@upjp2.edu.pl, www.biesaga.info.

(3) etyka kontraktualistyczna umowy społecznej Roberta M. Veatcha. To, co je łączy, to fakt, że zostały one wypracowane przez lekarzy, filozofów i naukowców tego samego ośrodka bioetycznego w USA, czyli Instytutu Etyki Kennedych na Uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie. Tym, co je różni, są założenia filozoficzne, świadomie i nieświadomie przyjęte przez ich twórców u podstawowych systemów etycznych.

W artykule nie chodzi tylko o przywołanie mocnych i słabych stron wymienionych trzech propozycji etyki medycznej oraz o ujawnienie, która z nich jest bliska etyce Hipokratesa, ale o odpowiedź na dwa pytania: czy etyka hipokratejska jest jeszcze aktualna? Czy etykę medyczną można rozwijać, pomijając filozofię człowieka oraz metafizykę wraz z filozofią Boga? Artykuł na pierwsze pytanie odpowiada pozytywnie, wskazując, co należy w etyce hipokratejskiej zmienić i co rozwinąć. Natomiast na drugie pytanie odpowiada negatywnie, twierdząc, że budowanie etyki medycznej bez podstaw metafizycznych i antropologicznych, nie spełnia kryteriów etyki uzasadnionej filozoficznie.

Słowa kluczowe: etyka medyczna, przysięga Hipokratesa, dobro pacjenta, pryncypizm, kontraktualizm

1. RÓŻNE NURTY ETYKI MEDYCZNEJ

Wśród wielu współczesnych nurtów etyki medycznej wyróżnia się kilka następujących propozycji: etyka czterech zasad Toma Beauchampa i Jamesa Childressa zwana pryncypizmem, która w sporach bioetycznych posługuje się czterema zasadami, czyli zasadą autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości (Beauchamp i Childress 1996); etyka kontraktualistyczna Roberta M. Veatcha, w której pierwszeństwo mają niekonsekwencjonalistyczne zasady dotrzymywania kontraktu, autonomii, uczciwości, unikania zabijania i sprawiedliwości, względem zasad konsekwencjonalistycznych, czyli zasady nieszkodzenia, dobroczynności i korzyści (Veatch 1981); etyka dobra pacjenta Edmunda D. Pellegrino, w której naczelną zasadą postępowania jest dobroczynność w zaufaniu (Pellegrino i Thomasma 1988) oraz kazuistyka Alberta Jonsena i Stephena Toulmina, w której analiza przypadków ma być przydatna do oceny podobnych przypadków (Jonsen i Toulmin 1988). Każdy z tych nurtów etyki medycznej ma swoich zwolenników i krytyków (Biesaga 2014).

W pryncypizmie czy w kontraktualizmie przyjmuje się z góry pewną liczbę zasad i poszukuje się praktycznych możliwości stosowania ich w rozwiązywaniu konfliktów oraz w podejmowaniu decyzji medycznych. Ponieważ zasady te przyjęte są w oderwaniu od filozofii człowieka, a tym bardziej od filozofii Boga, dlatego same analizy ich treści na terenie języka, wskazywanie pierwszeństwa leksykalnego czy strukturalnego jednej czy kilku zasad względem innych, nie daje pełnych odpowiedzi w kwestii określenia treści autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności, unikania zabijania czy sprawiedliwości. Bez wiedzy antropologicznej, bez odpowiedzi na pytanie, czy i jak godność oraz natura osoby ludzkiej wyznaczają autonomii ludzkiej odpowiednie dobra do realizacji, nie da się rozstrzygnąć, jaką rolę ma pełnić autonomia w formułowaniu norm etycznych. Nic dziwnego, że etyka pustych treściowo zasad dostosowuje się do ocen zgodnych z tendencjami kulturowymi, społecznymi, politycznymi czy ideologicznymi. Porządkuje ona wprawdzie dyskurs moralny, ale niestety nie uzasadnia norm moralnych. Taka ety-

ka medyczna nie tylko niewiele wnosi w uzasadnianie norm moralnych, ale łatwo może usprawiedliwiać podporządkowanie medycyny realizacji pozamedycznych ideologii społecznych. Ważne hasła wolności i sprawiedliwości nie rozstrzygają sprawy, gdyż o praktycznym rozumieniu i wcieleniu tych idei w życie mogą decydować wpływowe społecznie i ekonomicznie grupy nacisku.

Pryncypizm czy kontraktualizm, rezygnując ze związku etyki z antropologią, a nawet ze związku proponowanych zasad z etyką ogólną, prowadzi tym samym do subiektywizacji tych zasad w trakcie różnych dyskusji lub do relatywizacji społecznej ich treści wyznaczanej przez aktualnie panujące w społeczeństwie poglądy. Tego typu propozycje etyki medycznej są zbyt ubogie filozoficznie i antropologicznie, aby mogły rozróżnić, które poglądy społeczne są etycznie uzasadnione, a które są przejawem panujących trendów i ideologii. Bez takiej możliwości, sprzyjają one powszechnym tendencjom społecznym i politycznym, i dlatego są w praktyce szeroko akceptowane, gdyż umożliwiają dochodzenie do konsensusu, będącego akceptacją tego, co aktualnie dzieje się w społeczeństwie. Płynięcie z prądem nie jest jednak dowodem posiadania uzasadnionej filozoficznie i etycznie praktyki medycznej. Taka postawa sankcjonuje bowiem złe działania i utwierdza przyzwyczajenia społeczne oparte na złych moralnie praktykach.

Oderwanie etyki medycznej od antropologii, charakterystyczne szczególnie dla filozofii analitycznej, skutkuje ograniczeniem zakresu uniwersalnych zasad moralnych, np. ograniczeniem prawa do życia. Prawo to uzależnione jest bowiem od tego, czego w danej sytuacji chce społeczeństwo. Tak np. prawo do życia embrionu ludzkiego przesuwane jest na 14. albo jeszcze na dalszy dzień czy miesiąc jego życia. Jest ono uzależnione od decyzji społecznych i w praktyce prowadzi do likwidacji istoty ludzkiej w pierwszych stadiach jej życia. Pozbawienie prawa do życia embrionu ludzkiego do 14. dnia życia otwiera drzwi do dalszych nadużyć, czyli do selekcji ludzkich embrionów *in vitro*, do eksperymentów na embrionach, do handlu tkankami i narządami abortowanych embrionów, do tworzenia hybryd zwierzęco-ludzkich i hodowli tkanek i bioproduktów z tak uprzedmiotowionej istoty ludzkiej. Uzależnienie prawa do życia od decyzji społeczeństwa czy też tzw. ekspertów, to przyznanie klasie ludzi urodzonych i dorosłych prawa do przemocy względem nieurodzonych. Klasistyczne ustalanie norm moralnych nie jest ich uzasadnieniem, lecz przemocą silniejszych względem słabszych, czyli jest zaprzeczeniem moralności jako takiej. Nie wiadomo, czy taka przemoc nie posunie się jeszcze dalej, pozbawiając prawa do życia np. dzieci po urodzeniu obciążonych genetycznie, ciężko i wegetatywnie chorych. Oderwanie zasad etycznych od antropologii i etyki otwiera drzwi do ich relatywizacji, albowiem nie chodzi w tym procederze o prawdę o człowieku i jego zasadach moralnych, ale o dostosowanie się do aktualnej sytuacji społecznej, ekonomicznej i politycznej. Takie osłabienie czy wyparcie argumentacji filozoficznej na rzecz tendencji pozafilozoficznych, pozahumanistycznych, prowadzi mniej czy bardziej do irracjonalnego decydowania o treści zasad moralnych i uprawnień człowieka. Zamiast wzmocnienia

racjonalnych uzasadnień moralności, dochodzi do coraz większego ich osłabiania, zawężania ich zakresu lub ich całkowitego podważania.

Krytyka słabych stron etyki hipokratejskiej, choć jest słuszna w postaci odrzucenia paternalizmu w medycynie, nie powinna prowadzić na zasadzie wahadła do zastąpienia jej braków teorią skrajnie jej przeciwną. Zastąpienie paternalizmu autonomizmem pacjenta i deontonomizmem społecznym nie jest rozwiązaniem problemu. Zamiast bowiem wzbogacać etykę medyczną, wkracza się na drogę jej likwidacji na rzecz etyki społecznej, etyki biznesu, w której pacjent to klient, a medycyna to supermarket handlujący towarami medycznymi jako dobrami konsumpcyjnymi. Taka perspektywa podważa tożsamość i integralność profesji medycznej, ogranicza wolność i sprzeciw sumienia lekarza, który zostanie zredukowany do funkcjonariusza społecznego realizującego zapotrzebowania społeczne i polityczne.

Na tym tle rodzi się pytanie: jaka etyka medyczna może zapewnić specyfikę etyczną profesji medycznej i uchronić ją przed podporządkowaniem jej ideologiom społecznym? Sięgając do źródeł historycznych tej etyki, można zapytać: czy etyka hipokratejska, uzupełniona i zaaplikowana do współczesnej medycyny, jest dalej aktualna, czy też należy ją odrzucić? W tym drugim przypadku chodziłoby o odpowiedź na pytanie, czym adekwatnie można by ją zastąpić, aby nie utracić specyfiki etosu medycznego?

2. ETYKA HIPOKRATEJSKA A WSPÓŁCZESNA MEDYCYNĄ

Mimo, że przysięga Hipokratesa i kształtowany przez nią ethos medyczny przetrwał aż do czasów obecnych, to jednak rozwój współczesnej nauki, medycyny i technologii medycznych, wraz ze zmianami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi, wskazują na niewystarczalność tej tradycji etycznej. Szybki postęp medyczny i społeczny wyłonił i wyłania coraz to nowe problemy, które trudno jest zreflektować w oparciu o ubogą etykę Hipokratesa, a nawet w oparciu o nowo powstające nurty etyki medycznej. Nie ulega więc wątpliwości, że etos hipokratejski musi rozwijać się tak, by objąć nieznanne mu dotychczas obszary refleksji etycznej, musi poszerzać czy przebudowywać gruntownie zarówno podstawy jak i rozstrzygnięcia szczegółowe tej etyki. Mapowanie genów, rozwój urządzeń podtrzymujących życie, sztuczne nerki czy sztuczne serce, transplantacje narządów, sztuczne zapłodnienie, klonowanie, wykorzystanie komórek macierzystych, hodowla narządów do przeszczepów, problemy aborcyjnej selekcji eugenicznej i eutanazji, kwestia rosnących kosztów leczenia i sprawiedliwego podziału środków medycznych, dostępu do kosztownej terapii medycznej – domagają się uzasadnionej normatywnie odpowiedzi.

Zmienia się nie tylko rzeczywistość techniczna, ale i społeczna. Zmiany w relacji lekarz-pacjent dyktuje szybki rozwój demokratycznego uczestnictwa obywateli w podejmowaniu decyzji, które to uczestnictwo ogarnia nie tylko medycynę, ale wszelkie inne obszary życia społecznego i zawodowego. Wzrost praw obywa-

telskich, praw kobiet, praw wyrażanych przez ruchy konsumenckie i różne ruchy ideologiczne, wzrastająca nieufność do instytucji i ich autorytetów, do elit, struktur i biurokracji, ingerencja prawa stanowionego oraz rachunku ekonomicznego w funkcjonowanie służby zdrowia – wszystko to zmienia i przekształca dotychczasowe ujęcia profesji medycznej i kwestionuje specyficzność etosu medycznego (Pellegrino 2008a, 425).

Po dwóch tysiącach lat inspirowania się etyką Hipokratesa wydaje się, że dziedzictwo to nie wytrzyma próby czasu i rozpadnie się na oczach współczesnych. „W ostatnich dwu dekadach – pisze Edmund Pellegrino – został poddany krytyce każdy nakaz tej etyki. Niektóre z nich zostały porzucone, niektóre zmienione, inne zreinterpretowane, a jeszcze inne zachowane” (Pellegrino 2008a, 426). Można pytać, co pozostało z zasadniczych nakazów przysięgi Hipokratesa? (Biesaga 2006, 20-25).

W preambule przysięgi zostało sformułowane odniesienie do Boga oraz do nauczycieli i wspólnoty lekarskiej. Zapisano w niej: „Przysięgam Apollinowi lekarzowi i Asklepiosowi, i Hygei, i Panakei oraz wszystkim bogom jak też boginiom, biorąc ich za świadków, że wedle swoich sił i osądu [sumienia] przysięgi tej i pisemnej umowy dotrzymam. Swego przyszłego nauczyciela w sztuce (lekarskiej) na równi z własnymi rodzicami szanować będę i dzielić będę z nimi życie, i wesprę go, gdy się znajdzie w potrzebie; jego potomków miał będę za braci w linii męskiej i sztuki tej uczył ich będę, gdy zechcą się uczyć, bez zapłaty i pisemnej umowy; na piśmie jak też ustnie wiedzę całą i doświadczenie swoim własnym synom i synom tego, który uczył mnie będzie, jak też uczniom, którzy umowę tę podpisali i się przysięgą tą, jako lekarskim prawem związali, przekażą, lecz nikomu więcej” (Przysięga Hipokratesa 1991, 193-197).

W społeczności sekularystycznej poddano ostrej krytyce tak ukonstytuowaną wspólnotę. Braterstwo religijne, braterstwo lekarzy i uczniów uznano za wspólnotę religijną, sekciarską, elitarną i monopolistyczną, sprzeczną z demokratycznym społeczeństwem. Uznano, że zaproponowane w przysiędze zamknięcie się w swojej tajemniczej i elitarniej grupie lekarskiej prowadzi do izolacji w stosunku do pacjenta i społeczności. Tymczasem profesja medyczna ma być włączona w życie społeczne i niejako przyporządkowana temu, co się w nim rozgrywa i czego sama społeczność oczekuje. Odrzucono więc perspektywę specyficzności etosu lekarskiego wyprowadzonego z samej natury medycyny, z natury profesji medycznej, na rzecz etosu społecznego czy politycznego demokratycznego społeczeństwa. Owo poszerzenie dotychczasowej, paternalistycznie zorientowanej etyki hipokratejskiej o brakujący w niej wymiar społeczny, czyli zwiększenie w niej roli pacjentów i społeczeństwa, rodzi pytania, czy ten kierunek doprowadzi do całkowitej likwidacji specyfiki tej etyki i podporządkuje ją etyce społecznej, etyce ekonomii, biznesu czy polityce. W odpowiedzi na owe procesy trzeba zauważyć, że porzucenie odniesienia do Boga nie jest wzmocnieniem, ale osłabieniem odpowiedzialności moralnej lekarza. Odpowiedzialność wobec Boga wzmacnia bowiem odpowiedzialność wobec ludzi.

Najbardziej skrytykowany został podstawowy, pierwszy nakaz etyki hipokratejskiej sformułowany w zaleceniu: „Zdrowy tryb życia i sposób odżywiania się zalecał będę wedle swoich sił i osądu, mając na względzie pożytek cierpiących, chroniąc ich zaś przed szkodą i krzywdą” (Przysięga Hipokratesa 1991, 197). Dostrzeżono w tym nakazie ciasne stanowisko paternalizmu, w którym lekarz bez udziału pacjenta czy społeczności, kierując się zasadą nieszkodzenia i dobroczynności, sam decyduje, co jest dobre dla pacjenta. Zdaniem licznych krytyków owo ciasne ujęcie relacji lekarz-pacjent generowało przez stulecia paternalistyczne, autorytarne podejście lekarzy do pacjentów i do społeczności. Szybki rozwój wiedzy lekarskiej zwiększył jeszcze ów autorytaryzm scjentyistyczny i wykluczanie pacjenta z jego udziału w terapii. Stąd też paternalistyczny model w medycynie odrzucono i zamieniono na model autonomizmu pacjenta, czy socjonizmu społecznego, w którym maksymalnie uwzględniono to, czego życzy sobie pacjent i społeczeństwo. Pozytywne w tym modelu jest uwzględnienie i poszerzenie roli pacjenta w terapii, uwzględnienie nie tylko dobra medycznego, ale dobra przeżywanego przez pacjenta i dobra pacjenta, jako osoby. Uwzględniono w tym bogactwo relacji lekarz-pacjent, rolę chorego i w jego terapii i w decydowaniu o swojej przyszłości. Pogłębiono refleksję nad dobrem opisywanym od strony pacjenta i społeczności, nad autonomią pacjenta, nad poinformowaną zgodą i uczestnictwem pacjenta w leczeniu.

Niemniej konfrontacja dwóch skrajnych modeli medycyny, czyli paternalizmu lekarskiego i autonomizmu pacjenta, wymagała – dla wypracowania racjonalnych, obiektywnych podstaw podejmowania decyzji – pogłębionej, antropologicznej analizy wolności, godności i natury osoby ludzkiej. Bez tych analiz, model medycyny, w którym walczą ze sobą dwie autonomie lekarza i pacjenta lub społeczeństwa, generuje nowe, nie mniej trudne i nieprzewidywalne problemy. Może on doprowadzić do stopniowej destrukcji norm etyki medycznej na rzecz subiektywnych i relatywnych tendencji ideologicznych w danym społeczeństwie.

Drugie i trzecie przykazanie przysięgi Hipokratesa brzmi: „Nigdy nikomu, także na żądanie, nie dam zabójczego środka ani też nawet nie udzielę w tym względzie rady; podobnie nie dam żadnej kobiecie dopochwowego środka poronnego” (Przysięga Hipokratesa 1991, 197). Wielu komentatorów dostrzeża w tym przykazaniu zakaz eutanazji i aborcji. Zakazy te są częściowo lub całkowicie kwestionowane przez niektórych teoretyków etyki medycznej. Na terenie prawodawstwa toczy się ostry spór między teoretykami i organizacjami pro-life i anty-life w kwestii legalizacji aborcji i eutanazji. W niektórych krajach możliwość aborcji poszerza się zakresowo, a wraz z legalizacją eutanazji niektóre sądy naciskają na lekarzy w kwestii ich asystencji przy samobójstwie pacjenta i wzmacniają przekonanie, że dobrowolna eutanazja powinna być legalna (Pellegrino 2008a, 429).

Czwarte przykazanie przysięgi stawia wymagania moralne lekarzowi, by „czyste i prawe zachował życie swoje i sztukę swoją”. Jest to zgodne ze starożytną tradycją, szczególnie z etyką Arystotelesa, w której, aby być dobrym lekarzem, trzeba najpierw być dobrym człowiekiem. Nowożytność rozbiła ten związek i rów-

niez dziś istnieje tendencja do oddzielenia moralności osobistej od moralności zawodowej i zepchnięcia tej pierwszej do sfery prywatnej. Zaleca się neutralność w swym zawodzie, co może oznaczać, przyjęcie zasad moralnych narzucanych przez pracodawcę, społeczność, państwo. Uderza to w wolność sumienia i integralność moralną lekarza oraz innych profesjonalistów.

Piąte zalecenie przysięgi „Nigdy nikomu nie usunę kamieni moczowych przez cięcie (pęcherza), lecz odeślę każdego do ludzi, którzy z zajęciem tym są obeznani” (Przysięga Hipokratesa 1991, 197) można interpretować nie tyle jako ostrzeżenie przed chirurgią, ale jako szacunek dla innych specjalizacji. Obecnie szacunek dla specjalizacji i specjalistów jest powszechnie akceptowany i respektowany w praktyce.

Szósty i siódmy nakaz przysięgi powtarza dosadniej nakaz dobroczynności z przykazania pierwszego i dodaje wymagania etyki seksualnej. Brzmi on: „Do któregośkolwiek z domów wniknę, wejdę dla pożytku cierpiących; obcy mi będzie rozmyślny występki, jak też każda inna nieprawość, zwłaszcza czyny lubieżne na ciałach kobiet i mężczyzn, nie tylko wolnych, lecz i niewolników” (Przysięga Hipokratesa 1991, 197). Zasada nieszkodzenia rozbudowana jest tutaj o wymagania z dziedziny etyki seksualnej, co ma duże znaczenie wobec pansksualistycznych, freudowskich tendencji niektórych terapeutów, którzy chcieli uznać seksualne relacje z pacjentami za dozwolone i terapeutyczne. Różne ujawnione skandale w tym względzie potwierdziły doniosłość powyższego nakazu przysięgi.

Ósme przykazanie przysięgi dotyczy dotrzymania tajemnicy ważnej dla zbudowania relacji zaufania w terapii. „Cokolwiek przy leczeniu albo też poza leczeniem w życiu ludzi ujrzę lub usłyszę, czego ujawniać nie można, milczał o tym będę, za świętą tajemnicę to mając” (Przysięga Hipokratesa 1991, 197). Zasada zachowania tajemnicy była i jest nadal obowiązująca. Niemniej jej zakres dziś jest kwestionowany z pozycji sprawiedliwości społecznej, w imieniu której społeczeństwo naciska na lekarza, aby ujawnił informacje, które np. mogą innych uratować od zakażenia HIV, ustrzec linie lotnicze i pasażerów przed pilotem samobójcą lub ustrzec innych przed śmiercią, czyli przed zaplanowanym przez psychicznie chorego zabójstwem.

3. CO ZMIENIĆ, A CO POSZERZYĆ I ROZWINĄĆ W ETYCE HIPOKRATEJSKIEJ?

Etyka hipokratejska wykazuje szereg braków wobec potrzeb współczesnego świata. Zawężona jest ona do indywidualnej etyki lekarza i pomija ważną rolę w tej etyce pacjenta i społeczności. Dziś sieć relacji dotyczących terapii jest szeroko rozbudowana. Przemysł medyczny coraz bardziej zaawansowanych i drogich urządzeń medycznych, przemysł farmaceutyczny, jako przestrzeń wynalazków, ale równocześnie dużych zysków, cała sieć firm ubezpieczeniowych i różne sposoby finansowania opieki zdrowotnej w danym państwie, stawiają lekarza w radykalnie innej sytuacji, niż to było w starożytności. Lekarz wciąż jest w racjonalizację i dystrybucję

ciągle niewystarczających środków medycznych. Dosięga go ekonomia medyczna danego państwa, szpitala, miejsca pracy. Nie może się od niej izolować i zmuszony jest poszerzyć swoje myślenie o rzeczywistość społeczną, techniczną i ekonomiczną. Musi się zmierzyć z różnymi modelami medycyny, w których rozwija się również medycyna dla zysku (*for-profit medicine*), w której bycie lekarza właścicielem, inwestorem i biznesmenem, może całkowicie zmienić zasadnicze cele i motywy profesji medycznej (Pellegrino 2008a, 432).

Lekarz dziś nie działa sam, ale w „drużynie lekarskiej”. Medycyna tak się wyspecjalizowała, że terapię i sposób jej realizacji planuje się niejako zbiorowo. Lekarz musi dostrzec i rozwinąć relacje z innymi profesjonalistami medycznymi, i to nie tylko lekarzami, ale również pielęgniarkami, dentystami i personelem technicznym oraz innymi pozaszpitalnymi instytucjami zajmującymi się chorymi, niepełnosprawnymi. Do tego funkcjonuje on w gąszczu przepisów prawa, rozporządzeń administracji szpitala, wymagań i ograniczeń ekonomicznych, stosowanych procedur, zobowiązań biurokratycznej dokumentacji swoich działań. Poruszanie się w gąszczu tych relacji, w tym rozwiązywanie różnorodnych konfliktów, wymaga dużej mądrości i zręczności mediacyjnej i taktycznej.

Nietrudno jest o konflikt między legalnością a moralnością postępowania. Historycznym przykładem takiego konfliktu była medycyna nazistowska, w której, działając zgodnie z prawem, lekarze niemieccy dokonywali zbrodniczych eksperymentów na więźniach i uczestniczyli w zaplanowanych zbrodniach.

Systemy demokratyczne miały uniknąć takiego konfliktu, ale w wyniku legalizacji różnych procedur, np. aborcji, in vitro, eutanazji, lekarz postawiony jest przed wyborem, czy iść za tym, co legalne, czy za tym, co moralne. Pozytywizm prawny oraz presja pewnych grup społecznych danego państwa, które zalegalizowało nieetyczne procedury, podważa pierwszeństwo i nadrzędność moralności względem prawodawstwa. Konflikt ten podsycany jest przez kwestionowanie uniwersalnych zasad etycznych przez tzw. pluralizm, w którym podważa się np. status ontyczny i moralny embrionu ludzkiego czy wartość życia ciężko i wegetatywnie chorego. Złamanie jednej zasady etycznej otwiera drogę do następnych nieetycznych działań. Ludzkość stacza się po równi pochyłej. A więc in vitro prowadzi do zamrażania embrionów ludzkich, do skupu gamet i handlu zarodkami, do wynajmowania matki surogatki. Brak ochrony prawnej embrionu ludzkiego otwiera drogę do eksperymentów na zarodkach ludzkich, do tworzenia hybryd i chimer zwierzęco-ludzkich, do handlu tkankami i narządami abortowanych płodów ludzkich i do wytwarzania bioproduktów z embrionów ludzkich. Etyka medyczna, odpowiadając na nowe możliwości i równocześnie zagrożenia, winna wypracować mocne podstawy dla swych zasad, aby nie być narzędziem nowych ideologii społecznych.

W rekonstrukcji etycznych podstaw medycyny konieczne jest dziś zarówno (1) zachowanie tego, co w etyce Hipokratesa jest wartościowe, jak i (2) dodanie i rozwinięcie tego, co było w niej pominięte (Pellegrino 2008a, 433). Najbliżej tej drogi jest etyka dobroczynności w zaufaniu Edmunda Pellegrino. Pryncypizm Toma

Beauchampa i Jamesa Childressa oraz kontraktualizm Roberta Veatcha odrzucają ewolucyjny rozwój etyki medycznej na rzecz rewolucyjnej, całkowicie nowej propozycji tej etyki, w której zasadniczą rolę odgrywa autonomia pacjenta oraz umowa społeczna. Propozycje te narażają etykę medyczną na utratę jej specyficzności poprzez redukcję jej do etyki społecznej, albo wprost przez likwidację etyki profesji medycznej na rzecz społecznego, legalistycznego podporządkowania działań medycznych temu, czego chcą i żądają grupy nacisku, społeczeństwo, politycy i państwo. Taka propozycja, to – zgodnie z polskim powiedzeniem – „wylanie dziecka z kąpielą”: w miejsce bardziej rozwiniętej i uzasadnionej filozofii medycyny i etyki medycznej, dochodzi do likwidacji tej etyki na rzecz etyki biznesu, etyki społecznej i politycznej.

Chcąc chronić specyficzność etyki medycznej, trzeba sięgać do fenomenów właściwych dla tego typu aktywności człowieka. Wychodzenie w pryncypizmie od abstrakcyjnych czterech zasad czy w kontraktualizmie od zasad, których treść określa kontrakt, jest oderwaniem tych zasad od natury medycyny, od celów wyznaczonych praktyce medycznej kondycją człowieka, od celów wewnętrznych tej praktyki. Naturę medycyny wyznacza bowiem kondycja człowieka, czyli to, że jest istotą cielesnoduchową i dosięgają go choroby.

Naturę medycyny prosto wyraził w swoich aforyzmach o etyce medycznej Władysław Biegański, pisząc: „Pamiętajmy o tym, że medycyna urodziła się z niedoli, a rodzicami jej chrzestnymi były: miłosierdzie i współczucie” (Biegański 1997, 20). Stwierdzenie to kieruje uwagę na najbliższe i podstawowe powody i przyczyny powstania medycyny, które wyznaczają określoną filozofię medycyny i etykę medyczną. Przyczyny te były już dostrzeżone w starożytności i to one wyznaczyły zasady etyki Hipokratesa.

Na pytanie, z czego zrodziła się medycyna, co decyduje o charakterze filozofii medycyny i etyki medycznej, można odpowiedzieć bardzo prosto, że jej powstanie wymusiło życie ludzkie. Praktyka medyczna nie jest tworem kultury, obyczajów czy efektem rozwoju nauk ścisłych. Wyrasta ona bowiem z czegoś głębszego niż kultura, z tego, co Władysław Biegański nazwał „niedolą ludzką”, czyli kruchą kondycją człowieka podległego chorobom i śmierci. Trzeba się zgodzić z aforyzmem tego lekarza i humanisty, w którym stwierdza: „Gdyby medycyna nie posiadała żadnego skutecznego środka w walce z chorobą, to i wtedy lekarze byłiby potrzebni, jako pocieszyciele w chorobie, w tej wielkiej niedoli ludzkości” (Biegański 1997, 20).

To właśnie fakt choroby jest tym, co konstytuuje medycynę i praktykę medyczną (Pellegrino 1981, 207; Pellegrino 2006, 65-71). Dotyczy on każdej osoby ludzkiej, niezależnie od tego, w jakiej kulturze się urodziła i rozwija. Ujawnia on bowiem kondycję człowieka, bytu cielesnoduchowego, kruchego, podległego przemijaniu, cierpieniu i śmierci. Fakt choroby jest u podstaw medycyny wszystkich kultur i religii. Jest on wyrażany w języku danej kultury, ale nie jest tworem kulturowym, nie jest tworem umownym, podległym ustaleniom i decyzjom ludzkim czy społecznym. Stoi on u podstaw uniwersalnych norm działania. „Wobec choroby, wobec cierpienia

– pisze W. Biegański – wszyscy ludzkie są równi – czy w pałacu, czy w lepiance, czy na złotogłowie, czy na barłogu ludzie jednakowo cierpieć muszą. Choroba jest to wielki strychulec, który niweluje nierówności społeczne” (Biegański 1997, 20).

Jest ona ontologicznym atakiem na ludzkie istnienie. Rozbija dotychczasową jedność duszy i ciała. Ciało zniewala swoim nieposłuszeństwem. Wyzwała lęk i zagrożenie. Sprawia, że człowiek staje się pacjentem, który sam nie potrafi scalić siebie w całość, uratować swojej osobowej tożsamości. Oczekuje pomocy, gdyż sam nie wie, co można i powinno się zrobić. Jest rozbity i przytłoczony lękiem i w tym stanie jest podatny na zranienie. Jest zmuszony do przyjęcia pomocy.

To właśnie fakt choroby człowieka ukonstytuował medycynę jako odpowiedź w postaci aktu profesji i aktu medycyny. Akt profesji to odzew wobec chorego człowieka. *Profiteri* znaczy „głośno oznajmiam”, że podejmuję się pomóc w chorobie. Przynajmniej Bogu, swoim nauczycielom i wspólnocie lekarskiej, że z całych mych sił i talentów będę starał się tę misję wypełnić. Akt profesji potwierdzony przysięgą czy przyrzeczeniem ma duże znaczenie, gdyż przedstawia chorym realną odpowiedź na zagrożenia, które ich dotyczą. Realizacji aktu profesji służy akt medycyny, czyli przyporządkowanie wszystkich nauk medycznych wraz z technologią i przemysłem medycznym leczeniu chorego.

Zdrowie chorego jest więc w medycynie celem wewnętrznym, który wyznacza zasadnicze dobro do realizacji. Dobrem tym jest dobro medyczne, wyznaczone wiedzą medyczną, dobro przeżywane przez pacjenta, oraz dobro pacjenta jako osoby wraz z jego dobrem duchowym (Pellegrino 2008c, 62-86). Ten zasadniczy, wewnętrzny cel medycyny, ujawniany jest wprost w sytuacji klinicznej, w spotkaniu lekarza z pacjentem, czyli w międzyosobowej relacji lekarz-pacjent i ów cel wyznacza moralność medyczną.

W związku z tym, inne cele narzucane medycynie z zewnątrz przez społeczeństwo, polityków czy państwo, powinny być podporządkowane celowi wewnętrznemu medycyny i moralności wewnętrznej praktyki medycznej. Cele zewnętrzne nie powinny uprzedmiotawiać medycyny i lekarza, gdyż takie uprzedmiotowienie zlikwidowałoby specyfikę praktyki medycznej i specyfikę moralności medycznej.

Wewnętrzny cel-dobro wyznaczone naturą medycyny i teleologią praktyki medycznej sugeruje też właściwe do jego realizacji zasady czy normy moralne. Norm tych nie powinien ustalać kontrakt społeczny, gdyż społeczeństwo, politycy, różne grupy ideologiczne mogą w takim kontrakcie narzucać medycynie cele sprzeczne z jej wewnętrzną moralnością. Dlatego propozycja budowania zasad etyki medycznej na podstawie umowy i kontraktu otwiera możliwość zniekształceń lub wprost likwidacji etyki medycznej. Przykład medycyny nazistowskiej jest w tym względzie ostrzeżeniem.

Budowanie etyki medycznej przez odwołanie się do autonomii pacjenta i autonomii lekarza też nie daje możliwości pełnego respektowania wewnętrznego celu medycyny i wymienionych czterech aspektów dobra pacjenta. Walka dwóch autonomii, w której brak odwołania do obiektywnego dobra zadanego wolności ludzkiej do realizacji, nie jest właściwą podstawą dla etyki medycznej. Konstruowanie

takiej etyki na teorii wolnego rynku i konkurencji w mnożeniu zysku przekreśla specyfikę praktyki medycznej, sprowadzając ją do handlu produktami medycznymi. Zdrowie ludzkie nie jest takim samym produktem co dobra użyteczne czy luksusowe. Chory człowiek nie jest tym samym co klient w supermarkecie. Takie uproszczenia fałszują rzeczywistość.

Tak więc ani kontrakt, ani spór dwóch autonomii, nie mogą być naczelnymi zasadami etyki medycznej. Wydaje się, że najwłaściwszą zasadą umożliwiającą realizację wewnętrznego celu medycyny jest zaproponowana przez Edmunda Pellegrino zasada dobroczynności w zaufaniu (Pellegrino 2008b, 199). Zasada ta jest zasadą etyki Hipokratesa uzupełnioną o wzajemność i zaufanie w relacji lekarz-pacjent. Unika ona paternalizmu lekarskiego, ponieważ zaufanie pacjenta trzeba zyskać odpowiednim uwzględnianiem jego autonomii, tego, co pacjent przeżywa, ceni, planuje. W myśl tej zasady dobro pacjenta realizuje się we wzajemnym porozumieniu, w którym pacjent uczestniczy czynnie w swej terapii. Autonomia lekarza i pacjenta przyporządkowana jest w tym przypadku realizacji dobra pacjenta, czyli jego zdrowia. W wielu przypadkach lekarz musi pomóc, by pacjent świadomie i autonomicznie mógł uczestniczyć w pełni w terapii, gdyż różne choroby mogą osłabiać jego zdolności do autonomicznych decyzji. Niemniej kierunek działania jest tutaj jasny: chodzi o włączenie wolności lekarza i pacjenta w realizację obiektywnego dobra.

Ci, którzy u podstaw etyki stawiają tylko autonomię pacjenta, likwidują tym samym poszukiwanie jego dobra i dążenie do jego realizacji na rzecz decyzji prowadzącej do rezygnacji z leczenia czy eutanazji. Decyzje ludzkie bywają zarówno trafne, jak i błędne. Zrównanie obu decyzji, jako zawsze prowadzących do dobra pacjenta, jest idealistyczną utopią. Decyzje muszą mieć racjonalne uzasadnienie, w tym wypadku, chodzi o uzasadnienie wynikające z tego, co medycyna może ofiarować.

Nie ma więc potrzeby przekreślać etyki hipokratejskiej. Nie ma też potrzeby niewyczyć dokonanego w niej odkrycia, że w praktyce medycznej chodzi o nic innego jak tylko dobro pacjenta, czyli jego zdrowie. Wystarczy uzupełnić tę etykę o poszerzenie sposobów realizacji tego dobra przez rozbudowanie roli pacjenta. Uwzględnienie w praktyce medycznej rzeczywistości społecznej, administracyjnej, ekonomicznej nie musi przekreślać realizacji zasadniczego dobra, o które w niej chodzi. Konflikt jednostka – społeczeństwo, skrajnie rozwijany przez indywidualizm i klasizm, można przezwyciężyć na gruncie personalizmu dialogicznego, wspólnotowego. Lekarz w pierwszym rzędzie odpowiedzialny jest za dobro swego pacjenta. On jest adwokatem pacjenta, jego obrońcą. Lekarz i pacjent żyją w określonej społeczności, dysponującej określonymi środkami medycznymi, i winni brać pod uwagę tę rzeczywistość. Ta rzeczywistość określa ogólnie medyczne środki zwyczajne i nadzwyczajne. To nie tyle lekarz, ale demokratycznie wybrane władze odpowiadają za poziom materialny, ekonomiczny obywateli, za odpowiednie ubezpieczenia zdrowotne, instytucje regulujące koszty leczenia. Błędy w tej dziedzinie nie powinny prowadzić do likwidacji etyki medycznej na rzecz zajęcia się przez lekarzy ekonomią, polityką, dystrybucją środków medycznych. Nawet jeśli rodzą się napięcia między podejmowaną przez lekarza tera-

pią a administracją szpitala i wyznaczonymi limitami ekonomicznymi, to napięcie to jest twórcze, bo ono ujawnia, czego dotychczas nie zauważono, czyli wzięto pod uwagę np. pewne rzadkie schorzenia i koszty ich leczenia. Etyka medyczna stawia bowiem wymagania społeczeństwu, politykom, ekonomistom, aby budować społeczność solidarną, a nie społeczność elitarną, w której tylko niektórych stać na leczenie.

BIBLIOGRAFIA:

- Beauchamp, Tom. L. i James F. Childress. 1996. *Zasady etyki medycznej*, tłum. Witold Jacórzyński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Biegański, Władysław. 1997. *Mysli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Konin: Przegład Koniński.
- Biesaga, Tadeusz. 2006. Przysięga Hipokratesa a etyka medyczna. *Medycyna Praktyczna*, 7-8, 20-25.
- Biesaga, Tadeusz. 2014. *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E. D. Pellegrino a kontraktualizm R. M. Veatcha*. Kraków: WN UPJPII.
- Jonsen, Albert R. i Stephen Toulmin. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel. 1981. *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*. New York: Oxford University Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel 2008a. Medical Ethics. Entering the Post-Hippocratic Era. W: Edmund Daniel Pellegrino. *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, red. Hugo Tristram Engelhardt i Fabrice Jotterand, 424-439. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel. 2008b. The Four Principles and the Doctor-Patient Relationship: The Need for a Better Linkage. W: Edmund Daniel Pellegrino. *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader* red. Hugo Tristram Engelhardt i Fabrice Jotterand, 187-203. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel. 2008c. The Internal Morality of Clinical Medicine: A Paradigm for the Ethics of the Helping and Healing Professions. W: Edmund Daniel Pellegrino. *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, red. Hugo Tristram Engelhardt i Fabrice Jotterand, 62-86. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel i David C. Thomasma. 1988. *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*. New York: Oxford University Press.
- Pellegrino, Edmund Daniel. 2006. Toward a Reconstruction of Medical Morality: The Primacy of the Act of Profession and the Fact of Illness. *The American Journal of Bioethics*, 6, 2, 65-71.
- Przysięga Hipokratesa, tłum. Janusz Gula. 1991. W: *W imieniu dziecka poczętego*, red. Jerzy W. Gałkowski i Janusz Gula, 193-197. Rzym-Lublin: KUL.
- Veatch, Robert M. 1981. *A Theory of Medical Ethics*. New York: Basic Books.

BEATA SZLUZ¹

Uniwersytet Rzeszowski w Rzeszowie

ORCID ID: 0000-0003-2441-9175

DOŚWIADCZANIE CHOROBY PARKINSONA (UJĘCIE SOCJOLOGICZNE)

EXPERIENCING PARKINSON'S DISEASE (SOCIOLOGICAL APPROACH)

Abstract

Parkinson's disease is one of the most frequent neurodegenerative disorders typically affecting people over the age of 50. The core symptoms of Parkinson disease are bradykinesia, tremor and plastic rigidity. Social scientific research on experiencing chronic illness focuses directly on pivotal players in health care – people who are sick. Health researchers, practitioners, and policy makers may claim to represent patients' concerns. However, they seldom obtain systematic "in-depth" views of patients' experience of health care, much less of what it means to live with continued illness. The research on experiencing chronic illness emphasizes how people come to view themselves as chronically ill, and how illness affects their lives.

Keywords: sociology of social problems, sociology of family, caretaking, disease, Parkinson's disease

Abstrakt

Choroba Parkinsona jest jedną z najczęstszych chorób neurozwyrodnieniowych i dotyczy przede wszystkim pacjentów po 50. roku życia. Społeczne badania naukowe nad doświadczaniem chorób przewlekłych koncentrują się bezpośrednio na kluczowych graczach w służbie zdrowia – ludziach chorych. Badacze zdrowia, praktycy i decydenci mogą twierdzić, że reprezentują obawy pacjentów. Jednak rzadko uwypuklają opinie na temat doświadczenia pacjentów w zakresie opieki zdrowotnej, a tym bardziej w odniesieniu do tego, co oznacza życie z chorobą przewlekłą. Badania nad chorobą przewlekłą ukazują, jak ludzie postrzegają siebie jako osoby przewlekłe chore i jak choroba wpływa na ich życie.

Słowa kluczowe: socjologia problemów społecznych, socjologia rodziny, choroba, choroba Parkinsona

¹ Beata Szluz, dr hab. prof. UR; Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii, Zakład Socjologii Rodziny i Problemów Społecznych; bszluz@ur.edu.pl.

WSTĘP

Proces starzenia się społeczeństwa prowadzi do wzrostu liczby osób starszych. W konsekwencji następuje zwiększanie się odsetka osób doświadczających chorób neurodegeneracyjnych. W 2005 r. odnotowano w Polsce 5,9 mln osób w wieku powyżej 60. roku życia. W roku 2030 ich liczba przekroczy 9 mln. Diagnozowanie i leczenie oraz opieka nad chorymi w wieku podeszłym staje się zatem coraz większym wyzwaniem (Kalaria et al. 2008, 812-826).

Z danych wynika, że choroba Parkinsona występuje w około 0,15-0,3% populacji ogólnej. U osób powyżej 65. roku życia częstość jej występowania wzrasta, wynosi około 1,5%. Szacuje się, że choruje średnio 120-180 osób na 100 tys. mieszkańców. W Polsce choroba występuje u 60-70 tys. osób. Odnotowano, że początek choroby Parkinsona przypada na 60. rok życia, mogą jednak chorować także osoby młodsze. Częściej na tę chorobę zapadają mężczyźni (Sławek 2018). Można przypuszczać, że proces starzenia się społeczeństwa doprowadzi do wzrostu liczby osób z chorobą Parkinsona.

Z perspektywy socjologicznej (socjologia fenomenologiczna) choroba przewlekła – a właściwie jej ujawnienie się – jest wiązana z „zakłóceniami biograficznymi” (*biographical disruption*) (Bury 1997, 124)². Choroba jest postrzegana jako dysfunkcja, która zaburza bieg życia społecznego. Osoba chora może nie być w stanie wypełniać obowiązków, może być mniej wydajna czy odpowiedzialna niż dotychczas. Jednostki chore nie mają możliwości pełnienia dotychczasowych ról społecznych³, życie ich otoczenia także ulega zaburzeniu (Giddens 2008, 181). W artykule podjęto próbę ukazania doświadczania choroby przewlekłej na przykładzie choroby Parkinsona.

1. CHOROBA PARKINSONA JAKO CHOROBA PRZEWLEKŁA

Pierwszego opisu choroby dokonał James Parkinson (1817). Początkowo w literaturze używano pojęcia drżączka porażna (*paralysis agitans*), następnie Jean-Martin Charcot zastosował określenie choroba Parkinsona (PD – *Parkinson's disease*). Zmiany biochemiczne będące podstawą, uwarunkowaniami tej choroby, odkrył szwedzki laureat Nagrody Nobla, biochemik Arvid Carlsson (Björklund i Dunnett 2007, 194-202). Choroba Parkinsona oznacza występowanie u pacjenta zwyrodnienie struktur mózgu o nieznannej przyczynie.

Choroby przewlekłe są różnie definiowane. Wśród definicji odwołujących się do czasu trwania choroby znajduje się ujęcie Światowej Organizacji Zdrowia. Zakłada ono, że choroba przewlekła charakteryzuje się długim czasem trwania i powolnym postępem (WHO 2018). Z kolei Manoj Sharma (2010, 490-495)

² „Zakłócenie biograficzne” występuje zarówno u chorego jak i u opiekuna rodzinnego (Szluż 2017c, 225-236).

³ Szerzej na temat „roli chorego” pisze Talcott Parsons (1952).

stwierdził, iż choroba przewlekła cechuje się długim czasem trwania i jest uwarunkowana przez różne czynniki ryzyka. Rozwinięcie się jej pełnoobjawowej formy poprzedzone jest długim okresem utajenia, przeważnie nie jest zaraźliwa, ale powoduje postępujące upośledzenie funkcjonalne i w większości przypadków jest nieuleczalna. Maria Zięcina (1978, 156) określiła choroby przewlekłe jako trwałe, nieodwracalne, postępujące zmiany uszkadzające ustrój, obniżające permanentnie jego wydolność i sprawność, głównie w tzw. stanach ostrych, ale także i przewlekłych, jako jeden i ten sam ustawicznie trwający proces wyniszczania.

Robert Blum (1992, 364-368) wyodrębnił pięć właściwości decydujących o specyfice choroby: rodzaj i stopień ciężkości, stopień jawności, prognoza, przebieg i czas trwania oraz koszty. Wymienione parametry i ich psychospołeczne znaczenie są istotne podczas prowadzenia badań (Pilecka 2007, 21-23), a także analizowania i opisywania chorób przewlekłych.

Zasób sił uwarunkowany stanem zdrowia somatycznego stał się podstawą podziału osób przewlekłe chorych na cztery grupy: (1) jednostki, które pomimo objawów choroby wykazują pełną wydolność fizyczną; (2) osoby, którym choroba uniemożliwia duży wysiłek fizyczny; (3) jednostki, które odczuwają dolegliwości podczas codziennej aktywności fizycznej; (4) osoby całkowicie niezdolne do normalnego trybu życia, zmuszone do stałego przebywania w łóżku (Pilecka 2007, 17-22). Osoby z chorobą Parkinsona, w związku z powolnym postępem i stopniowym nasilaniem się objawów, mogą być zaliczane do wymienionych czterech grup, co oznacza także ich przemieszczanie się pomiędzy tymi grupami (w związku z rozwijaniem się choroby). Stopniowo zmniejsza się ich wydolność fizyczna, doświadczają trudności podczas codziennej aktywności fizycznej, choroba uniemożliwia im duży wysiłek fizyczny. W kolejnych etapach przebiegu choroby, jednostki są niezdolne do normalnego, dotychczasowego trybu życia, a w zaawansowanym stadium choroby są najczęściej zmuszone do poruszania się na wózku i przebywania w łóżku.

Osoba chorująca przewlekłe doświadcza bólu, ograniczenia sprawności fizycznej i obawy utraty życia (myśli o śmierci). Niepewność wynikająca z postawionej diagnozy i pomniejszenie własnych zasobów powodują powolną rezygnację z tworzenia planów na przyszłość. Jednostka staje się zależna od opiekuna (Bischop et al. 2004, 721-733). Choroba przewlekła staje się głównym czynnikiem warunkującym życie jednostki i jej opiekunów. Chory i jego rodzina doznają skutków choroby, które wpływają na ich relacje i codzienne funkcjonowanie.

2. DOŚWIADCZANIE CHOROBY PRZEWLEKŁEJ

Czas pojawienia się ograniczeń u jednostki stał się podstawą wskazania trzech głównych wzorców losu osoby doświadczającej niepełnej sprawności. Pierwszy wiąże się z jej stwierdzeniem we wczesnym dzieciństwie. Kolejny dotyczy osób, które ją nabyły na skutek choroby lub urazu. Natomiast trzeci obejmuje jednostki w podeszłym wieku, u których niepełnosprawność jest związana z procesem starzenia,

np. osoby z chorobą Parkinsona. Późne pojawienie się niepełnosprawności powoduje przeformułowanie tożsamości, a także pogorsza społeczne i ekonomiczne możliwości osoby. Czynności dnia codziennego, które przed rozpoczęciem choroby były rutynowe, stają się trudne do wykonania. Następuje stopniowe wyłączanie się osoby z dotychczasowej aktywności. Może to doprowadzić jednostkę do przededefiniowania własnego wizerunku (Barnes i Mercer 2008, 77-78, 92).

Mając na uwadze deficyt badań, szczególnie w zakresie nauk społecznych, podjęto próbę opisu oraz interpretacji doświadczeń osób z chorobą Parkinsona. Głównym celem przeprowadzonego badania⁴ było poszukiwanie odpowiedzi na pytania o indywidualny sens doświadczeń, o relacje z innymi oraz zmianę zachowań ukierunkowanych na podejmowanie działań życiowych. Poszukiwano odpowiedzi na pytania badawcze: jakie znaczenie nadają respondenci treści swoich doświadczeń?, jak reagują na wiadomość o chorobie przewlekłej?, jak choroba zmienia życie człowieka?, jak życie z chorobą przewlekłą wpływa na tożsamość jednostki?

W konstruktywistycznym podejściu Kathy Charmaz⁵ (2009, 189-192) istnieje kategoria „życia dniem codziennym”, która pojawiła się wśród danych jako część dyskursu prowadzonego przez osoby przewlekle chore (w tym podejściu przedmiotem badań są ukryte twierdzenia i działania). Została ona połączona z pojęciami: „perspektywy czasowe”, „organizacja czasu” i „usytuowanie Ja w czasie”. Życie dniem dzisiejszym, w ujęciu przywołanej autorki, „oznacza stawianie czoła chorobie – każdego dnia – ale za każdym razem od nowa. W takich przypadkach ludzie zawieszają swoje plany na przyszłość, a nawet zwykłe zajęcia. (...) Życie dniem dzisiejszym pozwala ludziom skupić się na chorobie, leczeniu i reżimie bez poddawania się zniweczonym nadziejom i niespełnionym oczekiwaniom. (...) jest strategią radzenia sobie z chorobą przewlekłą i organizowania czasu. (...) jest to sposób radzenia sobie z własnym Ja w obliczu niepewności. (...) odsłania emocje związane z przeżywaniem choroby. Wielu chorych ludzi, zwłaszcza starszych, twierdzi, iż bardziej boi się uzależnienia, osłabienia i opuszczenia niż śmierci. Życie dniem codziennym pomaga ograniczyć strach przed tym, że przyszłość może być gorsza niż teraźniejszość” (Charmaz 2009, 189).

K. Charmaz (1997, 30-33, 42-66, 73-85; Skrzypek 2011, 214-221) skonstruowała trójelementową kategoryzację sposobów doświadczania choroby przewlekłej. Rozpoznanie choroby przewlekłej u pacjenta wiąże się z doświadczaniem „przerwania ciągłości życia”. Dotychczas prowadzone życie ulega „załamaniu”. Osoby dowiadują się, w pewnym momencie swojego życia, że zdiagnozowano u nich chorobę Parkinsona. W ich życie „wdziera się” choroba, która ma charakter

⁴ Badanie zostało przeprowadzone w marcu 2018 r. przez autorkę artykułu z zastosowaniem techniki wywiadu pogłębionego (*In-depth interview*, IDI). Ze względu na ochronę danych osobowych nie podano miejsca przeprowadzenia wywiadów, usunięto nazwy miejscowości i inne nazwy własne. Liczba respondentów – 15, płeć – 10 mężczyzn (M) i 5 kobiet (K), wiek – od 40 do 80 lat. Autorka prowadzi także od 8 lat obserwację uczestniczącą.

⁵ Praca analityczna została przeprowadzona w oparciu o zasady metody teorii ugruntowanej w ujęciu K. Charmaz (2009).

przewlekły i jest nieuleczalna. Wnosi w życie jednostki cierpienie, niesprawność, a także stopniową zależność od opiekuna. Część chorych podejmuje próby przeciwdziałania, spowalniania objawów choroby poprzez np. aktywność fizyczną, rehabilitację ruchową, udział w spotkaniach z innymi ludźmi, także innymi chorymi oraz farmakoterapię. U niektórych chorych zdiagnozowanemu schorzeniu towarzyszy depresja (objawy to m.in.: obniżony nastrój, utrata radości życia, negatywny obraz samego siebie, obniżona samoocena, pesymizm i rezygnacja, brak mobilizacji do działania, zaburzenia rytmów dobowych, osłabienie i zmęczenie), która nie sprzyja aktywizowaniu chorego.

„Jak to się zaczęło? Naprawdę nie wiem, kiedy i jak dopadła mnie choroba Parkinsona. Najpierw leczyłam się u reumatologa. (...) Moja sylwetka stopniowo pochylała się do przodu, moje kroki robiły się coraz krótsze, ruchy wolniejsze. Czułam, że dzieje się coś złego. (...) W końcu trafiłam do neurologa. Pani neurolog, po kilku badaniach, postawiła diagnozę. Usłyszałam, że jest to choroba nieuleczalna. Trudny moment, szok, dlaczego ja, dlaczego mnie to dopadło? Nikt w rodzinie nie chorował na Parkinsona. Pomyślałam, nie dam się, zwalczę tę chorobę. Choroba jednak postępowała” (K 6, 62 lata).

„Moje problemy ze zdrowiem zaczęły się 6 lat temu. (...) Źle się czułam, miałam bóle kręgosłupa. Neurolog postawił diagnozę. To są początki choroby Parkinsona. Nie mogłam w to uwierzyć i udałam się do kolejnego neurologa, który potwierdził diagnozę i zapisał mi lekarstwa i gimnastykę” (K 5, 60 lat).

„Pierwsze objawy choroby pojawiły się u mnie w 65. roku życia. Drżała mi prawa ręka. Po badaniu neurolog stwierdził, że prawdopodobnie jest to początek choroby Parkinsona. Lekarz zapisał mi lekarstwa, po których drżenie ręki prawie całkowicie ustąpiło” (M 4, 70 lat).

„Dlaczego ja? Za co? Rozpacz, przerażenie, strach, negacja, złość i bezsilność, pustka. Potem powolne osvajanie się z myślą, że choroba już ze mną zostanie na zawsze, że stanie się częścią mnie, moim znakiem rozpoznawczym” (M 5, 56 lat).

„Przerwanie ciągłości życia”, które nacechowane jest postrzeganiem choroby w kategoriach oczekiwania na powrót do zdrowia, do normalności, zostaje zanegowane, ponieważ choroba okazuje się być przewlekłą. Zakłóca codzienne życie jednostki i rodziny. Chory koncentruje się na przeszłości (przed zachorowaniem) i teraźniejszości (wystąpienie choroby) (Charmaz 1997, 22). Zdiagnozowanie choroby Parkinsona wzbudza niepokój, a nawet lęk, związany z funkcjonowaniem organizmu chorego i przewidywaną postępującą niepełną sprawnością.

Choroba Parkinsona pojawia się częściej u osób starszych, które przeszły już na emeryturę, bądź u tych, które są jeszcze aktywne zawodowo, ale czas dzielący je od emerytury nie jest długi (etap cyklu życia i położenie społeczne chorych). Choroba utrudnia funkcjonowanie jednostki w sferze publicznej i prywatnej. K. Charmaz (1997, 38) podkreśliła znaczenie „społecznej widowni” w definiowaniu choroby i jej monitorowaniu (widownia i aktorzy ze sceny przewlekłego chorowania). Wyróżniła

„widownię prywatną”, która posiada bardziej dogłębną wiedzę na temat choroby i sytuacji chorego. Wycinkowe z kolei informacje posiada „widownia publiczna”. Choroba może być jednak przez chorego ukrywana, wtedy otoczenie jest pozbawione nawet fragmentarycznej wiedzy.

„O mojej chorobie wiedzą moi najbliżsi: żona, dzieci i rodzeństwo. Nie okazują lęku przed tym, co może nastąpić. (...) wiadomość o mojej chorobie była dla nich ogromnym wstrząsem. Rodzina podtrzymuje mnie bardzo na duchu. Pomagają mi w wypełnianiu obowiązków domowych. Mobilizują mnie do aktywności fizycznej. (...) Obawiam się reakcji otoczenia, szczególnie w pracy. Nie poinformowałem nikogo o chorobie, poza rodziną. (...) Moje relacje w rodzinie z powodu choroby nie zmieniły się. Wspierają mnie w zmaganiach z chorobą” (M 5, 56 lat).

„Byłam kiedyś ładną kobietą. Choroba spowodowała, że zrobiłam się brzydka, nieatrakcyjna, niesprawna. (...) Nie mogłam wykonywać pracy. Byłam, więc niepotrzebna, czułam się samotna, a to spotęgowało chorobę. Przez szereg miesięcy nie wychodziłam z domu, odsunęłam się od ludzi. Przeżywałam koszmar” (K 6, 62 lata).

„Przez cztery lata ukrywałem swoją chorobę przed rodziną. Dzieci zauważyły jakieś zmiany, niesprawność. Miały żal, że nie powiedziałem im o chorobie. Nie chciałem nikogo pograżać moimi problemami. Żona cały czas nie może się pogodzić z myślą, że choroba postępuje. (...) Byłem kiedyś duszą towarzystwa, a teraz nic z tego nie zostało. Nadal staram się jakoś funkcjonować w domu” (M 1, 58 lat).

W sytuacji choroby zainteresowanie otoczenia społecznego ogranicza się do sytuacji, kiedy choroba jest zdarzeniem i zakłóceniem jednokrotnym (choroba ostra, którą można wyleczyć). Przewlekłość wiąże się ze zmianą nastawienia od wczuwania się i zrozumienia do rozdrażnienia i potępienia. Rozdrażnienie może wiązać się m.in. z problemami, których doświadczają otoczenie chorego, szczególnie opiekunowie rodzinni („zespół wypalenia opiekuna”⁶).

„Od pewnego czasu obserwuję też u siebie pogorszenie się nastroju i pamięci. To trudne do zaakceptowania przez rodzinę, a jeszcze bardziej przez obcych ludzi” (K 7, 73 lata).

Kiedy widoczne i utrwalone, a także stałe stają się konsekwencje choroby, których nie można w pełni przewidzieć, zaczyna być ona postrzegana jako „wydarzenie natrętne” (Charmaz 1997, 42-66). Choroba „zakotwicza się”, wpisuje się w codzienne życie, które ulega zakłóceniu. Wymaga uwagi, a także wysiłku i czasu ukierunkowanego na przystosowanie się. Przywołana autorka wskazała konsekwencje doświadczania choroby ukierunkowane na kontrolowanie czasu i nowej tożsamości chorego. Przewlekłość i natrętność choroby wyznacza bowiem „dobre dni” i „złe dni”, które

⁶ Na temat „zespołu wypalenia opiekuna” pisze Beata Szluz (2017a, 126-131; 2017b, 147-157).

chory ocenia subiektywnie. Przystosowanie się do choroby wiąże się m.in. z „połączeniem osoby z chorobą”, co oznacza, że choroba staje się integralnym elementem osobistej tożsamości. Chory podejmuje trud życia z chorobą przewlekłą.

„Miałem w życiu kilka poważnych chorób, z którymi mój organizm, wspierany środkami farmakologicznymi, jakoś sobie poradził. W walce z chorobą Parkinsona jestem skazany na całkowitą klęskę. (...) Biorę lekarstwa, ćwiczę, ale widzę, że choroba mnie atakuje, wolno, ale rozwija się. Odczuwam drżenia ciała, mam już pewne problemy z chodzeniem. (...) Są chwile lepsze i te zdecydowanie gorsze, depresyjne. (...) Wciąż uczę się życia z Parkinsonem” (M 1, 58 lat).

„Staram się żyć normalnie, mimo że choruję od 4 lat. Mam rodzinę, która mnie potrzebuje. Rodzina zaakceptowała moją chorobę. (...) Dyrektor wie o chorobie. Nikt inny ani w pracy o chorobie nic nie wie. W soboty chodzę na zajęcia rehabilitacyjno-ruchowe. Spotkania z innymi pacjentami pomagają mi akceptować mój los i zachować życiowy optymizm” (M 10, 42 lata).

„Nie czuję lęku przed odejściem z tego świata. Głęboko wierzę w dobroć Boga. Chciałabym tylko, aby Bóg ochronił mnie przed niepełnosprawnością. (...) Ćwiczę, walczę, żeby temu zapobiec. Ta choroba jest we mnie, próbuje mnie zdominować. (...) Odczuwam, że ma na mnie ogromny wpływ, jakby ogarniała moje ciało. Muszę z nią żyć, nie ma na to lekarstwa” (K 6, 62 lata).

Rekonstruowanie, w związku z chorobą, życia na nowo zostało określone jako „pogrążenie w chorobie” (Charmaz 1997, 73-85). Stopniowo pojawia się zależność chorego od innych osób, od opiekunów (przede wszystkim od opiekunów rodzinnych). Relacje społeczne stają się coraz słabsze, zmniejsza się ich natężenie. Następuje „kurczenie się światów społecznych” chorego, w których dotychczas funkcjonował. Życie codzienne zostaje zdominowane przez rutynowe czynności narzucane przez chorobę i przez związane z nią rygory. Chory odczuwa „niezmiennność czasu” i „włczenie się czasu”, szczególnie w sytuacji doznawania cierpienia. Zakres aktywności i indywidualnego doświadczenia zmienia się (reżymy związane z chorobą). Osoba chora wypracowuje strategie pozwalające jej funkcjonować na co dzień.

„Jestem na emeryturze. Byłam nauczycielką. (...) W ubiegłym roku zdiagnozowano u mnie chorobę Parkinsona. Objawy miałam wcześniej, ale nie wiedziałam o tej chorobie. Bolą mnie nogi i plecy, nie działają lekarstwa, które przepisuje neurolog. (...) Nigdzie nie wychodzę, ciągle jestem w domu. Dużo leżę. (...) Mąż ciągle angażuje się w pracę w zakładzie syna. Nie poświęca mi uwagi, jakby ode mnie ucieka. Ja mam ugotować, sprzątać, wykonać obowiązki. Potem leżę. Tak już od dawna się dzieje. Nie mamy znajomych, tylko jedną sąsiadkę, chorą onkologicznie. Zdarzy się czasem, że porozmawiamy. (...) Rano, południe, wieczór i tak jakoś płynie to życie, nic ciekawego, monotonia i cierpienie. (...) Nie mogę spać, budzę się. Mam lęki. Choroba mnie osacza, boję się, co będzie dalej, bo ja przecież przestanę chodzić. (...) Częściej teraz myślę o śmierci” (K 7, 73 lata).

„Cierpię na chorobę Parkinsona. U mnie zdiagnozowano chorobę 4 lata temu, ale u mojego ojca bardzo wcześnie, bo już w wieku 28 lat. (...) Próbuję jakoś funkcjonować każdego dnia. Uczę się żyć na nowo. (...) Wszystko, co mnie spotyka, uważam, że jest dziełem Boga. Moje życie było szczęśliwe i spełniły się moje marzenia. (...) Cierpienie przyjmuję ze spokojem” (M 9, 69 lat).

Doświadczenie choroby stanowi wyzwanie dla człowieka, dla jego poczucia tożsamości. K. Charmaz (1997, 101-104, 231-255) dostrzegła kwestię rekonstrukcji osobowej tożsamości, mając na uwadze „zatopienie w chorobie” jednostki (kim jestem? i kim będę?). Autorka wskazała na relację do przeszłości (znajomej), teraźniejszości (wypełnionej, spowolnionej, intensywnej) i przyszłości (przerazającej, lepszej, oczywistej, trwającej wiecznie). K. Charmaz (2000, 287) zwraca uwagę na tzw. „redefiniowanie choroby” w kontekście czasu na refleksję i ukierunkowanie oraz ocenę własnego życia jednostki. Jednostka dokonuje analizy, oceny dotychczasowego życia. Budzi się u niej refleksja nad przeszłością, nad tym, czego obecnie doświadcza, a także nad tym, co nastąpi (obawia się, ma świadomość następstw postępującej choroby, myśli częściej o śmierci).

Zdaniem B. Szackiej (2003, 149-152) zaburzenia tożsamości jednostki, łączące się z różnego rodzaju dogłębnymi zmianami w jej życiu, mogą być uwarunkowane wydarzeniami losowymi, np. śmiercią dziecka, rozwodem, utratą pracy, bądź przemieszczaniem się osoby w przestrzeni fizycznej lub społecznej. W ujęciu A. Giddensa (2008, 184) doświadczenie choroby przewlekłej może stanowić wyzwanie dla tożsamości własnej jednostki. Zmiany tożsamości mogą wynikać z reakcji innych osób na chorobę danego człowieka, bądź są związane z wyobraźnią osoby chorej na temat tych reakcji. Dla osoby przewlekle chorej, z niepełnosprawnością, interakcje społeczne stanowią ryzyko i wnoszą doznanie niepewności (np. potrzeba pomocy przy jednoczesnym robieniu wrażenia osoby niezależnej). Zmieniony kontekst interakcji społecznych może przyspieszyć zmianę tożsamości jednostki.

PODSUMOWANIE

Doświadczenie choroby ma wymiar indywidualny, a także społeczny. Choroba jednostki wpływa na interakcje społeczne, które z kolei kształtują jej aktywność wynikającą i wiążącą się z chorowaniem. Doświadczenie choroby przewlekłej, na przykład Parkinsona, jest związane z ciałem i psychiką osób chorych. Jest także doświadczeniem dla rodziny, szczególnie dla angażujących się w opiekę nad chorym opiekunów rodzinnych. Ma znaczenie i jest ważne w kontekście społecznych systemów oparcia w środowisku. Skutki choroby Parkinsona odczuwane są przez jednostkę oraz rodzinę (indywidualny i społeczny wymiar choroby). Choroba jest postrzegana i odczytywana jako sytuacja kryzysowa (pewien zespół okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych, które wpływają na dany układ w taki sposób, że zaczynają się i trwają w nim zmiany). Zakłóca codzienne życie jednostki i rodziny. Członkowie rodzin zaczynają pełnić nowe, nieznane im role – opiekunów rodzin-

nych (dynamika interakcji społecznych w obrębie rodziny ulega zakłóceniu). Chorzy w sposób specyficzny odnosi się do przeszłości, teraźniejszości i czekającej go przyszłości, częściej myśli o śmierci. Doświadczenie choroby przewlekłej stanowi również wyzwanie dla tożsamości jednostki.

BIBLIOGRAFIA:

- Barnes, Colin i Geof Mercer. 2008. *Niepełnosprawność*, tłum. Piotr Morawski. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bisschop, Isabella M. et al. 2004. Chronic disease and depression: the modifying role of psychosocial resources. *Social Science and Medicine*, 59, 721-733. DOI:10.1016/j.socscimed.2003.11.038.
- Björklund, Anders i Stephen B. Dunnett. 2007. Dopamine neuron systems in the brain: an update. *Trends in Neurosciences*, 30(5), 194-202. DOI:10.1016/j.tins.2007.03.006.
- Blum, Robert W.M. 1992. Chronic illness and disability in adolescence. *Journal of Adolescent Health*, 13(5), 364-368. DOI: [https://doi.org/10.1016/1054-139X\(92\)90029-B](https://doi.org/10.1016/1054-139X(92)90029-B).
- Bury, Michael. 1997. *Health and Illness in a Changing Society*. London: Routledge.
- Charmaz, Kathy. 1997. *Good Days, Bad Days. The Self in Chronic Illness and Time*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Charmaz, Kathy. 2000. Experiencing chronic illness. W: *The Handbook of Social Studies in Health and Medicine*, red. Gary L. Albrecht, Ray Fitzpatrick i Susan C. Scrimshaw, 277-292. Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd. DOI: 10.4135/9781848608412.n18.
- Charmaz, Kathy. 2009. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, Anthony. 2008. *Socjologia*, tłum. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kalaria, Raj N. et al. 2008. Alzheimer's disease and vascular dementia in developing countries: prevalence, management and risk factors. *The Lancet Neurology*, 7, 812-826. DOI: 10.1016/S1474-4422(08)70169-8.
- Parkinson, James. 1817. *An Essay on the Shaking Palsy*. London: Printed by Whittingham and Rowland for Sherwood, Neely and Jones.
- Parsons, Talcot. 1952. *The Social System*. London: Tavistock.
- Pilecka, Władysława. 2007. Psychospołeczne aspekty przewlekłej choroby dziecka – perspektywa ekologiczna. W: *Dziecko chore. Zagadnienia biopsychiczne i pedagogiczne*, red. Beata Cytowska i Barbara Winczura, 13-38. Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Sharma, Manoj. 2010. Coping chronic illness. W: *Salem Health. Psychology and Mental Health*, red. Nancy A. Piotrowski, 490-495. Pasadena: Salem Press.

- Skrzypek, Michał. 2011. *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sławek, Jarosław. 2018. *Choroba Parkinsona*. Dostęp: 30.07.2018. <https://neurologia.mp.pl/choroby/151060,choroba-parkinsona>.
- Szacka, Barbara. 2003. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szluz, Beata. 2017a. Opieka nad osobą z chorobą Alzheimerera w percepcji opiekuna rodzinnego. W: *Praca socjalna wobec wyzwań współczesności*, t. 3, red. Elżbieta Bojanowska i Martyna Kawińska, 121-131. Warszawa: Kontrast.
- Szluz, Beata. 2017b. Rodzinny wymiar troski – rola opiekuna osoby z chorobą Alzheimerera. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J: Paedagogia-Psychologia*, 30(4), 147-157. DOI: 10.17951/j.2017.30.4.147.
- Szluz, Beata. 2017c. „Samoorganizowanie troski” – opieka nad osobą z chorobą Alzheimerera w biografii opiekuna rodzinnego. *Zeszyty Pracy Socjalnej*, 3, 225-236. DOI: 10.4467/24496138ZPS.17.014.8009.
- World Health Organization. 2018. *Noncommunicable diseases*. Dostęp: 7.08.2018. <http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases>.
- Zięcina, Maria. 1978. Założenia, organizacja i metodyka kształcenia zawodowego młodzieży ze schorzeniami układu krążenia, reumatycznymi, z padaczką, z cukrzycą i innymi schorzeniami przewlekłymi. W: *Kształcenie zawodowe młodzieży z odchyleniami i zaburzeniami rozwojowymi*, red. Aleksander Hułek, 149-158. Warszawa: Instytut Badań Pedagogicznych MOiW.

BARBARA ADAMCZYK¹
Akademia Ignatianum w Krakowie
ORCID ID: 0000-0002-5422-6756

PASJA PEDAGOGICZNA STREETWORKERÓW W POLSCE JAKO TOWARZYSZENIE DZIECIOM ULICY

THE EXPERIENCE OF ACCOMPANYING STREET CHILDREN AS A WAY
OF DEVELOPING POLISH STREETWORKERS' PEDAGOGICAL PASSION

Abstract

Work among children and teenagers shaped by a vagabond lifestyle and leading a life permanently inscribed in the urban space is carried out by means of streetworking, by well-prepared and trained streetworkers. This type of service may become an interesting subject of reflection, not only due to the relatively fixed values of the work's ethics, but also to ways, both positive and negative, in which both individual streetworkers and groups of streetworkers experience the undertaken work. The article presents satisfaction determinants associated with work of streetworkers among street children in Poland, being analysed within the category of pedagogical passion understood as accompaniment. This passion, according to what they claim, is directed at the children's welfare, and it is manifested in three different ways such as: help, presence in the group and, last but not least, intentional character of meetings.

Keywords: passion, pedagogical passion, street children, streetworking, accompaniment

Abstrakt

Praca w grupach dzieci i młodzieży zdefiniowanych wólczegowskim stylem życia i utrwaloną egzystencją w przestrzeni miasta prowadzona jest metodą streetworkingu przez odpowiednio przygotowanych i przeszkolonych streetworkerów. Nie tylko względnie stałe wartości składające się na etykę pracy, ale interesująca jest również refleksja nad sposobem przeżywania pracy przez jednostki i grupy, który może być pozytywny lub negatywny. Artykuł ma na celu prezentację determinantów satysfakcji z pracy streetworkerów wśród dzieci ulicy w Polsce analizowanych w kategorii pasji pedagogicznej rozumianej jako towarzyszenie. W narracjach badanych streetworkerów jest to pasja dla dobra dzieci ulicy prezentowana w trzech formach: pomoc, obecność w środowisku oraz intencjonalność spotkania.

Słowa kluczowe: pasja, pasja pedagogiczna, dzieci ulicy, streetworking, towarzyszenie

¹ Barbara Adamczyk – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki i licencjat naukowy (kościelny) w zakresie katechetyki. Adiunkt w Katedrze Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Akademii Ignatianum w Krakowie. Pola zainteresowań naukowych: fenomen dzieci ulicy w Polsce i na świecie, streetworking, resocjalizacja w środowisku otwartym, patologie społeczne, instytucje resocjalizacyjne, wolontariat, organizacje pozarządowe. E-mail: basinia@wp.pl.

WPROWADZENIE

Pasja jest fascynującym fenomenem. To życie pełne sensu, źródło radości, wolności, poczucie spełnienia i sukcesu zakorzenione w chwili bieżącej. Coś, co popycha do poświęceń i przekraczania swoich granic, zanim człowiek znajdzie odpowiedź, dlaczego to robi. J. B. Attwood i Ch. Attwood piszą: „Kiedy zaczynasz robić to, co kochasz, to, co naprawdę jest twoją pasją, twoje życie zacznie toczyć się w kierunkach, których nawet sobie nie wyobrażałeś” (Attwood i Attwood 2011, 36).

Postawiona w tytule teza o pasji pedagogicznej streetworkerów jako kategorii badawczej w pracy z dziećmi ulicy niektórych może wprowadzić w zakłopotanie. I z taką też intencją została sformułowana, aby „wywołać zdziwienie, aby skłonić do zatrzymania się i namysłu” (Bauman 2009, 7). Bo o ile w obszarze pedagogiki, a zwłaszcza szeroko pojętej edukacji, spotyka się określenia: nauczyciel z pasją, pedagog z pasją, wychowawca z pasją, to przypisanie tego samego znaczenia semantycznego pasji streetworkera w grupach dzieci i młodzieży wykluczonych społecznie rodzi dylemat naukowy. Czy w tym drugim znaczeniu pasja nie jest utopią i wymagowaną kategorią badawczą? Jaką pasję może oferować streetworkerowi zniewolone dzieciństwo dzieci ulicy², które stoi w opozycji do piękna, dobra i harmonii?

Pasja jest uniwersalnym atrybutem człowieka w tym sensie, że każdy może pasjonować się rzeczami, zjawiskami, życiem drugiego. Istnieje pewna tendencja, że ludzie z zachodniego kręgu kulturowego o wysokim statusie społecznym i ze względu na dostępność i intensywność zamiłowań mają większe możliwości rozwijania pasji. Jednocześnie trudno się zgodzić, że tylko kultura konsumpcji (*modus posiadania*) (Fromm 2003, 133), służąca zaspokojeniu egoizmu człowieka (Dziura 2009-2010, 273) jest optymalną przestrzenią dla kreacji pasji. Z tego właśnie powodu niniejsza refleksja wykracza poza ten niepełny sens fenomenu pasji, żeby odkryć i nadać jej nowe znaczenie. Celem niniejszego artykułu jest eksploracja pasji pedagogicznej streetworkerów, którym jest towarzyszenie dzieciom ulicy. Ubóstwo środków materialnych, jakie często jest ich udziałem, a także inne niedogodności zewnętrzne (strukturalne, społeczne, polityczne) nie osłabiają motywacji ich działań socjalno-wychowawczo-resocjalizacyjnych wśród dzieci ulicy określanych jako dzieci i młodzież pochodzące z niższych warstw społecznych.

1. PASJA JAKO KATEGORIA BADAWCZA

Pasja streetworkerów, podobnie jak obcość w pedagogicznej codzienności W. Lippitza, nie jest zjawiskiem egzotycznym, ale ujawniającym się na co dzień (Lippitz 2000, 62). Jakie znaczenie semantyczne przypisać kategorii badawczej pasji? Odwołując się do definicji słownikowych, można wskazać dwa podstawowe znaczenia: pasja jako cecha oraz pasja jako siła sprawcza działania dla kogoś/czegoś.

² Koncepcja zniewolonego dzieciństwa autorstwa W. Theissa przedstawia problemy dzieciństwa widziane w perspektywie pedagogiczno-historyczno-społecznej (Theiss 1996, 14-15).

Termin pasja jako cecha koncentruje uwagę na etymologii z języka łacińskiego: „*passio*-namiętność, cierpienie” (Tokarski 1983, 555). Pozytywny sens pasji (namiętność), który wyznacza przewodnią linię niniejszej refleksji, oznacza „silne uczucie lub entuzjazm” (Hornby 1980, 612) czy „silną skłonność/upodobanie” (Procter 1978, 793). W ramach tego znaczenia, pasja staje się regułą życia człowieka, umiejętnością ukierunkowaną na pełnię czy wreszcie przeżywaniem swojego „tu i teraz”. W tym samym kręgu znaczeniowym mieszczą się wyrazy bliskoznaczne pojęcia pasja. H. Zgólkowa wymienia: „żarliwość, namiętność, fascynacja, żywioł, zaangażowanie, zapał, entuzjazm, przejęcie, zamiłowanie, mania, upodobanie, hobby” (Zgólkowa 2000, 12).

Pasja jako siła sprawcza działania dla kogoś/czegoś jest terminem odsłaniającym kilka desygnatów. W polskich słownikach autorzy akcentują wyznaczniki działania pasjonatów: „zajmowanie się czymś z entuzjazmem” (Dunaj 2000, 289), „namiętne przejęcie się czymś” (Sobol 1997, 833) oraz „zamiłowanie do czegoś” (Zgólkowa 2000, 12). Natomiast autorzy słowników zagranicznych koncentrują się na opisie emocji pasjonata charakteryzujących ten rodzaj działania. J. Pearsall określa pasję jako intensywne pragnienie lub entuzjazm dla czegoś (Pearsall 1998, 1356). Dla J. Dubois to „skłonność czyjegoś przywiązania do tego, czego pragnie ze wszystkich sił” (Dubois 1975, 640). Natomiast N. Zingarelli nazywa pasję uczuciem mniej lub bardziej silnym, które w decydujący sposób wpływa na myśli, działania lub postawy człowieka (Zingarelli 1984, 1346).

Pasję można zatem zdefiniować jako silną namiętność człowieka, która inspiruje myśli, pragnienia, postawy, życie duchowe, przywiązanie. Wszystko po to, by stać się kimś nieprzeciętnym i nietuzinkowym w działaniu dla dobra kogoś/czegoś.

2. TOWARZYSZENIE DZIECIOM ULICY: IDENTYFIKACJA PASJI PEDAGOGICZNEJ STREETWORKERÓW

Sens pasji pedagogicznej, której najbardziej znaczących elementów poszukuje się w perspektywie teoretycznych rozważań oraz prowadzonych analiz badawczych, wyraża się w towarzyszeniu streetworkerów dzieciom ulicy. Odnosząc się do tak sformułowanej tezy, należy najpierw zdefiniować kategorię dzieci ulicy. Punktem odniesienia będzie następująca definicja: „Dzieci ulicy to dzieci poniżej 18. roku życia, przebywające w środowisku ulicy, która przejęła funkcję opiekuńczą, materialno-ekonomiczną, wychowawczą i socjalizacyjną rodziny. Towarzyszący temu proces marginalizacji we wszystkich sferach życia sprawia, że dzieciństwo i młodość tych dziewcząt i chłopców są zagrożone” (Adamczyk 2015, 33).

U podstaw prowadzonych tutaj analiz tkwi założenie, że praca streetworkerów z dziećmi ulicy przyjmuje postać streetworkingu. B. Szluz w refleksji na temat definicji streetworkingu podkreśla, że jest on „formą socjalnej pracy ulicznej, polegającą na wyjściu do danej osoby i podejmowaniu interwencji w środowisku jej przebywania, czyli poza lokalem instytucji pomocowej, jest zatem często jedyną formą pomocy niesioną tym, którzy znajdują się w trudnej, a nawet zagrażającej

życiu sytuacji” (Szluz 2014, 101). Głównym założeniem streetworkingu jest wprowadzenie osoby lub grupy (tzw. beneficjentów) z sytuacji problemowej i włączenie ich do społeczeństwa. Uszczegółowienie tego podstawowego celu znajduje się w dokumencie *Międzynarodowy przewodnik metodologiczny po streetworkingu na świecie*, w którym nakreślono pięć celów szczegółowych. Są to: 1) osiągnąć to, co nieosiągalne; 2) motywowanie i towarzyszenie; 3) edukacja społeczna; 4) działanie u podstaw oraz 5) świadomość polityczna i społeczna (Międzynarodowa Sieć Streetworkerów Społecznych 2008, 19). Realizatorami tej formy socjalnej pracy ulicznej są streetworkerzy, którzy pełnią określone role społeczne. K. Wasilewska-Ostrowska twierdzi, że „są rzecznikami osób, którym pomagają, pośrednikami między klientami a instytucjami, animatorami działań w środowisku lokalnym, towarzyszami klienta, terapeutami, doradcami” (Wasilewska-Ostrowska 2018, 97).

Streetworking kierowany do dzieci ulicy, który w tym opracowaniu odsłania się jako towarzyszenie dzieciom ulicy rodzące pasję pedagogiczną streetworkerów, zorientowany jest na pracę opiekuńczo-wychowawczo-korekcyjną w ich środowisku (podwórko, ulice, parki, dworce), czyli poza miejscem tradycyjnych placówek jak świetlice, ogniska wychowawcze. W literaturze przedmiotu M. Bernasiewicz wskazał cele streetworkingu w pracy z dziećmi ulicy. Są to cele: wychowawcze (rozwijanie aktywów wychowanka, zmniejszenie czynników ryzyka i wzmocnienie czynników chroniących), integracyjne (przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu) i normatywne (uwrażliwienie na reguły i normy życia społecznego), które pokrywają się z założeniami resocjalizacji potencjalnej (Bernasiewicz 2012, 377). Szczegóły specyfiki pracy streetworkerów wyłoniono w części empirycznej na podstawie przeprowadzonych badań.

Warto zwrócić uwagę, że streetworking opiera się w swej istocie na działaniach pedagogicznych, co stanowi wyróżnik całej pracy. W takim kontekście najbardziej znaczącą (a może i decydującą) kategorią jest towarzyszenie dzieciom ulicy, którego specyfika rodzi pasję pedagogiczną streetworkerów. Towarzyszyć, w etymologii łacińskiej *companio* (*cum-z; panis-* chleb) oznacza jeść z kimś chleb, a towarzysz to osoba jedząca wspólnie z kimś chleb (Kopaliński 1994, 270). Towarzyszenie oznacza zatem dołączenie do kogoś, aby iść razem z nim, w tym samym czasie, tam, dokąd on zmierza (Rey-Debove i Rey 1993, 15). Stając w obliczu pytania o podstawowy sens tego rodzaju towarzyszenia należy wyznaczyć mu dwa znaczenia:

a) Towarzyszenie tajemnicy *fascinosum* i *tremendum*

Tradycyjne myślenie o pasji skłania raczej do refleksji na temat tylko pozytywnych momentów w życiu człowieka w chwili rodzenia się pasji i całego procesu wrastania w pasję. Taki obraz jest jednak niepełny. W odkrywaniu pedagogicznego sensu pasji należy uczynić krok dalej i odsłonić, podobnie jak w tajemnicy wolności, nie tylko coś z *fascinosum*, ale też coś z *tremendum* (Tischner 1992, 159). Towarzyszenie dzieciom ulicy rodzi taką odmianę pasji pedagogicznej. Na jednym krańcu są obecne czynniki sprzyjające pracy streetworkera, które

biorą początek w czasie dzieciństwa (Nalaskowski 2009, 128). Są to np. podmiotowość, godność, ufność, niewinność, bezbronność dziecka. Ta perspektywa jest źródłem zafascynowania dzieciństwem dzieci ulicy. Na przeciwległym krańcu znajdują się czynniki niesprzyjające działaniom streetworkerów charakteryzujące życie dzieci ulicy w przestrzeni miasta. Są to: deprywacja podstawowych potrzeb, wykluczenie społeczne, a także czyny naruszające normy obyczajowe i prawne. Ta perspektywa jest źródłem bolesności i trwogi streetworkerów o zagrożone dzieciństwo dzieci ulicy. Dotykanie tajemnicy dzieci ulicy w tym dwojakim sensie jest drogą dojrzewania pasji pedagogicznej streetworkerów.

b) Towarzystwo jako spotkanie w doświadczeniu dziecka ulicy

Znamiennym rysem towarzyszenia jest to, że wyłania się ono z doświadczenia dziecka ulicy, które oznacza miejsce egzystencji w codzienności. Doświadczenie to wiedza, umiejętności i nawyki nabywane w wyniku trwających przez całe życie kontaktów ze światem zewnętrznym (Kupisiewicz i Kupisiewicz 2009, 34). Z kolei codzienność, jak podkreśla R. Sulima, „jest zawsze «czyjaś» lub przez «coś» się uobecnia, przeniknięta doświadczeniem terazniejszym «tu i teraz»” (Sulima 2003, 233). Dziecko ulicy, podobnie jak każdy człowiek nie może istnieć poza własnym doświadczeniem, które tworzą wydarzenia jego codziennego losu. Nawet jeśli są one nieprzewidywalne, zmienne i przygodne, to jest to zawsze indywidualne doświadczenie. W naukach społecznych o doświadczeniu codziennym (potocznym, naturalnym, życiowym) mówi się, że ma charakter jednostkowy (Buksiński 2001, 88). Istota fenomenu doświadczenia polega na tym, że streetworkerowi wolno się do niego zbliżać poprzez próby rozumienia np. aktualnej sytuacji dziecka ulicy, ale musi mieć świadomość, że nigdy nie stanie się ono jego własnością. Aby zachować wskazany powyżej pierwotny sens doświadczenia, należy towarzyszeniu dziecku ulicy nadać charakter spotkania. Chodzi o spotkanie w sensie ontologicznym, które, jak twierdzi K. Ablewicz, „rozgrywa się w przestrzeni bezpośredniości z drugim. Owa bezpośredniość umożliwia drugiemu spotkanie mnie w moim doświadczeniu bycia człowiekiem, które toczy się i wydarza w rzeczywistości codziennego życia” (Ablewicz 2002, 93). W takim kontekście pasja pedagogiczna streetworkerów oznacza uczestnictwo w doświadczeniu dziecka ulicy naznaczone czujną obecnością. Rdzeń owej pasji, jaką są wewnętrzna siła, zapał i entuzjazm, sprawiają, że działalność streetworkerów ukierunkowana jest nie tylko na walkę z codziennymi przeciwnościami losu dzieci i młodzieży ulicy, ale może stać się inspiracją do zmiany ich przyzwyczajzeń, zachowań, a w konsekwencji do budowania własnego losu pełnego sensu istnienia.

Zarysowane fragmentarycznie propozycje identyfikacji pasji pedagogicznej streetworkerów przedstawiają, w swojej jakkolwiek ogólnikowej całości, obraz podstawowych znaczeń dla przyjętej koncepcji zniewolonego dzieciństwa. Ich dopełnienie nastąpi w prezentowanych wynikach badań. Teoria ta ukierunkowała moje myślenie koncepcyjne i empiryczne na rozumienie dzieci ulicy i pracy streetworkerów.

3. METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Zamysł prezentowanych w niniejszym artykule badań zrodził się z moich zainteresowań problematyką diagnozy zjawiska dzieci i młodzieży ulicy w kontekście krajowym i międzynarodowym (Adamczyk 2015; Adamczyk 2016). Próbując umieścić ten fenomen w szerszym kontekście, podjęłam się zadania pozyskania danych jakościowych pozwalających na interpretację oraz nadanie sensów i znaczeń pasji pedagogicznej streetworkerów. Impulsem do postawienia streetworkerom pytania o osobiste refleksje z pracy z dziećmi ulicy jest głębokie przekonanie o ich nie do przecenienia roli, zarówno w rozpoznawaniu globalnego problemu «niekochanych» dzieci i młodzieży ulicy, jak również w prowadzeniu dla nich działań socjalno-wychowawczo-resocjalizacyjnych. Dlatego podjęłam się badań jakościowych z wykorzystaniem metody wywiadu ze streetworkerami. Podczas wywiadu badany traktowany jest jako „osoba kompetentnie opowiadająca swoje życie” (Krüger 2003, 85). W odpowiedziach streetworkerów wyłania się wiele kategorii badawczych. Dla celów niniejszych badań dokonano wyboru kategorii pasji pedagogicznej w rozumieniu towarzyszenia dzieciom ulicy. Uniemożliwia to szeroki zakres prezentowania wyników badań w wyznaczonym obszarze i tym samym warunkuje wycinkową prezentację wyników badań. Kategorie wyłoniono po przeprowadzeniu wywiadów (w trakcie kodowania po transkrypcji).

Dobór grupy respondentów był celowy nieprobabilistyczny spośród tych streetworkerów w Polsce, którzy realizują programy dla dzieci ulicy z ramienia organizacji pozarządowych (fundacje, stowarzyszenia), instytucji publicznych (np. OPS) oraz kościelnych instytucji charytatywnych (np. Caritas). Badania były prowadzone w 26 miastach w Polsce. Z grupy 96 badanych wybrałam wypowiedzi 29 osób deklarujących pracę na rzecz dzieci ulicy jako pasję pedagogiczną. Badaniami objęto 16 kobiet i 13 mężczyzn w wieku od 21 do 41 lat. 25 streetworkerów posiadało wykształcenie wyższe głównie pedagogiczne, a także w takich kierunkach jak: socjologia, praca socjalna, psychologia i nauki o rodzinie, natomiast 4 osoby ukończyły szkołę średnią. Staż pracy streetworkerskiej respondentów zawiera się w przedziale od 1 miesiąca do 5 lat. Dla celów empirycznych każdemu respondentowi wywiadu zostały przypisane litera i numer oznaczający kolejną wypowiedź, co w przypadku prezentowania wypowiedzi badanych przyjmuje postać zapisu np. (S11), gdzie S – oznacza osobę streetworkera, zaś 11 – kolejność wywiadu.

4. PASJA PEDAGOGICZNA STREETWORKERÓW JAKO TOWARZYSZENIE DLA DOBRA DZIECI ULICY

Ponieważ jednym z celów streetworkingu jest towarzyszenie beneficjentom w dokonywaniu wyborów (Réseau International des Travailleurs Sociaux de Rue 2008, 19), to zapobiegawcze oddziaływania i interwencja pedagogiczna streetworkerów wobec postępującej destrukcji dzieci ulicy w ich naturalnym środowisku powinny kierować się najpierw ich dobrem zagrożonym w prawidłowym rozwoju (Olszewska-Baka i Pytka 2000, 22). Podstawowy sens towarzyszenia dzieciom ulicy w rozumie-

niu pasji pedagogicznej prezentują następujące odpowiedzi streetworkerów: „Nie zamieniłbym tej pracy na żadną inną!!!” (S11), „To musi być pasją dla pedagoga” (S96) oraz „To jest to” (S41). Dlatego zaprezentowane zostaną wypowiedzi respondentów charakteryzujące towarzyszenie streetworkerów jako pasję dla dobra dzieci ulicy.

Dobro dziecka, które w dokumencie *Konwencja o Prawach Dziecka* określone jest w „wymiarze społecznym, duchowym i moralnym” (Konwencja o Prawach Dziecka 1989, nr 1), w przypadku dzieci ulicy pogwałcone jest w procesie ich permanentnego wykluczenia społecznego, które dokonuje się w przestrzeni miasta, poza wpływem środowisk wychowawczych (rodzina, szkoła). Ten fakt rodzi u streetworkerów pasję towarzyszenia dzieciom ulicy, która prowadzi do wewnętrznego przekonania: „Wiem, dlaczego poświęcam moje życie i czas tym osobom!” (Dudzikowa i Nowak 2015, 11). W wyznaczonym obszarze badań pasja respondentów przyjmuje trzy formy: pomoc, obecność w środowisku oraz intencjonalność spotkania.

Fundamentalnym motywem rodzenia się pasji streetworkerskiej jest zaangażowanie w pomoc dzieciom ulicy, których dzieciństwo i młodość są zagrożone. Skuteczność tej pomocy wynika ze specyfiki streetworkingu określanej jako oddziaływania polegające na akceptacji, zbudowaniu zaufania, pragnieniu nawiązania i podtrzymywania kontaktu oraz pojawieniu się więzi z człowiekiem potrzebującym pomocy (Szłuz 2014, 105). Respondenci podkreślają złą sytuację egzystencjalną dzieci ulicy, która staje się wyzwaniem dla ich działania pomimo podejmowanego trudu i braku efektów. Jeden z badanych stwierdza: „Jest to trudna praca, mało efektywna, ale jednocześnie, pracując z nimi, ma się wrażenie, że te dzieci zostały pozostawione same sobie i że nie mają innej szansy na pomoc” (S62). Inny streetworker dodaje: „Efektów nie widać od razu. Być może nie będzie ich widać nawet przez kilka lat, ale nigdy nie wiadomo, kiedy i w jaki sposób „ziarno”, które się w nich próbują zasiewać zakiełkuje. Dlatego uważam, że trzeba próbować” (S52).

Formy pomocy zależą również od diagnozy sytuacji życiowej dzieci ulicy. Śledząc wypowiedzi badanych, można poznać pierwotną przyczynę włączających się po ulicach polskich miast bez celu, sensu i poczucia przynależności do kogokolwiek grup dzieci i młodzieży. Respondenci wskazują na zaniedbanie ze strony dorosłych: „Nie ma młodzieży złej, jest tylko młodzież zaniedbana przez dorosłych” (S67); „Są to dzieci, którym trzeba pomóc, ponieważ żyją w ograniczonym środowisku zagrożonym wykluczeniem społecznym i z ogromnym deficytem wychowawczym” (S53). Zaniedbanie dziecka oznacza niezaspokojenie potrzeb niezbędnych dla jego prawidłowego rozwoju (np. odżywianie, ubiór, schronienie, higiena, opieka medyczna, kształcenie). Jeśli przyjmie się stanowisko M. Konopczyńskiego, towarzyszenie dzieciom ulicy, które rodzi pasję ukierunkowaną na pomaganie, będzie polegać na zrozumieniu jego indywidualnych potrzeb i trudności (Konopczyński 1996, 55). Jeden ze streetworkerów wyraża to w następujących słowach: „Myślę, że każde dziecko potrzebuje akceptacji, bezpieczeństwa i miłości. Zaspokojenie podstawowych potrzeb to podstawa, aby dziecko mogło funkcjonować normalnie. Na początku ta ich normalność została zachwiana przez ich rodziców. Te ich potrzeby zostały zaniedbane, zapomniane, dlatego one wybrały

i znalazły sobie «lepszy świat» ze swoimi regułami i pomysłem na ich «dzieciństwo». Szukają ludzi i miejsc, gdzie będą akceptowane i będą czuły się bezpiecznie. Nikt im nie pokazał tej «lepszej drogi», wybrały tę, którą idzie się łatwiej” (S69).

W pracy streetworkera ogromną rolę odgrywa wiara i przekonanie o sensie tego, co robi. Skuteczność działań pomocowych (opiekuńczo-wychowawczych, terapeutycznych i resocjalizacyjnych) wobec dzieci ulicy zależeć będzie od jasno określonego celu. Chodzi o to, żeby „wyrwać je ze środowiska pełnego zagrożeń i pomóc, by zrozumiały, że są wartościowymi ludźmi i że mogą zrobić coś konstruktywnego ze swoim życiem. Dlatego potrzebni są ludzie, dla których los tych dzieci nie będzie obojętny i poprzez konkretne działania pomogą zmienić ich trudną sytuację” (S65).

Towarzyszenie dzieciom ulicy jako szczególny rodzaj pasji pedagogicznej konkretyzuje się także poprzez obecność w środowisku. W literaturze przedmiotu streetworking jest to model pomocy beneficjentom, w tym dzieciom ulicy, który polega na „dotarciu do konkretnej grupy osób w miejscach najczęściej przez nie odwiedzanych. Cechą charakterystyczną tej pracy jest zatem wychodzenie z gabinetu, poza mury instytucji do człowieka, który z różnych powodów nie korzysta z pomocy w konwencjonalny sposób” (Bałchan i Lasota 2010, 9).

Ten rodzaj zaangażowania w wypowiedziach badanych przedstawiony jest w dwóch sensach. Po pierwsze, w dosłownym tego słowa rozumieniu, oznacza szukanie dzieci i młodzieży w ich środowisku naturalnym, czyli w miejscach funkcjonowania w przestrzeni «niedomowej» (np. podwórka, klatki schodowe, parki, zakamarki osiedlowe). Oto przykładowe odpowiedzi: „jest to jedyna metoda, tj. wyjście do środowiska naturalnego tych dzieci, aby dotrzeć do dzieci ulicy” (S20); „jest to najbardziej trafna metoda pedagogiczna. Obejmuje swym działaniem dzieci, które z różnych przyczyn nie przyjdą same do żadnej instytucji” (S16); „Jest to praca wymagająca otwartości i tolerancji do tego, co spotykam na ulicy. Dzieci tam są najważniejsze, aby do nich dotrzeć wchodzi się w ich świat «podwórka» (S39). Po drugie, obecność w środowisku dzieci ulicy w ujęciu D. Queffa przypomina pracę etnografa: „Badając zastaną rzeczywistość pedagog próbuje, z jednej strony zrozumieć sposób funkcjonowania dziecka w środowisku, z drugiej – wpływ środowiska na dziecko” (Queff 2005, 125). Dotyczy ona m.in. wejścia w środowisko dzieci ulicy: „Mimo, że praca ta wymaga sporo czasu, zmiany następują bardzo wolno, to jest to najlepszy sposób, żeby im pomóc. Trzeba wejść w ich środowisko i dobrze je poznać” (S23). Obecność w streetworkingu oznacza również towarzyszenie, czyli „emocjonalne bycie z osobą wykluczoną” (Dębski i Michalska 2012, 50). Jeden z respondentów określa swoją pasję w wypowiedzi: „poczuć klimat ich przestrzeni i sytuacji życiowej, poznać wszystko namacalnie, a nie z książek. Uważam też, że praca uliczna to jedyny sposób, żeby się zbliżyć do dzieciaków tam spędzających swój czas, bo one nie przyjdą do żadnej instytucji” (S12).

Natura pasji pedagogicznej streetworkerów w towarzyszeniu dzieciom ulicy unaocznia się również jako intencjonalność spotkania. Jest to spotkanie w sensie metafizycznym i oznacza wydarzenie, które nie sprowadza się do konwencjonalnego

pozdrowienia, ale buduje relację z adresatem. Nie można go zaplanować ani przewidywać. Spotkanie jest darem, który wypływa z wolności (Gadacz 2007, 112-113).

Istota autentycznego spotkania, w narracjach respondentów, wyraża się w nawiązaniu kontaktu z dziećmi ulicy, który jest podstawowym zadaniem streetworkerów (Bielecka 2010, 18). Jego pierwotny sens to propozycja przyjęcia lub odrzucenia relacji z drugim, które dokonuje się w wolności. Przyjęcie otwiera horyzont możliwości na zmianę życia, na przekraczanie granicy swojej samotności, a odrzucenie pozostawia wychowanka w miejscu pozbawionym nadziei na „lepsze jutro”: „Kontakt z dziećmi może być naprawdę bliski i nie musi się to odbywać z pozycji wychowawcy w instytucji. Dzieci są wolne – jeśli nie mają ochoty uczestniczyć w zajęciach – po prostu na nie nie idą” (S78).

Badani, opisując swoją pracę z dziećmi ulicy, twierdzą, że mają z nimi dobry kontakt, który dodatkowo wzmacnia i rozwija ich pasję pedagogiczną. Podczas rozmów ujawnione zostały cechy prawidłowego kontaktu określające kilka postaw streetworkerów. Postawa „być dla drugiego”: „Wywiązuje się silna więź pomiędzy nim a mną. Nie pracuję długo, ale mogę już odczuć, jak ważny jest dla nich kontakt z kimś, kto ich rozumie, słucha, nie moralizuje, jest obok nich, wspiera” (S6). Postawa akceptacji: „Dzieci ulicy potrzebują Pedagogów Ulicy, którzy rozumieją system, w jakim żyją, i akceptują je takimi, jakimi są, bo przecież nie sami wybrali swój los, to tylko dzieci” (S6); postawa czujnej obecności: „Dzieci ulicy potrzebują czyjeś obecności, kogoś, kto poświęci im czas, kto ich wysłucha i pobawi z nimi. Dla innego dziecka jest to naturalne, dziecko ulicy często kogoś takiego nie ma. Wydaje mi się, że docenia, gdy ktoś taki się pojawia” (S35) oraz postawa poświęcenia czasu: „Dzieci bardzo potrzebują osoby (dorosłej), przed którą będą mogły się otworzyć i być sobą. Potrzebują wzorów do naśladowania i są wdzięczne za okazanie im dobra i poświęcanie czasu, wysłuchiwanie ich” (S52). Jedna osoba zwraca uwagę również na to, że dobry kontakt streetworkera z dzieckiem ulicy buduje i zabezpiecza relacje z jego rodziną: „Dobry kontakt z dziećmi ułatwia wejście w rodzinę i umożliwia podejmowanie pracy z rodziną” (S78).

Zaprezentowane wyniki badań dowodzą, że życie człowieka jest egzystencją doświadczającą, bo człowiek nie może istnieć poza własnym doświadczeniem i rozumieniem go (Ablewicz 1996, 55). W narracjach streetworkerów towarzyszenie doświadczeniu dzieci ulicy odsłania się jako pasja pedagogiczna, tj. pomoc, obecność w środowisku oraz intencjonalność spotkania, która rodzi się ze względu na dobro wychowanka, jakim jest jego rozwój. Zgodnie ze stanowiskiem M. Konopczyńskiego (Konopczyński 2008, 47), ten rodzaj towarzyszenia będzie polegać na tym, żeby dzieci ulicy, patrząc w przyszłość, widziały otwierające się przed nimi perspektywy społeczne.

ZAKOŃCZENIE

Można podać dziesiątki przykładów z literatury i z praktyki pedagogicznej potwierdzających tezę, że praca streetworkerów z dziećmi ulicy w Polsce (także na świecie) ma pozytywny wymiar, ale z przewagą trudności w płaszczyznach:

społecznej, finansowej, organizacyjnej czy prawnej. Te aspekty streetworkingu staną się przedmiotem refleksji w innym opracowaniu. To, co buduje i powinno inspirować osoby pracujące z beneficjentami streetworkingu, w tym z dziećmi ulicy, jest prezentowane w niniejszym artykule jako pasja pedagogiczna. Fundamentalny sens niepowtarzalności i wyjątkowości należy wskazać w postawie wszystkich respondentów – uczestników moich badań – którzy w towarzyszeniu tajemniczy *fascinosum* i *tremendum* dzieci ulicy rodzą i rozwijają swoją pasję pedagogiczną. Dlaczego? Bo spotkanie z dzieckiem ulicy traktują jako wyzwanie, służbę i misję, które streszcza wypowiedź jednego z nich: „To moja pasja i życie” (S96).

Podjęta przeze mnie inicjatywa opisanie pasji pedagogicznej doświadczanej przez streetworkerów jest ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, społeczeństwu potrzebna jest wiedza, kim są streetworkerzy prowadzący działania w środowisku otwartym wśród dzieci i młodzieży zaniedbanej wychowawczo. Po drugie, streetworkerom niezbędne jest zrozumienie ich pracy nie tylko poprzez działanie, odczuwanie i myślenie, ale także w refleksji nad wartością czasu zainwestowanego w dzieci ulicy.

Propozycja pasji pedagogicznej streetworkerów jako towarzyszenie dzieciom ulicy w Polsce ma kapitalne znaczenie również dla kandydatów przygotowujących się do pełnienia tego rodzaju misji w społecznościach lokalnych. Wychodząc z założenia, że ten rodzaj towarzyszenia dzieciom ulicy z reguły nie jest zadaniem łatwym, należy w modułach szkoleniowych uwzględnić nie tylko adekwatne do wykonywanej pracy metodą streetworkingu treści kształcenia i wykaz kwalifikacji zawodowych kandydatów, ale przede wszystkim wzbudzać u zainteresowanych wewnętrzną motywację działania. Ten kierunek przygotowań staje się siłą sprawczą rodzącej się pasji pedagogów, która w trudnych momentach praktyki streetworkerskiej jest czynnikiem chroniącym przed wypaleniem zawodowym czy nawet rezygnacją z zaangażowania na rzecz dzieci ulicy.

BIBLIOGRAFIA:

- Ablewicz, Krystyna. 1996. Cierpienie warunkiem wzrostu? Rozważania nad sensem bolesności życia w wymiarze pedagogicznym, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Pedagogiczne*, 25, 51-65.
- Ablewicz, Krystyna. 2002. Człowiek jako metodologiczny problem pedagogiki. *Horyzonty Wychowania*, 1(1), 85-105.
- Adamczyk, Barbara. 2015. *Dzieci ulicy w Polsce i na świecie. Definicja, typologia, etiologia*. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Adamczyk, Barbara. 2016. *Dzieci ulicy w Polsce i na świecie. Funkcjonowanie w przestrzeni miejskiej i strategie przystosowawcze*. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Attwood, Janet Bray i Chris Attwood. 2011. *Żyj z pasją. Odkryj swoje przeznaczenie*, tłum. Anna Boniszewska. Warszawa: Wydawnictwo G+J.
- Bałchan, Anna i Magdalena Lasota. 2010. *Przewodnik po streetworkingu*. Katowice-Opole: Zakład Poligraficzny Sindruk.

- Bauman, Zygmunt. 2009. *Sztuka życia*, tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bernasiewicz, Maciej. 2012. Streetworking (praca uliczna) wśród dzieci ulicy jako forma zapobiegania przestępczości nieletnich. W: *Profilaktyka i probacja w środowisku lokalnym*, red. Bronisław Urban i Marek Konopczyński, 377-383. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielecka, Elżbieta. 2010. Tradycyjne i innowacyjne metody interwencji społecznej. *Pedagogika Społeczna*, 2, 7-28.
- Buksiński, Tadeusz. 2001. Doświadczenie w naukach społecznych. W: *Doświadczenie*, red. Tadeusz Buksiński, 63-97. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Dębski, Maciej i Anna Michalska. 2012. *Podręcznik streetworkera bezdomności*. Gdańsk: Pomorskie Forum na Rzecz Wychodzenia z Bezdomności.
- Dubois, Jean. 1975. *Dictionnaire du français contemporain*. Paris: Librairie Larousse.
- Dudzikowa, Maria i Marian Nowak. 2015. Wprowadzenie. W: *O pasjach cudzych i własnych – profesorowie*, red. Maria Dudzikowa i Marian Nowak, 7-12. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dunaj, Bogusław. 2000. *Słownik współczesnego języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo SMS.
- Dziura, Małgorzata. 2009-2010. Kultura konsumpcji. *Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL*, 5-6(2), 271-286.
- Fromm, Erich. 2003. *Mieć czy być?*, tłum. Jan Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gadacz, Tadeusz. 2007. *O umiejętności życia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hornby, Albert Sydney. 1980. *Oxford advanced learner's Dictionary of current English*. Oxford: Oxford University Press.
- Konopczyński, Marek. 2008. *Metody twórczej resocjalizacji. Teoria i praktyka wychowawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konopczyński, Marek. 1996. *Twórcza resocjalizacja: wybrane metody pomocy dzieciom i młodzieży*. Warszawa: Ministerstwo Edukacji Narodowej; Editions Spotkania.
- Konwencja o Prawach Dziecka 1989 przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku.
- Kopaliński, Władysław. 1994. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów językoznawczych z almanachem*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krüger, Heinz-Herman. 2003. Koncepcje i metody badań biograficznych w naukach o wychowaniu. W: *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, red. Danuta Urbaniak-Zajac i Jacek Piekarski, 77-90. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kupisiewicz, Czesław i Małgorzata Kupisiewicz. 2009. *Słownik pedagogiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lippitz, Wilfried. 2000. Zrozumieć „obcego” czyli doświadczenie pedagogicznej irytacji. W: *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*, red. Jacek Piekarski i Bogusław Śliwerski, 62-69. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

- Międzynarodowa Sieć Streetworkerów Społecznych. 2008. *Międzynarodowy przewodnik metodologiczny po streetworkingu na świecie*, tłum. Ewa Szymczyk. Warszawa.
- Nalaskowski, Aleksander. 2009. Natura i kultura dzieciństwa. W: *Oblicza współczesności w perspektywie pedagogiki społecznej*, red. Wioleta Danilewicz, 123-137. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK.
- Olszewska-Baka, Grażyna i Lesław Pytka. 2000. Dzieci ulicy – metodologiczne aspekty profilaktyki interwencyjnej. W: *Dzieci ulicy – problemy, profilaktyka, resocjalizacja*, red. Grażyna Olszewska-Baka, 15-28. Białystok: Wydawnictwo eRBe.
- Pearsall, Judy. 1998. *The New Oxford Dictionary of English*. Oxford: Clarendon Press.
- Procter, Paul. 1978. *Longman Dictionary of Contemporary English*. London: Harlow.
- Queff, Daniel. 2005. Potrzeba działań pedagogicznych w środowisku otwartym, *Pedagogika Społeczna*, 4, 121-128.
- Réseau International des Travailleurs Sociaux de Rue. 2008. *Międzynarodowy przewodnik metodologiczny po streetworkingu na świecie*, tłum. Ewa Szymczyk. Bruxelles.
- Rey-Debove, Josette i Alain Rey. 1993. *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Dictionnaires le Robert.
- Sobol. Elżbieta. 1997. *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sulima, Roch. 2003. Znikająca codzienność. W: *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.*, red. Roch Sulima, 230-248. Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”.
- Szluz, Beata. 2014. Streetworking jako nowa forma interwencji i pracy z osobami wykluczonymi społecznie. *Seminare*, 35(2), 101-111.
- Theiss, Wiesław. 1996. *Zniewolone dzieciństwo. Socjalizacja w skrajnych warunkach społeczno-politycznych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Tischner, Józef. 1992. *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tokarski, Jan. 1983. *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo PWN.
- Wasilewska-Ostrowska, Katarzyna. 2018. Znaczenie streetworkingu w systemie pomocy społecznej. *Seminare*, 35(2), 95-105.
- Zgólkowa, Halina. 2000. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 28. Poznań: Wydawnictwo Krupisz.
- Zingarelli, Nicola. 1984. *Il nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.

Ks. STANISŁAW CHROBAK¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0003-3015-4580

MYŚ PEDAGOGICZNA ANTONIA ROSMINIEGO I JANA BOSKO – WZAJEMNE INSPIRACJE

THE PEDAGOGICAL THOUGHT OF ANTONIO ROSMINI AND JOHN BOSCO
– MUTUAL INSPIRATIONS

Abstract

John Bosco was open to the contemporaneous pedagogical thought, cultural currents, and people of his time. He lived in a century of pedagogy, abounding in recognized names: Herbart, Pestalozzi, Froebel, Girard, and still remaining under the influence of the ideas formulated by Jean-Jacques Rousseau. The contemporary Italy provided ground for such personalities as Aporti, Lambruschini, Rayneri, Rosmini, Tommaseo and Allievo. John Bosco combined the lasting values of tradition with new solutions to allow young people rise to the fullness of humanity. It is in this perspective that all the pedagogical theses outlined by A. Rosmini must be read: all that a man undertakes is to serve the good of the individual. The person is the goal of all human communities, initiatives, interests and organisations.

Keywords: person, upbringing, John Bosco, Antonio Rosmini, pedagogical thought

Abstrakt

Jan Bosko otwarty był na współczesną mu myśl pedagogiczną, prądy kulturalne i osoby jego czasów. Żył w stuleciu pedagogii, obfitującym w wielkie nazwiska: Herbarta, Pestalozziego, Froebła, Girarda, i nadal będącym pod wpływem idei Jana Jakuba Rousseau. We Włoszech działają wówczas: Aporti, Lambruschini, Rayneri, Rosmini, Tommaseo i Allievo. Jan Bosko łączy trwałe wartości tradycji z nowymi rozwiązaniami, by doprowadzić młodego człowieka do pełni człowieczeństwa. W tej perspektywie trzeba odczytywać wszystkie tezy pedagogiczne głoszone przez A. Rosminiego: w centrum pedagogiki jest osoba. Wszystko, czego człowiek się podejmuje, ma służyć dobru poszczególnej osoby. Osoba jest celem wszelkich ludzkich zbiorowości, inicjatyw, interesów i organizacji.

Słowa kluczowe: osoba, wychowanie, Jan Bosko, Antonio Rosmini, myśl pedagogiczna

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

WSTĘP

Osobą księdza Jana Bosko (1815-1888) zajmowano się i zajmuje z bardzo różnych powodów. Podobnie jak za czasów jego życia tak i teraz wielu chce odkryć tajemnicę jego systemu wychowawczego. Konieczne jest zatem przeanalizowanie poszczególnych aspektów, a także całej koncepcji jego systemu wychowawczego, szukanie odpowiedzi na pytanie, w których punktach jego działania wychowawcze dają się teoretycznie uzasadnić. „Św. Jan Bosko – jak podkreśla Luciano Cian – żył w stuleciu pedagogii, obfitującym w wielkie nazwiska: Herbarta, Pestalozziego, Froebela, Girarda, i nadal będącym pod wpływem idei Jana Jakuba Rousseau. We Włoszech działają wówczas i piszą Aporti, Lambruschini, Rayneri, Rosmini, Tommaseo i Allievo. (...) Ksiądz Bosko, przywiązujący dużą wagę do nauki, ale równie wrażliwy na życie i doświadczenia (sam miał i radził również swym młodym współpracownikom, by założyli zeszyt «Doświadczeń» do notowania na gorąco faktów, uczuć i punktów widzenia, które by potem można wspólnie przedyskutować), wyjątkowo energiczny w prowadzeniu działalności duszpasterskiej, nie pozostał obojętny na nowe koncepcje pojawiające się w pedagogice” (Cian 2001, 183-184).

System prewencyjny, który przez samego św. Jana Bosko nie został określony teorią, koncepcją, ale właśnie „systemem”, powstał jako odpowiedź na potrzeby wychowawcze związane z konkretnym środowiskiem XIX wieku we Włoszech. Jan Bosko, wychodząc od dogłębnego rozważenia ówczesnej sytuacji, przedstawił podstawowe założenia antropologiczne, pedagogiczne, teologiczne i duszpasterskie, które wykorzystał w wychowaniu młodzieży swoich czasów. „Gdy chodzi o księdza Bosko, założyciela wielkiej rodziny duchowej, można powiedzieć – stwierdza Jan Paweł II – że charakterystyczny rys jego «genialności» wiąże się z praktyką wychowawczą, którą on sam nazwał «systemem prewencyjnym». Jest to w jakiś sposób synteza jego myśli pedagogicznej i profetyczne orędzie pozostawione przezeń duchowym synom oraz całemu Kościołowi, wzbudzające jednocześnie zainteresowanie i uznanie uczonych pedagogów” (Jan Paweł II 1988, 8).

W całej działalności pedagogicznej księdza Bosko spotykają się różne doświadczenia z obszaru życia kulturowego i społecznego. Działalność ta jest w dużej mierze wynikiem zarówno ogólnej formacji kulturalnej tamtych czasów, jak i osobistej. „Krótko mówiąc – podkreśla P. Braidó – istota jego powołania wychowawczego wyrażała się w połączeniu ogólnej formacji katolickiej z formacją kapłańską. Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że do «ogólnej kultury», dołączyły się i wzajemnie przenikały różne postaci ze «świata katolickiego» – święci zajmujący się działalnością charytatywną, teologowie, działacze społeczni, a także odpowiednia lektura, co w sumie ubogacało i udoskonalało tę osobowość, i tak już nadzwyczaj bogatą w przymioty afektywne, intelektualne i wolitywne” (Braidó 1999, 138). W tym też kontekście wydaje się zasadna refleksja nad wychowawczym stylem księdza Bosko w odniesieniu do personalizmu Antonia Rosminiego (1797-1855).

W refleksji tej można odkryć wzajemne inspiracje i porównać fenomen działalności wychowawczej księdza Jana Bosko (systemu prewencyjnego) i koncepcję pedagogiki oraz doktryny metafizycznej (antropologicznej) i społeczno-politycznej Rosminiego.

1. PERSONALIZM ANTONIA ROSMINIEGO

Antonio Rosmini urodził się 24 marca 1797 roku w Rovereto, zmarł 1 lipca 1855 w Stresie. Był filozofem, teologiem, działaczem społeczno-politycznym. Studiował teologię i prawo kanoniczne w Padwie, gdzie w 1822 roku uzyskał tytuł doktora teologii. W 1821 roku przyjął święcenia kapłańskie w Chioggi. Założył w 1828 roku zgromadzenie zakonne rosminianów (Instytut Miłosierdzia) oraz w 1832 roku rosminianki (Siostry Opatrzności), zajmujące się prowadzeniem dzieł miłosierdzia oraz kształceniem i wychowaniem dzieci.

Rosmini był znawcą myśli Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Podczas studiów w Padwie zapoznał się także z poglądami J. Locke’a, E. B. Condillaca, F. W. J. Schellinga, J. G. Fichtego, I. Kanta i Th. Reida. Dokonując konfrontacji myśli zawartej w dziełach filozofów popularnych w jego epoce z filozofią Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu, podjął wysiłek odnowienia filozofii realistycznej. Był przekonany, że dowodzeniu prawdy i zwalczaniu błędów służą rzetelne studia z teorii bytu, poznania i człowieka. W swoich pismach poruszał problematykę z dziedziny antropologii, etyki, filozofii polityki, prawa, pedagogiki, odnosił się również do panującej ówczesnie sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej. Niektóre z jego filozoficznych i teologicznych poglądów wywoływały ostrą krytykę, a nawet wzbudzały podejrzenia o herezję, sprzyjanie poglądom libertyńskim i wrogom Kościoła. W 1887 roku doszło do potępienia tak zwanych „czterdziestu tez” wyjętych z jego dzieł. Proces rehabilitacji Rosminiego i początek nowego etapu zainteresowania się jego myślą przypada na czasy Soboru Watykańskiego II. Pełna rehabilitacja nastąpiła jednak dopiero podczas pontyfikatu Jana Pawła II. W 1994 roku Kongregacja Nauki Wiary orzekła, że nie znajduje w doktrynie Rosminiego tez jawnie niezgodnych z nauką Kościoła. 18 listopada 2007 roku został ogłoszony błogosławionym. Do najważniejszych jego dzieł należą: *Massime di perfezione cristiana* (1830; *Reguły doskonałości chrześcijańskiej*, Warszawa 2009); *Nuovo Saggio sull’Origine delle idee* (1836-37); *Antropologia in servizio della scienza morale* (1839); *Principi della scienza morale* (1839; *Zasady etyki*, Lublin 1999); *Trattato della coscienza morale* (1839); *Filosofia del Diritto* (1841-43); *Teodicea* (1845); *Psicologia* (1846-1848); *La Costituzione civile secondo la giustizia sociale; Sull’unità d’Italia* (1848); *Introduzione alla filosofia* (1850; *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię*, Warszawa-Lublin 2004); *Epistolario* (prawie 10 000 listów w 13 tomach: 1813-1855) (Wroczyński 2007, 820-824; Seremak 2012, 343-344).

Wszystkie dzieła Rosminiego w sposób pośredni lub bezpośredni odnoszą się do pojęcia osoby ludzkiej i wskazują na dużą jednolitość jego myśli w zakresie rozu-

mienia człowieka. Wychodząc od podstawowej definicji i koncepcji osoby, zwłaszcza osoby ludzkiej, rozważa wiele problemów szczegółowych, na przykład relację osoby do „ja”, osobę w sensie ponadnaturalnym, Osoby Boskie, osobę w Chrystusie, osobę w sensie prawnym, osobę w wymiarze realnym, idealnym, moralnym, społecznym itd. Waga tych analiz dla etyki, antropologii, psychologii i całego filozoficznego zamysłu Rosminiego jest tak podstawowa, że wielu współczesnych autorów określa wręcz jego myśl jako personalistyczną (Wroczyński 2006, 103-104). „Czym w rzeczywistości jest osoba? Zdefiniowaliśmy ją gdzie indziej – stwierdza Antonio Rosmini – jako «jednostkę substancjalną, która zawiera w sobie zasadę aktywną, rozumną, najwyższą i nieprzekazywalną». (...) Krótko mówiąc, elementem osobowym, który znajduje się w człowieku, jest jego rozumna wola, dzięki której staje się on twórcą swoich działań” (cyt. za: Ortelli 2014, 171).

Rosmini chciał wypracować własną antropologię, która dawałaby teoretyczne przesłanki dla filozofii polityki oraz dla praktyki społecznej i politycznej. „Oryginalna koncepcja osoby w jego systemie naukowym przyjęła rolę paradygmatu, klucza hermeneutycznego, punktu wyjścia dla formułowania twierdzeń natury filozoficzno-teologicznej znajdującej szerokie zastosowanie tak w życiu Kościoła, w naukach politycznych, pedagogice, prawie, jak i w chrześcijańskiej duchowości i praktyce” (Skrzypczak 2013, 123). Oryginalność propozycji rosminiańskiej polega zatem na łączeniu założeń klasycznych z wymogami nowoczesności. Miała to być integralna metafizyka bytu ludzkiego, ujmująca i wyjaśniająca wszystkie jego strony: aktywność i pasywność, cielesność i duchowość, czynnik zmysłowy i czynnik intelektualny, historyczność i wymiar eschatologiczny. Dla Rosminiego osoba jest więc tym, co w całym kosmosie jest pierwotne, nieredukowalne do niczego innego i dlatego stanowi rację istnienia bytów pozostałych rodzajów i gatunków. Człowiek jest zatem na mocy samej swojej struktury ontycznej nośnikiem transcendencji i posiada naturalną zdolność do przekraczania tego, co zastaje w sobie i wokół siebie (Borkowski 2009, 53-61).

„Oczywiste jest – stwierdza Antonio Rosmini – że nauka o człowieku musi być pierwszą w porządku nauk szczegółowych, gdyż, jak mówiliśmy na początku, wszystko, czego szukamy za pomocą filozofii, nie jest ostatecznie niczym innym niż polepszeniem nas samych. (...) Kto bowiem chce dociec natury jakiegoś poszczególnego bytu, trzeba, by najpierw wszedł w posiadanie zasad, które wypływają z doktryny o bycie powszechnym w taki sposób, że można traktować nauki, w których taka doktryna zostaje uformowana, niemal jako jedną wielką przedmowę do rozprawy o człowieku” (Rosmini 2004, 84-85). Personalizm rosminiański wpisuje się w klasyczną tradycję personalizmu chrześcijańskiego, co oznacza, że jego koncepcja osoby odczytana zostaje w kontekście metafizycznym. Aby nadać pojęciu osoby metafizyczną podstawę teoretyczną czerpał szeroko ze źródeł chrześcijańskiej tradycji filozoficznej i teologicznej, nie stroniąc jednocześnie od współczesnych nauk. Według filozofa z Rovereto osoba nie oznacza zbioru właściwości i cech, lecz istnienie, które się realizuje i rozwija przede wszystkim na poziomie

ontologicznym. Pojęcie osoby da się sformułować, gdy wyjdzie się od pojęcia bytu. Uniwersalna perspektywa bytu, uwzględniona w ramach personalizmu rosminiańskiego, znajduje swoje zastosowanie na różnych poziomach rzeczywistości: poza filozofią i teologią, także w naukach społecznych (Skrzypczak 2013, 126-136).

2. PERSONALISTYCZNY FUNDAMENT MYŚLI PEDAGOGICZNEJ A. ROSMINIEGO I J. BOSKO

„Istnieją dwa systemy – pisał Jan Bosko – jakie zawsze stosowano w wychowaniu młodzieży: prewencyjny i represyjny. (...) System prewencyjny polega na tym, że podwładnych zaznajamia się z przepisami i regulaminem zakładu, a następnie roztacza się nad nimi taką opiekę, że wychowankowie znajdują się zawsze pod czujnym okiem dyrektora lub asystentów, którzy jako kochający ojcowie przemawiają do nich, w każdej okoliczności służą im za przewodników, udzielają rad i upominają z dobrocią, co jest równoznaczne z postawieniem wychowanków w niemożności popełnienia wykroczeń. (...) System ten opiera się całkowicie na rozumie, religii i dobroci” (Bosko 1998, 213-214). System ten charakteryzuje pięć głównych elementów: konkretność, głęboka duchowość, uniwersalizm, szerokie otwarcie na wielość odbiorców, możliwość zaangażowania wielu współpracowników. Ksiądz Jan Bosko stworzył szkołę wychowania i był w niej mistrzem w nawiązywaniu kontaktów z wychowankami, w uczestnictwie w ich życiu i w ich drodze formacyjnej. U podstaw tej działalności tkwi jedna forma i zarazem zasada – Oratorium, które stało się wyznacznikiem całej jego działalności. Dzieło Oratorium – rozpoczęte przez Jana Bosko w 1841 roku – należy rozumieć w kategoriach środowiska wychowawczego, dającego wychowankom możliwość ludzkiego i chrześcijańskiego rozwoju. Oratorium było i jest miejscem, w którym realizowane są wszystkie zasady wychowania prewencyjnego – integralnego rozwoju wychowanka (Bissoli 2001, 48-54).

Nie jest dziś łatwo określić – pisze Pietro Braidò – jak duży wpływ na myśl pedagogiczną Jana Bosko miały prowadzone przez F. Aportiego i G. A. Rayneriego wykłady z dydaktyki i metodyki edukacji na Uniwersytecie w Turynie, a poza wyżej wymienionymi, poglądy pedagogiczne takich myślicieli, jak: Boncompagni, Lanza, Berti, Rosmini, Tommaseo, Silvio, Pellico, Manzoni, którzy pozostawali z nim w serdecznych relacjach (ustnych i pisemnych) oraz w sposób bezpośredni lub pośredni sprzyjali jego dziełu wychowawczemu (Braidò 1964, 33-34; Braidò 1999, 152)². Pierwszy list ks. Jana Bosko do Antonia Rosminiego pochodzi z 11 marca 1850 roku. Wcześniej, bo już na 1844 rok, datuje się kontakty ks. Jana Bosko z założonym przez Rosminiego Instytutem Miłosierdzia (*List księdza Bosko do księdza Franciszka Peucher, kierownika nowicjatu rosminianów w Stresie*). Najbardziej znamieną jest data

² Również Joseph Aubry podkreśla, że ksiądz Bosko odwoływał się do autorów jemu współczesnych, a między innymi uznanych filozofów, teologów i pisarzy ascetycznych, jak: Antonio Rosmini, Giovanni Perrone czy Giuseppe Frasinetti (Aubry 1994, 26-27).

16 września 1850 roku, kiedy to ks. Bosko udał się do Stresy, gdzie zatrzymał się pięć lub sześć dni. W tym czasie zajmował się tworzeniem Oratorium, chciał lepiej poznać regulamin i sposób funkcjonowania nowicjatu rosminiańskiego, a także odbył długie rozmowy z Rosminim, zapoznając się między innymi z Konstytucjami Instytutu. W różnych i często długich spotkaniach mogła nawiązać się mocna i wyjątkowa ich więź osobowa i duchowa. Podkreślić należy, że korespondencja między księdzem Bosko a Antoniem Rosminim i Instytutem Miłosierdzia prowadzona była do 1859 roku (Valle 1988, 9-14)³.

Znamienne wydarzenie opisuje Jan Bosko we *Wspomnieniach Oratorium*: „Jednego z takich świątecznych dni odwiedziło mnie dwóch kapłanów, których uważam za słuszne tu wspomnieć. Kiedy na początku lekcji katechizmu wszystko było jeszcze w ruchu, w rozgardiaszu i usiłowałem wprowadzić porządek w klasach, pojawiło się dwóch duchownych, którzy w skromnej i pełnej szacunku postawie złożyli mi gratulacje i poprosili o informacje o początkach i systemie instytucji. W odpowiedzi powiedziałem jedynie: «Proszę mi pomóc. Ksiądz niech pójdzie na chór, zajmie się najstarszymi, a księdzu – powiedziałem do drugiego, wyższego – powierzam tę klasę, jedną z bardziej rozpuszczonych». Widząc, że wspaniale poprowadzili naukę katechizmu, poprosiłem jednego z nich, ażeby wygłosił naszym chłopcom kazanie, a drugiego, aby udzielił błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Obaj uprzejmie się zgodzili. Niższym z księży był opat Antonio Rosmini, założyciel Instytutu Miłosierdzia. Drugi, to ksiądz de Gaudenzi, obecnie biskup Vigevano. Od tej pory obaj zawsze okazywali mi życzliwość, a nawet stali się dobroczyńcami naszego domu” (Bosko 2015, 198)⁴. Także w swojej *Historii Włoch* ksiądz Bosko poświęcił Antoniomu Rosminiemu trzy strony tekstu, prezentując jego działalność i dokonania (Desramaut 1990, 44; Valle 1988, 21-22).

„Pedagogika znajduje się w centrum uwagi Rosminiego z uwagi na jego zaangażowanie w organizację życia konsekrowanego oraz jego personalizm ujmowany w tym wypadku z punktu widzenia celu naczelnego osoby (dojścia do Boga). W tej perspektywie trzeba odczytywać wszystkie tezy pedagogiczne głoszone przez Rosminiego: w centrum pedagogiki jest osoba, która spaja w jednym podmiocie oświatę i wychowanie; pedagogika musi być religijna; treścią kształcenia jest Bóg,

³ Zdaniem Moranda Wirtha, ks. Jan Bosko „w historii Kościoła poszukiwał tego, co dotyczy zarysów zakonów u ich początków, w ich formie i w ich ewolucji. Pośród zgromadzeń pojawiających się od XVI wieku zainteresował się w szczególności jezuitami św. Ignacego Loyoli, Księżmi Misjonarzami (albo Lazarystami) św. Wincentego a Paulo i Redemptorystami świętego Alfonsa Liguori. Z drugiej strony zbierał dokumentację na temat zgromadzeń współczesnych, takich jak Instytut miłości ks. Rosminiego, Oblaci Dziewicy Maryi księdza Lanteri, Szkoły chrześcijańskie założone w Wenecji przez braci Cavanis, Towarzystwo Maryi ojca Colin” (Wirth 2009, 128-129).

⁴ W innym miejscu ks. Bosko stwierdza, że po przygotowaniu dla Oratorium stałego miejsca (12 kwietnia 1846 r., w dzielnicy Valdocco na przedmieściach Turynu) i zredagowaniu regulaminu, w tymże Oratorium założone zostało Stowarzyszenie św. Alojzego. Regulamin Stowarzyszenia został zatwierdzony 12 kwietnia 1847 roku. Wśród tych, którzy chętnie zapisali się do Stowarzyszenia, był opat Antonio Rosmini. Rękopis *Reguły* Stowarzyszenia św. Alojzego i dokument zatwierdzenia jej przez arcybiskupa, przechowywany jest w Centralnym Archiwum Salezjańskim (Bosko 2015, 180-181).

człowiek i natura; historię trzeba widzieć w świetle bytu, a nie byt w świetle historii (odwrotność Hegla); kształcenie nie może być chaotyczne; konieczna jest wolność nauczania i wychowania. Religijna perspektywa zaprowadziła Rosminiego do wniosku, że pedagogika albo jest religijna, albo nie ma jej w ogóle (...). Rosmini podkreślał rolę mistrza w wychowaniu i oświacie: tylko wielcy ludzie kształcą innych wielkich ludzi” (Wroczyński 2007, 823). Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, można zatem sformułować następujące płaszczyzny (przesłanki) ukazujące wzajemne inspiracje zawarte w systemie prewencyjnym Jana Bosko i personalizmie, a przede wszystkim traktacie o wychowaniu chrześcijańskim Antonia Rosminiego:

1) Analiza sytuacji społecznej i religijnej Kościoła, a przede wszystkim problematyki apostołatu młodzieży

Wychowanie odnosi się w pierwszym rzędzie do osoby znajdującej się w określonej sytuacji życiowej. Poznanie tej sytuacji i oddziaływanie na nią jest podstawowym warunkiem dobrego, to jest skutecznego wychowania. Ksiądz Bosko był świadkiem, ale i w jakiejś mierze uczestnikiem głębokich i złożonych przemian objawiających się rewolucjami, wojnami, ruchami emigracyjnymi, u podstaw których leżały uwarunkowania natury politycznej, społecznej, kulturowej, wychowawczej, szkolnej, a także religijnej i kościelnej. Jako wychowawca nie proponuje gotowych recept, ale wzywa do dokonania przemyślanych działań w obszarze wychowania, które nie zakładają bezpośredniego przenoszenia stosowanych przez niego metod, ale przede wszystkim zwracają uwagę na aktualny i dobrze rozpoznany kontekst kulturowy i społeczny (Bissoli 2001, 42-43). W podejściu Rosminiego na uwagę zasługuje jego przekonanie, że osoba stanowi najwyższą zasadę ludzkich działań, której wszystko inne musi podlegać. „Jego intelektualna propozycja nie polegała na jałowym, ahistorycznym i nieprzydatnym do niczego trzymaniu się przeszłości, jak postępowała większość myślicieli katolickich uporczywie uzależnionych od metody scholastycznej. Zapropował on nową syntezę myślenia chrześcijańskiego, zakorzenionego w bogatej tradycji myśli patrystycznej i teologicznej właściwej Kościołowi katolickiemu, a zarazem otwartemu na inspirujące oddziaływanie nowych prądów intelektualno-duchowych epoki nowoczesności” (Skrzypczak 2013, 123).

Rosmini należał do ludzi aktywnych i ambitnych, którzy nie zamierzają się ograniczać do roli obserwatorów i analityków wydarzeń, lecz pragną wpływać na ich przebieg. Zdawał sobie sprawę, że jego stulecie jest okresem wielkich przesileń w historii Europy, a jednocześnie wiekiem ideologii. Na jedne i na drugie chciał zareagować przede wszystkim, opracowując jednolitą i wszechstronną teorię filozoficzną. Utrzymywał, że współczesność nie tylko niesie zagrożenia, lecz także oferuje szanse, otwierając przed narodami i Kościołem możliwości, które należy rozpoznać i wykorzystać. Wbrew konserwatyzmowi własnej sfery społecznej uważał, że nie powinno się zajmować pozycji reakcyjnych czy defetystycznych, lecz trzeba się włączyć w tworzenie nowego porządku w Europie po to, żeby nadać mu kształt jak najbardziej humanistyczny, czyli zarazem chrześcijański (Borkowski 2006, 127-128). Rosmini

sprzeciwiał się zawieraniu łatwych kompromisów z nadchodzącą rzeczywistością. Ostro krytykował stosunek współczesnych mu doktryn społeczno-politycznych do Kościoła wychodzących z „nowych prądów” w polityce i kulturze włoskiego risorgimento, ale też widoczne w praktyce wady na poły feudalnej organizacji Kościoła w jego funkcji społeczności teokratycznej. „Rosmini widział inną drogę wewnętrznej odnowy Kościoła poprzez powrót do chrześcijańskiej substancji. W niej, w świetle wcielonego i zmartwychwstałego Chrystusa można było odkryć na nowo osobę i spoczywającą na jej dnie wolność. Wolność nie tkwi w zewnętrznym urzędowaniu świata, ale w samej konstytucji osobowej człowieka. Tylko, że człowiek potrzebuje Chrystusa, aby do tej wolności w sobie dotrzeć i ją społecznie wydobyć” (Skrzypczak 2013, 254).

W centrum uwagi księdza Bosko pozostaje zawsze troska o rozwój Kościoła. Kontekst społeczno-kulturowy i kościelny, w którym ksiądz Bosko wypracowuje swoje doświadczenie pastoralne i katechetyczne, prowadzi do ukazania Kościoła jako wielkiej rodziny, w której Bóg jest Ojcem i wszyscy są powiązani braterskimi relacjami. Ksiądz Bosko, stając wobec ludzkich rzeczywistości, umiał odczytywać „znaki czasu” i odpowiadać na potrzeby współczesnego społeczeństwa przez propozycję wskazań wychowawczych, w danym kontekście, odpowiadających potrzebom młodych ludzi. Było to tworzenie modelu „w ciągłym rozwoju” i charakteryzującego się swoistą dynamiką. W tym też kontekście można stwierdzić, że nie tylko stworzenie Oratorium jest oryginalne z punktu widzenia eklezjalnego, ale również przestrzeń wychowawcza – pośredniczenie eklezjalne pomiędzy młodzieżą, rodzicami, rodzinami oraz instytucjami kościelnymi i świeckimi – jest jedyna w swoim rodzaju i oryginalna na przestrzeni czasów (Romano 2017, 104-105).

2) Odzyskać osobę – religijne znaczenie ludzkiej egzystencji

W systemie myślowym Antonia Rosminiego rozpoznanie człowieka jako osoby jest możliwe jedynie w porządku bytowym. Według filozofa z Rovereto osoba nie oznacza zbioru właściwości i cech, lecz istnienie, które się realizuje i rozwija przede wszystkim na poziomie ontologicznym. Na dnie ontologicznej wizji rosminiańskiej, służąc jej za rodzaj tajemniczego oparcia, znajduje się Trójca Święta. Trzy formy bytu, które Rosmini określa Bytem idealnym, Bytem realnym i Bytem moralnym, nie odzwierciedlają bezpośrednio struktury wewnętrznego życia trynitarnego, raczej się do Niej odnoszą poprzez analogię. Ta uniwersalna perspektywa bytu, uwzględniona w ramach personalizmu rosminiańskiego, znajduje swoje zastosowanie na różnych poziomach rzeczywistości: poza filozofią i teologią, promieniuje na wszystkie płaszczyzny ludzkiego poznania i aktywności – prawo, antropologię, pedagogikę, etykę, politykę itd. W idei bytu wszystkie inne idee odnajdują wspólny fundament (Skrzypczak 2013, 138-143).

Ksiądz Bosko nie wypracował systematycznej teorii dla wsparcia swej praktyki wychowawczej. Analiza jego pism wskazuje, bez względu na to, czy są one rezultatem jego własnych refleksji, czy też zostały zapożyczone z innych źródeł, że można je rozumieć jako jego osobiste przedstawienie własnych przekonań – klu-

czy, które stanowią bazę jego praktyki wychowawczej. Myśl wychowawcy z Turynu określa głęboki związek pomiędzy naturą i łaską, stworzeniem i odkupieniem, wartościami ludzkimi i religią. Religia i wiara są istotnymi kategoriami, które jakością prawdziwą wartość ludzkiej działalności. Według sposobu myślenia księdza Bosko, człowiek potrzebuje Boga. Bóg, życie Boże, łaska gwarantują nie tylko ściśle religijny wymiar ludzkiej egzystencji, ale jako wartości najwyższej wagi stanowią również niepowtarzalny fundament dla samorealizacji człowieka, a także dla jego ziemskiego i historycznego rozwoju (Schepens 2017, 49-51). „Chodzi zasadniczo o doprowadzenie każdego do tego, aby przyjął za swoje, w sposób pełny i ostateczny, obietnice chrzcielne, o aktualizację chrztu w sposób właściwy dla chłopca czy młodzieńca; by radośnie i czynnie postawić Boga w centrum własnego życia, myśli i zainteresowań. Z tego zrodzi się dynamizm wewnętrzny (...), tzn. do integralnego i radosnego życia chrześcijańskiego, które wyraża się w unikaniu grzechu, w praktykowaniu miłosierdzia, w zjednoczeniu z Bogiem, w wierności podjętym zobowiązaniom i obowiązkom swojego stanu, w żarliwym życiu osobistym i pozytywnych relacjach międzyludzkich” (*Źródła salezjańskie* 2016, 732-733).

Ksiądz Bosko nie patrzył na młodego człowieka przede wszystkim jako na kogoś, kto buduje ten świat, rozwija własną osobowość w danej kulturze, w społeczeństwie, w historii. Pojmował go głównie jako kogoś, kto poznaje i rozumie swoje ostateczne przeznaczenie. „Ksiądz Bosko uczy nas przede wszystkim, aby nie stać bezczynnie, ale zaangażować się, aby zaproponować ludziom młodym integralne doświadczenie wychowawcze, które mocno oparte na wymiarze religijnym, zaangażuje umysł, uczucia, całą osobę, uważaną zawsze jako stworzoną i kochaną przez Boga. Stąd wywodzi się pedagogika prawdziwie ludzka i chrześcijańska, ożywiana prewencyjną i ogarniającą troską, szczególnie o ludzi młodych z warstw ludowych i marginalizowanych grup społecznych, którym ofiaruje także możliwość wykształcenia i nauczania zawodu, aby stali się dobrymi chrześcijanami i uczciwymi obywatelami” (Franciszek 2015, 283-284). Według Rosminiego, niepoprawność nowoczesnego myślenia polega na błędnej antropologii, która, rozwijając wizję „człowieka bez Boga”, w konsekwencji uzyskuje wizję „człowieka bez osoby”, sprowadzonego do przedmiotu badań naukowych, sztuki i produkcji przemysłowej. Człowiek zredukowany do przedmiotu badań naukowych, techniki i konsumpcji zostaje okradziony z własnej osobowości i godności. Oderwany od metafizycznej podstawy osobowej gubi się w myśleniu relatywistycznym i materialistycznym, szukając wciąż potwierdzenia samego siebie w ramach systemów filozoficznych lub politycznych, z których pojęcie osoby zostało wyrzucone. Należy ratować człowieka, sprowadzając go na nowo na ścieżki godności osobowej, poprzez powrót do pierwotnego, możliwie najszerszego, całościowego ujęcia człowieka (Skrzypczak 2013, 133-134).

System księdza Bosko wyrósł i dojrzał koncepcyjnie pod wpływem rzeczywistego i otwartego kontaktu ze złożoną rzeczywistością świata młodzieży. „W każdym młodym człowieku – podkreśla Jan Bosko – nawet najbardziej nieszczęśliwym istnieje zapalny punkt dobra. Pierwszym obowiązkiem wychowawcy jest poszukanie tego punk-

tu, tej wrażliwej struny serca i wyciągnięcie z niej zysku” (Bosco 2002, 97). W świetle dokumentów pozostawionych przez księdza Bosko i jego współpracowników „system prewencyjny” wyraża to, czego dokonał on jako wychowawca. W personalnej historii samego księdza Bosko system prewencyjny jest syntezą jego myśli pedagogicznej. W ciągu czterdziestu lat wypracował określony model pracy, odkrył prawa i zasady wychowawcze, które uznał za właściwe, a potem je doskonalił. Podkreśla przede wszystkim wolę zapobiegania powstawaniu negatywnych doświadczeń, które mogłyby osłabić zapał młodego człowieka lub narazić go na długie i mozolne odrabianie strat. Właściwym dla niego sposobem postępowania było okazywanie wychowankowi zaufania, które stawało się zarazem bodźcem do dalszego rozwoju (Bissoli 2001, 66-69). Rosmini w liście z 1836 roku do swojego przyjaciela ks. Paolo Orsi, szeroko podejmuje temat wychowania młodzieży. Przedstawiając „metody (środki) zapobiegawcze i zakazujące”, ukazuje zalety i wady oraz ograniczenia jednych i drugich. Wskazuje także jak odpowiednio wykorzystać je w celu uzyskania skutecznej formacji osobowej i chrześcijańskiej. Można tutaj odkryć podstawowe elementy „systemu prewencyjnego”, które ks. Bosko przedstawił (opisał) w 1887 roku. Oczywiście, nie ma podstaw, aby myśleć, że ks. Bosko poznał ten list, jednak bezspornym jest fakt, że poznał dzieła wychowawcze Rosminiego i działalność jego instytutu (Valle 1988, 23-24).

3) Integralne wychowanie chrześcijańskie i obywatelskie (społeczne)

Wychowanie umieszczone w służbie osobowego życia i wzrastania człowieka powinno zwracać uwagę na całość relacji, w jakie jest uwikłana jego egzystencja. W tym też kontekście praktykę wychowawczą księdza Bosko kształtował nie tylko pogląd o boskim przeznaczeniu człowieka i właściwym miejscu rzeczywistości ziemskich, ale także wpływały na nią jego poglądy dotyczące ludzkiej natury jako takiej, a szczególnie uwarunkowań natury ludzi młodych. „Chcąc uformować uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan, brał pod uwagę wymagania społeczne i kościelne, a nie potrzeby osobistej samorealizacji i zaspokojenie oczekiwań typu egocentrycznego czy po prostu konsumpcyjnego. Formował ludzi dla społeczeństwa otwartego, autentycznego, które rodzi dojrzałość osoby i sprzyja szczęściu” (De Pieri 2002, 61). To, co wiąże ze sobą wszystkie ludzkie społeczności, to pojęcie osoby. Zatem Antonio Rosmini wyrażał przekonanie, iż rozwój społeczeństwa zależy od bogactwa umysłowego tworzących go osób. „Rosmini kładł bowiem nacisk na to, żeby dokładnie określić kompetencje, rolę i odpowiedzialność społeczności obywatelskiej w stosunku do dwóch innych fundamentalnych typów społeczności, mianowicie rodzinnej i religijnej, które w nowożytności zasadniczo usunięto z życia wspólnoty politycznej w toku dwutorowego, lecz ostatecznie zbieżnego procesu prywatyzacji sfery rodzinnej i doświadczenia religijnego. W ujęciu Rosminiego społeczność obywatelska nie jest strukturą samodzielną ani samowystarczalną, lecz wzrasta i rozwija się w ścisłym powiązaniu zarówno z rodziną, jak i ze społecznością religijną” (Bazzichi 2008, 427-428).

Poszukiwanie integralnego i realistycznego ujęcia wychowania domaga się także uwzględnienia w nim wymiaru duchowego i religijnego. Zatem „Rosmini uznaje, że dla zaistnienia społeczności nie wystarczy po prostu fakt współbycia czy współżycia,

ale konieczna jest także świadomość tego współbycia, tzn. konieczna jest prawdziwa wspólnota ducha” (Borkowski 2009, 69). Zdaniem Rosminiego Bóg nie tylko obserwuje z oddali koleje losu poszczególnych ludzi i całych narodów, lecz także bierze w tych losach czynny udział. „W podejściu Rosminiego osoba stanowi klucz do zdefiniowania chrześcijanina, jak i Kościoła jako Ciała Chrystusowego. (...) Bóg Trójjedyny nadaje człowiekowi osobowy status istnienia i towarzyszy mu na drodze jego pełnej realizacji (świętość), a dokonuje tego poprzez wszczęcie go w system Ciała Chrystusowego. Kościół jest więc środowiskiem osobotwórczym proponującym ludziom zbawienie w Chrystusie jako drogę pełnego urzeczywistnienia swego człowieczeństwa na miarę Boga” (Skrzypczak 2013, 238). Chrześcijaństwo dzięki swojej nadprzyrodzonej mocy może zregenerować siły tkwiące w społeczności obywatelskiej i wlać w nią nowe życie.

Akcent na powiązania człowieka z jego religijnym celem i wiecznym przeznaczeniem nie powstrzymał księdza Bosko od głębszego angażowania się w sprawy świata i społeczeństwa. „Dobry chrześcijanin”, którego starał się uformować, znajdował się w bliskim sąsiedztwie „dobrego obywatela”. „Wychodząc od chrześcijańskiego obrazu świata i człowieka wychowanie, w wypadku księdza Bosko, było skierowane na realizację zbawienia człowieka. Poprzez swój program *dobrego chrześcijanina* i *zaangażowanego obywatela* próbował dokonać symbiozy chrześcijaństwa i świeckości. (...) Jest to możliwe jedynie w całościowym programie życia. Wychowanie religijne związane jest nierozdzielnie z codzienną egzystencją, która łączy elementy naturalne i nadprzyrodzone” (Weinschenk 1996, 95).

Spółeczność kościelną czy religijną Rosmini uważał za jedną z trzech podstawowych i niezbędnych dla życia ludzkiego (obok społeczności cywilnej i społeczności rodzinnej). „Chrześcijaństwo zatem – twierdzi włoski filozof – dociera do poszczególnych ludzi, aby wzmocnić ich rozum i wolę, przysposobić ich do powstrzymania rozwoju zarodków śmierci, które wzrastają w łonie społeczności politycznej. (...) Można powiedzieć, że dzięki chrześcijaństwu naturalne władze bytu ludzkiego: światło rozumu ludzkiego i wola, zostają zregenerowane, czyli zrodzone na nowo (*re-generare*), i dlatego potrafią odpowiadać na nowe potrzeby społeczne, które pojawiają się z biegiem czasu” (Borkowski 2008, 549-550). Chrześcijaństwo zatem pozwala odzyskać konstytutywne zasady i wartości społeczne. Ratuje społeczności obywatelskie, zwracając się ze swoim orędziem i ze swoją nadprzyrodzoną mocą nie bezpośrednio do owych społeczności, lecz do jednostek, które je tworzą.

ZAKOŃCZENIE

Antonio Rosmini był filozofem chrześcijańskim, księdzem i arystokratą, niedawno (2007 r.) wyniesionym na ołtarze. Zmierzał do budowy całościowego systemu rozumienia (normatywnego) polityki i życia społecznego w ramach swej personalistycznej antropologii, wychodząc od realnego opisu zjawisk jak też zastanych doktryn. W swych pismach i analizach często nawiązywał do argumentacji znanych u ojców Kościoła, w filozofii scholastycznej, nauce Kościoła, do współczesnych mu

nurtów ideologicznych w polityce i kulturze (Wroczyński 2010, 145-146). „Myśliciel z Rovereto zauważa, że człowiek nie tylko poznaje, lecz także ma zdolność aktywnego ustosunkowania się do wszystkiego, co poznaje” (Borkowski 2009, 58). Rosmini, jako personalista, chciał ukazać godność i wyjątkowość każdego człowieka w okresie dziejów, w którym dominująca kultura je kwestionowała.

Ksiądz Bosko, „włączając do fundamentów swojego edukacyjnego systemu tak rozum jak i religię, w pewien sposób wierzył, iż jest możliwy dialog pomiędzy wiarą a religią, dialog, który dzisiaj przyciąga naszą uwagę. (...) jego przyjaźń z Antonio Rosmini, autorem *Pięciu plag Kościoła*, dzieła wciągniętego na czarną listę i dopiero w naszych czasach docenionego. Była to szczerza przyjaźń, która nigdy nie umarła pomimo ogromnego szacunku, jaki ks. Bosko żywił do władz kościelnych” (Vecchi 2001, 166). W tym kontekście znamienne są słowa Jan Bosko, który powiedział o nim: „Nie przypominam sobie, abym widział jakiegoś księdza, który by odprawiał mszę z taką pobożnością i troską, jak Rosmini. Widać w nim było żywą wiarę, z której czerpał miłość, łagodność, skromność, i zewnętrzną powagę” (cyt. za: Skrzypczak 2013, 27).

BIBLIOGRAFIA:

- Aubry, Joseph. 1994. *W szkole duchowej księdza Bosko*, tłum. Tadeusz Jania. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Bazzichi, Oreste. 2008. Rec.: Giorgio Campanini, Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia, Bologna 2006, tłum. Paweł Borkowski. *Społeczeństwo*, 3, 426-428.
- Bissoli, Cesare. 2001. *Jan Paweł II o systemie wychowawczym księdza Bosko*, tłum. Kazimierz Misiaszek. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Borkowski, Paweł. 2006. Filozofia społeczno-polityczna Antonia Rosminiego. *Człowiek w Kulturze*, 18, 121-140.
- Borkowski, Paweł. 2008. Od chrześcijaństwa do polityki: koncepcja Antonia Rosminiego. *Społeczeństwo*, 4-5, 543-554.
- Borkowski, Paweł. 2009. *Podstawowe normy społeczno-polityczne w systemie filozoficznym Antonia Rosminiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Bosco, Teresio. 2002. *Złote myśli Księdza Bosko*, tłum. Alicja Lis. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Bosko, Jan. 1998. System prewencyjny w wychowaniu młodzieży. W: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, red. Józef Wilk, 213-219. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Bosko, Jan. 2015. *Wspomnienia Oratorium św. Franciszka Salezego 1815-1855*, tłum. Izabela Gutewicz. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Braido, Pietro. 1964. *Il sistema preventivo di Don Bosco*. Zürich-Schweiz: PAS-Verlag.
- Braido, Pietro. 1999. *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*. Roma: LAS.
- Cian, Luciano. 2001. *Wychowanie w duchu księdza Bosko*, tłum. Izabela Gutewicz. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

- De Pieri, Severino. 2002. *Ukierunkowanie w wychowaniu i towarzyszenie powołaniu*, tłum. Lidia Furman. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Desramaut, Francis. 1990. *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, tłum. Tadeusz Jania. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Franciszek. 2015. Jak ksiądz Bosko, z młodzieżą i dla młodzieży. List Ojca Świętego Franciszka w Dwusetlecie urodzin św. Jana Bosko (24 czerwca 2015). W: *Ksiądz Bosko w wypowiedziach papieży*, cz. 2, red. Stanisław Chrobak, 283-288. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Jan Paweł II. 1988. *List apostolski „Juvenum patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*.
- Ortelli, Paola. 2014. Człowiek, polityka i ekonomia według Antonia Rosminiego, tłum. Paweł Borkowski. *Spółeczeństwo*, 2, 160-175.
- Romano, Antonino. 2017. Ksiądz Bosko katecheta młodych: panorama katechetyczno-metodologiczna, tłum. Robert Wróblewski. *Zeszyty Duchowości Salezjańskiej*, 1(4), 73-112.
- Rosmini, Antonio. 2004. *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię*, wybór, tłum., wprowadzenie Paweł Borkowski. Warszawa-Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”.
- Schepens, Jacques. 2017. Natura ludzka w wychowawczej koncepcji św. Jana Bosko, tłum. Piotr Przesmycki. *Zeszyty Duchowości Salezjańskiej*, 2(5), 19-51.
- Seremak, Waldemar. 2012. Rosmini-Serbati Antonio. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, 343-344. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Skrzypczak, Robert. 2013. *Filozofia i teologia osoby bł. Antonio Rosminiego ojca personalizmu europejskiego*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Valle, Alfeo. 1988. *Don Bosco e Rosmini*. Rovereto: Longo.
- Vecchi, Juan E. 2001. *Strażnicy marzeń z palcem na myszce. Wychowawcy w dobie informatyki*, tłum. Alicja Lis. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Weinschenk, Reinhold. 1996. *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, tłum. Jacek Jurczyński. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Wirth, Morand. 2009. *Ksiądz Bosko i Rodzina Salezjańska. Dzieje i nowe wyzwania (1815-2000)*, tłum. i oprac. Tadeusz Jania. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Wroczyński, Krzysztof. 2006. Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji A. Rosminiego. *Człowiek w Kulturze*, 18, 97-111.
- Wroczyński, Krzysztof. 2007. Rosmini (Rosmini Serbati) Antonio. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk, 820-824. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Wroczyński, Krzysztof. 2010. Autentyczny filozof. Antonio Rosmini o filozofii politycznej. *Spółeczeństwo*, 1, 143-149.
- Źródła salezjańskie. 2016. T. 1: *Ksiądz Bosko i jego dzieło (część druga)*, red. Aldo Girauda. Kraków: Salezjański Instytut Historyczny.

WITOLD STARNAWSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-5811-9210

UWAGI NA TEMAT ONTOLOGII I PEDAGOGII STAROŚCI

REMARKS ON THE ONTOLOGY AND PEDAGOGY OF THE OLD AGE

Abstract

The article presents the problem of the old age from the personalistic point of view. (The author refers to the ideas and concepts of the ancient and modern thinkers, such as Cicero, J. A. Komensky, E. Erikson, John Paul II, W. Chudy). First of all, it is necessary to distinguish the two meanings of that term: biological (physical) and personal (moral, spiritual). Important elements of that category include: a sense of temporality, loss of physical strength and possibilities of undertaking activities, distance and reflection, consciousness of the approaching end of life, preparation for death. The main aspect of the pedagogy of the old age is overcoming the crucial opposition of that time: torment – fulfillment.

Keywords: person, pedagogy, old age, death, dignity

Abstrakt

Artykuł przedstawia problem starości z perspektywy personalistycznej. Autor odwołuje się do poglądów i koncepcji dawnych jak i współczesnych myślicieli takich jak Cynceron, J. A. Komeński, E. Erikson, Jan Paweł II, W. Chudy. W rozważaniach rozróżniono dwa znaczenia terminu „starość”: biologiczne (fizyczne) oraz osobowe (moralne, duchowe). Ważnymi elementami kategorii starości są: czasowość, utrata sił i możliwości działania, dystans i refleksja, świadomość zbliżania się do kresu życia, przygotowanie do śmierci. Ważnym aspektem pedagogii starości jest przekroczenie kluczowej opozycji tego okresu: udręka – spełnienie.

Słowa kluczowe: osoba, pedagogia, starość, śmierć, godność

WSTĘP

Problem starości jest ważny obecnie z perspektywy społecznej i coraz do-
tkliwiej odczuwany przez osoby stare, które – mimo wielu publicznych deklaracji
i zapewnień – często bywają pozostawione samym sobie w zmaganiu z nieprzyja-
zną presją cywilizacji efektywności i sukcesu. Zbyt często również nie potrafią się

¹ Dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW, zainteresowania badawcze: pedagogia osoby, filozofia wychowania, myśl Jana Pawła II, etyka; e-mail: w.starnawski@uksw.edu.pl.

odnaleźć, zamykając się w sobie, obarczając żalami i pretensjami najbliższych, nie akceptując konieczności i ograniczeń związanych ze starością. Rozwiązanie problemów starości zależy w dużej mierze od indywidualnych postaw, ale również od zewnętrznych okoliczności, w tym także od polityki społecznej, ale jakość tych rozwiązań jest uwarunkowana dobrym rozpoznaniem sytuacji, określeniem pozycji i potrzeb człowieka starego. W tej sytuacji ważne jest przyjrzenie się fenomenowi starości, rozpoznanie ontologicznych uwarunkowań tego okresu i wyzwań z nim związanych, wskazanie zasad, które – z perspektywy osoby – pozwoliłyby go przeżywać nie jako czas biologicznej i psychicznej destrukcji i powolnego obumierania, lecz jako fazę procesu osobowego – taką, w której jest również miejsce na samorealizację.

1. FENOMENY I TYPY STAROŚCI

W rozpoznaniu fenomenu starości niezbędne jest rozróżnienie dwu podstawowych jej znaczeń: biologicznego i osobowego (moralnego, duchowego), to jest z jednej strony faktów i konieczności niezależnych od woli człowieka, a wynikających z wejścia w ten okres życia oraz – z drugiej – postawy wobec tych nieuchronnych czynników. Starość, podobnie jak inne okresy w życiu człowieka: dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały, może wskazywać przede wszystkim na aspekt biologiczny i to wszystko, co jest związane z rozwojem życia cielesnego mierzonego liczbą lat, a więc również stan życia psychicznego, emocjonalnego czy intelektualnego w tej mierze, w jakiej jest uwarunkowany cielesnością – to, co jest jej właściwe, różni się niewątpliwie od beztroskiej naiwności wieku dziecięcego czy brawury młodości. Można jednak skupić się na fazach życia moralnego (duchowego), które są wprawdzie uwarunkowane rozwojem biologicznym, lecz mają swoją specyfikę i odrębność w rozwoju osoby. Chodzi o to, jak osoba odpowiada na to, co dzieje się z jej ciałem i psychiką, w jaki sposób reaguje na zmieniające się z wiekiem możliwości, potrzeby i ograniczenia życia, jak się do nich ustosunkowuje i czy potrafi je przyjąć i wykorzystać w swoim rozwoju.

Kiedy zwraca się uwagę na czynniki przedmiotowe, dające się opisać i zidentyfikować w sposób obiektywny, starość przedstawia się jako końcowy etap procesu życiowego, wspólny wszystkim organizmom żywym i w istocie niezależny od woli podmiotu. W niewielkim tylko stopniu daje się opóźnić, nigdy jednak jednostka nie może uwolnić się spod jego praw. Biologiczne starzenie można zahamować przez zmianę stylu życia czy nadzwyczajne zabiegi pielęgnacyjne, ale nieuchronnego procesu wyczerpywania się sił życiowych nie można powstrzymać. Idee „wiecznej młodości”, które regularnie powracają w historii ludzkiej cywilizacji (obecnie w ideologiach posthumanizmu/transhumanizmu), pozostają mrzonkami. Ich siła opiera się na wierze w nieograniczone niemal możliwości nauki i techniki w wykorzystywaniu i pomnażaniu sił materii, słabością jest niedostrzeżenie rzeczywistej kondycji ludzkiej, choćby ograniczeń w panowaniu człowieka

nad przyrodą i nad własnym ciałem oraz materialistyczna antropologia, to znaczący pomijanie czynników moralnych i duchowych jako konstytutywnych dla ludzkiej natury.

Najbardziej rzucającym się w oczy fenomenem jest starość fizyczna (biologiczna): nieuchronne zmiany w procesach biologicznych charakteryzujące się wyhamowaniem i osłabianiem sił witalnych organizmu. Starość psychiczna charakteryzuje się biernością, zmęczeniem, niechęcią do podejmowania działań, do zmian. W aspekcie emocjonalnym właściwe jest dla niej osłabienie spontaniczności zachowań, mniej wyraziste przejawianie uczuć. Starość społeczna oznacza usuwanie się (lub usunięcie przez innych) na margines życia, narastanie przekonania o własnej bezużyteczności i bezproduktywności².

Jak należy rozumieć starość w aspekcie moralnym i duchowym? Opisuje ona postawę człowieka wobec własnej starości i jej atrybutów. Nie potrafi on „wpisać” jej w swoje życie osobowe, biernie się jej poddaje, przeżywa starość jako porażkę i przegraną, przyjmuje postawę rezygnacji, wycofuje się z aktywności także tam, gdzie mógłby działać. Starość duchowa ma również znaczenie symboliczne i wartościujące – można być „duchowo starcem”, będąc młodzieńcem czy człowiekiem w pełni sił niepoddejmującym wysiłku kierowania sobą, całkowicie uległym wobec napotykaných okoliczności, nie przejawiającym energii życiowej, zamkniętym, można rzec – umarłym za życia.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fenomen starości, zbyt narzucający się i jaskrawy, aby mógł zostać pominięty. Starość zdaje się brzydka, smutna, odpychająca. Jest przeciwieństwem tego, co w pierwszym odruchu chcemy uznawać za piękne, pociągające, atrakcyjne, warte pożądania i wartościowe. Starość nie ma blasku i wdzięku. Co osobliwe, nie ceniono jej nawet w epoce, która uchodzi za nader wrażliwą na wartości humanistyczne, czyli w renesansie. W *Historii starości* George Minois tak pisze o postrzeganiu starości w tym okresie: „Starzec był ohydny z natury, ponieważ przedstawiał sobą wrak człowieka. Był to brzydki i zdzieciniałły twór. Głupi i niepotrzebny. Często bywał okrutnym wyzyskiwaczem. Uciekano od niego za dziewiątą górę, ponieważ był «przybytkiem bólu». Nikt go nie cenił, ponieważ któż by cenił «wyswiechtaną monetę?»” (cyt. za Przybylski 1998, 77).

Niekiedy zdarza się jednak, że potrafimy przebić się przez tę zasłonę materialnej, biologicznej i psychicznej brzydoty. Wprawdzie pierwszy, narzucający się obraz nie jest usunięty i przekreślony, ale staje się mniej ważny, usuwa się na dalszy plan. Wówczas pojawia się niespodziewanie piękno: w dumnej postawie, bystrości umysłu, powadze i godności, mimo – czy może na przekór – słabościom, które im towarzyszą,

² Trzeba podkreślić, że mówimy tu przede wszystkim o cywilizacji i kulturze zachodniej, w której wartość człowieka w dużej mierze jest zdeterminowana jego przydatnością (użytecznością) dla społeczeństwa.

2. DOMINUJĄCE ELEMENTY OKRESU STAROŚCI

Okres życia nazywany starością charakteryzuje kilka elementów strukturalnych, niezależnych od postaw i sposobu jej przeżywania przez jednostkę. Są to: utrata energii życiowej, nawarstwianie się ograniczeń i przeszkód w wykonywaniu naturalnych czynności życiowych, świadomość uczestnictwa w procesach zmierzających do kresu (końca), większy poziom refleksyjności.

1.1. Rola czasu

Element nieuchronnie upływającego czasu pozostawiającego nieusuwalne ślady w organizmie i psychice przenika wszystkie przejawy starości. Człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę, że uczestniczy w procesie nieodwracalnym, jednokierunkowym. Nie ma powrotu do młodości, do wieku dojrzałego, pełni sił. Przyszłość nie jest już pociągającą, nieznaną krainą, w której pokłada się nadzieje i która przyciąga swą tajemniczością. To przeszłość wydaje się rozleglejsza i w niej człowiek jest bardziej „zadomowiony”, to nią zdaje się żyć bardziej niż przyszłością.

Uświadomienie sobie roli czasu jako czynnika ograniczającego, niszczącego może prowadzić do dwojakiej postawy: rozbicia, niezgody i buntu lub akceptacji zmian wywołanych wpływem czasu. Przy czym wydaje się, że są to postawy, które mogą współistnieć w tym samym człowieku, choć jedna z nich jest zazwyczaj dominująca. W obydwu przypadkach nie można uciec przed narastającą świadomością przemożnej, coraz bardziej znaczącej w codziennym życiu roli czasu. Nie da się już o nim zapomnieć, nie brać go pod uwagę, tak jak w poprzednich okresach życia, staje się on bowiem w sposób coraz bardziej dotkliwy czynnikiem warunkującym wybory i rezultaty podejmowanych działań, kształtującym tożsamość, sposób przeżywania i rozumienia siebie.

1.2. Utrata sił i możliwości

Starość można lepiej rozumieć wtedy, kiedy przeciwstawimy ją nie okresowi dojrzałości czy dzieciństwu, lecz młodości. W dotkliwy sposób zaczyna brakować w niej tych cech, które są dominujące w okresie młodzieńczym: energii, pełni sił, szerokich możliwości wyboru, beztronski, wiary w życzliwość losu, radości życia. Bezpowrotna utrata sił młodości i konieczność pogodzenia się w własnymi ograniczeniami są najważniejszymi czynnikami kształtującymi wspomniane wyżej postawy buntu lub akceptacji. Erik Erikson pierwszą z nich opisuje jako obawę przed utratą autonomii i kontroli nad własnymi procesami życiowymi i osobowościowymi. Píše on wręcz o winie, którą ludzie starsi zaczynają odczuwać, uświadamiając sobie systematyczne zmniejszanie się autonomii przejawiające się w osłabianiu poczucia podmiotowości i utracie samokontroli. „Część takiej winy powraca do starszych ludzi, kiedy zaczynają wątpić w swoją autonomię i kontrolę nad własnym ciałem i możliwościami dokonywania wyborów życiowych. Wola ulega osłabieniu, chociaż wciąż jest na tyle mocna, by zapewnić bezpieczeństwo i zredukować

poczucie wstydu wywołane zmniejszeniem samokontroli. Człowiek pragnie tego, co jest bezpieczne, a w późnym wieku nic takie do końca być nie może” (Erikson 2012, 128).

Postawa buntu (lub rezygnacji i związanego z tym upokorzenia) wynika również z zachowań innych ludzi, którzy przejmują (lub uzurpują sobie) władzę podejmowania decyzji „w imieniu” lub wręcz „za” człowieka starego, faktycznie utwierdzając proces jego ubezwłasnowolnienia. Nie bez powodu E. Erikson zwraca uwagę na rodzaj „porozumienia” (czasem chciałoby się rzec: zmowy), która może być zawiązana między osobami bliskimi a lekarzami i prawnikami. Wola człowieka starego zostaje zmarginalizowana lub wręcz zakwestionowana. „Kiedy okazujemy stanowczość i upór w sprawach nas dotyczących, w grę zaczynają wchodzić dodatkowe czynniki mające większą siłę od naszych argumentów: lekarze, prawnicy i własne, dorosłe już dzieci. (...) taka sytuacja budzi w nas chęć buntu. Nasza cenna autonomia zostaje zagrożona przez wstyd i zwątpienie” (Erikson 2012, 128).

Możliwa jest jednak i druga postawa – akceptacja starości i jej ograniczeń. Jest ona raczej rzadka w dzisiejszych czasach, przede wszystkim dlatego, że nie znajduje oparcia w społecznych wzorcach: ludzie starych usuwa się na margines, a okres starości jest postrzegany wyłącznie negatywnie, jako czas utraty wartości, które są cenne dla społeczeństwa ludzi aktywnych, dążących do indywidualnego sukcesu i szczęścia. Niekiedy motywy odrzucenia starości są nieco inne: uznaje się, że sama w sobie nie daje możliwości godnego, osobowego życia. Taka krytyka starości prowadzona jest z pozycji filozofii indywidualistycznej; dominująca staje się postawa rozpacz i trwogi wynikająca z przeżywania bezsensu własnej egzystencji, tym bardziej – starości i śmierci.

Po wyrazistą charakterystykę postawy akceptacji starości wypada sięgnąć aż do starożytności. Ciceron w rozprawce (*Katon Starszy o starości*) pisze: „Chodzi po prostu o to, by każdy ograniczył się do tego, na co go stać, i nie porywał się na rzeczy przerastające jego siły – a na pewno nie będzie się męczył tym, że nie ma sił większych” (Cyceron 1996, 44).

Jest to filozofia stoickiej zgody na rzeczywistość i związane z nią konieczności. Postawa żalu i buntu wobec tego, co nieuniknione, nie przystoi człowiekowi dojrzałemu, a tym bardziej temu, kogo doświadczenia życia powinny prowadzić ku rozwadze i mądrości. Człowiek stary może być aktywny, lecz na miarę swoich sił, nie wbrew nim. „Oczywiście, gdy są te siły, należy z nich korzystać – gdy jednak się ich już nie ma, nie trzeba z tego powodu rozpaczać. Chyba, że uważacie, iż młodzieniec powinien żałować, że nie jest dzieckiem, a człowiek już dojrzały, że nie jest młodzieńcem” (Cyceron 1996, 44).

Starość nie jest tylko negatywną kalką młodości, ma – tak jak każdy okres życia – specyficzną, pozytywną wartość, którą należy dostrzec i pielęgnować. „Kaźda pora ma sobie tylko właściwy charakter: dziecko jest słabe i niepewne, młodzieniec śmiały i porywczy – wiek ustalony cechuje już powaga, a starość jest wiekiem zupełnej dojrzałości” (Cyceron 1996, 44). Nie jest to wartość, która ma tylko obarczać i przytłaczać,

może być – na właściwą miarę – przyswojona przez człowieka młodego czy nawet dziecko. „Chętnie widzę młodego człowieka, w którym jest coś z powagi starca, tak jak podoba mi się starzec mający w sobie coś młodzieńczego” (Cyceron 1996, 44).

1.3. Zdążanie do kresu

Narastająca świadomość zbliżania się do kresu może ujawniać się jako element uczestnictwa w naturalnym procesie zmiany (przemijania), któremu podlega w szczególności świat istot żywych. Przekonanie, że nic nie jest trwałe i wieczne, a więc ulega samozniszczeniu, rozkładowi, dotyczy przecież nie tylko człowieka czy świata istot żywych. Procesy zmian, zanikania, wyczerpywania się energii czy tego, co określa się jako „zużycie materiału”, występują nawet w świecie materialnym. W przypadku człowieka proces ten ma jeszcze jeden aspekt. Wypełnia się czas jednostki, dopełnia się historia jej życia. Proces ten może być również dostrzegany z zewnątrz, przejawia się w postawie i działaniach człowieka. W okresie starości zdają się utrwalać i nasilać cechy wcześniejszego życia – jest bowiem jego dopełnieniem, kumulacją. To, kim człowiek stał się poprzez swoje czyny, niekiedy przejawia się nawet w postawie fizycznej, sposobie mówienia, może zostawiać ślad w obliczu człowieka – wypisując na twarzy historię życia. Ujawnia cechy, które się utrwały i „skostniały”. Z podziwu godnym realizmem opisuje ten czas dopełnienia Jan Amos Komeński: „Wiek starszy bowiem sam przez się jest narażony na wypadki i jak uczą przykłady, jedni wzrok tracą, inni rozum, inni jeszcze stają się swawolnikami, rozpustnikami, nadętymi nicponiami, opryskliwymi głupcami, bezbożnikami, odstępcami” (Komeński 1973, 275).

Podobnie zresztą pisze Cyceron, wyraźnie zaznaczając, gdzie należy, a gdzie nie należy szukać chwały okresu starości: „chwałę tu w ogóle tylko taką starość, której podstawą jest dobrze przeżyta młodość. (...) Bo ani siwe włosy, ani zmarszczki nie są w stanie nagle zdobyć dla siebie poważania. Jest ono ostatnim owocem godnie przepędzonego życia” (Cyceron 1996, 61). I dalej: „Zarzuca się, że ludzie dziwaczej na starość, stają się zgryźliwi, podejrzliwi, drażliwi i uparci, a nawet – powiedzmy prawdę – skąpi. Są to jednak wady charakteru, nie wieku” (Cyceron 1996, 61-62). Można to dostrzec także wtedy, kiedy ktoś swoją przeszłość (nieciekawą, wstydliwą, ponurą) próbuje zasłonić i unieważnić, odgrywając rolę „milego staruszka”.

1.4. Dystans i refleksja

Ograniczenia fizyczne, ubytek sił, niekorzystne zmiany psychiczne, narastające poczucie osamotnienia prowokują pytania o własną tożsamość, budzą świadomość refleksyjną, sprzyjają postawie auto-dystansu. Co prawda – zdaniem Komeńskiego – możliwa jest również postawa zupełnej abnegacji starców „zgrzybiałych i niczego nie oczekujących oprócz śmierci”, jednak starość dojrzała poszukuje właściwych dróg wypełnienia tego okresu i dlatego potrzebna jest „szkoła starości”. „W szkole starości trzeba nauczać i uczyć się, w jaki sposób starcy mogliby, umie-

liby i chcieliby: należycie korzystać z wędrowania przez całe życie, resztę żywota zbożnie przeżyć, całe życie doczesne godnie zakończyć i pogodnie wejść w życie wieczne” (Komeński 1973, 269). I dalej: „skoro starość jest częścią życia, przeto jest częścią szkoły, a więc szkołą, musi więc mieć swoich nauczycieli, swoje przepisy, swoje cele i studia, i swoją karność, aby postępy w życiu starców były możliwe” (Komeński 1973, 267).

Starość nie jest bezużytecznym, jałowym okresem, jest (powinna być) wypełnieniem i ukoronowaniem dzieł życia i dlatego wymaga szczególnej uwagi, aby to, co niedopełnione, nie uległo zatraceniu. Starcy, według Komeńskiego, nie mogą oddawać się rezygnacji, bezczynności i gnuśnieniu, lecz zmierzać do ukończenia tego, co do ukończenia pozostało (Komeński 1973, 270). „Koniec działania wymaga największej uwagi, aby wszystkie poprzednie osiągnięcia nie były bezużyteczne i nie przepadły. Starość jest końcem działań życiowych, przeto należy się strzec, aby całe życie nie stało się daremne, i powinny być znane zasady owej roztropności” (Komeński 1973, 267). Nie podważa tego argument, że jest to okres utraty sił. Tym większe znaczenie powinny mieć zasady szkoły starości. „To, co słabe – pisze Komeński – musi mieć kierownictwo i podtrzymanie. A skoro starość jest najsłabszym z okresów życia, nie powinna być zaniedbana i pozbawiona mocy” (Komeński 1973, 267).

Nie chodzi przy tym tylko ani przede wszystkim o dzieła zewnętrzne, lecz o taki sposób działania i życia, który utrwaliłby w starcach cnoty i uczynił życie pożytecznym i godnym naśladowania wzorem dla innych. „Potrzebne tu jest (...), aby starcy starali się o to, by nie zabrakło u nich żadnej cnoty, która mogłaby przyozdobić wiek starszy nie dla efektu i obłudy, lecz aby jak najprawdziwiej co dnia umierać dla ciała i świata, porzucać uboczne sprawy życia, czynić tylko to, co poważne, na istotny pożytek dla siebie i innych” (Komeński 1973, 272). Starcy powinni być aż do końca „najczystszy mi zwierciadłem cnót, najpewniejszymi filarami porządku, najaktywniejszymi w nawoływaniu do wszystkiego, co dobre” (Komeński 1973, 277).

Na starość patrzy się tu jak na czas spełnienia, ale też i niespełnienia. „Czas spełnienia” i spokój sumienia jest owocem życia człowieka prawego, nie będzie on udziałem niegodziwego i nikczemnego, którego sumienie obciążają ludzkie krzywdy. Taka starość staje się przekleństwem, czasem goryczy, złości i rozpacz, które są skutkami ontycznego niespełnienia, a raczej samodestrukcji i samozniszczenia, które towarzyszą czynowi jako jego skutki nieprzechodnie.

3. STAROŚĆ JAKO PRZYGOTOWANIE DO ŚMIERCI

W okresie starości w naturalny sposób pojawia się perspektywa śmierci. Jeśli ludzie młodzi lub dojrzały mogą myśleć o śmierci sporadycznie, w związku z jakimiś szczególnymi wydarzeniami lub przeżyciami, to człowiek stary nie ma komfortu niepamiętania. Cień śmierci zaczyna towarzyszyć mu stale, zmuszając do

zajęcia stanowiska, niepokojąc, budząc lęk, niekiedy trwogę. „Po długim okresie życia – pisze Milan Kundera – gdy człowiek nie może oderwać wzroku od śmierci, przychodzi okres trzeci, najkrótszy i najbardziej tajemny, o którym wie się niewiele i nie mówi nic. Człowieka opuszczają siły i obezwładnia go zmęczenie. Zmęczenie: milczący most prowadzący z brzegu życia na brzeg śmierci. Śmierć jest tak bliska, że aż nudno na nią patrzeć” (cyt. za Przybylski 1998, 65).

Bywa też, że niekiedy myśl o śmierci spycha się w podświadomość, unika jakichkolwiek wzmianek o niej, „unieważnia”, przesłaniając pracą czy zabawą. Sprzyja temu kultura współczesna, która usuwa przejawy śmierci przed oczu człowieka i daje mu wiele pretekstów do uchylecia się i ucieczki przed konfrontacją z jej obecnością. W dyskusji na temat potrzeby/konieczności przygotowania do śmierci uczestniczy tylko jedna strona – ci, którzy „pozostają przy życiu”. Nie dziwi więc, że idea „szkoły śmierci” nie jest popularna. Trudno jednak znaleźć przekonujące argumenty, które uzasadniałyby postawę uniku wobec jednego z najważniejszych – jeśli nie najważniejszego – „wydarzenia” w życiu człowieka i to niezależnie od tego, czy jest on religijny, czy nie.

Potrzebę, wręcz konieczność „szkoły śmierci”, widział Komeński. Pisał: „najlepszą częścią filozofii jest nauczyć się umierać, co trzeba rozumieć, jak dobrze umierać, bo sama śmierć nie potrzebuje sztuki, sama przyjdzie, ale umrzeć dobrze – to jest sztuka nad sztukami” (Komeński 1973, 271). Rozdział XV *Pampedii*, zatytułowany „Szkoła śmierci”, pozostał jedynie niezrealizowanym projektem.

Śmierć i umieranie były zawsze jednymi z najważniejszych tematów filozofii, dziś jednak – ze względu na wciąż obecne pozostałości myślenia naturalistycznego i pozytywistycznego – zostały usunięte poza zakres filozofii akademickiej. Sprzyja temu moda na filozofowanie w stylu postmodernistycznym, a nie jest to przecież temat, który dałoby się przedstawić jako jedną z „narracji” czy „gier językowych”. Wojciech Chudy był jednym z niewielu polskich autorów, którzy podjęli temat pedagogii umierania (Chudy 2009). Chudy zwraca uwagę na „wspólnotę współodczuwania i współrozumienia” osób niepełnosprawnych i ludzi starych w przeżywaniu własnej kondycji: ograniczeń, słabości, także w podejściu do umierania i śmierci (do której jedni i drudzy są „przygotowywani” przez zewnętrzne okoliczności ich życia) (Chudy 2009, 169). Przedstawia on trzy pedagogie umierania. Pierwsza prezentuje aspekt ogólny, filozoficzny i etyczny umierania, druga dotyczy tych, którzy umierają („ci, którzy odchodzą”), trzecia tych, których dotyka śmierć bliskich („ci, którzy zostają”). Pierwszym krokiem na drodze samowychowania do śmierci jest zrozumienie własnej kondycji ludzkiej, a w niej dwu zasadniczych, krańcowo różnych punktów odniesienia. Pierwszym jest przygodność bytu człowieka, niekonieczność jego istnienia, uczestnictwo w przemijalności świata. Drugim – ontyczna godność osoby; jest ona trwałym punktem oparcia, nie podlega zmianom, jest śladem wieczności w człowieku.

Pedagogia wobec „tych, którzy odchodzą”, powinna skupiać się na udzielaniu im wsparcia w „przejściu na drugą stronę” (Chudy 2009, 178). Narzędziem takiego

wsparcia jest dialog, czasem po prostu obecność; zawsze trzeba przekroczyć próg: wyzbyć się lęku przed rozmową z człowiekiem umierającym i przezwyciężyć pokusę ucieczki przed nim. Chudy uważa, że jednym z najważniejszych problemów jest kwestia prawdy. Zwłaszcza wtedy, kiedy wchodzi się w czas realnej, bezpośredniej bliskości śmierci, kiedy następuje przekroczenie granicy, w której naturalne pragnienie życia i nadzieja wyzdrowienia zostają zastąpione przekonaniem o nieuchronności końca. Wówczas powstaje pokusa utrzymywania złudnych – także w przekonaniu mówiącego – nadziei, podtrzymywania optymistycznej gry, która rzekomo miałyby zapewniać spokój choremu. Chudy, odwołując się do filozofii osoby, podkreśla prawo do prawdy, która – jakkolwiek byłaby trudna i bolesna – jest wartością, na której trzeba się oprzeć. Píše: „Odbierając człowiekowi umierającemu możliwość rozumnej refleksji nad własnym losem, kłamstwo, przemilczenie oddała go od odkrycia sensu własnego życia, które, jak dowodzi praktyka hospicjum, staje się dla umierających źródłem szczególnej siły i nadziei, innej niż nadzieja wyzdrowienia” (Chudy 2009, 181).

Można dodać, a nie jest to aspekt poboczny z perspektywy osoby, że ucieczka w złudzenia i kłamstwa jest czymś znacznie gorszym – utrudnia czy wręcz uniemożliwia osobowe spełnienie tego najważniejszego dla ludzkiego życia „czynu” (jakkolwiek spełnianego nie aktywnie, jako działanie, lecz biernie, jako doznawanie). Należy pamiętać, że nie chodzi przy tym o prawdę rozumianą abstrakcyjnie czy tylko poznawczo, lecz o prawdę, która „jest w osobie” (Starnawski 2008, 213-236).

W związku z tym ważniejsze od abstrakcyjnie rozumianej prawdy jest to, w jaki sposób prawda ta będzie obecna (choć może niewypowiedziana), czy będzie ożywiona miłością do umierającego człowieka i czy pozostanie miejsce na tajemnicę, którą on zabiera ze sobą. Chudy mówi również o prawie do samotności zawierającym się w respekcie dla indywidualności osoby odchodzącej (Chudy 2009, 181). Można powiedzieć, że chodzi tu o akceptację i poszanowanie tego, co przekracza nasze możliwości rozumienia, dotyczy bowiem najgłębszego wnętrza drugiej osoby oraz tego, że ktoś przekracza bramy innej, niedostępnej nam rzeczywistości. Możliwe jest tylko współuczestnictwo milczenia. W pedagogii skierowanej ku „tym, którzy zostają”, ważnym aspektem jest przyjęcie i współodczuwanie dokuczliwego dla nich osamotnienia i opuszczenia.

Przygotowanie do śmierci jest zadaniem samowychowania i Chudy podkreśla, że nie jest to coś, co dokonuje się w sposób naturalny i pozbawiony trudu. Przeciwnie. Możliwe są liczne niebezpieczeństwa i pułapki wieku starczego, będące przejawami moralnej deformacji tego okresu, takie jak pycha czy przekonanie o własnej nieomyślności. Ważnym czynnikiem pedagogii umierania jest nadzieja – w perspektywie ostatecznej, religijnej, jest to nadzieja na spotkanie z Bogiem (Chudy 2009, 187-190).

4. EUTANAZJA JAKO „DOBRA ŚMIERĆ”

Niekiedy uważa się – pogląd ten dziś jest szerzej rozpowszechniany i bardziej znaczący niż dawniej – że właściwym rozwiązaniem problemów starości jest tzw. „dobra śmierć” rozumiana jako akt eutanazji. Bywa tak, że próbuje się uzasadniać stanowisko dopuszczające możliwość eutanazji względami na dobro samej osoby. Warto więc kilka kwestii w tej sprawie wyjaśnić.

Przede wszystkim należy zauważyć, że w perspektywie aksjologiczno-moralnej – niezależnie od intencji działającego oraz przeżyć i poglądów osoby podlegającej temu działaniu – jest to akt pozbawienia życia osoby niewinnej (niekiedy nawet niewyrażającej na to zgody, jak dzieje się coraz częściej w przypadku zalegalizowanej eutanazji niedobrowolnej, w której decydentami są osoby trzecie – rodzina, lekarze, sędziowie). Pojawia się pytanie, czy można przyjąć za dopuszczalną regułę, która pozwala zabijać osoby niewinne, także na ich życzenie? Odpowiedź powinna być poprzedzona analizą konsekwencji moralnych: indywidualnych i społecznych, do których prowadziłaby akceptacja reguły: zabicie osoby niewinnej jest w pewnych okolicznościach dozwolone³. obrońcy dopuszczalności eutanazji będą dowodzili, że chodzi tu o ważne powody: uniknięcie cierpienia i udręku wieku starczego oraz – paradoksalnie – lęku i trwogi związanych z samym umieraniem.

Przyjrzyjmy się bliżej, jakie są fundamenty filozofii człowieka, na której opiera się dopuszczalność eutanazji ludzi starych (chorych, zniedołężniałych). Najpierw uwaga dotycząca sposobu „rozwiązania” problemu cierpienia („rozwiązania”, a nie ulżenia w cierpieniu lub duchowego umocnienia w cierpieniu czy wsparcia dla cierpiącego człowieka). Należy zauważyć, że jest to sposób „uniwersalny” – zabicie osoby jest aktem, który „rozwiązuje” nie tylko ten problem. Przecież odebranie życia unieważnia, czyni nieaktualnymi wszelkie problemy jednostki. Także takie jak osamotnienie, trudności życiowe, znalezienie sensu życia czy choćby brak pracy lub bieda materialna? Czy rzeczywiście z perspektywy osoby można uznać, że jest to jej dobro? Wydaje się, że w tym miejscu docieramy do aksjologicznych źródeł eutanazji. Oferuje ona osobie, jako najcenniejszy dar – śmierć⁴.

Co znaczy to uwznioślenie (wyniesienie) śmierci? Twierdzi się, że chodzi tu o „godną śmierć”. Być może, lecz chyba nie o godną osobę, gdyż człowiek stary, zniedołężniały z perspektywy zwolenników eutanazji utracił swą godność, jego życie, dalsze istnienie nie ma już wartości. Jest tak gdyż – jak pisze Przybylski – przywary wieku „przekształcają starców w podławe miernoty” (Przybylski 1998, 65).

³ Mam świadomość, że istnieje tu ważny i kontrowersyjny problem możliwości zabijania żołnierzy (przecież zwykle „niewinnych”) podczas wojny. Jest to jednak odrębna trudna kwestia etyczna i nie sądzę, aby należało stosować tu analogię, która – uelastyczniając regułę zakazu zabijania niewinnych – mogłaby służyć za argument uzasadniający dopuszczalność eutanazji.

⁴ Nie można się więc dziwić, że eutanazja należy do zjawisk określanych przez Jana Pawła II jako przejawy „cywilizacji (kultury) śmierci”, skoro to śmierć w tym przypadku stoi na szczycie hierarchii wartości. Na temat cywilizacji (kultury) śmierci zob. w encyklice *Evangelium vitae* punkty 19, 21, 24, 28, 50, 64, 87, 95, 100 (Jan Paweł II 1995).

Dialog z człowiekiem starym, któremu podsuwa się eutanazję, mógłby wyglądać tak: „Dlaczego chcesz jeszcze żyć? Przecież twoje życie nie ma już żadnej wartości. Nie jesteś już potrzebny ani ważny dla nas, ani dla siebie samego, dlaczego miałbyś się upierać przy dalszym życiu? Dla ciebie będzie najlepiej, jeśli przestaniesz istnieć. Twoje istnienie nic już nikomu nie daje”. Zwykle jednak tak nie wygląda, rzadko bowiem ktoś chciałby tak jawnie wyrażać swoje poglądy.

Należy zwrócić uwagę, że antropologia dopuszczająca eutanazję opiera się na stanowisku, które w ocenie człowieka wynosi do najwyższej rangi zasadę „jakości życia” (Jan Paweł II 2005). Prawa człowieka (osoby) miałyby dotyczyć tylko niektórych jednostek ludzkich, tych, które mają odpowiednią „jakość życia”: są świadome, zdolne do wyższych aktów przeżywania i stanowienia o sobie⁵. Zasada bezwzględnej ochrony życia już nie obowiązywałaby starców, osób zniechęconych, pozbawionych samoświadomości czy samokontroli. Można byłoby więc, bez moralnych sankcji, dokonywać na nich eutanazji. Nie uznaje się godności ontycznej za wartość niezwykłą, człowieczeństwo wyjaśnia się wyłącznie w odniesieniu do świata materialnego lub społecznego (jako użyteczny lub bezużyteczny jego element); człowiek jako jednostka sam w sobie nie jest wartością, bytem jedynym, niepowtarzalnym, nie ma w sobie nic, co przekraczałoby doczesną rzeczywistość, nie skrywa w sobie żadnej tajemnicy. Jest to antropologia odwołująca się do kategorii (wartości), które się wyczerpują, zużywają i nikną – przeciwna tej, do której odwołuje się filozofia osoby. Człowiek stary nie znajdzie w niej uzasadnienia dla swego dalszego istnienia; pozostaje mu usunięcie się w cień, rezygnacja, bezradność i rozpacz. Nic dziwnego, że pedagogia oparta na takiej antropologii zmierzać będzie do udzielania pomocy w znajdowaniu środków łagodnego zadawania śmierci i osvajania z przyjęciem śmierci jako daru i wyzwolenia od koszmaru życia i starości.

5. ELEMENTY PEDAGOGII STAROŚCI

Przeprowadzone do tej pory rozważania pozwalają na przedstawienie kilku uwag dotyczących pedagogii starości formułowanych z perspektywy filozofii osoby. Opierają się one na następującej tezie: starość jest dla człowieka wyzwaniem ważnym, niekiedy najważniejszym, gdyż staje on wobec całości swojego życia, na progu śmierci i jednym z najtrudniejszych, ponieważ jest wtedy pozbawiony sił i w dużej mierze zdany na innych.

5.1. Prymat godności ontycznej

Podstawową zasadą pedagogii starości powinno być odwołanie się do niezwykłej, przynależnej każdemu człowiekowi, godności ontycznej. Wejście człowieka

⁵ Zestaw kryteriów wyznaczających próg osobowego człowieczeństwa jest u różnych autorów różny, Peter Singer wymienia wśród nich „świadomość, zdolność do nawiązywania kontaktów fizycznych, społecznych i intelektualnych z innymi istotami, świadomą wolę trwania życia i cieszenie się pewnymi przeżyciami” (Singer 2004, 209).

w okres starości nie oznacza degeneracji czy unieważnienia jego człowieczeństwa. Pozostaje on wciąż osobą, która poprzez indywidualną wolność powinna dążyć do spełniania siebie. Godność ontyczna (a więc posiadanie zdolności do bycia świadomym, wolnym twórcą siebie poprzez spełnianie czynów) powinna pozostać trwałym, nieusuwalnym kryterium oceny wartości człowieka. Jest to kryterium uniwersalne i równościowe: dotyczy każdego człowieka i jest podstawą uznania egzystencjalnej równości wszystkich ludzi. Z tej perspektywy dzieci, starcy, osoby niepełnosprawne, niedołączone, chore umysłowo i psychicznie czy pozostające w stanie śpiączki są takimi samymi osobami jak w pełni sprawnie, posiadają tę samą co one godność, rozumianą nie treściowo (jakościowo), jako zespół cech (własności), lecz egzystencjalnie, jako podstawowy rys ich osobowego istnienia (Speamann 2001, 8-16).

5.2. Aksjologiczny i normatywny wymiar starości

Drugą zasadą pedagogii starości jest wskazanie tego okresu jako pozytywne-go wyzwania dla nieustannie dokonującego się rozwoju i spełniania osoby. Spojrzenie na starość tylko z perspektywy naturalistycznej (biologicznej), jako na okres charakteryzujący się zanikaniem procesów życiowych, osłabianiem sił i energii, zmierzaniem do nieuchronnego kresu, jest prawdziwe, ale to wąski aspekt prawdy o starości; nie może on przesłaniać jej osobowego wymiaru. Człowiek stary, pozostając osobą, wciąż uczestniczy w dramacie życia. Staje przed koniecznością wyboru dobra lub zła, prawdy lub fałszu, wyzwolenia lub zniewolenia, buduje i umacnia swoją tożsamość albo podważa ją i niszczy. Oznacza to, że okres starości jest dla niego nie tylko rzeczywistością, którą zastaje, ale wyzwaniem, które powinien podjąć. Także w okresie starości, a może szczególnie wtedy, ze względu na zbliżający się kres życia, aktualne jest pytanie, czy to, co robi, jakie podejmuje wybory, służy jego wyzwoleniu i spełnieniu, czy zniszczeniu i zatracie. Jako człowiek wolny – mówiąc językiem biblijnym – zawsze ma przed sobą dwie drogi: życia i śmierci, błogosławieństwa i przekleństwa⁶.

Wartość okresu starości bierze się z tego, że chodzi o osobę, a nie o samą starość. Księga Mądrości ujmuje to lapidarnie: „Starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat jej się nie mierzy. Sędziwością u ludzi jest mądrość, a miarą starości – życie nieskalane” (Mdr 4,8-9).

Szacunek dla ludzi starszych i zalecenia szczególnie ich traktowania mogą być niekiedy źle rozumiane i szkodliwe w realizacji, kiedy uznaje się (a wiele starszych osób chętnie się z tym godzi), że szczególne względy i nadzwyczajne zasady ich traktowania przynależą im wyłącznie ze względu na wiek (nawet nie ze względu na słabości i udreki z nim związane). Rodzić to może postawę roszczeniową, niekiedy nawet przybierającą formę szantażu, kiedy człowiek stary domaga się, by inni uznali jego wyższość i nadzwyczajny status bez względu na to, co czyni,

⁶ W Księdze Powtórzonego Prawa: „Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładąc przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo” (30,19) oraz „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (30,15).

kim jest i jaki jest jego stosunek do innych. W łagodniejszej formie, choć czasem równie dotkliwej, dzieje się tak wtedy, kiedy osoby stare (może nie zawsze w pełni świadomie) szantażują najbliższych swoją chorobą, słabością, cierpieniem, dążąc do wywołania w nich poczucia winy i zmuszając, by żyli udrękami ich życia.

Ciemne strony starości bywają znacznie gorsze na przykład wtedy, kiedy „czciogodna starość” ma służyć ukrywaniu popełnionych występków i niegodziwości. Taki przykład przedstawia Księga Daniela – rozpustni starcy sądzili, że jako sędziowie pozostaną bezkarni (Dn 13). Wyraziste przykłady odrażających starców, skostniałych w swoich wadach, znaleźć można w literaturze: jednym z najbardziej znanych jest niewątpliwie postać Ebenezera Scrooge’a z *Opowieści wigilijnej* Karola Dickensa.

Starość może być egoistyczna, cyniczna, wypełniona złośliwością, pychą, przewrotnością. Ale może mieć inne oblicze: przewycięzania siebie, milczącego cierpienia, nadzwyczajnej walki z własną słabością, niezwykłego świadectwa męstwa w obliczu śmierci. Człowiek stary wciąż jest bowiem osobą, nawet jeśli przejawy jego życia osobowego są dla nas niewidoczne.

5.3. Kształt starości

Pedagogika starości powinna wydobywać fakt, że jest to okres, który ma różne oblicza, jest czymś żywym, a nie zamkniętym i skostniałym. Kształt starości zależy przede wszystkim od stosunku człowieka starego do własnej przeszłości i do starości. Warto zwrócić uwagę, że chodzi tu o trzy różne poziomy budowania tożsamości.

Pierwszy poziom ma charakter obiektywny – jest to przeszłość jednostki, historia jej życia, dokonane przez nią wybory, te, z których może być dumna, ale i te, które chętnie ukryłaby przed innymi i sama o nich zapomniała. Dzieje życia człowieka: błędy, upadki, słabości, zaniedbania, winy, ale również dobro, którego był sprawcą – tej przeszłości już nie można zmienić, żyje w nim, stanowi obiektywny, nieusuwalny element jego biografii. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o poziom interpretacji, a więc o kreację przeszłości, budowanie własnego wizerunku na potrzeby innych, podkreślanie i wyolbrzymianie lub pomniejszanie i usuwanie niewygodnych wydarzeń (niekiedy można to rozumieć, co nie znaczy – usprawiedliwiać). Chodzi o poziom rzeczywistości obiektywnej, a więc o prawdziwe czyny i zamiary znane podmiotowi (chyba, że jest do głębi tak zakłamanym, że sam zaczyna wierzyć w stworzony przez siebie fałszywy obraz przeszłości). Jest to rzeczywistość, która się już dokonała, jest więc niezależna w jakikolwiek sposób od jednostki (przy czym należy pamiętać, że w dużej mierze to rzeczywistość subiektywna⁷, wewnętrzna, duchowa). Jednocześnie ta obiektywna przeszłość ukształtowała od wewnątrz jednostkę. Każdy czyn dokonany w przeszłości – na zasadzie skutku nieprzechodniego – wywarł na niej piętno, pozostawił ślad. Dobro lub zło, którego człowiek był sprawcą (współsprawcą), zmieniło jego samego.

Pozostałe dwa poziomy mają już inny charakter. Nie są zamknięte i dokonane. Jest to rzeczywistość, która nadal pozostaje żywa, jest niedopełniona, nie do

⁷ Nie ma sprzeczności w tym, że z jednej strony określa się ten poziom jako obiektywny, czyli

końca uformowana. Człowiek może ją zmieniać. W pierwszym przypadku chodzi o stosunek osoby do własnej przeszłości. Należy tu wskazać dwie sprawy. Człowiek (z jego obecną świadomością) nie jest tym samym co jego przeszłość. Jest tu różnica i dystans. Można całkowicie utożsamiać się z historią (wydarzeniami) własnego życia, można ją odrzucać, żałować, wstydzić się niektórych czynów, być z nich dumnym, ale również – wymazywać je z pamięci, fałszować, samookłamywać się. Ponadto stosunek do własnej przeszłości nie musi być niezmienny i skostniały. Można zakwestionować to, co się do tej pory uważało za słuszne, można uznać własną winę, dostrzec błędy, których wcześniej się nie widziało, przebaczyć, porzucić rozpacz, przestać chować w sobie urazy, uprzedzenia i złości. Obraz własnej przeszłości ulega wówczas zmianie. I nie chodzi tylko o to, że człowiek dostrzega coś, czego wcześniej nie widział, ale o to, że czynem, postawą zmienia trwającą w nim przeszłość. Zmienia istniejący w nim obraz osoby, której przebaczył lub wobec której pozbył się uprzedzeń. Przeszłość żyjąca w człowieku jest już od tej chwili inna⁸. W pedagogice starości warto podkreślać, że osoby starsze, dokonujące podsumowania życia, nie tylko mogą w sposób bierny oglądać przeszłość, niczym obrazy utrwalone na taśmie filmowej, ale mogą twórczo działać, zmieniając historię, która w nich żyje. Dopóki człowiek żyje, dopóty może ją zmieniać i dopełniać. Taka „rewizja przeszłości” powinna wyrażać się na zewnątrz, obiektywizować, powinna zaowocować czynami zewnętrznymi skierowanymi do innych ludzi. Zwłaszcza kiedy chodzi o uznanie swych błędów, zmianę poglądów i osądów, unieważnienie sporów, przebaczenie urazów i krzywd. Jest to powinność człowieka wobec „tych z przeszłości” oraz „tych, z którymi żyje” – ci bowiem znają inną (starą) historię jego życia. Jeśli osoby, wobec których zawinił już nie żyją, to może wyrazić to czynem wobec ich najbliższych lub w jakiś inny czytelny sposób (na przykład przez zaangażowanie w działania społeczne).

Na trzecim poziomie chodzi o stosunek do własnej starości. Można przyjmować ją biernie, bez zastanowienia, bezrefleksyjnie, przyjmując postawę „umierania za życia”, można butować się – odrzucając, także to, co nieuchronne – pogrążając się w zniechęceniu, żalu, goryczy, złości, rozpacz. Można również przyjąć, że starość jest kolejnym, być może najtrudniejszym wyzwaniem dla ludzkiego ducha pozostającego na drodze samospełnienia, któremu przychodzi zmierzyć się z ostatecznym odejściem. Wydaje się, że wskazywanie takiej drogi i wspieranie osób, które nią idą, jest dużym wyzwaniem dla pedagogii starości.

już dokonany i niezależny od woli jednostki, a równocześnie jako subiektywny, czyli istniejący w wewnętrznej rzeczywistości człowieka.

⁸ Zmiany te można analizować na przykładzie tego, co w religii nazywa się nawróceniem. W chwili nawrócenia nie tylko zmienia się człowiek, ale zmianie ulega również przeżywana, obecna w jego świadomości przeszłość. Zmienia się ocena własnych czynów, wydarzenia z przeszłości odsłaniają nieznane aspekty, człowiek w inny sposób zaczyna żyć swoją historią, coś traci, a coś innego zyskuje blask i moc motywowania czynów.

PODSUMOWANIE – PRZEZWYCIĘŻANIE OPOZYCJI

Osobowa perspektywa w przeżywaniu starości odsłania trudniejszą drogę, niemającą nic wspólnego z lekceważąco-współczującym traktowaniem człowieka starego jako istoty, która nie jest w stanie sprostać wysokim wymaganiom i można ją traktować niemalże z dziecięcą pobłażliwością. Utrata sił i ograniczenie możliwości są przeszkodami, które nie mają przygniatać i umniejszać, lecz są wyzwaniem mającymi przygotować człowieka starego do zmierzenia się z najważniejszymi wydarzeniami – oceną całości życia oraz przekroczeniem progu śmierci. Ciężary, przeszkody i ograniczenia mogą (choć nie muszą) w tym pomóc.

1. Udręki i spełnienie. Przyjrzyjmy się jak wygląda opozycja: udręka – spełnienie z perspektywy osobowej. Starość to niewątpliwie czas różnorodnych udręk, ale czy również czas spełnienia? I jak rozumieć to, że może być zarazem czasem udręki i drogą spełnienia? Nieprzyjemne, negatywne procesy i stany, takie jak fizyczne i psychiczne zniedołężnienie, choroby, cierpienia, odsuwanie na margines życia, osamotnienie, kłopotliwe uzależnienie od innych, nasilają się w tym okresie i przez wielu są uważane za jedyne oblicze starości, potwierdzające przekonanie, że to czas przegrany, bezwartościowy. Czy jednak tak być musi? Wspomniane wyżej czynniki nie muszą przecież oznaczać zaniku wszelkiego rodzaju aktywności. Pomocna jest w tym przypadku postawa innych ludzi (społeczeństwa) wobec starości, zmiana perspektywy i stosowanych kryteriów oceny, gotowość na przyjęcie przekazu, który nie jest dominujący, natarczywy. Decydujące znaczenie ma jednak postawa samej jednostki – wskazaliśmy wcześniej, że człowiek stary ma możliwość twórczego, przemieniającego działania: chodzi o przeszłość „żyjącą w nim samym”, ważny jest również stosunek do własnej starości. Spróbujmy pokazać w jakich okolicznościach udręki mogą służyć spełnianiu osoby. Należy zastrzec, że nie zawsze musi się tak dziać: są sytuacje, których nie można przeniknąć i zrozumieć z zewnątrz; człowiek staje bezradny wobec wielkiego cierpienia, braku kontaktu osoby ze światem zewnętrznym, choroby psychicznej czy umysłowej, duchowej niemocy. Są to jednak sytuacje szczególne, graniczne. Nie oznaczają utraty godności ontycznej, a poza tym dotyczą jednostek w różnym wieku, nie tylko ludzi starych.

2. Wolność jako samoograniczenie. Konieczność przyjęcia coraz większej liczby ograniczeń może prowadzić do wydobywania i dowartościowania tego zakresu wolności, który wciąż jest człowiekowi dostępny (tak jak poprzez chorobę docenia się zdrowie). Sytuacja taka może mieć jeszcze głębsze znaczenie – może prowadzić do zrozumienia, że wolność nie jest sprzeczna z ograniczeniem, a nawet, że jest formą ograniczania się, jeśli przyjmie się, że każdy wybór jest rezygnacją z wielu innych możliwości, jest zamykaniem innych wcześniej dostępnych dróg. Wolność jako stanowienie o sobie jest samo-ograniczeniem siebie, decyzja i czyn są jednocześnie opowiedzeniem się za wartościami, które wiążą, są zobowiązaniem i podjęciem odpowiedzialności. Ten, kto tak działa, podejmuje decyzję o rozpoczęciu nauki, wyborze zawodu, małżeństwie, zrodzeniu dzieci, nawiązaniu znajomości,

tym samym samoogranicza się; jednocześnie spełnia siebie, jeśli wybiera to, co chce, to, co uważa dla siebie za dobre i to, co jest dla niego dobre. Czy okres starości, który przynosi wiele ograniczeń, nie mógłby się przez to stać szkołą dojrzałej wolności, a więc takiej, w której człowiek, poprzez ograniczenia i mimo ograniczeń, zachowuje przestrzeń wolności i pozostaje sobą? I czy ten, kto w tak trudnych warunkach stara się pokonywać obiektywne trudności, nie stanowiłby dla innych umocnienia, nawet jeśli sam nie osiągnąłby pełnego zwycięstwa?

3. Zniechęcenie – prymat tego, co duchowe. Zniechęcenie i osłabienie sił fizycznych i psychicznych może prowadzić do odkrywania w sobie sił umysłu i ducha, które nie są bezpośrednio zależne od sprawności organizmu. Niesprawność – tak jak choroby, cierpienia, porażki, niesprawiedliwa krytyka, splot niesprzyjających okoliczności zewnętrznych – może stanowić czynnik mobilizujący człowieka od wewnątrz. Jeśli nawet realizacja zamierzeń okaże się niemożliwa i walka z czynnikami zewnętrznymi i słabością własnego organizmu zakończy się porażką, to z perspektywy osoby może stać się sukcesem, jeśli jego kryterium nie będzie efektywność lub pożytek, lecz doskonałość osoby, spełnienie siebie, bycie dobrym.

Stan fizycznego i psychicznego zniechęcenia może prowadzić też do postawy przeciwnej. Polega ona na wyzbywaniu się własnej aktywności, bierności, obarczaniu innych winą, na szantażu moralnym, zmuszaniu innych do nieustannej pomocy i usługiwania.

4. Odsunięcie na margines – rozpoznawanie hierarchii wartości. Pozostawanie poza głównym nurtem życia społecznego z natury rodzi dystans, a ten sprzyja bardziej wyważonym ocenom, większej odporności na modne trendy, zmniejszeniu presji powszechnej opinii – może zatem prowadzić do swoistego nonkonformizmu w ocenach i postawach. Warto zauważyć, że ten sam związek, tyle że z odwróconą zależnością przyczyny i skutku, występuje w przypadku osób, które ze względu na swoje nonkonformistyczne poglądy bywają usuwane na margines życia. Dla człowieka starszego odsunięcie na margines może być szansą na większą niezależność i obiektywność, wzmocnienie samodzielności sądów, przenikliwości i trzeźwości spojrzenia. Ale również większe jest wtedy niebezpieczeństwo postawy przeciwnej – uporczywego trzymywania się własnych utartych opinii, skostnienia, schematyczności.

5. Samotność – skupienie się na tym, co ważne. Człowiek stary traci wielu przyjaciół, rozmówców, z którymi mógłby odwołać się do wspólnych doświadczeń, coraz częściej pozostaje mu rozmawiać z cieniami z przeszłości lub z samym sobą, coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że dalszą drogę będzie musiał przebyć sam. Samotność, poza przykrymi dolegliwościami, może stać się szansą poznania siebie, zastanowienia się nad tym, co najważniejsze, lepszego przygotowania na najważniejszą próbę – przejścia przez bramę życia. I tu jednak należy pamiętać o podstępnej alternatywie: zamknięciu w sobie, izolacji od innych, starczym egoizmie.

6. Świadomość własnych błędów i porażek – większa powściągliwość w ocenianiu. Doświadczenia płynące z wydarzeń przeszłości, zwłaszcza te, które wią-

żą się z własnymi porażkami i błędami, pozwalają temu, kto potrafi spojrzeć na nie z dystansu, bez egoizmu i zaślepienia, wyzbywać się schematów, dostrzegać półcienie, uznawać paradoksy, przyjmować niekonsekwencje ludzkich zachowań, dostrzegać zadziwiające meandry ludzkiego życia, a tym samym zachowywać dużą ostrożność i powściągliwość w wydawaniu ocen. Jeśli starość jest szkołą mądrości, to warto zwracać uwagę, aby zmierzała do większego zrozumienia, otwartości, łagodności w osądzaniu innych, rozumnej tolerancji. Może bowiem zmierzać i w przeciwnym kierunku: czarnowidztwa, złośliwości, zgryźliwości, odrzucania wszystkiego, co nowe i nieznanne, wybielania własnej przeszłości; lub do postawy obojętnej i wygodnej: cynizmu, relatywizmu, pobłażliwości dla zła.

Widąc więc, że czynniki, które stanowią o uciążliwości okresu starości, mogą służyć doskonaleniu osoby, o ile podejmie ona tę trudną drogę. Uzależnienie od innych może wskazywać na potrzebę i wartość wspólnoty, osamotnienie – ujawniać niezastępowalność jednostki. Odsunięcie na margines życia społecznego, brak kreatywności, osłabienie zdolności intelektualnych – rozpoznanie nieużytecznych kryteriów oceny człowieka. Trudne doświadczenia i cierpienie mogą pomóc w odkrywaniu ścieżek mądrości. Te same czynniki mogą jednak prowadzić w przeciwnym kierunku. Decydująca jest postawa człowieka starego: czy podejmie on najważniejsze wyzwanie osoby, jakim jest nieustanne kształtowanie siebie poprzez wybór między dobrem i złem, spełnieniem siebie i samozatrą, między dwiema drogami – życia i śmierci.

BIBLIOGRAFIA:

- Chudy, Wojciech. 2009. *Pedagogia godności*. Lublin: TN KUL.
- Cyceron, Plutarch. 1996. *Pochwała starości*, tłum. Zofia Cierniakowa (Cyceron) i Alfred Twardecki (Plutarch). Warszawa: Unia Wydawnicza Verum.
- Erikson, Erik. 2012. *Dopełniony cykl życia*, tłum. Cezary Matkowski. Gliwice: Helion.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Jan Paweł II. 2005. *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”*. Dostęp: 10.01.2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/provita_19022005.html.
- Komeński, Jan Amos. 1973. *Pampedia*, tłum. Krystyna Remerowa. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Ossolineum.
- Przybylski, Ryszard. 1998. *Baśń zimowa. Esej o starości*. Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Singer, Peter. 2004. *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna. Warszawa: PIW.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Starnawski, Witold. 2008. *Prawda jako zasada wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Ks. Jerzy SMOLEŃ¹
Akademia Ignatianum w Krakowie
ORCID ID: 0000-0003-1655-1248

PIELGRZYMOWANIE JAKO CZYNNIK ROZWOJU CZŁOWIEKA

PILGRIMAGING AS A COMPONENT OF HUMAN DEVELOPMENT

Abstract

Wandering, travelling from place to place and, using the theological language, pilgrimaging is part of human development. This article, focusing on pilgrimaging understood as a component of overall human development, discusses its selected areas, namely, cognitive, emotional, personality, social and spiritual.

Keywords: pilgrimaging, psychology of pilgrimaging, human development, human needs, human emotional condition

Abstrakt

W rozwój człowieka wpisane jest wędrowanie, przemieszczanie się z miejsca na miejsce, a mówiąc językiem teologicznym – pielgrzymowanie. Niniejszy artykuł, koncentrując się na pielgrzymowaniu jako czynniku rozwoju człowieka, omawia następujące jego obszary: poznawczy, emocjonalny, społeczny, duchowy.

Słowa kluczowe: pielgrzymowanie, psychologia pielgrzymowania, rozwój człowieka, potrzeby człowieka, kondycja psychiczna człowieka

WSTĘP

Wyśłek twórczego włączenia się we własny proces rozwoju znany jest człowiekowi od początku istnienia ludzkości. Jest obszarem żywego zainteresowania naukowców różnych specjalizacji: psychologów, pedagogów, socjologów, filozofów, lekarzy oraz teologów. Zawsze też proces ten stwarzał wiele dylematów (Kobierzycki 1989, 13-60).

¹ Ks. dr Jerzy Smoleń, psycholog, psychoonkolog. Zatrudniony w Katedrze Psychologii Społecznej i Komunikacji Interpersonalnej w Instytucie Psychologii na Wydziale Filozoficznym AI w Krakowie. Zajmuje się, szeroko rozumianą, problematyką relacji międzyludzkich, zarówno w sferze zawodowej, jak i prywatnej. E-mail: jerzy.smolen@ignatianum.edu.pl.

Rozwój najbardziej kojarzy się ze wzrostem, podążaniem ku czemuś, co daje pozytywną zmianę w czasie (Sujak 2006, 9-14). Tymczasem z opracowań encyklopedycznych wynika, że rozwój może być nie tylko „progresywny – przebiegać w kierunku coraz lepszego własnego funkcjonowania w środowisku, może być stagnacją, gdy ulega zatrzymaniu, regresją, gdy ulega zmianom wstecznym, lub podążać w kierunku negatywnym, gdy przynosi coraz większe szkody zarówno jednostce, jak i społeczeństwu” (*Encyklopedia psychologii* 1998, 739).

Chcąc zatem zrozumieć zachowanie człowieka, jego strategie bycia i stawiania się Człowiekiem (*Człowiek i człowieczeństwo* 2002, 231-346), należy poszukiwać przyczyn, tych wewnętrznych sił, tkwiących w każdej jednostce ludzkiej, które ukierunkowują i stymulują ją do odpowiedniego działania, zachowania, rozwoju. Zwykle w psychologii określa się te wewnętrzne siły terminem „potrzeby” (Obuchowski 1983, 71-101; Obuchowski 2000, 78-98). Odgrywają one istotną rolę w życiu jednostki żyjącej i działającej w danym środowisku i grupie społecznej. Większość współczesnych psychologów uważa potrzeby psychiczne za siły nadające ludzkemu zachowaniu energię i kierunek, za czynniki dynamizujące jego działanie i potencjał rozwojowy. Potrzeby są dane jednostce ludzkiej z natury i tworzą hierarchię, w której zaspokojenie potrzeb podstawowych jest warunkiem rozwoju potrzeb nadrzędnych. Na tej zasadzie powstała piramida potrzeb Maslowa (1986; 1990), która składa się z pięciu kategorii: potrzeby fizjologiczne, potrzeby bezpieczeństwa, potrzeby przynależności i miłości, potrzeby prestiżu i uznania, potrzeby samoaktualizacji. Maslow ponadto wylicza potrzeby: poznawczą i estetyczną, jednak nie tworzy z nich oddzielnych grup, uważając, że potrzeby te są narzędziami w zaspokajaniu pięciu wymienionych już podstawowych grup potrzeb.

W ten, symbolicznie zarysowany, świat ludzkich potrzeb wpisuje się pielgrzymowanie, które trwale związane jest z polskim katolicyzmem, i nie tylko (Kośmicki 2014), gdyż „wędrowki do uświęconych miejsc odbywały się niemal od początków historii człowieka” (Jackowski 2004, 5). Szacuje się, że w Polsce rocznie do sanktuariów, a jest ich ponad 500, pielgrzymuje ponad 7 milionów pątników. Godny zauważenia jest fakt, że liczba ta z roku na rok wzrasta. Natomiast w skali światowej to około 250 milionów osób rocznie, w tym chrześcijan – około 150 milionów (Przeciszewski 2017).

Opisując zjawisko pielgrzymowania jako czynnik rozwoju człowieka, trzeba wyraźnie i jednoznacznie zaznaczyć, że pielgrzymka jest przede wszystkim aktem religijnym, który przybiera jedną z trzech form: pokutną, dziękczynną, błagalną. Nie wolno zatem zapominać, że istotnie różni się ona od każdego rodzaju wycieczki turystyczno-krajoznawczej. Pielgrzymka „to nie tylko pokonanie drogi do jakiegoś miejsca, to przede wszystkim podróż w głąb samego siebie. Oderwanie się od ustalonego rytmu dotychczasowego życia otwiera nowe widoki, pozwala spojrzeć na siebie i swoje życie z innej perspektywy. Pielgrzymka to odpowiedź na wewnętrzny głos, który wzywa do wyruszenia w drogę do ukrytych zakamarków naszego życia, do odkrywania i lepszego zrozumienia swojej osoby. Pielgrzymka nie jest więc turystycznym rajdem, który ma głównie dostarczać emocji. Turysty-

ka także rozwija, ale pielgrzymowanie nie jest samym zaspokajaniem ciekawości i szukaniem wrażeń. Jest otwarciem się na nowe, z czym musi wiązać się pewne wyrzeczenie. To poświęcenie często rodzi skruchę i chęć dokonania zmiany w życiu. Wtedy mówimy, że pielgrzymka przyniosła owoce” (*Pielgrzymowanie* 2018).

Obok tego zasadniczego, religijnego przesłania pielgrzymowania, niemniej ważny jest również aspekt psychologiczny. Bowiem istotę ludzką tworzy intrapersonalna triada, na którą składa się zarówno świat fizyczny, psychiczny, jak i duchowy. Tej triady nie da się rozdzielić. Dopiero jej harmonijne współistnienie daje człowiekowi poczucie komfortu funkcjonowania i istotnie wpływa na jego osobowy rozwój.

1. PIELGRZYMOWANIE A ROZWÓJ SPOŁECZNY CZŁOWIEKA

Pomimo wielkiego rozwoju technik komunikowania się we współczesnym świecie, które czynią ten świat globalną wioską, obserwuje się u człowieka XXI wieku ogromne poczucie samotności i osamotnienia. Wydawałoby się, że przy współczesnej technologii komunikacyjnej człowiek nie może czuć się samotny czy osamotniony. A jednak rzeczywistość jest zdecydowanie inna, gdyż tak naprawdę, to człowiekowi najbardziej potrzeba drugiego człowieka – człowieka bliskiego i to nie w obszarze wirtualnym, ale w rzeczywistości. Nic nie jest w stanie zastąpić tego wyjątkowego spotkania *twarzą w twarz*, które daje człowiekowi niepowtarzalne poczucie bliskości.

Zjawisko samotności dotyka zarówno dzieci jak i ludzi młodych, w wielu przypadkach nawet mocno zaangażowanych zawodowo, a także starszych, chorych, w wieku emerytalnym, dla których często jedynym kontaktem ze światem, poza sporadycznymi odwiedzinami bliskich czy znajomych, stają się Internet, radio, telewizja, telefon komórkowy czy obecność w świątyni na nabożeństwach. Dla nich samotność przybiera z czasem postać koszmaru, z którego za wszelką cenę pragną się wyzwolić. W wielu przypadkach samotność przyczynia się do powstania epizodów depresyjnych czy wręcz depresji – i to niezależnie od wieku. To z samotności często rodzą się myśli suicydalne, jako jedyny sposób na zerwanie z koszmarnym dziś, koszmarnym jutro, bez nadziei na zmianę danej sytuacji (Smoleń 2014, 86-89; Smoleń 2015, 271-290).

1.1. Rozwój relacji interpersonalnych

Czas pielgrzymowania daje możliwość nawiązania kontaktów z innymi, jak też uczy sposobów budowania wzajemnych relacji. I nie chodzi tutaj o tymczasowe, przelotne kontakty, ale o kontakty z perspektywą wsparcia, przyjaźni i rozwoju osobowego. Sprzyja temu zarówno sam fakt pielgrzymki a nie wycieczki, a więc ten sam obszar świata wartości, wspólny cel pielgrzymiej drogi, jak również wspólnota trudu, wspólnota modlitwy, a w wielu przypadkach i wspólnota problemów, które pątnicy zabierają na pielgrzymi szlak. Doświadczenie uczy, że ten ostatni aspekt, wspólnota problemów, jest chyba najbardziej wiążący. Świadomość, że problemy takie jak mam ja, mają jeszcze inni i że można z nimi o tym porozmawiać, odczuć zrozumienie po stronie rozmówcy, staje się wielkim darem i kluczem do nawiązywania prawdziwie

przejścielskich relacji interpersonalnych. Ta spontanicznie zawiązana grupa wsparcia staje się autentycznym wsparciem na drodze niesienia trudnych spraw.

Zatem całość atmosfery sprzyja nawiązywaniu relacji, które procentują już na samej trasie, a w okresie pielgrzymkowym trwają dzięki korespondencji, odwiedzinom, modlitewnemu wsparciu. Przecież to takie ważne nie tylko z punktu widzenia psychologicznego. Widać to dobrze na organizowanych spotkaniach pielgrzymkowych, na które byli pątnicy przyjeżdżają bardzo chętnie i wspominają wspólny czas pielgrzymowania i którymi autentycznie się cieszą. To daje im również poczucie przynależności do pewnej, nieformalnej, grupy społecznej, pozwala na identyfikację z nowym środowiskiem, nową grupą osób, pozwala również na zdobywanie wiedzy na temat radzenia sobie z sytuacjami trudnymi, sposobów rozwiązywania problemów i dylematów, które niesie życie.

Trzeba zaznaczyć, że wśród młodzieży, która bardziej preferuje pielgrzymowanie piesze niż autokarowe, procentuje to również pięknymi związkami małżeńskimi. Wspólny świat wartości, ten sam styl organizowania czasu, stają się natchnieniem do budowania życia we dwoje. Wielu nawet związek małżeński zawiera właśnie na pielgrzymim szlaku.

1.2. Rozwój aktywności allocentrycznej

Działanie człowieka, obok charakteru egocentrycznego, ma również charakter interakcyjny, to znaczy nastawione jest na drugiego człowieka, na jego dobro (Jarymowicz i Szuster 2014, 87-180). Wiele osób, nie tylko starszych, skarży się, że czują się w gronie najbliższych niepotrzebne, nie mają bowiem żadnych obowiązków, nie powierza się im załatwienia nawet najprostszych spraw. To wywołuje u nich poczucie pustki, frustracji, zniechęcenia czy wręcz znużenia życiem (Pichalski 2016, 90-128). Szukają wówczas okazji, by wyrwać się z tego smutnego kręgu (Steuden 2011, 82-100).

Pielgrzymi szlak stwarza im szereg okazji do działania dla innych. Angażując się w budowanie pielgrzymkowej atmosfery, w codzienną wzajemną pomoc, szybko mogą dostrzec swoją użyteczność. Każdy dzień dostarcza im nowych okazji do tego, by pokazać, że są w stanie jeszcze wiele zrobić dla innych, że można im zaufać, można na nich liczyć i powierzać odpowiednie zadania, jak chociażby przygotowanie liturgii. Dla wielu z nich ta liturgiczna czynność jest życiowym marzeniem. A cóż dopiero powiedzieć o cierpliwym znoszeniu trudów pielgrzymowania i ofiarowania ich za innych, nie tylko tych z grona przyjaciół czy rodziny, ale nawet za ludzi pierwszy raz spotkanych na pielgrzymim szlaku. Świadomość takiego daru dla innych jest dla nich ogromną radością. A najmniejsze nawet słowo serdecznej wdzięczności wręcz uskrzydla ich do empatycznego działania i na długo pozostaje w pamięci.

Kategoria uczestnictwa, o której tu mowa, nie oznacza egzystowania człowieka na poziomie tylko „udziału”, bo to tylko przyznanie, że człowiek jest członkiem jakiejś grupy, wspólnoty, ale chodzi o zaangażowanie na poziomie osobowo-twórczym, które daje możliwość znajdowania celów godnych osoby. Innym przejawem tej allocentrycznej potrzeby aktywności jest dostrzeganie na pielgrzymich szlakach i tych, którzy

wówczas posługują, którzy pracują na rzecz pozostałych pielgrzymów. Dostrzeganie również biednych, potrzebujących (Konwent 2001, 103-113).

Włączenie aktywnego uczestnictwa w perspektywę myślenia o człowieku na pielgrzymim szlaku jako towarzyszu drogi, współbracie, kimś, kto jest obok, kto jest moim bratem, mimo że widzę go po raz pierwszy, jest gwarantem budowania cywilizacji miłości, braterstwa, współistnienia, solidarności na obszarach popielgrzymkowych, tworzonych przez prozę codziennego życia, zarówno małżeńskiego, rodzinnego, jak i zawodowego. Prowadzi również do „odkrycia samego siebie i innych jako jednostek i jako społeczności zanurzonych w rozległej historii rodzaju ludzkiego, dziedziców i solidarnych współmieszkańców świata znanego i zarazem obcego. Rodzi się stąd nowa wizja innych, która pozwala uniknąć groźby zasklepienia się w sobie” (Jan Paweł II 2001, 3).

2. PIELGRZYMOWANIE A ROZWÓJ EMOCJONALNY CZŁOWIEKA

Tempo życia, ogrom spraw, doświadczeń, problemów, przeżyć z przeszłości, które jak cień idą za człowiekiem, wyzwała silną tęsknotę za poczuciem bezpieczeństwa potrzebnego, by po prostu nie odejść od zmysłów. Szukając pomocy u różnych specjalistów, często odchodzi on rozczarowany nieskutecznością medycznych działań. Zapomina on, że nie wszystkie dolegliwości można uleczyć farmakologicznie czy terapeutycznie. Jest bowiem obszar ludzkich przeżyć, doświadczeń, który domaga się sakramentalnej obecności. Czasami jednak, z różnych przyczyn, trudno jest po tę sakramentalną obecność sięgnąć. A życie w ciągłym psychicznym napięciu nie jest możliwe.

Ten podstawowy dylemat albo konflikt pomiędzy siłami obronnymi a siłami rozwoju ma charakter egzystencjalny i zakorzeniony jest w najgłębszej istocie natury ludzkiej. Abraham Maslow przedstawia go schematycznie w następujący sposób: *BEZPIECZEŃSTWO* ← *OSOBA* → *ROZWÓJ*. W tym kontekście proces zdrowego rozwoju Maslow postrzega jako „niekończącą się serię sytuacji wolnego wyboru, w których jednostka musi wybierać pomiędzy gratyfikacjami płynącymi z bezpieczeństwa i rozwoju, zależności i niezależności, regresji i progresji, niedojrzałości i dojrzałości. Człowiek rozwija się, jeśli przyjemności związane z rozwojem i obawy związane z bezpieczeństwem są większe niż obawy związane z rozwojem i przyjemności związane z bezpieczeństwem” (Maslow 1990, 53).

Poczucie bezpieczeństwa, bez wątpienia, daje wspólne wędrowanie po miejscach naznaczonych obecnością Tego, dla którego „nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Dotykając tego, co Boże, tego, co święte, człowiek ma nadzieję na przemienienie swojej sytuacji. Jakże ważne dla człowieka jest wówczas źródło wypływające spod skały, które wskazała Maryja, i pragnienie, by się w nim obmyć. Jakże ważne jest dotknięcie relikwii świętego, pozostawienie kartek z intencjami przy jego grobie, pokutne wędrowanie na kolanach przez Maryjny Plac albo wokół kaplicy z cudowną figurą Fatimskiej Madonny. Patrząc na te praktyki z boku, można mieć wrażenie magii, ale jeżeli te gesty wywołują zachowania polegające na przewartościowaniu życia, to czy

można mówić o magii? Wyjątkowość pielgrzymich miejsc, znaki obecności Stwórcy, spontanicznie domagają się gestu ze strony pielgrzymów. Taki gest jest więc zachowaniem jak najbardziej właściwym. Trudno nawet wyobrazić sobie człowieka, który nie komunikowałby się również za pomocą gestów. Gesty potrzebne są człowiekowi do prawidłowego funkcjonowania. Są istotnym dopełnieniem komunikacji werbalnej. W gestach wyraża się również wewnątrz człowieka, to, kim on jest naprawdę.

Poczucie bezpieczeństwa, pokoju, wyciszenia, odnajduje człowiek w sakramentach, a zwłaszcza w sakramencie pojednania. Pielgrzymowanie służy takim sakramentalnym spotkaniom. Nowe miejsce, anonimowość, atmosfera sacrum, brak pośpiechu, intymność ciszy i subtelność łąy. W takiej atmosferze można odnaleźć poczucie bezpieczeństwa, kiedy jedną łąą, jednym żalem, jedną spowiedzią św., jedną rozmową, jednym spotkaniem można tak wiele zamknąć, a czasami wszystko i to raz na zawsze. Z takiego spotkania, z takiego dotyku człowiek rodzi się na nowo, uwolniony od strachu, lęku i wewnętrznego chaosu. Ten psychiczny komfort, to psychiczne uwolnienie się od niepokoju, daje siły do patrzenia z nadzieją w każde jutro. Człowiek, po prostu, przestaje się bać.

Odkrywając nowe miejsca i krajobrazy, spotykając się z ludźmi innych kultur, poznając ich historię, a także ich dzieła sztuki, człowiek poszerza horyzonty wiedzy i horyzonty myślenia. Ten wysiłek sprawia, że staje się on świadkiem historii, wydarzeń, przez co wyżej ceni wszystko to, co go otacza, i głębiej uświadamia sobie, że należy to chronić i przekazywać następnym pokoleniom (Winiarski i Zdebski 2008, 71-85).

Przez pielgrzymowanie człowiek doświadcza faktu bycia istotną częścią społeczeństwa, w którym i on ma swoją rolę do spełnienia. Czas pielgrzymowania staje się również inspiracją do pogłębiania, rozwijania czy nawet studiowania swoich dotychczasowych zainteresowań, pasji, a także do studiowania nowych obszarów poznanych podczas pielgrzymiego szlaku. Uczy to również zagospodarowywania czasu wolnego (Ostrowski 1996, 329-388; Migdał 2011, 178-188).

3. PIELGRZYMOWANIE A ROZWÓJ OSOBOWOŚCI

Człowiekiem się jest, a osobowością się staje (Mina 2004, 13-14). A to stanie się nie jest czymś epizodycznym, lecz procesem, który trwa do końca życia człowieka. Nie może on stwierdzić deklaratywnie w żadnym momencie swego istnienia, że jego rozwój się zakończył, że jest już dojrzały osobowościowo. Jest bowiem tyle sytuacji, które mogą go zaskoczyć, które mogą być dla niego trudnym doświadczeniem i nie wie, jak wówczas się zachowa, dojrzałe czy nie. Uczy się zatem siebie, rozwija się codziennie. Dlatego wszystkie obszary aktywności człowieka mają znaczenie dla jego rozwoju, również pielgrzymowanie.

W rozwoju osobowości człowieka bardzo ważna jest akceptacja siebie, którą psychologowie odnoszą do wyłącznie subiektywnej oceny zadowolenia z własnego usytuowania w nowej rzeczywistości (Fila-Jankowska 2009, 147-184). Mieć świadomość, że dokonało się czegoś wielkiego, pomimo wieku, pomimo trudności czy

to zdrowotnych czy finansowych, pomimo odległości mierzonych w tysiącach czy setkach tysięcy kilometrów, to wielka osobista satysfakcja. Taki życiowy wyczyn budzi szacunek i podziw ze strony innych, a przez to również wysoko podnosi samoocenę i ułatwia akceptację siebie. Zarówno młodzi jak i starsi, pokonując trudy pielgrzymowania, docierając do zamierzonego celu, odczuwają wewnętrzną satysfakcję, radość, dumę, które stają się nową motywacją do dalszych działań i przedsięwzięć. To natomiast istotnie poprawia ich kondycję psychofizyczną.

Kolejnym aspektem rozwoju osobowości jest aktualizacja siebie. Ta wrodzona dążność w procesie rozwoju idealnego wzorca dojrzałości osobowej daje nową perspektywę w widzeniu człowieka, zwracając uwagę na możliwość jego rozwoju w ciągu całego życia. Akcentuje rolę potencjalności, nieodkrytych możliwości tkwiących w każdym człowieku bez wyjątku. Jest to koncepcja, która w praktyce psychologicznej, jak również pedagogicznej, terapeutycznej i samowychowawczej, znajduje szerokie zastosowanie w odniesieniu do osób w różnym wieku i kondycji. Stąd pojęcie samoaktualizacji zostało przejęte przez nauki społeczne i humanistyczne. Gdy pojawia się u człowieka świadomość możliwości rozwojowych i wola ich realizowania u siebie i u innych – mówi się wówczas o osobowej aktualizacji siebie (Uchnast 2000, 139-150). Osobowej – gdyż wiąże się ona z wyborem określonego sposobu własnego działania, indywidualnej organizacji własnego zachowania.

Aktualizacja siebie obejmuje – w ujęciu Zenona Uchnasta (2000,139-150) – dwa różne style. Są to: styl personalny – wyrażający się osobistym zaangażowaniem (inicjatywą i uczestnictwem) w aktualizację innych przy poszanowaniu ich indywidualności oraz styl apersonalny – wiążący się z przedmiotowym traktowaniem siebie i innych oraz ze stosowaniem technik manipulacyjnych.

Obiektywnie trzeba przyznać, że zarówno jeden jak i drugi styl aktualizacji siebie może zaistnieć na pielgrzymim szlaku. Bowiem zawsze tam, gdzie jest człowiek, występuje różnorodność jego zachowań, czasem nawet trudnych do wytłumaczenia. Pielgrzymie wędrowanie w atmosferze obcowania z tajemnicą wiary, bliskością osób, które łączy wspólnota celu i wartości, sprzyja – co prawda – osobowej aktualizacji siebie w stylu personalnym. Jednak ostatecznie to od konkretnego człowieka, uczestnika pielgrzymowania, zależeć będzie to, czy skorzysta on z przygotowanych warunków rozwojowych, czy też nie. Ważne jest również, by organizatorzy pielgrzymek, znając różnoraki świat ludzkich potrzeb, w którym i sami uczestniczą, tworzyli taką atmosferę współlistnienia, która pozwoli wszystkim bez skrupowania budować dojrzałość osobową u siebie i u innych.

Pielgrzymowanie stwarza również możliwości do rozwoju osobowości eklezjalnej. Wiele miejsca temu zagadnieniu poświęcił Jozafat Nowak (2000, 39-74; 2005, 94-157). Również dokumenty nauczania Kościoła katolickiego wskazują na elementy pielgrzymki, które sprzyjają budowaniu osobowości eklezjalnej (*Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów* 2003, 183-187; Ostrowski 2005, 278-281). Człowiek podczas pielgrzymowania uczy się autotranscendencji, czyli przekraczania siebie w dążeniu do ja idealnego, w którym zawierają się ideały ja i ideały instytucji

do której przynależy – Kościoła. Czas pielgrzymowania służy pogłębionej refleksji nad byciem człowiekiem Kościoła, nad zdolnością budowania interakcji z innymi osobami w społeczności Kościoła, nad zdolnością przyjmowania łaski Bożej (Konwent 2001, 27-55). To kolejny wyjątkowy aspekt pielgrzymowania, który istotnie odróżnia pielgrzymkę od wycieczki krajoznawczej.

4. PIELGRZYMOWANIE A ROZWÓJ DUCHOWY CZŁOWIEKA

Czas pielgrzymowania jest wyjątkowym czasem dla rozwoju duchowego człowieka. Służą temu zarówno nawiedzane miejsca kultu religijnego, jak i sam program pielgrzymki, który zawsze dostosowywany jest do potrzeb duchowych pielgrzyma poznawanych podczas spotkań przedpielgrzymkowych (Konwent 2001, 55-103; Ostrowski 2005, 79-115).

Celem pielgrzymki jest poszukiwanie Boga, nawiązywanie i budowanie z Nim duchowego kontaktu na modlitwie. Można powiedzieć, że pielgrzymka to szkoła modlitwy, która posiada wymiar zarówno indywidualny jak i wspólnotowy. Modlitwa wspólnotowa posiada natomiast ukierunkowanie zarówno wertykalne (od ludzi do Boga) jak i horyzontalne (łączy ludzi między sobą).

Człowiek, który na co dzień modli się sam, albo z braku czasu zaniedbuje modlitwę, na pielgrzymce doświadcza wielkiej łaski siły modlitwy wspólnotowej. Jest to także okazja do odnowienia życia modlitewnego, jak i sposobność do zadośćuczynienia za zaniedbane dotychczas życie modlitewne. Modlitwa na pielgrzymce uświadamia wielu, jak dużo stracili, zaniedbując ten dar, tę łaskę. Pogłębiając osobistą modlitwę, człowiek odnajduje na nowo ten wyjątkowy sposób zmagania się z doświadczeniami dnia codziennego.

Naturalne jest również i to, że praktyk religijnych w czasie pielgrzymki jest zdecydowanie więcej niż na co dzień. Tego oczekują sami pielgrzymi, wybierając ten styl spędzania wolnego czasu. Obok codziennej Eucharystii, śpiewu Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, modlitwy różańcowej czy drogi krzyżowej, pielgrzymi uczestniczą w katechezach, codziennych homiliach, medytacjach, adoracji Najświętszego Sakramentu. Wielki nacisk położony jest również na życie sakramentalne podczas pielgrzymowania, czyli przystępowanie do Komunii Świętej, tak aby każdy z pielgrzymów mógł każdego dnia, spełniając odpowiednie warunki, zyskać odpust zupełny, a więc darowanie kary za grzechy. Wielu niektóre z tych praktyk zaczyna wprowadzać konsekwentnie w rytm dnia codziennego, tak że po pielgrzymce stają się świadkami wiary w środowisku rodzinnym i zawodowym.

Poznając, podczas pielgrzymowania, życie Jezusa Chrystusa, doświadczając wyjątkowej bliskości świętych i błogosławionych w miejscach naznaczonych ich obecnością, jak i poznając nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, pielgrzymi pogłębiają swoją wiarę. Na rodzące się pytania, wątpliwości, niepokoje, otrzymują odpowiedzi, które stają się podstawą do zmiany ich stylu życia, do zmiany zachowania, do ustalenia na nowo priorytetów. Pielgrzymując, człowiek doświadcza

misterium Boga, a zachwycając się Nim, chce właściwie odpowiedzieć na to Boże objawienie. Przejawia się ta odpowiedź, między innymi, w postawie zaangażowania się w życie wspólnot parafialnych, do których przynależy. Wielu pielgrzymów, z upływem czasu, staje się liderami życia duchowego pośród świeckich.

ZAKOŃCZENIE

Czas pielgrzymowania jest wielkim darem i zadaniem. Darem, gdyż pomimo wielkich chęci, starań i tęsknot, nie wszyscy mogą się na nią wybrać. Różne są tego powody. Nie budzi jednak żadnej wątpliwości fakt, że pielgrzymowanie zawsze służy rozwojowi człowieka, zarówno na płaszczyźnie fizycznej, duchowej, psychicznej, emocjonalnej jak i społecznej. Religia może pomóc w zminimalizowaniu lub usunięciu psychicznych dyskomfortów. Dzięki niej galaktyka ludzkich potrzeb zostaje właściwie określona i uporządkowana, a człowiek przekracza samego siebie. Wracając ze szlaku, na którym to, co ludzkie, łączy się z tym, co Boskie, człowiek staje się mocniejszy i odważniejszy do tworzenia każdego *dziś* i każdego *jutro*. Ma w sobie więcej determinacji do budowania dojrzałej osobowości, skoncentrowanej na rozwijaniu pewności w sobie, a nie pewności siebie (Zaborowski 2002, 119-131).

Każda trasa pielgrzymkowa zawsze ma swój początek i swój koniec. Również ta pisana życiem, której koniec nastąpi z chwilą ostatniego oddechu. Świadomość tego rodzaju pielgrzymowania jest również istotna dla rozwoju człowieka. Potrafi znacząco zmienić jego świat wartości, jego postępowanie, jego życie.

BIBLIOGRAFIA:

- Człowiek i człowieczeństwo. Strategie bycia i stawania się Człowiekiem*, red. Halina Romanowska-Łakomy i Halina Kędzierska. 2002. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, red. Maciej Ostrowski. 2003. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Encyklopedia psychologii*, red. Włodzimierz Szewczuk. 1998. Warszawa: Fundacja Innowacja.
- Fila-Jankowska, Aleksandra. 2009. *Samoocena autentyczna. Co ukrywamy sami przed sobą*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Akademica”.
- Jackowski, Antoni. 2004. *Pielgrzymowanie*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Jan Paweł II. 2001. *Orędzie na XXII Światowy Dzień Turystyki*.
- Jarymowicz, Maria i Anna Szuster. 2014. *Rozmowy o rozwoju osobowym. Od koncentracji na sobie i swoich do otwartości na świat i altruizmu*. Warszawa: WUW.
- Kobierzycki, Tadeusz. 1989. *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*. Bydgoszcz: „Pomorze”.

- Konwent, Czesław. 2001. *Eklezjalny wymiar pielgrzymek*. Porąbka Uszewska: Drukarnia Triada.
- Kośmicki, Maciej. 2014. *Pielgrzymowanie wczoraj i dziś. Socjologiczno-antropologiczna analiza zjawiska*. Dostęp: 22.07.2018. <http://krytyka.org/pielgrzymowanie-wczoraj-i-dzis-socjologiczno-antropologiczna-analiza-zjawiska/>.
- Maslow, Abraham H. 1986. *W stronę psychologii istnienia*, tłum. Irena Wyrzykowska. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Maslow, Abraham H. 1990. *Motywacja i osobowość*, tłum. Paula Sawicka. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Migdał, Kazimierz. 2011. *Psychologia czasu wolnego*. Warszawa: ALMAMER Szkoła Wyższa.
- Mina, Claudio. 2004. *Kształtowanie osobowości. Przewodnik psychologiczny*, tłum. Bruno Adam Gancarz. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów.
- Nowak, Jozafat. 2000. *Identyfikacja Postaw*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Nowak, Jozafat. 2005. *Psychologia eklezjalna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Obuchowski, Kazimierz. 1983. *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa: PWN.
- Obuchowski, Kazimierz. 2000. *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa: PWN.
- Ostrowski, Maciej. 2005. *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród Pielgrzymów*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Pichalski, Ryszard. 2016. *Psychospołeczne uwarunkowania funkcjonowania osób w podeszłym wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Pielgrzymowanie*. Dostęp: 20.07.2018. <http://idzieczlowiek.pl/pielgrzymowanie/>.
- Przeciszewski, Marcin. 2017. *Polska pielgrzymuje. Fenomen na skalę europejską*. Dostęp: 10.06.2018. <https://ekai.pl/fenomen-polskiego-pielgrzymowania/>.
- Smoleń, Jerzy. 2014. Cierpienia człowieka trzydzieści lat po Salvifici Dolores. W: *Świat ludzkiego cierpienia*, red. Jan Bartoszek i Jerzy Smoleń, 85-106. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Smoleń, Jerzy. 2015. Kryzys życia. Psychospołeczne aspekty samobójstwa. W: *Wartość i jakość ludzkiego życia w ujęciu transdyscyplinarnym*, red. Jan Bartoszek, 271-291. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Steuden, Stanisława. 2011. *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa: PWN.
- Sujak, Elżbieta. 2006. *Rozważania o ludzkim rozwoju*. Lublin: Gaudium.
- Uchnast, Zenon. 2000. Style aktualizacji siebie. W: *Człowiek przełomu Tysiącleci. Problemy psychologiczne*, red. Józef Makselon i Borys Jacek Soiński, 139-153. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Winiarski, Ryszard i Janusz Zdebski. 2008. *Psychologia turystyki*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Zaborowski, Zbigniew. 2002. Koncepcja pewności siebie. *Studia Psychologica*, 3, 119-131.

REV. ZBIGNIEW FORMELLA¹ SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma
ORCID ID: 0000-0003-2846-0992
GIORGIA PERILLO²
Università Pontificia Salesiana, Roma

UN NUOVO MODO DI VIVERE LA SCUOLA. UN'ANALISI CONDOTTA NELL'ASILO NEL BOSCO DI OSTIA ANTICA

Sommaro

Il presente contributo è una sorta di continuum dell'articolo precedente, pubblicato nel *Seminare*, 2018, vol. 2. Il testo è suddiviso in tre parti: *in primis* vi è la presentazione dell'*Asilo nel Bosco* di Ostia Antica, che ha scelto con tenacia di poggiare le sue fondamenta nel modello dell'Outdoor Education. La seconda parte, invece, presenta un'indagine esplorativa svolta all'interno di questa organizzazione scolastica, con lo scopo di verificare e di far emergere i punti di forza della metodologia dell'Outdoor Education applicata nell'*Asilo*. Infine, nella terza parte vengono esaminati sia i benefici psico-fisici dell'educazione all'aperto sia le sfide socio-culturali a cui le scuole nel bosco stanno andando incontro nel loro percorso di diffusione nel contesto italiano. I contributi di molti autori del passato, come J.J Rousseau, M. Montessori, R. Steiner e P. Freire, stanno riaffiorando tangibilmente nelle scuole nel bosco in Italia, in Europa e in tutto il mondo, creando una delle opportunità più preziose per lo sviluppo sano del bambino.

Parole chiave: scuola d'infanzia, osservazione, natura, Outdoor Education

A NEW WAY OF RELIVING THE SCHOOL. AN ANALYSIS CONDUCTED IN THE "ASILO NEL BOSCO" IN OSTIA ANTICA

Abstract

This contribution is a kind of continuum of the previous paper, published in 2/2018 issue. The article is divided into three parts: the first contains a presentation of the "Asilo nel Bosco" of Ostia Antica (Kindergarten in the Forest), which draws upon the Outdoor Education model. The second part, in turn, presents the findings of an exploratory investigation conducted in this educational organization

¹ Prof. dr Zbigniew Formella SDB – salesiano, dottorato in scienze umanistiche, professore ordinario all'Università Pontificia Salesiana a Roma, Pro Decano della Facoltà di Scienze dell'Educazione, direttore della cattedra di Psicologia dell'Educazione. Membro della Società Scientifica di Francesco di Sales. Le sue ricerche scientifiche riguardano le problematiche giovanili di carattere psico-educativo. Possiede diverse pubblicazioni in merito, sia libri che articoli. E-mail: formella@unisal.it.

² Dott.ssa Giorgia Perillo – laureata in psicologia dello sviluppo e dell'educazione all'Università Pontificia Salesiana. E-mail: giorgia.perillo@virgilio.it.

with the aim of verifying and highlighting the strengths of the methodology of Outdoor Education applied in the experience. Finally, the third part examines both the psychophysical benefits of outdoor education and the socio-cultural challenges to which schools in the forest are exposed in the Italian context. Contribution of many educators of the past, such as J. J. Rousseau, M. Montessori, R. Steiner and P. Freire, are tangibly re-emerging in schools in the woods in Italy, in Europe and around the world, creating one of the most precious opportunities for healthy development of the child.

Keywords: kindergarten, investigation, Outdoor Education, nature

NOWY SPOSÓB PRZEŻYWANIA SZKOŁY. ANALIZA PRZEPROWADZONA W „ASILO NEL BOSCO” W OSTIA ANTICA

Abstrakt

Niniejszy artykuł jest swego rodzaju kontinuum poprzedniego, opublikowanego w Seminarze 2018, t. 2. Tekst jest podzielony na trzy części: pierwsza to prezentacja *Przedszkola w lesie* w miejscowości Ostia Antica, które inspirowane jest modelem Outdoor Education. Druga część zawiera natomiast swoistego rodzaju *badania pogłębiające* przeprowadzone na terenie tego przedszkola, mające na celu weryfikację istotnych elementów Outdoor Education. Trzecia część przedstawia zarówno psychofizyczne korzyści edukacji na wolnym powietrzu, jak i wyzwania społeczno-kulturowe stojące przed „szkołami w lesie”, zmierzające do ich upowszechnienia w kontekście włoskim. Wkład wielu autorów przeszłości, takich jak J.J. Rousseau, M. Montessori, R. Steiner i P. Freire, odradza się w tego typu propozycjach szkół we Włoszech, w Europie i w wielu krajach świata, dając istotny wkład w integralny rozwój dziecka.

Słowa kluczowe: przedszkole, obserwacja uczestnicząca, natura, Outdoor Education

INTRODUZIONE

«I benefici dell'Outdoor Education non possono essere solo dichiarati, bensì hanno bisogno di (...) verifiche affinché questa pratica costituisca il necessario approdo di una serie di riflessioni ed esperienze, così come il punto di partenza per il futuro sviluppo di progetti pedagogici. Solo la ricerca può innescare processi di cambiamento non effimeri, accentuando le implicazioni dell'OE sullo sviluppo psicologico del bambino» (Farnè e Agostini 2014, 11). Nella letteratura scientifica la maggior rilevanza è costituita da una ricerca svolta nel 2002 dalla professoressa Peter Häfner, dell'università di Heidelberg e da uno studio dell'università di Bologna di Lena Gruener e Michela Schenetti. L'analisi tedesca dimostra come i bambini che frequentano l'asilo nel bosco siano molto creativi e curiosi, prestino una maggiore attenzione e si concentrino di più. Inoltre, sono più rispettosi delle regole e sono in grado di risolvere i conflitti in modo pacifico; hanno una migliore capacità di espressione ed argomentano le proprie opinioni in modo adeguato (Häfner 2002). La ricerca italiana, invece, compie un'analisi storica di questo approccio educativo e ne evidenzia le virtù didattiche e pedagogiche (Gruener 2012). Ispirati da queste ricerche, nell'arco di tempo che va da marzo a maggio 2017, abbiamo svolto delle osservazioni all'interno dell'*Asilo nel Bosco* di Ostia Antica al fine di arricchire la

nostra analisi teorica sull'Outdoor Education con un'indagine semi-sperimentale. L'analisi ci ha permesso di ricavare la *routine* giornaliera dell'*Asilo* e di affermare che le attività svolte all'interno della scuola possano soddisfare pienamente i principali obiettivi precisati nelle Indicazioni nazionali del MIUR per la Scuola dell'Infanzia, quali: lo sviluppo dell'identità, il miglioramento dell'autonomia, lo sviluppo delle competenze base e lo sviluppo del senso di cittadinanza di ciascun alunno.

1. LA NASCITA DELL'ASILO NEL BOSCO DI OSTIA ANTICA

In Italia, il fenomeno della scuola nel bosco ha iniziato a diffondersi negli ultimi cinque anni. Precisamente, nel 2013 una coppia di romani, prendendo ispirazione da una ricerca dell'Università di Bologna, lancia il progetto destinato a ispirare e intradare le successive iniziative del contesto italiano. I protagonisti sono il maestro Paolo Mai e l'educatrice Giordana Ronci, genitori quarantenni di tre bambini. Paolo e Giordana gestivano una scuola dell'infanzia a Roma, nel Parco della Madonnetta, ma aspiravano un'educazione che consentisse di stare più spesso nella natura. Così nella loro scuola hanno creato una sezione all'aperto che l'anno dopo si è spostata ad Ostia Antica, prendendo il nome di *Asilo nel Bosco* (Salvo 2017). Le attività proposte in queste scuole si svolgono (quasi) esclusivamente all'aperto, a prescindere dal fatto che splenda il sole oppure piova. Qui i bambini sono spronati a giocare, ad esplorare e a imparare dal bosco o da altri ambienti naturali (Mancuso 2017). «Gli asili nei boschi sono un grande esempio di come sia possibile educare i bambini lasciandosi aiutare dalla Natura, madre e maestra, che non solo ci offre uno spazio e un tempo a misura d'uomo, a misura di bambino, ma offre tutto ciò che serve per imparare a vivere, a crescere» (Belvedere 2013, 243).

1.1. Le teorie di riferimento

I fondatori dell'*Asilo nel Bosco* di Ostia sono convinti che non esistano dei metodi educativi validi in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, per questo credono in un modello educativo che attinga da diverse fonti e che sia efficace nell'attuale e concreto territorio. Per loro, educare all'aria aperta è particolarmente funzionale, soprattutto per l'epoca nella quale: «un contesto in cui alcune attitudini innate del bambino quali la fantasia, l'immaginazione e la creatività sono mortificate, in cui la curiosità viene imprigionata da rigidi schemi costruiti dall'adulto ed in cui tutto sembra ruotare intorno all'aspetto cognitivo rilegando in un cantuccio l'importanza della relazione e delle emozioni» (Mai 2018). P. Mai e G. Ronci si ispirano alle teorie di Maria Montessori, di Jean-Jacques Rousseau, di Johann Heinrich Pestalozzi, Paulo Freire, Gianfranco Zavalloni, Mario Lodi e anche quelle dell'educazione libertaria, democratica e della pedagogia Waldorf. «Rousseau, Froebel e Montessori rappresentano delle pietre miliari nella storia dell'educazione e, sebbene siano vissuti in epoche ben diverse dalla nostra, i loro insegnamenti e le loro intuizioni acquistano nuova attualità in una prospettiva

di sviluppo ecologico. (...) Ai bambini che stanno crescendo in questi anni va data l'opportunità di conoscere l'ambiente naturale e di comprenderne la ricchezza e l'utilità. È importante perciò che lo frequentino, per giocare e per svolgervi delle attività» (Oliverio e Ferraris 2011, 29).

La (ri)nascita delle scuole dell'infanzia nel bosco, dunque, può essere attribuita ad un insieme di teorie psico-pedagogiche, più o meno recenti³. Tra di esse, non possiamo fare a meno di menzionare anche la teoria delle intelligenze multiple sostenuta dallo psicologo americano Howard Gardner, il quale originariamente ipotizzò sette differenti tipi di intelligenza che tendono ad integrarsi tra loro: logico-matematica, linguistica, musicale, spaziale, cinestetica, intrapersonale e interpersonale. Nel corso degli anni, lo psicologo arricchì la catalogazione, designando come ottava intelligenza proprio quella naturalistica (Gardner 2005, 12-13, 73). Questa proposta avrebbe dovuto stimolare insegnanti e genitori a non sottovalutare l'importanza degli eventi vissuti a contatto con la natura per lo sviluppo e per l'apprendimento del bambino (Louv 2006, 68). Infatti, l'ambiente naturale risulta il più favorevole allo sviluppo di numerose intelligenze, a partire da quella naturalistica fino ad arrivare a quella corporeo-cinestetica e visivo-spaziale (Belvedere 2017). Si ipotizza che i soggetti più abili in questo ambito sfruttino quelle zone cerebrali dedicate al riconoscimento, alla differenziazione e classificazione degli oggetti e alle percezioni sensoriali (Schenetti, Salvaterra e Rossini 2015, 74-75). H. Gardner affermò che: «l'essenza dell'intelligenza naturalistica è la capacità umana di riconoscere piante, animali e altre parti dell'ambiente naturale, come le nuvole o le rocce. Tutti siamo in grado di farlo. Alcuni bambini (veri e propri esperti di dinosauri) e molti adulti (cacciatori, botanici e anatomisti) eccellono in questo campo» (Louv 2006, 68). Infatti, «i bambini che la possiedono esprimono una grande affinità col mondo esterno o con gli animali. (...) Le persone con intelligenza naturalistica sono profondamente coscienti del contesto naturale che li circonda e dei cambiamenti ambientali in atto, anche se di portata minima. Spesso tutto ciò è dovuto al livello di percezione sensoriale altamente sviluppato. I loro sensi così spiccati li aiutano a cogliere più velocemente di altri, somiglianze, differenze e cambiamenti nel loro territorio» (Schenetti, Salvaterra e Rossini 2015, 75).

1.2. I principi base del progetto educativo

Paolo Mai, nel libro *L'Asilo nel Bosco*, afferma che i principi cardine delle scuole nel bosco possono essere racchiusi nei seguenti elementi: l'aula che ha come soffitto il cielo, il gioco come veicolo didattico privilegiato, l'efficacia dell'esperienza diretta, la relazione e il ruolo di facilitatore del maestro e l'importanza delle emozioni. Per quanto riguarda l'aula che ha come soffitto il cielo, la maggior parte degli asili nel bosco in Europa e nel mondo presuppone che si trascorra l'intera giornata scolastica all'aria aperta, al di là delle condizioni atmosferiche, in quanto

³ Basandoci sulla nostra esperienza e sugli studi compiuti, riteniamo che sarebbe interessante studiare il contributo della pedagogia scout presente nella proposta delle scuole nel bosco.

non esiste buono o cattivo tempo, ma solo un buon o cattivo equipaggiamento (Mai 2016a, 29). «Stare all'aria aperta in ambienti sempre diversi è molto importante, ci permette di mantenere vive alcune attitudini del bambino: la curiosità, l'autonomia, il senso d'avventura, la capacità di stupirsi, la fantasia, la creatività, l'immaginazione, la motricità, lo sviluppo dei cinque sensi e il senso di libertà che, solo quando il confine è l'orizzonte, può manifestarsi in tutta la sua piacevolezza e poesia» (Mai 2016a, 31).

Il secondo elemento, ovvero il gioco visto come veicolo didattico privilegiato, rappresenta lo strumento attraverso il quale il bambino può conoscere sé stesso, gli altri ed il mondo circostante e può soddisfare il suo bisogno di fare, conoscere, mettersi alla prova, sperimentare ed immaginare. «Attraverso il gioco vengono sollecitate le diverse funzioni cognitive, non solo quella linguistica e logico-matematica, che sembrano essere le uniche che abbiano valore nella scuola italiana, ma anche quella cinestetica, quella intrapersonale, quella interpersonale, quella spaziale, quella naturalistica e quella musicale, avvalorando in questa maniera la teoria di Howard Gardner» (Mai 2016a, 35).

Un ulteriore principio cardine è l'efficacia dell'esperienza diretta. La maggior parte di noi è cresciuta in una scuola che voleva a tutti i costi trasferirci competenze ed informazioni attraverso un libro didattico e la mediazione del maestro. Il risultato, però, è che un numero elevato di informazioni veniva mantenuto in memoria per un lasso di tempo molto breve. Nelle scuole nel bosco, invece, l'esperienza diretta è considerata il miglior modo per trasmettere competenze e voglia di conoscere perché è connotata da piacevolezza, volontà e assenza di mediazione, caratteristiche fondamentali ai fini del processo di apprendimento (Mai 2016a, 36).

Per quanto riguarda il tema legato al ruolo del maestro, è rilevante ricordare che secondo la tradizione l'insegnante attua il suo incarico nel dettare le regole, imponendo delle attività alle quale gli alunni devono adeguarsi, senza poter avere un ruolo attivo nelle proposte di ogni giorno. I principi dell'*Outdoor Education*, invece, ribaltano completamente questa idea: «l'educatore è colui che, partendo dall'osservazione dei bisogni e degli interessi di ciascun bambino, lavora in maniera discreta sul contesto per facilitare il naturale processo di crescita» (Mai 2016a, 32).

Un ultimo elemento riguarda l'importanza che viene attribuita alle emozioni degli educatori e degli educandi. G. Ronci è dell'idea che l'intero sistema educativo italiano sia organizzato in modo tale da garantire un apprendimento nozionistico a discapito delle relazioni interpersonali. Eppure nasciamo totalmente immersi nelle emozioni e durante l'infanzia sono necessarie la gestione e l'amore di chi si prende cura di noi per contenere questa deriva emotiva e per poter far tesoro di ciò che sentiamo. Tale processo va affinato giorno dopo giorno. L'educazione emotiva allena il bambino a comprendere ciò che sente, a dargli un nome e a capire qual è il messaggio nascosto dietro l'emozione che sta provando (Ronci 2016, 96-97). Questo rende ciascuno bambino «più consapevole dei propri bisogni e quindi più autonomo, aiuta il gruppo

a sentirsi unito, perché questa competenza si riversa anche sui compagni e permette ai bambini di capire meglio gli stati d'animo gli uni degli altri. Conoscere le emozioni è uno strumento essenziale per riconoscerle negli altri, per riuscire a stabilire con chi ci circonda una comunicazione empatica (Ronci 2016, 97).

1.3. La routine dell'Asilo nel Bosco

Attorno ai principi cardine appena menzionati, si plasmano le attività giornaliere dell'*Asilo nel Bosco*. Esse non sono sempre le stesse, bensì dipendono: dalle stagioni, dai fenomeni naturali, dai bisogni ed interessi dei bambini e dalla collaborazione di persone esterne alla scuola dell'infanzia. Tuttavia, è possibile ricavare una struttura organizzativa di fondo che scandisce le giornate svolte interamente all'aria aperta.

I maestri "aprono le porte" dell'*Asilo* alle 7.30 momento di accoglienza e di preparazione per la giornata e le attività; l'accoglienza di solito dura fino alle 9.30. In questo momento lo spazio è riservato al gioco libero, strumento potentissimo per sviluppare socialità e costruire la propria identità, e all'esplorazione dell'ambiente che permette di lavorare su quello che il MIUR chiama campo d'esperienza "Conoscenza del mondo"⁴. I bambini sono costantemente affiancati dai maestri e dalle maestre. Intorno alle 9.30-10.00 avviene la suddivisione in gruppi in base all'età (MIUR 2012, 16).

I più piccolini, generalmente per il resto della mattinata continuano nel gioco libero e nell'esplorazione dell'ambiente, sorvegliati dagli educatori, i quali propongono diverse attività: di lettura o di racconto di una fiaba, di disegno, di pittura, di costruzione, di giochi di fantasia. Ogni bambino può scegliere di parteciparvi o meno; inoltre, spesso nella scelta delle attività i maestri prendono in considerazione le idee e i desideri dei bambini, ovvero gli educatori osservando i giochi dei piccoli possono proporre delle attività connesse a quello che stanno già facendo per favorire l'acquisizione di nuove conoscenze. In altri casi, ci si incammina verso i diversi luoghi come la fattoria didattica, il fiume, il vivaio; oppure si intraprende una semplice passeggiata in bicicletta nei pressi dell'*Asilo*. Durante il cammino, i bambini sono lasciati liberi di correre e giocare e sono incoraggiati ad esplorare l'ambiente che li circonda: raccolgono foglie, bastoncini ed accarezzano gli animali che incontrano lungo il tragitto. A metà mattinata, intorno alle 11.00-11.30 si fa merenda: viene offerta della frutta di stagione, preparata poco prima da un educatore aiutato sempre da un bambino. In seguito, nel giardino dell'*Asilo* o nel luogo prestabilito, si ha un momento di gioco libero con la supervisione degli adulti. Anche il pranzo avviene all'aperto, in un clima rilassato ed allegro e «diviene occasione per fare pratica con l'autonomia, e per iniziare a sviluppare la propria cultura alimentare attraverso il gioco. (...) Bimbe e bimbi si suddividono nei tavoli

⁴ I campi d'esperienza che enuncia il MIUR (Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca) sono quattro: il sé e l'altro, la conoscenza del mondo, i discorsi e le parole e immagini, suoni e colori (MIUR 2012, 16).

e poi fanno a gara per ogni tavolo per divenire i camerieri che apparecchiano. Dopo una canzoncina di buon appetito comincia l'aperitivo a base di carote, insalata e verdure portate dalle maestre, seguito dal secondo. Nel frattempo si predispongono su un tavolino il contenitore con il primo, lasciando lo spazio per poggiare i piatti. Saranno i bambini che autonomamente si metteranno in fila e andranno a farsi il piatto da soli» (Bello 2016, 91). Quando il pranzo finisce i bambini sparecchiano. Il pomeriggio è dedicato al riposo o alla continuazione del gioco libero e delle attività, si costruiscono ed inventano dei giochi ed il tempo scorre piacevole e ricco. I genitori possono venire a riprendere i propri figli dopo l'ora di pranzo fino alle 16.00-16.30 circa. Questo, a volte, rappresenta un importante momento di scambio tra genitori ed educatori nel quale, in modo informale, si racconta ciò che è avvenuto durante la mattinata e si parla dello stato d'animo del figlio. In altri casi, i genitori si intrattengono all'*Asilo* anche solo semplicemente per poter trascorrere del tempo all'aria aperta con il proprio bambino.

I ritmi che cadenzano le giornate vissute dai bambini che appartengono al gruppo dei più grandi sono praticamente identici a quelli del gruppo dei più piccoli. Tuttavia, vi sono delle differenze in quanto vengono individuate e proposte delle attività che siano in sintonia con le loro capacità e con il loro sviluppo psico-fisico.

2. UN'ANALISI CONDOTTA NELL'ASILO NEL BOSCO DI OSTIA ANTICA

Per scopi accademici abbiamo svolto delle analisi presso l'*Asilo nel Bosco* di Ostia Antica, seguendo alcune indicazioni dell'osservazione naturalistica. Infatti abbiamo svolto l'indagine con la griglia d'osservazione in mano per poter appuntare nell'immediato ciò che consideravamo rilevante, restando il più possibile in disparte per non essere d'intralcio a bambini ed educatori e per avere una panoramica completa del contesto. Questo metodo non ha alcuna pretesa di decretare con certezza dei rapporti di causa-effetto, piuttosto si configura come un metodo correlazionale, ovvero consente di ipotizzare l'esistenza di una relazione tra due o più variabili (Baroni 1998, 25). Di seguito vi sono alcuni dettagli sulle osservazioni svolte.

2.1. L'osservazione e i risultati dell'analisi condotta

Nella maggior parte dei casi l'osservazione è guidata da un'ipotesi di partenza: La nostra è nata dalla constatazione di come, oggi, la vita di molti bambini sia troppo sedentaria, isolata oppure sottoposta a ritmi frenetici. Non solo nel tempo libero, ma anche a scuola per i bambini sono sempre meno gli spazi di autonomia, di libertà, di creatività e di concreta scoperta. Così, il nostro intento è stato quello di osservare come il contatto diretto con la natura possa promuovere molteplici benefici per lo sviluppo psico-motorio e socio-emotivo del bambino, il quale ha bisogno della natura per crescere in modo sano e per essere preparato ad affrontare la vita da adulto.

In totale abbiamo svolto sei osservazioni per un arco di tempo che va dall'8 marzo al 14 maggio 2017, per quattro ore circa a giornata. La maggior parte delle osservazioni sono state svolte durante le ore della mattinata poiché le attività realizzate nella prima parte della giornata soddisfacevano maggiormente lo scopo prefissato. Ovvero, quello di congetturare un nesso tra le suddette attività ed i benefici riguardo lo sviluppo cognitivo, motorio, sociale ed emotivo dei bambini e l'incremento della loro creatività, autonomia e fantasia. Il campione oggetto delle osservazioni era composto da poco più di quaranta bambini tra i 2 ed i 6 anni, dei quali l'*Asilo nel Bosco* si è preso cura durante l'anno scolastico 2016-2017. Per svolgere l'indagine ci siamo avvalsi di sei griglie di osservazione, con cui orientare la raccolta dei dati.

Gli studi appartenenti all'ambito psico-pedagogico ci sollecitano a scorgere nell'ambiente esterno un'aula didattica, per incrementare esperienze concrete, naturali e sociali. «L'ambiente esterno è per il bambino una realtà da percorrere e da scoprire, che promuove competenze emotive e cognitive, che consente di incrementare autonomia, rafforzare la propria salute, sviluppare comportamenti attivi e responsabili» (Pillati 2014, 115). In tal senso, l'indagine che abbiamo svolto presso l'*Asilo nel Bosco*, con i suoi evidenti limiti e ristrettezze, si conferma in linea con quegli studi che hanno scientificamente provato che la natura fornisce numerosi benefici per lo sviluppo psico-fisico del bambino. Infatti, è possibile affermare che l'*Asilo nel Bosco* soddisfi a pieno i quattro scopi fondamentali che si pone la scuola dell'infanzia, quali la promozione dello sviluppo dell'identità, dell'autonomia e della competenza e la guida alla cittadinanza. In altre parole, l'ambiente naturale può rappresentare una potente risorsa per il soddisfacimento dei bisogni legati alla fascia d'età 2-6 anni e conseguentemente può favorire uno sviluppo ed un benessere psico-fisico ottimale. Per offrire un'attenta analisi dell'indagine condotta, stileremo un elenco delle principali attività che vengono svolte all'interno dell'*Asilo*: ogni attività soddisfa concretamente quelle, e molte altre, conoscenze e competenze che sottostanno alle quattro sfere esplicitate nelle Indicazioni Nazionali. Queste attività sono:

- *Il Cerchio delle Emozioni*: nella pratica quotidiana dell'*Asilo* questa è diventata una modalità comunicativa generalizzata, utilizzata non solo tra educatori e bambini, ma anche tra educatori e famiglie. Applicata con i più piccoli essa «permette ai bambini di sapere se chi stava male è guarito, se chi era partito è tornato, se siamo tutti o manca qualcuno. (...) In sostanza, permette al gruppo di prendersi cura dei singoli eventi e viceversa» (Ronci 2016, 99). Stiamo chiaramente parlando dello sviluppo della competenza emotiva con annessa estensione della gamma di emozioni che il bambino sperimenta, riconosce e inizia a gestire.

- *Il gioco libero*: racchiude tutte quelle attività non strutturate che il bambino compie da protagonista seguendo la passione o la curiosità del momento, senza la direzione da parte degli adulti. Il gioco libero è divertimento, esplorazione del mondo, avventura e scoperta di sé, occasione di apprendimento, abbandono momentaneo della realtà per entrare in un mondo di fantasia. «Il gioco è essenziale per lo sviluppo, perché contribuisce al benessere cognitivo, fisico, sociale ed

emotivo dei bambini. Il gioco è necessario per aiutarli a sviluppare competenze sociali perché imparano cosa vuol dire essere in relazione con altri individui, quali sono le difficoltà e come riuscire a superarle» (D'Ambrosio 2015, 1). In sostanza, il gioco libero favorisce lo sviluppo affettivo, sociale e cognitivo e svolge non solo un semplice ruolo di attività di svago, ma soprattutto un momento di crescita e sviluppo significativo dei bambini.

- *Il Pranzo*: diviene occasione per incrementare l'autonomia dei bambini, per capire quale sia la quantità di cibo che soddisfa e, in generale, per sviluppare la loro cultura alimentare;

- *Piantare e prendersi cura delle piante*: nel rapporto diretto con le piante si fa esperienza del concetto di biodiversità che «è speculare al concetto di diversità degli individui e può essere posto in relazione al processo di individuazione. L'idea che alberi appartenenti alla stessa specie siano tutti diversi, come lo siamo noi, può favorire la costruzione di rapporti individualizzati con qualche singola pianta, o animale, incontrando peraltro il bisogno dei bambini di entrare in relazione a tutto tondo: con il corpo, i pensieri, le emozioni» (Bertolino i Morgandi 2013, 20). In sintesi, questa attività favorisce lo sviluppo della manualità fine e di precisione, lo sviluppo della pazienza, della conoscenza e accettazione della diversità, del sentimento di protezione verso la natura e di una coscienza ecologica;

- *Dipingere all'aperto*: prima di tutto, stimola la creatività, poiché si può fare in moltissimi modi diversi, con tante varietà di colore, con i materiali più disparati e con le tecniche più alternative. I bambini hanno la possibilità di scegliere in base al proprio gusto, sperimentando la soddisfazione di dare vita ad un prodotto del tutto unico e personale. In più, migliora la concentrazione, ovvero fa sì che chi vi si dedica esegua il lavoro dall'inizio alla fine, assorbito dal piacere e dalla rilassatezza che derivano da questa attività: chi dipinge riesce per un attimo ad estraniarsi dai pensieri "negativi" e a concentrarsi unicamente sul compito. Dipingere migliora anche la motricità fine, infatti rappresenta un ottimo esercizio per migliorare e potenziare la coordinazione occhio-mano, imparano a tenere bene la matita e ad orientarsi. Inoltre, stimola la capacità espressiva: il colore e il materiale utilizzato diventano uno strumento per esprimere il proprio mondo interiore; attraverso la scelta del colore il bambino dà voce alle proprie emozioni e ai propri sentimenti (Fistola 2015);

- *Visita dell'apicoltore*: è un episodio emblematico delle numerose esperienze dirette considerate uno strumento di conoscenza per i bambini dell'Asilo nel Bosco. «Un vecchio proverbio giapponese recita: "Chi ascolta dimentica, chi vede ricorda, chi fa impara". (...) Nell'Asilo nel Bosco crediamo che permettere al bambino di vivere esperienze sia la maniera migliore di trasmettere non solo competenze, ma soprattutto voglia di conoscere» (Mai 2016a, 36).

Nella seguente *tabella 1* avanziamo una comparazione tra le quattro sfere precisate dal MIUR, i sottostanti obiettivi e le attività che permettono il raggiungimento di tali finalità.

Tabella 1. Le quattro sfere precisate nelle Indicazioni Nazionali per il curriculum della scuola dell'infanzia.

Le quattro sfere	Obiettivi: vanno declinati in relazione all'età e in rapporto alla maturazione individuale	Attività
SVILUPPO DELL'IDENTITÀ PERSONALE	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo della curiosità verso il mondo esterno ed i fenomeni; - Sapersi relazionare con le persone e l'ambiente; - Rinforzare il senso di sicurezza personale; - Maturare un atteggiamento di rispetto verso l'ambiente. 	<ul style="list-style-type: none"> - Prendersi cura di piante, fiori ed animali; - Gioco libero; - Cerchio delle emozioni.
MIGLIORAMENTO DELLAUTONOMIA	<ul style="list-style-type: none"> - Aprirsi al nuovo e al diverso; - Interrogarsi di fronte a fenomeni; - Risolvere conflitti senza l'aiuto di un adulto; - Avere fiducia in sé e negli altri; - Partecipare alle decisioni esprimere le proprie opinioni. 	<ul style="list-style-type: none"> - Momento del pranzo; - Esperienze dirette; - Gioco libero; - Cerchio delle Emozioni.
SVILUPPO DELLE COMPETENZE DI BASE	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppare le capacità senso-percettive; - Sviluppare le competenze emotive; - Arricchire la dimensione linguistica e concettuale; - Arricchire la capacità di espressione e di comunicazione; - Sviluppare delle capacità di osservazione e di comprensione; - Sviluppare delle competenze logiche per raggruppare e quantificare; - Saper localizzare e muoversi nello spazio reale e grafico. 	<ul style="list-style-type: none"> - Dipingere all'aria aperta; - Cerchio delle Emozioni; - Gioco libero; - Esperienze dirette.
SVILUPPO DEL SENSO DI CITTADINANZA	<ul style="list-style-type: none"> - Maturare un atteggiamento positivo nel rapporto uomo-ambiente; - Scoprire l'importanza delle regole e del rispetto; - Migliorare la relazione tra pari e con gli adulti. 	<ul style="list-style-type: none"> - Prendersi cura di piante, fiori ed animali; - Cerchio delle Emozioni.

Fonte: Scuola dell'Infanzia Ratti 2013, 6 e rielaborazione personale.

2.2. Le interviste semi-strutturate

In aggiunta, abbiamo svolto delle interviste semi-strutturate rivolte ai genitori. L'intervista semi-strutturata è una via di mezzo tra la tipologia strutturata e quella libera. L'intervistatore ha un elenco di domande che fungono più che altro da bussola, servono cioè al conduttore affinché il colloquio rimanga centrato sul tema. Le domande sono aperte e l'ordine non è rigido come nel caso dell'intervista strutturata, ma segue il flusso della discussione, aggiustandosi alla situazione e all'andamento stesso di questo tipo di colloquio, che mostra caratteristiche di alta flessibilità e adattabilità (Santrock 2013, 50-51).

Ciò che ci ha particolarmente colpito dei genitori, eccetto la loro estrema disponibilità, è stata la gioia e la serenità che trapelava dalle loro parole. Infatti, i concetti che sono emersi più volte durante le interviste riguardano proprio la felicità che i bambini dimostrano nell'andare all'*Asilo* e la serenità che ricade conseguentemente sugli adulti. Quest'ultimi hanno riscontrato dei cambiamenti concreti e positivi nei loro figli: raccontano che i bambini sono più contenti, superano paure e limiti personali ed hanno una maggiore autostima. Anche la loro competenza sociale ha subito dei miglioramenti: un bambino che prima aveva difficoltà nell'interagire con i suoi pari, ora non manifesta più timidezze. Per di più, una mamma ci dà conferma del fatto che l'*Asilo nel Bosco* favorisce lo sviluppo

motorio ed alimenta creatività e fantasia. A tal proposito, quest'ultima ci riporta che i suoi figli ora mostrano una miglior coordinazione e che hanno sviluppato altissimi livelli di fantasia che li porta a giocare con qualsiasi cosa. Inoltre, dalle interviste è emerso chiaramente il loro sentirsi una comunità con gli altri genitori e con gli educatori: affermano che tra di loro vi è un rapporto caratterizzato dalla collaborazione e dal supporto reciproco. Questo è favorito anche dall'opportunità che hanno i genitori di fermarsi all'*Asilo* quando vanno a riprendere i loro figli, momento dedicato al confronto con i maestri e con gli altri genitori. In conclusione, i genitori intervistati consiglierebbero a tutti l'esperienza dell'*Asilo nel Bosco* perché indimenticabile ed umanamente molto arricchente, a patto che essi siano pronti ad accogliere un bambino vispo, vivace e sporco!

3. BENEFICI E SFIDE SOCIO-CULTURALI DELLE SCUOLE DELL'INFANZIA NEL BOSCO

La finalità ultima dell'*Asilo nel Bosco* è quella di provare a rispondere sempre meglio alle esigenze dei bambini delle ultime generazioni. P. Mai e G. Ronci, adattandosi ai mutamenti riscontrati nell'attuale società – come le paure eccessive dei genitori e l'onnipresenza delle tecnologie – hanno riconsiderato l'educazione, riconsegnando il giusto valore alla natura, vista come un elemento cruciale per uno sviluppo sano e totale della persona. I fondatori dell'*Asilo* desiderano riconnettere i bambini con la natura. Bambini e natura dovrebbero essere considerati una cosa sola. Eppure, nella società in cui viviamo, raramente i bambini trascorrono del tempo libero in ambienti naturali, piuttosto svolgono delle attività extrascolastiche al chiuso: sono davvero pochi quelli che hanno la fortuna di fare attività all'aperto. Il nostro augurio è che le scuole dell'infanzia nel bosco possano in futuro eguagliare la didattica tradizionale, ovvero rappresentare una valida e accessibile alternativa per tutte le famiglie italiane.

3.1. I benefici dell'esperienza

L'*Asilo nel Bosco*, come abbiamo già visto, ha sorprendenti vantaggi che non riguardano soltanto il benessere psico-fisico dei bambini, ma anche quello dei loro genitori. Gli adulti hanno la certezza che loro figlio abbia delle dosi di natura sufficienti in un arco di tempo in cui si acquisiscono le basi per la salute psico-fisica. In questo modo, non solo i figli, ma anche i genitori hanno maggiori opportunità per godersi la natura. Infatti, le mamme e i papà che vengono a riprendere i loro figli spesso si trattengono all'*Asilo* oltre l'orario di "chiusura": c'è chi rimane un quarto d'ora e chi, addirittura, un paio d'ore. Oltre a trascorrere del tempo in natura, i genitori possono avvalersi anche di una stretta collaborazione con gli educatori che li porta ad affermare: "Finalmente non mi sento da solo ad affrontare questo ruolo così difficile, che è quello di genitore!". Le mamme ed i papà partecipano attivamente con gli educatori, confrontandosi e confidandosi. Tutto ciò fa sentire i genitori sereni, sicuri, protetti e liberi da quel grosso freno che è la delega ad altri per l'educazione dei propri figli.

Per quanto riguarda, invece, i benefeci che ricadono sui bambini – i veri protagonisti dell’*Asilo nel Bosco* – possiamo annoverare quello di poter acquisire conoscenze e competenze con piacevolezza e divertimento, in un ambiente che è a loro misura, sia dal punto di vista strettamente naturalistico, ma soprattutto umano. L’*Asilo* ha il dono di far sentire i bambini a loro agio in un ambiente sociale allargato, di conoscersi e, allo stesso tempo, di essere riconosciuti come delle persone uniche ed irripetibili. Li incoraggia verso l’autonomia, ovvero all’aver fiducia in sé, al sentirsi appagati e allo stesso tempo a chiedere aiuto ed esprimere frustrazione. Dà agli alunni la possibilità di partecipare alle decisioni, di esprimere le proprie idee ed emozioni, di curiosare, domandare e di imparare a riflettere sull’esperienza attraverso l’esplorazione e l’osservazione.

3.2. Le sfide socio-culturali e possibili applicazioni

Nonostante l’*Outdoor Education* possa essere considerata l’evoluzione della pedagogia di diversi autori visionari del passato, come J. Dewey, J.J. Rousseau e R. Steiner – in cui l’esperienza, l’ambiente esterno ed il legame con la natura erano considerati concetti fondamentali dell’educazione – ancora oggi sono molteplici i pregiudizi che soffocano e screditano l’Educazione all’aperto. La scuola nel bosco è vista come un’idea bizzarra, come un luogo nel quale si dà la priorità ad attività disimpegnate, senza l’apprendimento dei concetti base della matematica o della letto-scrittura. O ancora, è considerato un ambiente pericoloso, privo di dettami e regole. Insomma, ci sono molti pregiudizi e stereotipi da parte delle famiglie italiane su questo argomento. «Eppure, i genitori di oggi sono proprio quegli stessi bambini che trent’anni fa giocavano all’aperto “immergendosi” nella natura. Dobbiamo imparare a “dilatare” quel pezzettino di “cielo” che noi adulti oramai siamo abituati a guardare dalla nostra auto in movimento o dalla finestra del nostro ufficio, sempre più convinti che questa sia la giusta relazione con l’ambiente che ci circonda. Basta soffermarsi a riflettere un istante per avere velocemente, davanti agli occhi, la visione divertita, stupita, serena e felice di un bambino che “gioca” all’aperto» (GLEE 2016, 24-25).

Purtroppo, i genitori, manifestano ansia riguardo le esperienze svolte all’aperto dai propri figli. Ansie ed incertezze che riguardano l’abbigliamento dei bambini, il tempo atmosferico, gli insetti ed altrettante preoccupazioni circa la possibilità che i bambini possano perdersi o farsi del male. Spesso, queste apprensioni sono dovute ad un atteggiamento iperprotettivo dei genitori. Gli anglosassoni definiscono questa categoria *helicopter parenting*: genitori troppo apprensivi che, proprio come un elicottero, sorvegliano continuamente il proprio figlio, pronti ad intervenire in ogni difficoltà (Lucchi 2014, 26). Tale atteggiamento ha delle ripercussioni sulla stima del bambino, che si convincerà di non avere le capacità di risolvere le situazioni di vita quotidiana. L’*helicopter parenting* è il frutto del contesto culturale e sociale in cui viviamo. Contesto che ha spinto sia genitori che insegnanti a disporre la maggior parte delle attività ricreative ed educative in luoghi chiusi (Schenetti, Salvaterra

i Rossini 2015, 108-109). Tuttavia, ricordiamo che è stato dimostrato che i bambini sono molto più sereni e collaborativi quando non sono costretti a stare dietro un banco ogni giorno. Ed è importante sottolineare che le regole negli asili nel bosco ci sono, solo che sono fatte per responsabilizzare il bambino e per educarlo a rispettare tutti i membri della sua comunità (Saltarell 2015).

A questo punto, appare legittimo chiedersi se i bambini non “scolarizzati”, ovvero non abituati ai ritmi della tradizionale struttura scolastica, potrebbero trovare delle difficoltà ad inserirsi in quest’ultima. Infatti, sul territorio italiano, «attualmente le iniziative legate all’Outdoor Education stanno coinvolgendo principalmente le scuole dell’infanzia. Per quanto riguarda la scuola primaria ci sono molti ostacoli, non ultimo quello che configura le famiglie all’interno di un percorso educativo obbligatorio, inquadrato nell’immaginario collettivo come un sistema classicamente standardizzato e nonostante tutto, funzionale. In buona sostanza, diamo più natura ai bambini fino ai sei anni, poi però bisogna imparare a leggere, scrivere, risolvere problemi di geometria e studiare storia» (Educazione Pirata 2016, 1).

Una soluzione a questo tipo di difficoltà potrebbe essere quella di fondare delle scuole primarie nel bosco in modo parallelo alle stesse scuole dell’infanzia. Hanno adottato questo sistema i fondatori dell’*Asilo nel Bosco*: infatti, nel settembre del 2017 ad Ostia Antica è nata la scuola primaria *Piccola Polis*, dove la didattica è basata su esperienze dirette, giochi, domande ed immersioni nella natura. Dove gli alunni hanno la possibilità di scegliere tra diverse proposte, come musica, danza, sport, orto, lettura nella biblioteca e molto altro ancora. Dove le gite nel territorio permettono di appassionarsi alla storia, alla geografia e alla scienza. Nella *Piccola Polis* non si ragiona nell’ottica delle materie, ma in quella di esperienze globali nelle quali il bambino può sperimentarsi ed apprendere (Mai 2017). Nel momento in cui non fosse accessibile una scuola primaria nel bosco, il suggerimento che proponiamo a tutti quei genitori che vorrebbero continuare a far crescere i propri bambini a contatto con la natura è quello di incrementare il tempo trascorso all’aria aperta nelle attività extrascolastiche e nel tempo libero. A tal proposito, lo scoutismo ci sembra un ottimo espediente: nelle uscite e nei campi estivi, bambini e ragazzi vivono giornate e settimane intere a contatto con la natura. Nello scoutismo la natura svolge importanti funzioni, come quella di favorire lo sviluppo fisico, il lavoro di squadra, il senso del sacrificio, ma anche l’indipendenza e la libertà. La vita all’aperto – i giochi, le passeggiate e il pernottamento sotto le tende – ha una grande rilevanza educativa. Ad esempio, trascorrere del tempo in un ambiente naturale permette ai ragazzi di soddisfare quel loro bisogno di evasione dal mondo degli adulti. Questa evasione risulta positiva e costruttiva, in quanto per campeggiare occorre osservare e dedurre, prendere delle decisioni, capire di potersi assumere le proprie responsabilità e rivolgere l’attenzione verso gli altri. Permette anche di riscoprire il valore delle cose e di vivere in modo modesto, nel rispetto di quanto è offerto dalla natura e, per quanto possibile, senza tecnologia (Lissandre 2015).

CONCLUSIONE

Concludendo, la scuola è ancora vista come un luogo dove lasciare i propri figli quando i genitori sono a lavoro, anziché considerarla come un luogo che avrebbe come fine ultimo quello di offrire esperienze significative per i bambini. Inoltre, spesso le buone idee e proposte didattiche sono ostacolate da una burocrazia inefficace. L'ostacolo maggiore al cambiamento è l'inefficienza delle istituzioni italiane: l'ultima legge sulla scuola dell'infanzia risale al 1975, la quale naturalmente non può tenere conto delle nuove esigenze che appartengono alle nuovissime generazioni di bambini. Negli anni '70 i bambini, dopo scuola, si dirigevano al cortile, al parco o nel bosco per trascorrere il resto della giornata. Al contrario, nel 2017, le giornate scolastiche si sono allungate ed i bambini ritornano in luoghi chiusi. Secondo le ricerche dell'ISTAT più dell'80% del tempo destinato al gioco avviene in luoghi chiusi (Mai 2016b, 103-104). Allora «come può un bambino sperimentare con il proprio corpo se la maggior parte del tempo lo vive in uno spazio come l'aula, dove la superficie calpestabile, così piena di tavoli e sedie, è minima? Come può una maestra occuparsi dell'individualità del bambino se ne deve gestire venticinque?» (Mai 2016b, 104-105). Il cambiamento deve partire dal basso, dalle famiglie e dagli insegnanti, essi devono avere il coraggio di andare controcorrente, di sfidare e di proporre l'utopia, di insegnare a combattere per i propri sogni e a non rinunciarvi, a credere e sperare, in virtù dell'impegno» (Mai 2016b, 106).

In questa circostanza, possiamo affermare che *l'Asilo nel Bosco* si configura come «un grande gioco: una favola per chi lo sogna da lontano, una monellata per chi vorrebbe fare le cose fatte solo con rigide norme, (...) è una pozzanghera sporca ma tanto divertente, un albero dove arrampicarsi per essere più vicini al cielo ma stando attenti a non cadere, è un intruglio di pozioni perché non c'è scoperta senza sperimentazioni, è una folle acchiapparella, un nascondino dove l'ultimo bimbo fa tana libera tutti, perché non si può essere prigionieri a lungo» (Casertano 2016, 151).

BIBLIOGRAFIA:

- Baroni, Maria Rosa. 1998. *Psicologia ambientale*. Bologna: Il Mulino.
- Bello, Sabina. 2016. Il tempo. W: *L'Asilo nel Bosco. Un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 82-93. Roma: Edizioni Tlön.
- Belvedere, Gaia Camilla. 2013. Gli asili nei boschi e la pedagogia della natura. W: *Un'altra scuola è possibile. Le grandi pedagogie olistiche di Rousseau, Froebel, Pestalozzi, Montessori, Steiner, Sai Baba, Malaguzzi, Milani, Lodi, Krishnamurti, Gardner, Aldi*, red. Gino Aldi, Gaia C. Belvedere, Antonella Coccagna, Lorenzo Locatelli i Sabino Pavone, 244-266. Milano: Edizioni Enea.
- Belvedere, Gaia Camilla. 2017. *Howard Gardner*. Consultato: 2.10.2018. <http://www.ecopedagogia.it/Howard%20Gardner>.
- Bertolino, Fabrizio i Tiziana Morgandi. 2013. Nuovi servizi educativi per l'infanzia in ambito rurale: agrinidi, agriasili, agritate. W: *Qualità dell'educazione*

- e nuove specializzazioni negli asili nido*, red. Teresa Grange, 1-42. Pisa: Edizioni ETS.
- Casertano, Danilo. 2016. L'ambiente che educa. W: *L'Asilo nel Bosco. Un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 143-152. Roma: Edizioni Tlön.
- D'Ambrosio, Gioele. 2015. *Perché i bambini hanno bisogno di giocare?* Dostęp: 2.10.2018. <http://www.quipsicologia.it/perche-i-bambini-hanno-bisogno-di-giocare/>.
- Educazione Pirata. 2016. *Outdoor Education, l'educazione in ambienti naturali*. Dostęp: 2.10.2018. <https://educazionepirata.wordpress.com/2016/06/02/outdoor-education-leducazione-in-ambienti-naturali/>.
- Farnę, Roberto i Francesca Agostini. 2014. Introduzione. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnę i Francesca Agostini, 9-12. Parma: Edizioni Junior.
- Fistola, Alessia. 2015. *Disegni da colorare per bambini: 7 benefici per lo sviluppo*. Dostęp: 2.10.2018. <http://www.labottegadellopsicologo.it/2015/12/15/disegni-da-colorare/>.
- Gardner, Howard. 2005. *Educazione e sviluppo della mente. Intelligenze multiple e apprendimento*. Trento: Erickson.
- GLEE Scuola dell'Infanzia le Campanelle. 2016. Forse... basta ricordare il "noi"...bambini? *Il quaderno degli appunti. Chi è dentro è dentro, chi è fuori è fuori*, 4(1), 24-25.
- Gruener, Lena. 2012. *Piccole voci nel bosco: bambini che apprendono, crescono e vivono nella natura*. Bologna: Università di Bologna.
- Häfner, Peter. 2002. *Kindergarten in nature and forest in Germany: an alternative to traditional kindergarten in the Pre-school education*. Bürgstadt: Universität Heidelberg.
- Lissandre, Juliette. 2015. Gli scout piantano la tenda in tutto il mondo, tłum. Davide Fezzardi. *Le Journal International*. Dostęp: 2.10.2018. https://www.lejournalinternational.fr/Gli-scout-piantano-la-tenda-in-tutto-il-mondo_a3367.html.
- Louv, Richard. 2006. *L'ultimo bambino nei boschi: come riavvicinare i nostri figli alla natura*. Milano: Rizzoli.
- Lucchi, Lorenzo. 2014. La salute del bambino fra ansie e prevenzione. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnę i Francesca Agostini, 25-29. Parma: Edizioni Junior.
- Mai, Paolo. 2016a. I principi base del nostro progetto educativo. W: *L'Asilo nel Bosco. Un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 26-36. Roma: Edizioni Tlön.
- Mai, Paolo. 2016b. Il motore del cambiamento. W: *L'Asilo nel Bosco. Un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 103-134. Roma: Roma: Edizioni Tlön.
- Mai, Paolo. 2017. *Piccola Polis*. Dostęp: 2.10.2018. <https://comune-info.net/2017/02/piccola-polis/>.
- Mai, Paolo. 2018. *L'asilo nel Bosco*. Dostęp: 2.10.2018. <https://associazionemanes.it/lasilo-nel-bosco/>.

- Mancuso, Francesca. 2017. *Waldkindergarten: negli asili del bosco tedeschi anche la nanna si fa all'aperto*. Dostę: 2.10.2018. <https://www.greenme.it/vivere/speciale-bambini/23333-waldkindergarten-asili-bosco-germania>.
- MIUR. 2012. *Indicazioni nazionali per il curriculum della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*. Roma.
- Oliverio, Albertina i Anna Oliverio Ferraris. 2011. *A piedi nudi nel verde. Giocare per imparare a vivere*. Firenze: Giunti.
- Pillati, Marilena. 2014. Postfazione. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnè i Francesca Agostini, 117-120. Parma: Edizioni Junior.
- Ronci, Giordana. 2016. Prima di tutto le emozioni. W: *L'Asilo nel Bosco. Un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 94-102. Roma: Edizioni Tlön.
- Salvo, Massimiliano. 2017. *Asili nel bosco: dove trovarli e come funzionano*. Dostę: 2.10.2018. https://d.repubblica.it/attualita/2017/02/10/news/come_crescere_bambini_felici_asilo_nel_bosco_danimarca_come_aprire_un_asilo_nel_bosco_dove_trovare_asilo_nel_bosco_italia_pi-3418803/.
- Santarelli, Francesca. 2015. La primavera degli asili nel bosco. Dostę: 2.10.2018. <http://www.glistatigenerali.com/scuola/asili-nel-bosco/>.
- Santrock, John W. 2013. *Psicologia dello sviluppo*. Milano: McGraw-Hill Education.
- Schenetti, Michela, Irene Salvaterra i Benedetta Rossini. 2015. *La scuola nel bosco. Pedagogia, didattica e natura*. Trento: Erickson.
- Scuola dell'infanzia Ratti. 2013. *Format didattico*. Dostę: 2.10.2018. <http://www.scuolainfanziaratti.org/wp-content/uploads/2013/12/format-didattico.pdf>.

Ks. JAN NIEWĘGŁOWSKI¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-9673-4989

SALEZJAŃSKIE HARCERSTWO W LATACH 1918-1939

SALESIAN SCOUTING IN YEARS 1918-1939

Abstract

In 1918, Poland after 123 years of foreign rule regained its independence. The country was recreated from three partitions. The process of restoring the statehood came across numerous problems: war damage, lack of political structures, or of one, unified legislation or education system. The situation was further complicated by the global economic crisis. The new authorities were aware that the issue of education and upbringing was a priority. The Salesians who had been present in Polish lands since 1898, actively participated in the reconstruction of the young country. They formed secondary school education, vocational schools and orphanages. One of the forms of youth work was scouting. The Salesians supported this form and were involved in organizing and running scout squads.

Keywords: The Salesian Society, the preventive system, Boy Scouts, Salesian education institutions, scouting

Abstrakt

W 1918 r. Polska po 123 latach niewoli odzyskała niepodległość. Kraj powstał z trzech zaborów. Proces odbudowywania państwowości napotykał liczne problemy: brak struktur politycznych, zniszczenia wojenne, różne prawodawstwo, brak jednego systemu szkolnictwa. Sytuacje komplikował ponadto ogólnoświatowy kryzys ekonomiczny. Nowa władza zdawała sobie sprawę, że kwestia szkolnictwa i wychowania należy do priorytetowych. W proces odbudowy młodego kraju czynnie włączyli się salezjanie, którzy byli obecni na ziemiach polskich od 1898 r. Tworzyli szkolnictwo ogólnokształcące, szkoły zawodowe i sierocińce. Jedną z form pracy z młodzieżą było harcerstwo. Salezjanie formę tę wspierali i angażowali się w organizowanie i prowadzenie drużyn harcerskich.

Słowa kluczowe: Towarzystwo Salezjańskie, system prewencyjny, skauci, salezjańskie placówki wychowawcze, harcerstwo

¹ Ks. dr hab. Jan Niewęgłowski, prof. UKSW, absolwent Uniwersita' Pontificia Salesiana, prof. nadzwyczajny w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Email: j.nieweglowski@uksw.edu.pl

WSTĘP

Po wielu latach niewoli w 1918 r. Polska odzyskała niepodległość. Jednak proces odbudowywania jej państwowości wymagał długiego czasu i ogromnej pracy. Młode państwo stanęło wobec wielu poważnych problemów. Do nich można zaliczyć: brak struktur politycznych, zniszczenia wojenne, brak wykwalifikowanych urzędników na wszystkich szczeblach władzy oraz ogólnoswiatowy kryzys ekonomiczny, który dodatkowo komplikował sprawy młodego kraju. Do listy wyżej wymienionych problemów należy dodać brak jednego systemu szkolnictwa. Ówczesna władza polska zdawała sobie sprawę, że wyzwania związane ze szkolnictwem i wychowaniem należy podjąć jako jedno z pierwszych. Bez nich nie można odbudować żywej i zdrowej tkanki społecznej narodu.

Towarzystwo Salezjańskie, założone w połowie XIX wieku przez włoskiego duchownego ks. Jana Bosko (1815-1888), działało na ziemiach polskich zaboru austriackiego od 1898 r.² Po 1918 r. salezjanie czynnie włączyli się w odbudowę kraju, a w sposób szczególny w tworzenie infrastruktury szkolnej i wychowawczej. Jedną z pierwszych inicjatyw było tworzenie szkół ogólnokształcących, szkół zawodowych i domów dziecka (Wilk 1998, 14). Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania działalności harcerskiej w salezjańskich placówkach szkolno-wychowawczych.

1. SALEZJAŃSKI SYSTEM PREWENCYJNY WOBEC RUCHU SKAUTOWEGO

Swoją działalność wychowawczą Robert Baden-Powell³ rozpoczął w 1907 r. (Wojtycza 2003, 305). Jego ruch skautowy bardzo szybko rozprzestrzenił się w różnych krajach i na ziemiach polskich. Początkowo salezjanie, kierując się zasadami własnego systemu wychowawczego, nie angażowali się w propagowanie ruchu Baden-Powella. Po zapoznaniu się z założeniami ruchu szybko włączyli się w jego działalność, tworząc w placówkach salezjańskich drużyny harcerskie. W pracy z chłopcami Baden-Powell, oprócz zaradności i samodzielności, podkreślał również ważność ukształtowania w wychowanku pewnych postaw moralnych. Główną rolę odgrywała grupa (zastęp), która wpływała na jednostkę. Duże podobieństwa zauważyć można w polskim harcerstwie międzywojennym. Od lat 20. Baden-Powell akcentował w formacji skautowej międzynarodowe braterstwo i wychowanie obywatelskie.

² Pierwszym salezjaninem, który rozpoczął pracę na ziemiach polskich był ks. Mateusz Grochowski. Po roku działalności przeszedł do diecezji. Ksiądz Bronisław Markiewicz był drugim salezjaninem, który rozpoczął swoją pracę w Miejscu Piastowym w 1892 r. Po pięciu latach pracy zerwał łączność ze Zgromadzeniem Salezjańskim, tworząc nowe zgromadzenie zakonne michalitów.

³ Baden-Powell Robert Stephenson Smyth (1857-1941). Urodził się w Anglii. Był zawodowym żołnierzem. Brał udział w licznych wyprawach wojskowych. Podczas oblężenia miasta Mafeking (1899-1900) zorganizował specjalny oddział młodych chłopców, którym powierzał specjalne zadania. W pracy z nimi akcentował zaradność i samodzielność. Na podstawie tego doświadczenia stworzył ruch skautowy. W pracy wychowawczej podkreślał również znaczenie solidaryzmu społecznego i religii. Zmarł 1941 r. w Kenii.

Pewnym problemem w założeniach ruchu skautowego było wyznanie religijne jego założyciela. Robert Baden-Powell był anglikaninem. Jego ojciec pełnił funkcję pastora w tym Kościele. Problem ten istniał w również w Polsce, gdzie większość społeczeństwa była wyznania katolickiego. W recepcji tego ruchu na grunt polski przeważały jego walory wychowawcze. Ruch skautowy w Polsce otrzymał nową postać, jaką było harcerstwo. Polska tradycja ubogaciła założenia skautingu o element patriotyczny. Był on bardzo potrzebny po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. (Marszałek 2016, 15).

W pierwszych latach działalności salezianie oferowali swoim wychowankom własną propozycję wychowawczą. Był nim wspomniany już system prewencyjny i przejawiał się najbardziej w pracy oratoryjnej. Bazując na rozumie, religii i miłości, system ten propagował działalność sportową, artystyczną, turystyczną, koła zainteresowań i różnego rodzaju stowarzyszenia (Jankowski 2016, 221; Ghiberti 2018, 113). Wiele tych elementów było zbieżnych z ruchem skautingowym. Salezianie szybko zauważyli podobieństwa systemów, jak również duże zainteresowanie wychowanków powyższym ruchem. Założenia harcerskie w sposób szczególny zdawały egzamin w sierocińcach, internatach i placówkach wychowawczych, gdzie salezianie i wspólnota wychowawcza organizowali życie wychowanków przez całą dobę.

Profesjonalne włączenie się w ruch harcerski wymagało jednak odpowiedniego przygotowania, tak teoretycznego jak i praktycznego. Powyższego zadania podjęli się klerycy salezjańscy studiujący w wyższym seminarium w Krakowie. Byli to: Henryk Boryński, Henryk Czepułkowski, Józef Dryżałowski i Henryk Piegłowski. Przed wstąpieniem do Towarzystwa Salezjańskiego działali już w ruchu harcerskim. Za zgodą ówczesnych przełożonych utworzyli seminaryjną drużynę harcerską, której nadali nazwę „Orla Gromada”. Jednym z pierwszych zadań członków drużyny było przestudiowanie założeń wychowawczych Baden-Powella i porównanie z systemem wychowawczym ks. Jana Bosko. Pracą kierowali profesorowie seminarium. Pomimo zasadniczej różnicy, jaką była np. kwestia religii, studium krytyczne wykazało więcej podobieństw. Do nich można zaliczyć: radość życia, szacunek i umiłowanie wychowanków, pracę nad własnymi wadami oraz szacunek do przyrody. Do powyższych założeń postanowili ponadto dodać elementy religijne, znane i akceptowane przez polskie społeczeństwo: Eucharystię i pobożność maryjną. W ten sposób udało się pogodzić idee dwóch wielkich wychowawców. Do seminaryjnej drużyny harcerskiej zaczęło zapisywać się coraz więcej nowych członków, którzy zdobywali odpowiednie sprawności. W tym samym roku członkowie drużyny wydali śpiewnik harcerski i opublikowali specjalny podręcznik instruktorski służący do organizowania harcerskich ognisk (Ślósarczyk 1960-1969, t. 2, 561).

Wkrótce harcerska drużyna seminaryjna wystąpiła z kolejną inicjatywą. Zaproponowała przełożonym zorganizowanie obozu instruktorskiego i podharcemistrzowskiego dla seminarzystów. Jej celem było przygotowanie dobrze wykwalifikowanego personelu, który mógłby lepiej i skuteczniej prowadzić drużyny istniejące w salezjańskich placówkach. Reakcje przełożonych były różne. Nie brakowało słów

krytyki, że życie w lasach mało służy formacji seminaryjnej. Idea pracy młodzieżowej rozwiała wątpliwości. Zgodę na zorganizowanie obozu wydała Komenda Chorągwi Harcerzy w Krakowie. Wydatnej pomocy materialnej udzieliła miejscowa jednostka wojskowa oraz Państwowy Urząd Wychowania Fizycznego w Warszawie. Obóz szkoleniowy zorganizowano w sierpniu 1937 r. w miejscowości Dworzec⁴. Uczestnikami, w liczbie trzydziestu, byli salezjańscy klerycy. O organizacji obozu i jego przebiegu pisało „Pokłosie Salezjańskie”. Autor artykułu o pseudonimie „Mocny Wilk” tak go opisywał:

„W doskonałym nastroju, przy akompaniamencie ulewnego deszczu, wyruszyliśmy z naszego zakładu w Dworcu na teren obozowiska, oddalony o kilka kilometrów. Teren okazał się wymarzony, deszcz w międzyczasie ustał, więc z miejsca przystąpiono do rozbijania namiotów. Trzeba było widzieć zapał i amerykańskie tempo pracy. W ciągu kilku godzin obóz był zasadniczo gotów na nocleg. Ale na następne dni dużo pozostało jeszcze pracy do udoskonalenia. A ponieważ to obóz podharcemistrzowski, każdy czy starszy już harcerz, czy nowicjusz, musiał udawać zucha, i mimo, że ręce mdlały od pracy, trzymać fason. Już w najbliższą niedzielę, kiedy piły, siekiery i młotki zawisły na stojakach w magazynie i można było kości wyprostować, obóz przedstawiał się imponująco. Eleganckie łóżeczka, szafeczki i stoliki po namiotach, przed namiotami artystyczne urozmaicenia, kapliczka w stylu zakopiańskim, maszt z mostkiem i sznurową drabiną, bramka, obozowa świetlica, magazyn we wzorowym porządku radowały oko. Drugi komendant, stary harcmistrz, co wcale nie lubił chwalić, powiedział nam raz pod sekretem, że takie urządzenie obozowe przyniosłoby zaszczyt najporządniejszemu kursowi instruktorskiemu. (...) Najprzyjemniejsze jednak i najkorzystniejsze okazały się gry polowe: wieczne żywe podchody, wojny, tropienie, biegi z przeszkodami, wycieczki krajoznawcze, społeczne... dalej sygnalizacja świetlna, alarm nocny z przygodami... a wreszcie niezapomniane nigdy ogniska wieczorowe. Usta wtedy same śpiewały, a serce otwierało się szeroko chłonąc czar cichego wieczoru i złotego ognia, czar harcerskiego życia, poświęconego bez reszty na służbę Bogu, Polsce i bliźnim. Dzień każdy rozpoczynaliśmy rozmyślaniami i Mszą świętą w kapliczce obozowej świadomi, że do apostołstwa wśród młodzieży nic nas lepiej nie przygotowuje, niż głębokie zjednoczenie z Bogiem i kwitające życie Eucharystyczne i maryjne. Kończyliśmy zaś modlitwą w kręgu dnia i oddania czci sztandarowi Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. W ostatnich dniach obozowania odwiedzili nas ksiądz Inspektor Pływaczyk i ksiądz dyrektor Antonowicz, wyrażając nam pełne uznanie za tak rzetelnie ujęte podejście do harcerstwa. Wracaliśmy z obozu z nowymi stopniami, sprawnościami i odznakami POSu i pełni entuzjazmu dla idei i pracy harcerskiej, tak bardzo idącej po linii wychowawczych założeń księdza Bosko” (Mocny Wilk 1937, 221).

⁴Dworzec (dzisiaj Białoruś) należał do dóbr herbowych Marii Radziwiłłowej.

Podobny obóz instruktorski zorganizowali klerycy salezjańscy rok później w Kamiennym Moście na Wileńszczyźnie. Trwał on trzy tygodnie. Odpowiedzialnymi za pracę merytoryczną byli instruktorzy z Głównej Komendy Harcerzy. Klerycy salezjańscy, zachęceni sukcesami i dynamicznym rozwojem drużyn harcerskich w placówkach salezjańskich, zorganizowali obóz w lipcu 1939 r. w Mizuniu koło Doliny, nad granicą węgierską. W obozie wzięło udział ponad 400 uczniów i wychowanków z różnych domów salezjańskich. Jego przebieg i specyficzną atmosferę tak wspomina ks. Henryk Piegłowski:

„Młodzież rekrutowała się z zakładów Warszawie, Wilnie, Oświęcimiu, Różanymstoku, podzielona na cztery podobozy, połączone ze sobą telefonicznie, tak że można było wzajemnie zapraszać się na imprezy własne, względnie nawet na obiady czy deser. Komendantem drużyny oświęcimskiej był ksiądz J. Dryżałowski, ja byłem mu przydzielony jako instruktor, żeby prowadzić pracę obozową. Z zadowoleniem wspominam, że praktyki pobożności odprawiane były wzorowo tak te Salezjanów, jak i młodzieży. Ukoronowaniem ich zawsze była Msza św. z licznymi komuniami harcerzy... często tamtejsi ludzie przychodzili i serdecznie dziękowali za Mszę świętą, bo do kościoła mieli z górą 10 km, a przy tym wyrażali swe uznanie dla budującego przykładu, jaki im dawali chłopcy-harcerze przystępujący tak licznie do Stołu Pańskiego” (Śłószarczyk 1960-1969, t. 2, 565).

2. HARCERSTWO W SALEZJAŃSKICH PLACÓWKACH

Jak już wspomniano, salezjanie czynnie włączyli się w powstający ruch harcerski. Prawie wszystkie szkoły, internaty, oratoria i placówki wychowawcze prowadziły taką działalność. Wielu salezjanów pełniło w drużynach harcerskich funkcje kapelanów (Formella 2005, 19). Działalność na polu harcerskim miała dwie formy. Do pierwszej należą te placówki, które posiadały własne drużyny. Drugą formą działalności była współpraca z miejscowymi drużynami harcerskimi działającymi w strukturach innych instytucji. Poniższy paragraf przedstawi tylko niektóre placówki salezjańskie i działające w nich drużyny harcerskie.

2.1. Aleksandrów Kujawski

Towarzystwo Salezjańskie rozpoczęło swoją działalność w Aleksandrowie Kujawskim w 1919 r., przejmując prowadzenie miejscowego gimnazjum. Uczyniło to na prośbę ks. Franciszka Szczygłowskiego i za zgodą biskupa Stanisława Zdzitowieckiego, miejscowego ordynariusza. Działalność dwóch drużyn harcerskich na terenie szkoły datuje się już od 1916 r. Ze względu na zmniejszającą się liczbę uczniów w 1918 r. połączono istniejące drużyny w jedną im. Romualda Traugutta. Wielu jej członków wzięło udział w walce o niepodległość Polski w 1918 r. oraz w wojnie bolszewickiej w 1920 r. Kilka lat później biskup Stanisław Zdzitowiecki mianował

dwóch salezjanów, ks. Wojciecha Śmiłowskiego i ks. Jana Bujara, kapelanami wszystkich drużyn harcerskich działających na terenie Aleksandrowa.

Drużyna harcerska działająca w szkole salezjańskiej aktywnie włączała się w życie szkoły. Organizowała miejscowe zloty harcerskie. W czasie świąt i uroczystości państwowych oraz kościelnych organizowała okolicznościowe akademie. Mieszkańcy Aleksandrowa docenili działalność drużyny. Z okazji 15 rocznicy odzyskania niepodległości ufundowali jej sztandar. Został on poświęcony podczas uroczystej Mszy św., na której były obecne lokalne władze wraz ze starostą nieszawskim, Stanisławem Wasiakiem (Formella 2005, 21). Po części religijnej odbyła się akademie. Podczas niej przyrzeczenia harcerskie złożyło kilkuset nowych członków i wystawiono 4-aktowy dramat *Lipa św. Stanisława* (Z Salezjańskiego Kolegium w Aleksandrowie Kujawskim 1934, 21).

Poza regularną pracę formacyjną w ciągu roku szkolnego, drużyna aleksandrowska organizowała wakacyjne obozy harcerskie. O kilku pisze „Pokłosie Salezjańskie”. Do najbardziej udanych można zaliczyć obóz wędrowny koło Czarnohory w Beskidach oraz na Pomorzu. Jeden z członków drużyny reprezentował polskich harcerzy na międzynarodowym zlocie harcerzy w Holandii. Wybuch II wojny światowej zahamował działalność szkolnej drużyny harcerskiej (Wędrówki harcerzy z Aleksandrowa 1937, 218).

2.2. Kraków

W Krakowie od 1911 r. salezianie prowadzili Oratorium im. Jezusa Młodzieńca oraz Zakład Wychowawczy im. Lubomirskich. Działalność harcerska rozpoczęła się w latach 30. W Oratorium działała IX Drużyna Harcerska im. Stefana Żółkiewskiego (ASIK, A 212, Nęcek, 1)⁵. Powstała ona dzięki inicjatywie ks. Józefa

⁵Ksiądz Józef Nęcek wspomina: „Począłem rozciągać opiekę duchową nie tylko nad IX Drużyną, ale i nad całym Hufcem w porozumieniu z Komendantem Hufca Miterą. Często razem odwiedzaliśmy drużyny, co ułatwiało nam auto VI Drużyny. Mile wspominam odwiedziny i zbiórki w drużynach: I, III, VI, VIII, a także w Świątnikach Górnych. Bardzo pięknie był zorganizowany oplatek w III Drużynie. W maju 1939 r. odbyło się ognisko w Borku Fałęckim dla uczczenia Konstytucji Trzeciego Maja. W lecie przeprowadzałem lustracje obozów w Pewli Małej i w lesie koło Lubienia. Największy nasz sukces przedwojenny to koncentracja Hufca za Jurgowem na terenie, który krótko do Polski należał. (...) Wybraliśmy na terenie dziś należącym ponownie do CSSR miejsce nadające się bardzo pod koncentrację Hufca. W drodze powrotnej wstąpiliśmy do kościoła w Jurgowie, który od roku 1918 należał do Polski. Mimo wszystko w czasie nieśporów ludzie śpiewali po słowacku. W Białce Tatrzańskiej złożyliśmy uszanowanie ks. Proboszczowi Madejowi, Posłowi na Sejm. Wróciwszy do Krakowa daliśmy drużynowym zarządzenie, żeby przygotowali drużyny do koncentracji. Zebrało się ponad 100 druhów. Wyjazd był w lipcu o północy. Przyjechało po mnie auto z Komendantem Hufca. Harcerze stali w czworoboku przed dworcem P.K.P. Tam ich pożegnałem, życząc przyjemnych przeżyć, przybiecując odwiedziny. Towarzyszyłem chłopcom aż do pociągu. Potem wróciłem do domu odwieziony autem. Stosownie do zapowiedzi odwiedziłem obóz. Nastrój był wspaniały. Spałem pod namiotem. Nazajutrz wybrałem się przy cudnym poranku razem z młodzieżą do ‘górskiej kaplicy Prezydenta’, gdzie odprawiłem Mszę św. Po śniadaniu zwiedzaliśmy obozy drużyn. (...) Wieczorem odbyło się wspaniałe ognisko, w którym dzierżyła prym III Drużyna. Obozy, kolonie ile dawały emocji młodzieży harcerskiej! Chłopcy nie mieli możliwości czynić coś złego. Jaki potężny środek wychowawczy mieli w rękach rodzice i inni wychowawcy. Co za kuźnie szlachetnych charak-

Nęcka, który był jego kierownikiem. Poza kołem ministranckim, sekcją sportową i Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży Męskiej, harcerze należeli do najbardziej aktywnych grup w Oratorium. Do szczególnych wydarzeń w historii tej drużyny należy obóz zorganizowany w lipcu 1938 r. w Zawoi. W czasie jego trwania wizytę złożył arcybiskup Krakowa Adam Sapieha, który podziękował harcerzom za przykład i długoletnią pracę na rzecz młodzieży (Z kroniki wakacyjnej Oratorium im. Jezusa Młodzieńca w Krakowie 1938, 222).

Na szczególną uwagę zasługuje drużyna harcerska „Orla Gromada”, która działała przy salezjańskim wyższym seminarium duchownym i współpracowała jednocześnie z harcerzami z Oratorium. Utworzono ją 29 października 1934 r. Nosiła imię ks. Jana Bosko. Komendant Chorągwi Harcerzy miasta Krakowa zatwierdził ją 10 listopada. Członkami drużyny, w liczbie 15, byli klerycy salezjańscy studiujący teologię. Drużynowym został kl. Henryk Boryński. Drużyna postawiła sobie bardzo ambitny plan działania. Pierwszy rok poświęcono na poznanie życia harcerskiego, założeń teoretycznych oraz na zdobycie pierwszych stopni. Po pierwszym roku stopień młodzika otrzymało 12 kleryków. Dzięki przełożonym „Gromada” otrzymała harcówkę, w której zorganizowano specjalną bibliotekę oraz zgodę na prenumeratę dwóch harcerskich czasopism: „W kręgu Wodzów” i „Czuj Duch”. Komendant Chorągwi Krakowskiej docenił salezjańską drużynę klerycką, mianując w 1936 r. jednego z jej członków, kl. phm Władysława Deca, drużynowym IX Drużyny ZHP Hufca Podgórskiego. Latem tego roku hufiec ten zorganizował nad Naroczą specjalny kurs podharcemistrzowski dla Starszoharcerskiego Kręgu Salezjańskiego. Podobny kurs zorganizowano w 1937 r. Obozy te zaowocowały przygotowaniem i opublikowaniem podręcznika metodycznego z zakresu wychowania religijnego w ruchu harcerskim. Podręcznik nosił tytuł *Uderzmy w głęb*. Jego autorzy to dwaj klerycy salezjańscy, Wacław Nowaczyk i Henryk Boryński. Publikację rozesłano do wszystkich placówek salezjańskich i do innych drużyn. Cieszyła się ona dobrą opinią w środowiskach harcerskich (Formella 2005, 22).

Zainteresowanie działalnością harcerską w placówkach salezjańskich było coraz większe. Z tego powodu w wakacje 1939 r. drużyna „Orla Gromada” zorganizowała aż trzy obozy letnie dla salezjańskich drużyn harcerskich. Miejscem pierwszego obozu był Beskid Zachodni. Trwał on od 22 czerwca do 22 lipca. Obóz drugi przeznaczony był dla drużynowych i zastępowych. Trwał on od 21 lipca do 29 lipca w Beskidzie Wschodnim. Miał on charakter szkoleniowy. Podobnie obóz ostatni, trwający od 21 lipca do 4 sierpnia, był obozem podharcemistrzowskim. Był on zorganizowany na Pojezierzu Kaszubskim. Jak wspomina jeden z jego uczestników:

terów w ZHP, gdzie na pierwszym planie był Bóg i Polska...! Za te ideały wielu harcerzy dało swoją krew w walce z najeźdźcą. Harcerstwem żył młody chłopiec. Pewnego razu przychodzi do mnie matka harcerza z ‘dziewiątki’, żeby się ze mną porozumieć, co jest potrzebne na obóz, bo syn wrócił ze zbiorki rozentuzjasmowany i tylko tyle pamiętał, że jest potrzebny nóż fiński, jako najważniejszy przedmiot zaopatrzenia. Harcerstwo było w założeniu chrześcijańskie, a u nas w Polsce dzięki Komendom było katolickie. Hufiec Podgórski był nacechowany religijnością wyjątkową”.

- „Program zajęć miał realizować salezjańskie i harcerskie założenia wychowawcze:
- A) Służba Bogu i codzienny udział we Mszy św., modlitwa poranna i wieczorna.
 - B) Służba Polsce: poznawanie kraju, działalność kulturalno-oświatowa na wsi; przysposobienie wojskowe.
 - C) Służba bliźnim: dobre uczynki na rzecz okolicznej ludności.
 - D) Kształcenie charakteru i zdobywanie własnego światopoglądu: samodzielne spełnianie trudnych zadań życia społeczno-obozowego, gry techniczne i polowe; omawianie zjawisk życia obozowego na naradach obozu; gawędy.
 - E) Kształcenie umiejętności praktycznych: urządzenie obozu i życie w warunkach prymitywnych.
 - F) Wychowanie fizyczne: gimnastyka poranna, musztra, lekkoatletyka.
 - G) Wychowanie estetyczne: piękne urządzenie obozu, wycieczki krajoznawcze, współżycie z przyrodą, śpiew, codzienne ognisko” (ASIK, A 212, Pismo do Księdza Inspektora, 2).

Wraz z wybuchem wojny we wrześniu 1939 r. działalność harcerska obu drużyn została zawieszona. Władze niemieckie nie pozwoliły na ich działalność również przez cały okres okupacji.

2.3. Lwów

W 1936 r. Towarzystwo Salezjańskie przejęło od Fundacji im. Abrahamowiczów zakład wychowawczy przeznaczony dla synów zubożałego polskiego ziemiaństwa. Zakład pełnił funkcję internatu. W placówce działała prężnie 16 Drużyna Harcerska. O jej formach działalności pisało czasopismo „Pokłosie Salezjańskie”. Oprócz zwykłej rocznej pracy formacyjnej drużyna lwowska organizowała letnie obozy, które cieszyły się wielką popularnością wśród harcerzy z innych placówek salezjańskich. Miejscami obozów były: Gdynia, tereny Huculszczyny oraz Zaleszczyki. W 1938 r. harcerze lwowscy zorganizowali obóz w Pieninach, w okolicach Czorsztyna. Jeden z jej członków i zarazem uczestnik obozu tak zilustrował jego atmosferę:

„Rozbijamy obóz – namioty, prycze, kuchnia, jadalnia, ławeczki, stoły ozdobne – to wszystko idzie jak z płatka. Na pierwszym miejscu kapliczka z wizerunkiem Matki Boskiej Ostrobramskiej, otoczona kwiatami, maszt 16 m wysoki, na którym powiewa dumnie o 300 m od granicy czeskiej – polska flaga. Wieczorem ognisko powitalne. Gawęda druha Sikorskiego, komendanta obozu. Słuchamy jej w skupieniu, wysłuchują jej licznie przybyli górale, wśród których wyróżnia się miejscowa gromada zuchów. Przyjechaliśmy tu, by dać wyraz swojej sympatii do was, kochani górale, by poznać wasze strony, takie drogie nam, a takie piękne strony polskie. «W Dunaju Chrobry bił granice» – rozlega się mocna pieśń, podchwycona przez zgromadzonych” (Obóz harcerek lwowskiej „Szesnastki” 1938, 224).

W ciągu obozu trwającego dwa tygodnie harcerze zwiedzili Czorszтын, Szczawnicę, Pustelnię, zamek w Niedzicy i zdobyli Trzy Korony. Atrakcją dla wielu

był spływ Dunajcem. Harcerze zaliczyli również długą wędrówkę od Niedzicy do Bukowiny. Obóz zakończono wędrówką w wysokie Tatry. W drodze powrotnej, w Zakopanem, zwiedzili Muzeum Tatrzańskie i miasto. Następnie przez Poronin i Biały Dunajec dotarli do Nowego Targu, gdzie spotkali się z inną grupą harcerzy i – jak sami wspominali – „pełni najcudowniejszych wrażeń odjechaliśmy do Lwo-wa” (Obóz harcerskiej lwowskiej „Szesnastki” 1938, 224).

2.4. Łódź

Salezianie rozpoczęli działalność na terenie Łodzi w 1922 r. Towarzystwu Salezjańskiemu przekazano do prowadzenia szkołę rzemieślniczą. Oprócz działalności szkolnej salezianie otworzyli oratorium dla miejscowej młodzieży. W 1926 r. w jego strukturach utworzono 42 Łódzką Drużynę Harcerzy, która przyjęła imię ks. Jana Bosko. Ta forma działalności cieszyła się wielką popularnością wśród oratorian. Wynika to z lektury wspomnianego już „Pokłosa Salezjańskiego”. W numerze marcowym z 1938 r. zapisano opis wyprawy zimowej, podczas której 10 druhów zdobyło stopień młodzika (Kuty Wilk 1937, 261). W liturgiczne wspomnienie św. Jana Bosko, 31 stycznia, przyrzeczenie harcerskie złożyło kilkunastu druhów. Z tej okazji drużyna harcerska, oratorianie i Towarzystwo Misyjne przygotowali uroczystą akademię, na którą przyszła licznie miejscowa ludność (Harcerze z oratorium łódzkiego 1938, 68).

W okresie wakacyjnym harcerze zorganizowali natomiast obóz letni w Białobrzegach Opoczyńskich. Uczestnikami, w liczbie stu osób, byli oratorianie oraz młodzież łódzka z ubogich rodzin. Całość przebiegała według zasad metody harcerskiej. Były więc zawody, wycieczki, ogniska, konkursy, wspólne modlitwy i Msze św. Na zakończenie obozu jego uczestnicy złożyli przyrzeczenia harcerskie (Uczestnik 1938, 223).

Dwa miesiące później drużyna łódzka przygotowała okolicznościową wystawę. Okazją do tego było święto św. Jerzego, patrona harcerzy. W „Pokłosiu Salezjańskim” zapisano:

„Wystawa obejmowała różne działy techniki harcerskiej podkreślając służbę Bogu i Polsce. Wzbudziła ona duży zapal twórczy u chłopców, a także zainteresowanie publiczności wystawą było znaczne. Obejrzało ją przeszło półtora tysiąca osób spośród rodziców, sympatyków i instruktorów harcerskich. Połowę dochodu z wystawy w sumie 40 zł przekazano na Fundusz Obrony Narodowej” (Łódź – Wodna 1939, 135).

O wielkiej żywotności harcerzy z ul. Wodnej świadczą uroczystości ks. Jana Bosko, Założyciela Towarzystwa Salezjańskiego. Jego liturgiczne wspomnienie przypada 31 stycznia. Z tej okazji harcerze z oratorium 5 lutego przygotowali program całodziennego świętowania. Rozpoczęła je uroczysta Msza św. Po niej wszystkich obecnych zaproszono na śniadanie, które harcerze przygotowali w pomieszczeniach oratoryjnych. Następnym punktem programu była uroczysta i długa akademie. Składały się na nią deklamacje poezji i prozy, śpiewy harcerskich i patriotycznych

pieśni. Punktem centralnym święta były przyrzeczenia. Zaproszony do oratorium sędzia hm. S. Kępczyński, Komendant Chorągwi Łódzkiej, od siedmiu kandydatów przyjął przyrzeczenie harcerskie. Natomiast czternastu zuchów złożyło na jego ręce obietnicę zuchową. O szczególnej atmosferze tego wydarzenia świadczy tekst:

„Tej pięknej uroczystości przygląda się z zazdrością kilkudziesięciu malców w żółtych berecikach – to zuchy. Czternastu z nich ma otrzymać dziś I-szą gwiazdkę. Rozwija się czar obrzędu: ustawili się w bratnim kręgu, ręce mocno splecione, a w środku stoi tajemniczy, czteroramienny świecznik, którego strzegą dwa totemy. Gdy dh. Komendant zapytał, czy znają prawo zuchów, wystąpił najstarszy z nich i zapalając I-szą świecę rzekł: «Zuch kocha Boga i Polskę», a jednocześnie potwierdzenie pozostałej trzynastki mocnym echem odbiło się o mury izby... I tak kolejno zapalały się świece i wyrwały się z młodych serduszek dalsze słowa prawa zuchowego. Serdeczne i mocne słowa dha Komendanta zakończyły poważną część uroczystości” (Harcerze i Zuchy 1939, 98).

Na zakończenie uroczystości przygotowano w sali teatralnej „ognisko”. Towarzy-szyły mu zabawy, konkursy i skecze. Wydarzenie to zgromadziło około tysiąca osób.

2.5. Supraśl

W 1936 r. ofiarowano salezjanom w Supraślu kościół z dużym obiektem klasz-tornym. Towarzystwo Salezjańskie zorganizowało w nim dom dziecka. W jego strukturach utworzono również oratorium. Korzystali z niego wychowankowie i lokalna młodzież. Ze względu na sprzyjające warunki bardzo szybko powstała żeglarska drużyna harcerska, „która, jak pisze anonimowy autor w «Pokłosiu», prócz wspaniałej świetlicy posiada warsztat stolarski i buduje dla siebie kajaki, mając zamiar 3 maja spuścić je na wodę” (Oratorium codzienne w Supraślu 1938, 40). Ten sam autor kontynuuje: „praca druhów idzie normalnym torem uwidocznionym w rocznym programie. Rozumiejac nadto kształcącą rolę chętnie angażują się do występów scenicznych. Wkrótce wystawią dramat harcerski ks. Fr. Harazima pt. «Forteca»” (Oratorium codzienne w Supraślu 1938, 40).

Oprócz harcerzy salezjańskich, w Supraślu istniała miejscowa drużyna harcerska. Z nieznanych bliżej powodów borykała się ona z wieloma trudnościami organizacyjnymi. Lokalne władze poprosiły przełożonego domu salezjańskiego o pomoc w jej prowadzeniu:

„Ubiegłej jesieni żeglarska drużyna harcerzy w Supraślu, relacjonuje «Pokłosie Salezjańskie», z różnych powodów chyląca się niemal do upadku, znalazła oparcie w zakładzie salezjańskim i pełną przyjaźni pomoc ze strony ks. Dyrektora. W nowo urządzonej świetlicy harcerskiej zatętniło życie. Przy warsztatach stolarskich rozpoczęła się wyteżona praca nad budową całej flotylli kajaków. Praca ta przybrała jeszcze szybsze tempo z nadejściem wiosny” (Oratorium salezjańskie duszą Supraśla 1938, 177).

Współpraca zaowocowała przygotowaniem dwudniowego święta 8 i 9 maja 1938 r., którym rozpoczęto sezon żeglarski. Całość rozpoczęła się dnia 8 maja uroczystą Eucharystią i okolicznościowym kazaniem. Po niej nastąpił kulminacyjny punkt, czyli wodowanie kajaków na miejscowej rzece, a potem zawody i konkursy na wodzie. W godzinach popołudniowych do zakładu salezjańskiego zaproszono mieszkańców Supraśla na okolicznościowy program artystyczny. Na zaproszenie odpowiedziała większa część lokalnej społeczności. W programie miały miejsce deklamacje, śpiewy, konkursy i zabawy dla dzieci i młodzieży. Dzień zamknięto tradycyjnym harcerskim ogniskiem. Świętowanie otwarcia sezonu żeglarskiego zamknięto dnia następnego uroczystym przyrzeczeniem imponującej liczby czterdziestu nowych harcerzy. Przyrzeczenie przyjął druh hufcowy G. Pietraszewski (Oratorium salezjańskie duszą Supraśla 1938, 178).

Ważnym wydarzeniem dla salezjańskiego domu dziecka w Supraślu i tamtejszej drużyny harcerskiej była wizyta Premiera Rzeczypospolitej gen. Felicjana Sławoja-Składkowskiego. Miała ona miejsce na przełomie kwietnia i maja 1939 r. W programie wizyty premiera było osobne spotkanie z drużyną harcerską. Jak się wydaje, drużyna harcerzy salezjańskich swoją aktywność, żywotność, otwartość i bogactwo form działania, zawdzięczała swojemu opiekunowi, którym był ks. Wacław Dorabiała (Hallo tu Supraśl 1939, 167).

2.6. Warszawa – ul. Litewska

Na terenie Warszawy salezianie rozpoczęli swoją działalność już w 1919 r. Pierwszą formą działalności było prowadzenie zakładu wychowawczego dla ubogiej młodzieży. W 1927 r. zorganizowali dom sierot przy ul. Litewskiej. Działała tam również od samego początku drużyna harcerska. Pierwsze wzmianki o niej pochodzą z 1930 r. W „Pokłosisi Salezjańskim” zamieszczone jest zdjęcie harcerzy, którzy znajdują się w Czerwińsku nad Wisłą, gdzie salezianie utworzyli nowicjat. Przypuszcza się, że udali się tam z racji „majówki” Prezydenta Rzeczypospolitej Ignacego Mościckiego, który przybył do Czerwińska 27 maja (Uczestnik 1930, 217). W artykule brak jakiegokolwiek wzmianki o obecności harcerzy z Warszawy. Dwa lata później na łamach tego samego czasopisma zamieszczony jest tekst dedykowany drużynie harcerskiej z ul. Litewskiej. Do tekstu dołączona jest fotografia miejscowej drużyny. Po zakończeniu roku szkolnego 1931/1932 harcerze zorganizowali wyjazd dla 126 wychowanków domu dziecka na kolonie letnie. Miejscem kolonii była placówka salezjańska w Jaciążku pod Makowem Mazowieckim. Kolonię zorganizowano przy współpracy z przysposobieniem wojskowym. Cały obóz korzystał z jednej bazy oraz posiadał jedną kadrę (Uczestnik 1932, 227).

Wiadomości o działalności harcerzy z ul. Litewskiej pochodzą ponownie z „Pokłosisa Salezjańskiego” z 1934 r. W kwietniu tego roku papież Pius XI kanonizował ks. Jana Bosko. Z tej okazji, 6 maja, w sierocińcu zorganizowano okolicznością uroczystość. W jej przygotowanie i przebieg włączyła się czynnie drużyna harcerska. Uroczystej Mszy św. przewodniczył Nuncjusz Apostolski, arcybiskup

Franciszek Marmaggi. Byli również obecni biskup polowy Józef Gawlina oraz zastępca komendanta harcerzy dh. hm. St. Zakrzewski. Na łamach „Pokłosa” anonimowy autor tak wspomina tamte wydarzenie:

„Z uroczystością Księdza Bosko połączona była uroczystość harcerska – przyrzeczenie harcerskie. Harcerstwo w zakładzie Księdza Bosko znajduje podatne pole do rozwoju, nic dziwnego, że prawie wszyscy chłopcy z Litewskiej nie tylko noszą mundury harcerskie, ale zorganizowani są w zwartą drużynę, która za patrona obrała sobie Papieża Piusa XI. Powiedział ktoś o św. Janie Bosko, że swym «Towarzystwem Wesołości» dał początek idei harcerskiej. To pewne, że choć pierwszy pomysł twórcy skautingu nie miał nic wspólnego z duchem i dziełem Księdza Bosko, to jednak późniejsze jego rozwinięcie szczególnie na terenie Polski przez radosny nastrój i wzajemne zaufanie i ducha rodzinnego zbliżyło Harcerstwo Polskie do Oratoriów świątecznych Księdza Bosko, które stanowią pierwszy cel dzieła salezjańskiego. Przyrzeczenie stanowi w życiu harcerza ważny moment i cała ceremonia zmierza do tego, aby w umyśle, najczęściej malca, wrazić przekonanie o powadze chwili i doniosłości kroku. Pod tym względem 56 drużyna warszawska miała więcej, niż mogła pragnąć” (Uroczystości w Zakładzie Salezjańskim przy ulicy Litewskiej 1934, 134).

Podczas uroczystej akademii 12 wychowanków złożyło przyrzeczenia harcerskie na ręce wiceprzewodniczącego Związku Harcerstwa Polskiego, ks. J. Mauersbergera. Tego samego roku w okresie letnim harcerze z Litewskiej zorganizowali obóz harcerski w Dworcu koło Grodna. Znajdował się tam majątek ziemski księżnej Marii Radziwiłłowej, w którym Towarzystwo Salezjańskie utworzyło szkołę stolarską dla miejscowej ubogiej młodzieży. Poza codziennym programem, uczestnicy obozu zwiedzili szereg historycznych miejsc położonych na tamtych terenach jak Nowogrodek, Świtez i Nieśwież (Kronika z „Dom Sierot” 1934, 200).

W latach następnych, w czasie miesięcy wakacyjnych, drużyna harcerzy z ul. Litewskiej również organizowała obozy letnie. Miały one miejsce w Cieślówiznie, nad jeziorem Parteczyny, Dębkach, Mszanie Dolnej oraz w Zaleszczykach. Wszystkie obozy kończyły się przyrzeczeniami nowych członków. Ulubionym miejscem uczestników powyższych obozów okazały się Zaleszczyki. Z tego powodu w 1938 r. obóz zorganizowano ponownie w tym miejscu. Z obozu, który był usytuowany na małym wzniesieniu, rozciągał się wspaniały widok na Rumunię. Jeden z uczestników obozu tak wspominał:

„Tuż przy obozie, na małym wzgórku, stała nasza kapliczka obozowa. Codziennie u jej progów stawały nasze szeregi, by w kornym skupieniu wysłuchać Mszy św., w niedzielę wokoło kapliczki zbierały się tłumy; przychodzili harcerze z najbliższych obozów: Łodzi, Równego, Kowla (4 razy), Tych, Tarnowskich Gór. Modlitwy harcerskie kilkaset ust śpiewało. Kilka razy kapelan naszego obozu odprawiał uroczyste nabożeństwo w kościele grecko-katolickim

dla wszystkich okolicznych obozowników. Bardzo wiele uroku i czaru miały w sobie uroczyste ogniska, wspólnie urządzone przez kilkanaście drużyn harcerskich. Urządzaliśmy częste wycieczki w przepiękną okolicę. Wszystkie ciekawsze miejscowości w promieniu czterdziestu kilometrów zwiedziliśmy dokładnie. Gdy drużyna wyruszała na kilkudniową wędrówkę, by zobaczyć sfinksa podolskiego w Holihradach, czy świątynię sprzed 6000 lat, albo podziwiać wspaniałą wodospad w Czerwonogradzie, wtedy i zuchy wybierały się bojowo z kociołkami, patelniami, menażkami na całodzienny biwak do jednego z okolicznych wąwozów. Czas leciał szybko i koniec sierpnia, powrót do Warszawy zaskoczyły wszystkich. Z żalem opuszczaliśmy nasze piękne Zaleszczyki” (Warszawa – 56 WDH na obozie 1938, 221).

ZAKOŃCZENIE

Na podstawie dostępnych informacji można stwierdzić, że również w innych placówkach szkolnych i wychowawczych prowadzonych przez salezjanów działało harcerstwo. Do nich można zaliczyć: Różanystok, Sokołów Podlaski, Wilno, Łąd, Marszałki, Poznań, Przemyśl (Pierwszy obóz letni 1938, 224; Lewandowska 1937, 218; Z Małego Seminarium Salezjańskiego w Łądzie 1938, 156). Salezjanie, organizując tę formę pracy z młodzieżą, mieli na celu ubogacenie jej o wartości chrześcijańskie i wypływające z systemu prewencyjnego ks. Jana Bosko. Ich spójność i kompletność przyczyniła się do powstania propozycji utworzenia przy Głównej Kwaterze Harcerzy referatu, który byłby odpowiedzialny za drużyny harcerskie działające w placówkach wychowawczych Towarzystwa Salezjańskiego. Rozpoczęte prace nad projektem przerwała druga wojna światowa. Po jej zakończeniu, ze względu na nową sytuację polityczno-społeczną, do powyższej inicjatywy nie powrócono.

BIBLIOGRAFIA:

Archiwum Salezjańskiej Inspektorii w Krakowie:

- A 212. J. Nęcek, *Wspomnienia o pracy w ZHP Hufca Podgórskiego w Krakowie w latach 1936/1939*.
- A 212. Pismo do Księdza Inspektora Adama Cieślara. *Projekt akcji letniej salezjańskich drużyn harcerskich w r. 1939*.

Formella, Zbigniew. 2005. *Salezjańskie „Dęby”*. Piła.

Ghiberti, Giuseppe. 2018. *Spotkać księdza Bosko*, tłum. Jacek Jurczyński. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Hallo tu Supraśl. 1939. *Pokłosie Salezjańskie*, 7-8, 167-170.

Harcerze i Zuchy przy oratorium obchodzą święto swego patrona św. Jana Bosko. 1939. *Pokłosie Salezjańskie*, 4, 98.

Harcerze z oratorium łódzkiego godnie uczcili swego patrona. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 3, 68.

Jankowski, Stanisław. 2016. *Biblijne źródła charyzmatu i systemu wychowawczego*

- świętego Jana Bosko*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego. Kronika z „Domu Sierot” w Warszawie, na Litewskiej 14. 1934. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 200-201.
- [Kuty Wilk]. 1937. Drużyna harcerska wśród oratorianów łódzkich melduje się przy pracy. *Pokłosie Salezjańskie*, 12, 261.
- Lewandowska, J. 1937. Salezjański obóz letni W. F. i P. W. w Grandziczach. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 218-221.
- Łódź – Wodna 34. Z oratorium. 1939. *Pokłosie Salezjańskie*, 6, 135.
- Marszałek, Katarzyna. 2016. *Dziedzictwo, którego nie można odrzucić. Próba interpretacji wybranych źródeł z lat 1918-2015 do dziejów Związku Harcerstwa Polskiego*. Kraków: Impuls.
- [Mocny Wilk]. 1937. Pierwszy obóz instruktorski dla salezjanów-harcerzy. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 221-223.
- Obóz harcerskiej lwowskiej „Szesnastki” przy Zakładzie im. Abrahamowiczów, pod zarządem Ks. Ks. Salezjanów we Lwowie. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 224-225.
- Oratorium codzienne w Supraślu. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 2, 40.
- Oratorium salezjańskie duszą Supraśla. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 2, 177.
- Pierwszy obóz letni różanostockiej drużyny harcerskiej. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 224.
- Ślósarczyk, Jan. 1960-1969. *Historia Prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 1-7. Pogrzebień (mps).
- [Uczestnik]. 1930. Warszawa – Wycieczka do Czerwińska. *Pokłosie Salezjańskie*, 7-8, 217-219.
- [Uczestnik]. 1932. Z Warszawy. *Pokłosie Salezjańskie*, 9, 227-230.
- [Uczestnik]. 1938. Łódź – Wodna 34. – Kolonia letnia oratorium. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 223.
- Uroczystości w Zakładzie Salezjańskim przy ulicy Litewskiej. 1934. *Pokłosie Salezjańskie*, 6, 134-135.
- Warszawa – 56 WDH na obozie. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 221.
- Wędrówki harcerzy z Aleksandrowa. 1937. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 218.
- Wilk, Stanisław. 1998. *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*. Lublin-Warszawa: Salezjański Ośrodek Misyjny.
- Wojtycza, Janusz. 2003. Baden-Powell Robert Stephenson Smyth. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 1, 305-306. Warszawa: Żak.
- Z kroniki wakacyjnej Oratorium im. Jezusa Młodzieńca w Krakowie. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 222.
- Z Małego Seminarium Salezjańskiego w Łądzie. 1938. *Pokłosie Salezjańskie*, 6, 155-157.
- Z Salezjańskiego Kolegium w Aleksandrowie Kujawskim. 1934. *Pokłosie Salezjańskie*, 2, 21.

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA¹
Uniwersytet Opolski
ORCID ID: 0000-0002-3659-88-20

RODZICIELSTWO ADOPCYJNE I ZASTĘPCZE W KONTEKŚCIE PRENATALNEGO I PERINATALNEGO OKRESU ŻYCIA PODOPIECZNYCH

ADOPTIVE AND FOSTER PARENTING IN THE CONTEXT OF PRENATAL
AND PERINATAL LIFE

Abstract

One of the fundamental conditions of successful adoption is to provide parents with accurate information about the past of the child and his or her family, analyze the impact of his or her experiences on current functioning, and anticipate their long-term effects. Contemporary knowledge of prenatal and perinatal pedagogy, psychology and medicine allows to claim that the earliest - intrauterine period of life is the time of biological, psychological and even social development of man. Since many orphaned children come from dysfunctional families, it is advisable to consider the specificity of their functioning in relation to the prenatal and perinatal period of their lives and even the experiences of previous generations.

Keywords: orphaned child, adoption, prenatal period of life, childbirth

Abstrakt

Jednym z podstawowych warunków powodzenia adopcji jest przekazanie rodzicom dokładnych informacji na temat przeszłości dziecka i jego rodziny, analiza wpływu jego doświadczeń na aktualne funkcjonowanie oraz przewidywanie ich długofalowych skutków. Współczesna wiedza z zakresu pedagogiki, psychologii i medycyny prenatalnej i perinatalnej pokazuje, że najwcześniejszy – wewnątrzmaciczny okres życia to czas biologicznego, psychicznego, a nawet społecznego kształtowania się człowieka. Ponieważ wiele osieroconych dzieci pochodzi z rodzin dysfunkcyjnych, wskazane jest rozpatrywanie specyfiki ich funkcjonowania w odniesieniu do prenatalnego i perinatalnego okresu ich życia, a nawet doświadczeń poprzednich pokoleń.

Słowa kluczowe: dziecko osierocone, adopcja, prenatalny okres życia, poród

WPROWADZENIE

¹ Dr Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Instytut Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Opolski. W swoich publikacjach oraz prowadzonych badaniach podejmuje problematykę z zakresu pedagogiki, psychologii i medycyny prenatalnej i perinatalnej (okołoporodowej). E-mail: emilia.lichtenberg-kokoszka@uni.opole.pl; www.emilia.opole.pl.

Jednym z podstawowych, niedocenianych wcześniej, warunków powodzenia adopcji, jest przekazanie rodzicom dokładnych informacji na temat przeszłości dziecka i jego rodziny, analiza wpływu jego doświadczeń na aktualne funkcjonowanie oraz przewidywanie ich długofalowych skutków (Stańczak-Kuraś 2016, 34; Miller 2005, 85). Praktyka pokazuje bowiem, że nie da się „zacząć wszystkiego od nowa”, że dziecko już od okresu prenatalnego nie tylko koduje docierające do niego informacje, ale jest wręcz przez nie kształtowane. Najczęściej uważa się, że funkcjonowanie dziecka osieroconego i/lub jego problemy są konsekwencją doświadczeń postnatalnych wyniesionych z domu rodzinnego. Tymczasem ich źródła można doszukiwać się już w okresie prenatalnym² i perinatalnym³, a nawet w doświadczeniach poprzednich pokoleń (Loehlin 2015, 329). Celem niniejszej publikacji jest zatem zasygnalizowanie pewnych źródeł specyfiki rozwojowej dzieci osieroconych oraz wskazanie na niedoceniany dotychczas element, jakim jest najwcześniejszy, wewnątrzłonowy etap rozwoju. Prenatalny okres życia to bowiem czas biologicznego, psychicznego, a nawet społecznego kształtowania się człowieka. Z tego, co spożywa matka, kształtowane jest ciało dziecka, jej emocje wpływają na jego osobowość, komunikacja z poczętym dzieckiem wpływa na jego socjalizację. Tymczasem wiele osieroconych dzieci pochodzi z rodzin dysfunkcyjnych, w których pojawia się alkohol, niezaradność życiowa, ubóstwo, przemoc. Od samego początku swojego życia odbierają zatem informacje o tym, że przyjdzie im żyć w niesprzyjającym środowisku, że życie nie będzie łatwe. Całe ich jestestwo przygotowywane jest zatem do walki o przetrwanie.

1. ODŻYWIANIE

Do niedawna uważano, że płód jest „pasożytem doskonałym” (Pawelczyk 1993, 139), a zatem, że niezależnie od tego, jak odżywia się „ciążarna”, dziecko pobierze z jej organizmu wszystkie niezbędne dla jego rozwoju składniki. Zachęcano zatem kobiety do tego, by prawidłowo się odżywiały nie tyle ze względu na dziecko, co raczej ze względu na siebie. Doprowadzało to do sytuacji stosowania niewłaściwej, niekorzystnej dla potomka diety (np. nadmiernie obfitującej w mleko) oraz egoistycznego koncentrowania się na sobie (a tym samym zamknięcie na potrzeby dziecka). W skrajnych przypadkach pojawienie się objawów świadczących o obciążeniu organizmu matki wpływało na jej niechęć czy wręcz agresję w stosunku do „płodu” – sprawcy wyniszczenia jej organizmu. I choć we współczesnych rodzinach, gdzie dziecko jest planowane i wyczekiwane, pogląd taki nie ma racji bytu, to w sytuacji patologicznej, gdzie ciąży są częste, a dbałość o siebie

²Prenatalny, wewnątrzmaciczny okres rozwoju człowieka obejmuje czas od poczęcia do narodzin.

³Perinatalny, okołoporodowy okres życia człowieka obejmuje ostatni trymestr ciąży (najczęściej od 20-28 tygodnia ciąży), poród i pierwsze kilka dni lub tygodni po porodzie (w zależności od autora wskazuje się na 1-4 tygodnie).

i poczęte dziecko niewielka, pogorszenie kondycji zdrowotnej w okresie ciąży jest powszechne, a co za tym idzie, częstsza jest też niechęć do poczętego dziecka jako winowajcy tego stanu.

Początkowo uważano, że niedożywienie kobiety wpływa przede wszystkim na to, że dzieci rodzą się mniejsze, słabsze, bardziej podatne na choroby, z deficytami w rozwoju fizycznym i psychicznym, że częściej umierają w okresie niemowlęcym czy wczesnego dzieciństwa. Kolejne badania wykazały jednak, że skutki niedożywienia mogą mieć również swoje odległe konsekwencje. Zbyt niski przyrost masy ciała lub niedożywienie w okresie ciąży predysponuje bowiem do wystąpienia w przyszłości otyłości, cukrzycy i wad serca, podwyższonego ciśnienia krwi, nieprawidłowego poziomu cholesterolu, obniżonej tolerancji glukozy, a nawet tendencji do uzależnień (Paul 2011, 25; Spork 2011, 179-183; Eliot 2010, 73)

Do niedawna kobiety, w tym również ciężarne, o niskim statusie socjoekonomicznym kojarzono raczej z niedożywieniem i niską masą ciała. Współcześnie jednak coraz częściej są to osoby otyłe, a ich tusza wynika nie tylko z nieprawidłowych nawyków żywieniowych czy nadmiernego objadania się, ale także z takiego właśnie sposobu radzenia sobie ze stresem. Dzieci matek z nadwagą oraz tych kobiet, które w okresie ciąży nadmiernie przytyły, mogą w przyszłości cierpieć na otyłość czy choroby metaboliczne. Stwierdzono u nich nieprawidłowości w działaniu insuliny, podniesiony poziom sytości wymagający większych ilości pożywienia dla zaspokojenia głodu, nieprawidłowy poziom leptyny i greliny – hormonów regulujących apetyt, większe ryzyko wystąpienia różnego rodzaju wad (Waller et al. 2007, 745-750).

Poczęte dziecko przyzwyczaja się ponadto do smaków zapamiętanych z okresu prenatalnego, preferując je również w okresie postnatalnym. Spożywane przez ciężarną produkty nie stanowią bowiem jedynie budulca ciała dziecka, ale są również dla niego ważnym źródłem wiedzy o świecie pozamacicznym. Dziecko niejako bezkrytycznie przyjmuje, że substancje, które dostarcza do jego organizmu matka, są dla niego dobre. Równocześnie z kształtowaniem preferencji smakowo-zapachowych dziecko dostosowuje swój przewód pokarmowy do przyswajania tych właśnie produktów. Rodzi się zatem z wadliwymi nawykami żywieniowymi, stanowiącymi bazę dla rozwoju wielu chorób.

Problemy pojawiają się również wówczas, kiedy informacje przekazane przez matkę w okresie ciąży są niespójne z tymi, jakie zastaje dziecko po urodzeniu. W sytuacji optymalnej noworodek bezpośrednio po porodzie trafia w ramiona mamy i jest po raz pierwszy przystawiony do piersi. Rozpoznaje najbliższą mu osobę po smaku i zapachu. To zaspokaja jego, jakże ważną, potrzebę bezpieczeństwa. Oksytocyna, która dostaje się do jego organizmu wraz z mlekiem mamy, ułatwia mu kształtowanie więzi z rodzicielką. Tymczasem, gdy decyzja o oddaniu dziecka do adopcji podejmowana jest już w okresie ciąży, najczęściej (ze względu na dobro kobiety) noworodek oddzielany jest od matki bezpośrednio po porodzie. Mocno związany z nią biologicznie i emocjonalnie nie może rozpoznać świata postnatalnego. Kiedy

ostatecznie trafia w obce ramiona (personelu medycznego, mamy adopcyjnej, zastępczej) zostaje otoczony nieznanymi mu dźwiękami, zapachami, rytmem, odczuciami. Niezależnie od tego, jak ciepły, życzliwi i otwarci są jego nowi opiekunowie, dziecko odczuwa zagubienie, odrzucenie, zmieszanie, a nawet agresję.

Owsem, miłość i opiekuńczość rodziców adopcyjnych może w pewnym stopniu zniwelować deficyty powstałe w okresie prenatalnym i okołoporodowym, jednak zawsze pozostaną pewne objawy czy symptomy, przy których ich starania wydają się być niewystarczające. Oddzielenie od matki jest bowiem centralnym doświadczeniem życiowym i poważnie wpływa na rozwój dziecka (Bonus 2006, 52). Matkę i siebie dziecko traktuje jako nierozdzielny zespół. Strata biologicznej matki jest zatem dla niego czymś najgorszym, co może mu się przydarzyć. Dziecko wysyła do matki sygnały, które pozostają bez odpowiedzi, popada więc w stan bezsilności. Żeby przeżyć tę sytuację, musi rozszczepić swoją psychikę. Więzy z rodzicami adopcyjnymi czy zastępczymi budowana jest zatem jedynie w tej części jego psychiki, która nie została „odszczepiona” (Ruppert 2012, 269-270). To powoduje kształtowanie skomplikowanych relacji, które są tym bardziej pogmatwane, im więcej opiekunów na swojej drodze spotkało dziecko. Wielokrotne przerywanie relacji opiekuńczych powoduje bowiem bezsilność, bezradność, zwątpienie, strach i złość. Dzieci, które przeszły wczesną traumę, cechuje wiele charakterystycznych dla nich zachowań, takich jak: napady wściekłości, wandalizm, napady lęku i paniki, odmowa podjęcia jakiegokolwiek wysiłku, stwarzanie sytuacji niebezpiecznych dla siebie i innych, krzywdzenie siebie i innych bez okazywania przy tym empatii, zachowania społeczne (Brągiel i Kurcz 2003, 14-15). Powszechnie stosowaną strategią przetrwania staje się przekraczanie granic (Krüger 2015, 363-364).

2. STRES

Sytuacja psychospołeczna matki i dziecka, kiedy ta już w okresie ciąży rozważa oddanie potomka do adopcji, wydaje się być niezwykle trudna. Decyzję taką podejmują bowiem najczęściej samotne kobiety, pochodzące z ubogich rodzin, o niskim wykształceniu i statusie socjoekonomicznym. Same mogą pochodzić z rodzin dysfunkcyjnych, są niedojrzałe emocjonalnie, o niskim poziomie samoświadomości. Ojcem ich dziecka bywa przypadkowy mężczyzna, który najczęściej jest tak samo nieprzygotowany na rodzicielstwo jako one. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest podniesiony poziom stresu, a w związku z tym również zaburzenia i nieprawidłowości emocjonalne i hormonalne, jakich doświadcza dziecko. Sytuację pogarsza najczęściej brak odpowiednich, stymulujących rozwojowo bodźców, takich jak: dialog z dzieckiem nienarodzonym, brak zainteresowania jego dobrem (dbanie o własną przyjemność), a nawet niechęć do dziecka (w tym świadoma lub nieświadoma chęć pozbycia się go), alkohol, narkotyki, niebezpieczne zachowanie zagrażające zdrowiu i życiu matki i dziecka.

Analizując wpływ stresu, należy wziąć pod uwagę nie tylko poziom jego natężenia, ale również czas trwania oraz stopień rozwoju mózgu poczętego dziecka. Silny lub długotrwały stres, podnosząc poziom kortyzolu w organizmie matki i dziecka, może przeprogramować systemy reakcji stresowej w mózgu rozwijającego się potomstwa, a tym samym zwiększyć podatność na stres oraz choroby z nim związane, takie jak: depresja, bezsenność, ataki serca, fibromalgia, alergie i cukrzyca (Dragan 2014, 169-179). Stwierdzono ponadto, że stres przeżywany przez ciężarną, powodując zaburzenia hormonalne zwłaszcza w zakresie testosteronu, może predysponować do nieprawidłowości w kształtowaniu się tożsamości płciowej poczętych dzieci (Eliot 2010, 128-129).

Warto w tym miejscu podkreślić, że wykształcenie szczególnie wrażliwego systemu reakcji na stres nie jest bezzasadne. Poczęte dziecko przygotowuje się bowiem w ten sposób na szczególnie trudne warunki, w jakich przyjdzie mu żyć. Wyższy poziom nieufności, a nawet bezwzględności, niechęć do penetrowania nowych przestrzeni, niejednokrotnie również szybszy rozwój psychofizyczny ma mu zapewnić większą szansę na przetrwanie.

Miłość rodziców do ich dzieci przejawia się w bliskości fizycznej (głaskanie, przytulanie) jak i psychicznej (dobre myśli, rozmowy, czytanie bajek). Ich troska stabilizuje, już w okresie prenatalnym, poziom hormonów stresu, oraz innych neuroprzekaźników istotnych np. dla zachowań społecznych. Nieprawidłowy stosunek rodziców do dziecka skutkuje natomiast zaburzeniami funkcjonowania systemu hormonów przytulania (oksytocyny i wazopresyny), utrudniając tym samym potomstwu nawiązywanie prawidłowych, bliskich relacji interpersonalnych (Moberg 2016, 35, 70-71; Brisch 2011a, 22-23). Powstaje wówczas poczucie wewnętrznej pustki, problemy z funkcjonowaniem społecznym, z ukształtowaniem prawidłowej więzi z matką adopcyjną, z autorytetami, zaufaniem, niechęć do bliskości emocjonalnej czy fizycznej, większa częstotliwość chorób psychicznych, uzależnienia od alkoholu, zaburzenia osobowości, neurozy, problemy z zachowaniem (Verny 2013, 125; Kolska 2016, 127, 130).

Spragnione miłości i akceptacji dziecko wszelkimi sposobami stara się zdobyć uwagę bliskich mu osób, w tym zwłaszcza matki adopcyjnej. Czyni to jednak w dość specyficzny, prowokujący do jego odrzucenia i wywołujący negatywne reakcje sposób (Fernance 2011, 167-168). Dzieci adoptowane przez wiele lat, również jako dorośli, noszą bowiem w sobie poczucie straty i odrzucenia, a także lęku związanego z ich rodzicami adopcyjnymi, a nawet całym światem (Mickiewicz 2015, 17). Bojąc się ponownego odtrącenia, tworzą niejednokrotnie nieprawdziwy, całkowicie nierealny obraz siebie jako osoby posłusznej, niezdolnej do sprzeciwu czy gniewu (złości) i ukrywają przed światem swoje prawdziwe „ja”. Powoduje to odczucie wewnętrznej niespójności, pewnego rozdarcia, które z kolei prowokuje do prowadzenia wzmocnionej kontroli nad sobą i swoim życiem. Pocieszające jest to, że molekularno-biologiczne procesy kształtujące charakter (zwłaszcza poziom lęku i nadwrażliwości na bodźce stresowe) są odwracalne, a umożliwienie rodzicom adopcyjnym czy zastępczym

podjęcia jak najszybszej prawidłowej opieki nad poranionym prenatalnie dzieckiem pozwala na dokonanie zmian epigenetycznych, a tym samym na stopniowe jego zdrowienie (Spork 2011, 127).

3. DZIECI NIECHCIANE

Lęk odczuwany przez dziecko w czasie ciąży i porodu powoduje powstanie swego rodzaju imprintu (zapisu) w pamięci utajonej. Transmarginalny stres wywołuje bowiem głębokie zmiany w strukturach i funkcjach układu nerwowego, doprowadzając równocześnie do zamykania i blokowania percepcji. A ponieważ systemy mózgowe odpowiedzialne za więź i lęk są ze sobą powiązane – wpływa także na proces kształtowania przywiązania w okresie prenatalnym i postnatalnym, rozwój tożsamości oraz relacje z sobą samym i z innymi. Przeżywana trauma prenatalna i perinatalna wynikająca z braku i/lub utraty więzi z matką powoduje lub pogłębia problemy z samopostrzeganiem oraz kształtowaniem poczucia własnej tożsamości. Doprowadza to do sytuacji zaburzeń w kształtowaniu więzi oraz nadmierny, narcystyczny związek z *Self*. Tak ukształtowana zdolność (a właściwie niezdolność) tworzenia relacji zostaje zatem pierwotnie zdeterminowana (Jakel 2011, 93-95).

Niechęć matki i/lub ojca do poczętego dziecka przejawiać się może w rozważaniach dotyczących dokonania aborcji czy nawet podejmowaniem jej prób. Tymczasem już samo emocjonalne odrzucenie (emocjonalna aborcja) skutkować może poważnymi konsekwencjami natury psychospołecznej. Poczęte dziecko rejestruje bowiem w pamięci ambiwalentne uczucia wobec niego oraz sam fakt zagrożenia życia. Odnosi wrażenie, że jest intruzem, że nikogo nie cieszy jego obecność, że nikt z jego powodu nie jest szczęśliwy. Wyrastając w takiej atmosferze, jest przekonane, że nie zasługuje na życie. Jego osobowość, sposób myślenia, zachowania oraz sfera emocjonalna stają się specyficzne, charakterystyczne dla wczesnej traumy. Rozwija się apatia, zniechęcenie, słaba mimika, zaburzenia somatyczne, zachowania impulsywne, niekontrolowana złość, poczucie niepewności i lęku, nieufności i podejrzliwości wobec rodziców oraz autorytetów, brak zaufania do samego siebie (Dzierżanowska-Peszko 2012, 99). Stan taki utrzymuje się latami, wpływając na zachowania związane z prokreacją oraz własnym potomstwem i stanowi jedną z podstawowych przyczyn nie tylko wielu chorób natury psychosomatycznej⁴, ale również międzygeneracyjnego przekazu traumy.

Z powodu tak wczesnego odrzucenia, dzieci niechciane noszą w sobie także „wrodzony wzorzec odchodzenia” (Fernance 2011, 168). Niezależnie od tego, czy zdają sobie sprawę z tego, że są adoptowane, czy nie, ze względu na brak poczucia przynależności, dążą do tworzenia sytuacji, w których najpierw są chciane i kochane, by następnie prowokować do ich odrzucenia. To ciągłe sprawdzanie ludzi,

⁴ Wymienia się tu między innymi anoreksję, bulimię, zaburzenia seksualne, zaburzenia tożsamości płciowej.

miejsc, zawodów wynika z wewnętrznej potrzeby poszukiwania miejsca, do którego mogłyby przynależeć. P.G. Ney i M.A. Peeters-Ney twierdzą wręcz, że dzieci mają wbudowaną pamięć o systemie rodzinnym, z którego pochodzą (Dzierżanowska-Peszko 2012, 100). Adoptowani mają poczucie, że czegoś im brakuje, że jest w nich jakaś luka, którą mogą wypełnić, jedynie znając swoją przeszłość (w tym rodziców biologicznych). Nie chcąc jednak ranić swoich obecnych opiekunów, mogą nie zadawać niewygodnych pytań i żyć w takim pełnym cierpienia rozdarcu.

Brak biologicznej matki to także brak dostępu do przodków, rodzinnej historii, poczucie wykorzenia, trudność w znalezieniu swojego miejsca. Osieroceni, porzuceni, zrozpaczeni szukają swoich biologicznych rodziców, mając nadzieję, że kiedyś się zjawią, że ich zabiorą. To poszukiwanie nasila się zwłaszcza w sytuacji śmierci rodziców adopcyjnych, zawarcia związku małżeńskiego, własnej ciąży, rozpoczęcia procesu terapeutycznego (Verny 2013, 133). Co ciekawe, to jak wielka będzie potrzeba ich odnalezienia zależy od przyczyn oddania dziecka do adopcji. Potomstwo kobiet, które już w okresie ciąży stworzyło emocjonalny dystans, rzadko kiedy stara się odnaleźć swoich biologicznych rodziców, a jeżeli to czyni, to tylko w celu (najczęściej jednorazowego aktu) uzupełnienia wiedzy o własnej przeszłości. Zupełnie inaczej zachowują się dzieci kochane w okresie prenatalnym. Te, które zostały przekazane do adopcji (niejednokrotnie adopcji ze wskazaniem) w celu zapewnienia im lepszej przyszłości – nie tylko poszukują swoich biologicznych rodziców, ale również rozumieją ich postępowanie i w wieku dorosłym tworzą z nimi pozytywne emocjonalne związki (Verny 2013, 128).

Warto w tym miejscu zauważyć, że dzieci, niezależnie od tego, jak wiele złych wspomnień wyniosły ze swojego rodzinnego domu, kochają swoich rodziców, a – znajdując się w bezpiecznej odległości od nich – zaczynają tęsknić, idealizować ich, pragną do nich wrócić (Kolska 2016, 11). Nie obwiniają ich za to, co się stało, lecz szukają winy w sobie, mają poczucie, że to z nimi jest coś nie tak. Sytuacja ta w połączeniu z obniżonym obrazem siebie, trudnościami w przyjmowaniu darów, w tym miłości, skłonnością do buntu, trudnościami z określeniem własnych pragnień, lękiem dotyczącym bliskości powoduje, że proces akceptacji rodziny adopcyjnej jest trudny, choć nie niemożliwy. Dzieci osieroczone testują rodziców adopcyjnych w specyficzny, nie zawsze uświadamiany sobie sposób, po to, by w sytuacji optymalnej, gdy poczują się „chciane niezależnie od wszystkiego” i kochane bezwarunkowo, odnaleźć swój bezpieczny azyl również w sobie samych, ukształtować właściwy poziom miłości własnej, akceptacji samych siebie i poczucia własnej wartości (Fernance 2011, 170-171). I choć dzieci adoptowane szybko opuszczają swój dom rodzinny, powtarzając niejako wzorzec przedwczesnego oddzielenia, mają też słabiej ukształtowaną więź emocjonalną z rodzicami adopcyjnymi, to jednak zazwyczaj zdają sobie sprawę z dobra, jakiego doświadczyli w nowym domu, oraz trudu, jaki rodzice adopcyjni włożyli, by pomóc im w ich rozwoju.

4. ALKOHOL

Stosunkowo duża grupa dzieci staje się sierotami społecznymi z powodu alkoholizmu matki i/lub ojca. Z tego powodu do procesu przygotowywania rodziców adopcyjnych włączono wykłady dotyczące wpływu alkoholu spożywanego przez ciężarną na dalszy rozwój jej potomstwa.

Plodowy zespół alkoholowy (FAS) obejmuje wiele psychofizycznych objawów: przed i pourodzeniowe zaburzenia wzrastania, obniżoną masę ciała, mniejszy obwód głowy, nieprawidłowości OUN, odchylenia w stanie neurologicznym, opóźniony rozwój psychomotoryczny, obniżony intelekt, zaburzenia zachowania, specyficzną budowę twarzoczaszki (mała głowa, małoocze, wąskie szpary powiekowe, cieńsza warga górna, brak rynienki wargi górnej, spłaszczona twarz), wady serca, nieprawidłowy rozwój układu kostno-stawowego, wady układu moczowego (moczowo-płciowego). Ponieważ ponad połowa krwi poczętego dziecka płynie do najintensywniej rozwijającego się organu, którym jest mózg, to tam właśnie obserwuje się największą ilość nieprawidłowości zarówno w zakresie struktury jak i funkcji. Alkohol uszkadza hipokamp, płaty czołowe, spoidło i jądra podstawy, mózdzek. Zmniejsza grubość kory mózgowej. Powoduje upośledzenie migracji komórek nerwowych, jej spowolnienie lub wędrowkę do niewłaściwych okolic mózgu. Nadmierna aktywność elektryczna mózgu powoduje obrzęk i uszkodzenie komórek nerwowych. Konsekwencją tych zmian jest opóźniony rozwój mowy, równowagi, słuchu, powonienia oraz nieprawidłowy rozwój ruchowy. Mogą wystąpić zaburzenia rytmu snu, problemy ze zdolnością do reagowania i adaptacji, drżenie, słaby odruch ssania, trudności w wygaszaniu nieistotnych bodźców (nadwrażliwość, nadreaktywność). Obserwuje się upośledzenie pamięci, trudności z rozwiązywaniem problemów, podjęciem złożonej decyzji, przetwarzaniem i magazynowaniem informacji, myśleniem abstrakcyjnym, oceną poznawczą, językiem werbalnym i pozawerbalnym. Pojawia się upośledzenie orientacji wzrokowo-przestrzennej, trudności z uwagą i koncentracją, zapamiętywaniem i przenoszeniem uwagi z jednego zadania na drugie, upór, wycofanie, niski poziom socjalizacji i komunikacji oraz skłonność do zaburzeń zachowania. Mogą pojawić się tendencje do używania, a nawet nadużywania alkoholu czy narkotyków, zachowania antyspołeczne. Wszystkie z wymienionych konsekwencji utrudniają dziecku prawidłowe funkcjonowanie w rodzinie, szkole i społeczeństwie (Eliot 2010, 80-82; Lichtenberg-Kokoszka 2016, 24-27; Kowalewski 2011, 135-146).

Ponadto noworodek matki nadużywającej alkoholu w okresie ciąży może mieć objawy zespołu abstynencyjnego – drżenie, wzmożone napięcie mięśniowe, osłabienie, zaburzenia snu, płacliwość, trudności w ssaniu. Może urodzić się przedwcześnie oraz doświadczać urazów mechanicznych zarówno w łonie matki jak i po porodzie. Jego kondycja psychofizyczna przyczynia się zatem z jednej strony do jego dalszego nieprawidłowego rozwoju, z drugiej – do jego porzucenia, jako dziecka „trudnego w obsłudze”, a w skrajnych przypadkach do przemocy, a nawet jego uśmiercenia.

Warto w tym miejscu wspomnieć również o wpływie alkoholu spożywanego przez przyszyłych ojców, ponieważ alkohol może w sposób bezpośredni toksycznie wpływać na plemniki, powodując drobne, ale zauważalne zaburzenia u dzieci. Stwierdzono między innymi występowanie, u męskiego potomstwa alkoholików, problemów z zachowaniem, upośledzenie zdolności intelektualnych – w tym trudności z przetwarzaniem informacji, uczeniem się i zapamiętywaniem, nadmierną aktywność, nieprawidłowości układu nerwowego (nieprawidłową czynność bioelektryczną mózgu) i endokrynologicznego oraz nieprawidłową odpowiedź hormonalną nawet na krótkotrwałe działanie alkoholu. Zaobserwowano ponadto, że znaczne obniżenie poziomu testosteronu i β -endorfin oraz zmniejszenie masy pęcherzyków nasiennych powodowało nie tylko nieprawidłowości dojrzewania psychofizycznego, ale również ograniczenie płodności w wieku dojrzałym. U potomstwa żeńskiego stwierdzono nieprawidłowe stężenia niektórych podstawowych hormonów stresowych warunkujące nieadekwatne reakcje na stres. Nie zaobserwowano natomiast znaczących zaburzeń uczenia się (Lichtenberg-Kokoszka 2016, 23-24).

ZAKOŃCZENIE

Analizując wpływ prenatalnego i perinatalnego okresu życia dziecka na jego funkcjonowanie w rodzinie adopcyjnej czy zastępczej, należy podkreślić, że niekorzystne zmiany wpływające na jego rozwój mogą być przekazywane kolejnym pokoleniom. Choć przez wiele lat uważano, że we wczesnej fazie rozwoju biologicznego, kiedy kilka komórek płodu izoluje się i staje zaczątkiem komórek jajowych i plemników, są one izolowane od środowiska, a zatem nie mają styczności z epigenetycznymi procesami dopasowania przebiegającymi w ciele i psychice zarówno matki jak i samego poczętego dziecka, współcześnie wiadomo już, że bariera ta wcale nie jest nieprzekraczalna, a programy epigenetyczne można przekazać nie tylko swoim dzieciom, ale nawet dzieciom tych dzieci. Przy czym najbardziej zasadne wydaje się stwierdzenie, że jeżeli czynnik wywołujący zmiany epigenetyczne będzie aktywny w fazie powstawania komórek rozrodczych, to istnieje większe prawdopodobieństwo, że będą one miały wpływ również na dzieci i wnuki. Wynika to z tego, że podczas powstawania komórek produkujących plemniki albo komórki jajowe ich epigenomy mogą gromadzić informacje ze środowiska i transportować je do następnych pokoleń. A zatem doświadczenie przeszłych pokoleń stanowiące „transgeneracyjne epigenetyczne dziedzictwo” (Spork 2011, 18; Bauer 2005, 19) utrudniać będzie nie tylko życie dziecka osieroconego w wieku kilku czy kilkunastu lat, ale również jego funkcjonowanie jako osoby dorosłej, w tym małżonka czy rodzica. Jego potomstwo z dużym prawdopodobieństwem będzie „trudne”, a zatem połączenie jego własnych bio-, psycho-, społecznych deficytów z nieprawidłowościami rozwojowymi jego dzieci predysponować będzie do zaburzeń funkcjonowania rodziny, a nawet do powielania pewnych patologii (Brisch 2011b, 91). Opieka nad człowiekiem osieroconym trwać zatem powinna przez całe

jego życie, a wyznacznikiem sukcesu podejmowanych działań nie może być ocena funkcjonowania podopiecznego, ale jego dzieci i wnuków.

Kończąc, warto raz jeszcze podkreślić, że współczesny poziom wiedzy dotyczącej adopcji podkreśla, że „sama miłość nie wystarczy”, że aby udzielać skutecznego wsparcia i pomocy, potrzebne jest zrozumienie tego, co dziecko przeżyło, na jakie trudne sytuacje było narażone i jak to na nie wpłynęło. Dzieci skrzywdzone wymagają bowiem innego wychowania niż dzieci wzrastające od początku we własnych zdrowych rodzinach (Stańczak-Kuraś 2016, 35), a im trudniejsze dziecko, im dramatyczniejsze jego losy, tym więcej o nim i jego biologicznej rodzinie powinni dowiedzieć się jego przyszli opiekunowie. Rodzic, który wie, czym obciążony jest jego podopieczny, łatwiej poradzi sobie, kiedy pojawią się jakieś trudności w jego rozwoju czy zachowaniu. Dzieci adoptowane pochodzą bowiem z dwóch światów i w ciągu swojego życia muszą te dwa światy połączyć (Kolska 2016, 106) i choć nie jest rzeczą politycznie poprawną twierdzenie, że dzieci adoptowane są inne w porównaniu z pozostałymi dziećmi, to osoby spotykające się z nimi w pracy zawodowej oraz sami adoptowani twierdzą, że taka odmienność jest faktem (Verny 2003, 124).

BIBLIOGRAFIA:

- Bauer, Joachim. 2005. *Das Gedächtnis des Körpers*. München: Piper Verlag GmbH.
- Bonus, Bettina. 2006. *Mit den Augen eines Kindes sehen lernen*, t. 1: *Zur Entstehung einer Frühtraumatisierung bei Pflege- und Adoptivkindern und der möglichen Folgen*. Norderstedt: Books on Demand.
- Brağiel, Józefa i Alicja Kurcz. 2003. *Sytuacja szkolna dzieci z rodzin zastępczych*. W: *W świetle dziecka osieroconego i rodziny adopcyjnej*, red. Alicja Kalus, 10-14. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Brisch, Karl Heinz. 2011a. *Bezpečná vzťahová väzba*. Trenčín: Wydawnictwo F.
- Brisch, Karl Heinz. 2011b. *Poruchy vzťahové väzby. Od teorie k terapii*. Praga: Portál.
- Dragan, Wojciech Łukasz. 2014. *Temperament w pierwszym roku życia. Uwarunkowania genetyczne i środowiskowe*. Warszawa: Scholar.
- Dzierżanowska-Peszko, Joanna. 2012. *Wpływ straty dziecka w okresie prenatalnym na funkcjonowanie psychologiczne matek i ojców oraz kolejnych dzieci*. W: *Ciąża i narodziny fundamentem przyszłości dziecka. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka i Ewa Janiuk, 83-106. Kraków: Impuls.
- Eliot, Lise. 2010. *Co tam się dzieje? Jak rozwija się mózg i umysł w pierwszych pięciu latach życia*, tłum. Andrzej Jankowski. Poznań: Media Rodzina.
- Fernance, Robyn. 2011. *Narodzić się...*, tłum. Anna Niedzielska i Piotr Niedzielski, Warszawa: Wydawnictwo NEW DAWN.
- Jakel, Barbara. 2011. *Prenatalne korzenie przywiązania w psychoterapii*. W: *Ciąża czy stan błogosławiony. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski, 93-116. Kraków: Impuls.

- Kolska, Katarzyna. 2016. *Moje dziecko gdzieś na mnie czeka. Opowieści o adopcjach*. Poznań: W drodze.
- Kowalewski, Ireneusz. 2011. Prenatalny rozwój dziecka w świetle teratogennego działania alkoholu na rozwijający się płód. W: *Alkoholowy zespół płodu. Teoria, diagnoza, praktyka*, red. Marek Banach, 135-146. Kraków: WAM.
- Krüger, Liesel. 2015. Wczesna trauma, adopcja i rodzice zastępczy. W: *Wczesna trauma. Rozpoznawanie i uwalnianie*, red. Franz Ruppert, 359-378. Warszawa: Virgo.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2016. Wpływ alkoholu spożywanego przez przyszłych i obecnych rodziców na zdrowie kolejnych pokoleń. W: *Wybrane aspekty opieki pielęgniarstwa i położniczej w różnych specjalnościach medycyny*, t. 4, red. Danuta Żurawicka, Małgorzata Zimnowoda i Renata Widziak, 21-28. Opole: Państwowa Medyczna Wyższa Szkoła Zawodowa w Opolu.
- Loehlin, John. 2015. What Can an Adoption Study Tell Us About the Effect of Prenatal Environment on a Trait? *Behavior Genetics*, 46 (3), 329-333.
- Mickiewicz, Kinga. 2015. Jak dzieci z rodzin zastępczych postrzegają siebie i innych. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 2, 16-25.
- Miller, Laurie. 2005. *The handbook of international adoption medicine. A guide for physicians, parents and providers*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberg, Kerstin Uvnäs. 2016. *Hormón blízkosti. Rola oxytocínu vo vzťahoch*. Bratislava: Wydawnictwo F.
- Paul, Annie Murphy. 2011. *Origins. How the nine months before birth shape the rest of our lives*. New York, London, Toronto, Sydney: Free Press.
- Pawelczyk, Leszek. 1993. Rozpoznanie ciąży. W: *Położnictwo i ginekologia*, red. Tadeusz Pisarski, 599-669. Warszawa: PZWL.
- Ruppert, Franz. 2012. *Trauma, Angst & Liebe, Unterwegs zugewandert Eigenständigkeit. Wie Aufstellungendabei helfen*. München: Kösel.
- Spork, Peter. 2011. *Drugi kod. Epigenetyka, czyli jak możemy sterować własnymi genotypami*, tłum. Viktor Grotowicz. Warszawa: WAB.
- Stańczak-Kuraś, Małgorzata. 2016. Od czego zależy powodzenie adopcji? Z doświadczeń psychologa praktyka. W: *Rodzina i dziecko – radość obustronna*, 31-49. Łódź: Regionalne Centrum Polityki Społecznej, Wydział ds. Rodziny i Pieczy Zastępczej.
- Verny, Thomas. 2013. *Rodičovstvo od počatia*. Bratislava: Wydawnictwo Pozsony.
- Waller, D. Kim et al. 2007. Pregnancy Obesity as a Risk Factor for Structural Birth Defects. *Archives of Pediatric and Adolescent Medicine*, 161 (8), 745-750.

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-9486-961X

ARA CRUCIS – KRUCYFIKS I OŁTARZ ŚW. KRZYŻA
WE WNĘTRZU ŚREDNIOWIECZNYCH ŚWIĄTYŃ

ARA CRUCIS: CRUCIFIX AND ALTAR OF THE HOLY CROSS
IN THE INTERIOR OF MEDIAEVAL CHURCHES

Abstract

The altar dedicated to the Holy Cross (*altare sanctae crucis*) appeared in church interiors in the early Middle Ages: the oldest testimonies to such altars date back to the 6th century. The altar was always accompanied by an impressive crucifix placed centrally in the church (*crux in medio ecclesiae*), and it was precisely this element that the location, dedication, and symbolic interpretation of the *altare sanctae crucis* in a church interior stemmed from. The combination of an altar with a cross monument centrally placed in the church contributed to the altar's importance, making it dominate over other ones. Centrally located in a mediaeval church, the cross mimicked the cross monument placed on Golgotha, regarded together with Jerusalem as the centre of the world and of the history of Salvation.

Trans. Magdalena Iwińska

Keywords: *Crux gemmata*, *crux in medio ecclesiae*, altar of the Holy Cross, *altare sanctae crucis*, Hrabanus Maurus

Abstrakt

Ołtarz dedykowany Krzyżowi Świętemu (*altare sanctae crucis*) pojawił się we wnętrzu świątyń we wczesnym średniowieczu – najstarsze świadectwa o istnieniu takich ołtarzy pochodzą z VI w. Ołtarzowi temu zawsze towarzyszył okazały krucyfiks ustawiony w centrum kościoła (*crux in medio ecclesiae*), i to on dał początek usytuowaniu, dedykacji oraz interpretacji symbolicznej *altare sanctae crucis* we wnętrzu świątyni. Połączenie ołtarza z monumentem krzyża stojącym w centrum kościoła powodowało, że nabierał on szczególnej rangi, dominując wśród pozostałych ołtarzy. Krzyż w centrum średniowiecznych świątyń naśladował pomnik krzyża ustawiony na Golgocie, postrzeganej wraz z Jerozolimą jako centrum świata i historii Zbawienia.

Słowa kluczowe: *Crux gemmata*, *crux in medio ecclesiae*, ołtarz Św. Krzyża, *altare sanctae crucis*, Hrabanus Maurus

¹ Ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB, prof. UKSW – historyk sztuki, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórcą koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych. E-mail: nowinski@vp.pl.

WSTĘP

Krzyż stojący w centrum średniowiecznych świątyń katedralnych, klasztornych i kolegiackich naśladował pomnik krzyża ustawiony na Golgocie, postrzeganej – wraz z Jerozolimą – jako centrum świata i historii Zbawienia. Jako wzorcowe postrzegano nie tylko formę i symboliczne znaczenie tego krzyża, lecz także jego usytuowanie *in medio mundi*. Na przełomie VIII i IX w. krzyże takie występują jako stałe elementy wyposażenia klasztornych świątyń benedyktyńców, m.in. w Centuli, Fuldzie, St. Gallen. Pomnikowy charakter krzyży lokowanych *in medio ecclesiae* wyraźnie podkreślało usytuowanie niektórych z nich na kolumnie. Obecność w centrum świątyni monumentu krzyża jednoznacznie wyróżniała to miejsce, którego znaczenie liturgiczne dopełniło ustawienie przy krzyżu ołtarza – *altare sanctae crucis*. Monumentalny krucyfiks dał początek usytuowaniu, dedykacji oraz interpretacji symbolicznej *altare sanctae crucis* we wnętrzu świątyni (Braun 1924, 405). Ołtarz Św. Krzyża pełnił *de facto* funkcję ołtarza głównego dla wiernych lub/i braci zakonnych zgromadzonych w zachodniej, pozaklauzurowej części świątyni. Sytuacja ta nabrała wyrazistości wówczas, gdy w kościołach pojawiło się lektorium lub przegroda chóru. Połączenie ołtarza z monumentem krzyża stojącym w centrum kościoła powodowało, że nabierał on szczególnej rangi, dominując wśród pozostałych ołtarzy. Wyjaśnienie tej okoliczności wymaga sięgnięcia do miejsca, gdzie kult *sanctae crucis* i jego relikwii ma swój początek – do Jerozolimy.

1. KRZYŻ W DOSKONAŁYM ŚRODKU ŚWIATA. *VEXILLUM CRUCIS*

Podczas prac przy odsłanianiu Golgoty i grobu Chrystusa odkryto w Jerozolimie także relikwie Drzewa Krzyża Świętego (ok. 326). Euzebiusz z Cezarei podaje, że relikwie Drzewa Krzyża Świętego zostały po odnalezieniu podzielone na trzy części: największą pozostawiono w Jerozolimie, dwie pozostałe wysłano do Rzymu i Konstantynopola. Partykułami świętej relikwii obdzielono też liczne kościoły chrześcijańskiego świata. Odnalezienie tej najcenniejszej relikwii Męki Pańskiej oraz wzniesienie przez Konstantyna Wielkiego sanktuarium Grobu Chrystusa i Golgoty (konsekracja 335) w istotny sposób zmieniło rozumienie i znaczenie Jerozolimy w chrześcijańskim świecie. Zaczęto ją postrzegać jako centrum i pępek świata (*umbilicus terrae/mundi*), gdzie zachowane jest miejsce, od którego Bóg miał rozpocząć dzieło stworzenia i w którym dokonał dzieła zbawienia świata – tym miejscem, postrzeganym jako początek, centrum i spełnienie, była Golgota. Euzebiusz z Cezarei motywował wzniesienie przez Konstantyna Wielkiego w miejscu śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa nowej Jerozolimy (sic!) między innymi tym, że był to *doskonały środek świata*². Takie rozumienie tego miejsca jako centrum

² „Dokładnie w miejscu, gdzie pogrzebano Zbawiciela, wzniesiono nową Jerozolimę. Cesarz postawił monument, który miał świadczyć o zwycięstwie nad śmiercią odniesionym przez Zbawiciela. Być może nie jest błędem utożsamienie właśnie tego monumentu z nową Jerozolimą (καινή Ἱερουσαλήμ) wieszczoną w przepowiedniach proroków. Konstantyn chciał adorować świętą grootę, bowiem uznał ją za doskonały środek świata” (Euzebiusz z Cezarei 2007, III, 33-34).

świata i historii przedstawił też w swoich katechezach Cyryl Jerozolimski (zm. 386)³. To nowe widzenie Jerozolimy w kontekście jej roli w historii zbawienia i obecności w niej świętych tego pamiątek, podsumował i ugruntował św. Hieronim (zm. 420). To on określił Jerozolimę centrum i pępkiem świata, gdzie Bóg – pośrodku ziemi – dopełnił dzieła zbawienia: „Jerozolima położona jest na środku świata... jest ona pępkiem ziemi” (*Hierusalem in medio mundi sitam... umbilicum terrae eam esse*)⁴.

W sensie ścisłym owym *umbilicus mundi* była Golgota, na której Chrystus umarł na krzyżu⁵. Na jej szczycie Konstantyn Wielki postawił okazały, złoty krzyż, w czym naśladowali go jego następcy. Począwszy od złotego krzyża Konstantyna, był to zawsze krzyż tryumfalny, zwycięski sztandar (*vexillum*), pomnik zwycięstwa Chrystusa. O krzyżu stojącym na Golgocie wielokrotnie wspomina ok. 385 w swoim itinerarium pątniczka Egeria (Egeria 1996, *passim*). Złoty krzyż, wysadzany szlachetnymi kamieniami i perłami (*crux gemmata*), miał ustawić na Golgocie cesarz Teodozjusz I Wielki (zm. 395). Wygląd tego monumentu oraz części krużganek w jerozolimskim sanktuarium, ma dokumentować mozaika w apsydzie rzymskiej bazyliki Santa Pudenziana z 402-417 r. (il. 1; Henderson 1987, 221; Oakeshott [b.r.], 74-76). Krzyż na tej mozaice, ustawiony na szczycie Golgoty i jaśniejący na tle nieba blaskiem złota i szlachetnych kamieni, z ozdobnie rozszerzonymi zakończeniami ramion, daje pewne wyobrażenie o charakterze i estetyce pomnika-klejonotu upamiętniającego miejsce i fakt odkupienia rodzaju ludzkiego.

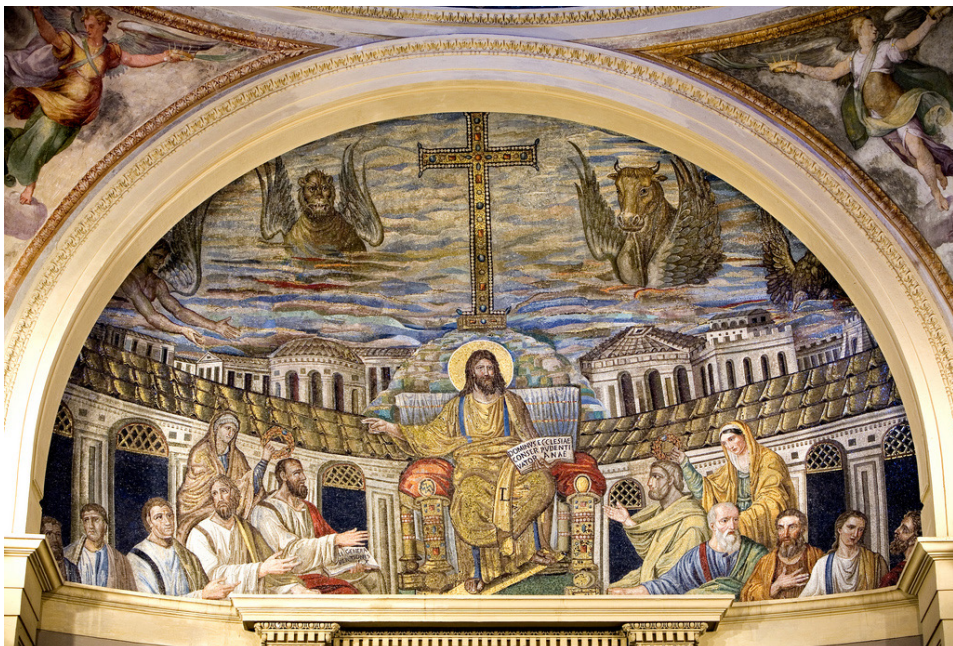
Ten lśniący złotem i precjozami krzyż, symbol tryumfu Chrystusa oraz znak Zbawienia i Paruzji, stał się wzorem dla trudnej do zliczenia liczby podobnych mu dzieł, wykonywanych w różnych technikach, wśród których dzieła złotników w większości zawierały relikwie drzewa Krzyża Świętego lub/i inne relikwie Męki Pańskiej⁶. Jako wzorcowe postrzegano nie tylko formę i symboliczne znaczenie

³ „Na krzyżu Chrystus rozpostarł swoje ręce, by z Golgoty, która znajduje się dokładnie pośrodku ziemi objąć cały świat, aż po jego najodleglejsze krańce. Nie ja to potwierdzam, lecz prorok, który mówi: «Sprawiłeś zbawienie pośrodku ziemi» (Ps 73,12 LXX: εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς). Ten, który wyciągnął Boskie ręce, by utwierdzić świat, rozpostarł Swoje ręce [na Golgocie]” (Cyryl Jerozolimski 2000, XIII, 28).

⁴ „Jerozolima położona jest na środku świata. Potwierdza to ten sam prorok, wykazując, że jest ona pępkiem ziemi (*Hierusalem in medio mundi sitam, hic idem propheta testatur, umbilicum terrae eam esse demonstrans*). Psalmista, opisując Narodzenie Pana, powiedział: «Prawda z ziemi wyrosła» (Ps 85,12 Wulg), po czym, mówiąc o Męce Chrystusa, rzekł: «Sprawiłeś zbawienie pośrodku ziemi» (*Operatus est salutem in medio terrae; Ps 73,12 Wulg*). Rzeczywiście od wschodu Jerozolima graniczy z regionem, który nazywa się Azja, od strony zachodniej – z tym, który nazywa się Europa, od strony południowej – z Libią i z Afryką, zaś od strony północnej z narodami Scytów, z Armenią i Persją oraz z tymi z Pontu. Zatem jest ona położona prawdziwie pośrodku narodów, ponieważ Bóg narodził się w Judei Jego Imię stało się wielkie w Izraelu, aby wszystkie narody z jego otoczenia brały zeń przykład” (Hieronimus 1964, III, 5,5), za użyczenie własnego tłumaczenia tego tekstu dziękuję ks. dr. Dariuszowi Sztukowi SDB.

⁵ Tradycja judeo-chrześcijańska i średniowieczni teologowie związali z Golgotą szereg innych wydarzeń z historii Zbawienia: w tym miejscu Bóg, jako *Architectus Universi*, na początku dzieła stworzenia miał wbić ostrze cyrkla, aby zakreślić krąg wszechrzeczy; tutaj miał być pochowany praojciec Adam; tutaj Melchizedech złożył ofiarę z chleba i wina Bogu Abrahamowi; w tym też miejscu Abraham miał złożyć na ołtarzu ofiarę z syna Izaaka.

⁶ Do wczesnych przedstawień krzyża w typie *crux gemmata*, poza mozaiką z kościoła S. Pu-



Il. 1. Mozaika w apsydzie bazyliki Santa Pudenziana w Rzymie, 402-417 r., fot. IStorax www.flicr.com.

tego krzyża, lecz także jego usytuowanie *in medio mundi*. Taki właśnie monument krzyża z relikwiami Drzewa Krzyża Św., wykonany ze złota i wysadzany szlachetnymi kamieniami, polecił ustawić w bazylice św. Piotra papież Symmachus (zm. 514)⁷. W itinerarium spisany za pontyfikatu Hadriana I (zm. 638), znanym jako *Notitia ecclesiarum urbis Romae*, zaleca się pielgrzymom nawiedzającym ołtarze i relikwie bazyliki św. Piotra, aby udali się „do portyku, gdzie przechowywany jest życiodajny sztandar krzyża” (*ad porticum ubi vivificae crucis vexillum servatur*; *Notitia ecclesiarum* 1942, 98)⁸. Krzyż ten, określony jako *vexillum*, musiał być zatem okazały i wyróżniający się ozdobą, skoro – w bogatej w relikwie i świętości bazylice watykańskiej – był traktowany jako miejsce ważne i nie do pominięcia przez pielgrzyma. *Sacramentarium Paduensis* (VII w.) potwierdza, że relikwie Drzewa Krzyża Świętego zawarte w tym monumencie były przez wiernych (*qui*

denziana, należy zaliczyć: krzyż mozaikowy w centrum kopuły Mauzoleum Galli Placydii w Rawennie (ok. 450), mozaikowy krzyż w apsydzie kościoła San Apolinare in Classe w Rawennie (549), a także krzyż namalowany na ścianie katedry w Faras (VIII/IX w.); wśród dzieł złotniczych: stauroteki Justyna II i króla Dezyderiusza (VI/VII i VIII w.), krzyż Gisulfa księcia Friuli z muzeum w Cividale (VII w.), krzyż z katedry w Oviedo (828).

⁷ „Dalej, u źródła chrzcielnego w bazylice świętego Piotra Apostoła [wykonał] (...) krzyż ze złota i szlachetnych kamieni, gdzie umieścił drzewo Pańskie, sam złoty krzyż ważący 10 funtów” (*Liber Pontificalis* 2014, LIII, 7).

⁸ Josef Braun podaje, że krzyż ten był ustawiony w północnym ramieniu transeptu bazyliki, obok baptysterium (Braun 1924, 401). Wspomniany w tekście portyk był zapewne oprawą portalu prowadzącego od strony wnętrza bazyliki do baptysterium, ulokowanego na przedłużeniu północnego ramienia transeptu.

ad adorandam vivificam crucem adveniunt) uroczycie czczone w bazylice św. Piotra 14 września – w uroczystość Podwyższenia Krzyża Świętego (Tongeren 2013, 15-16).

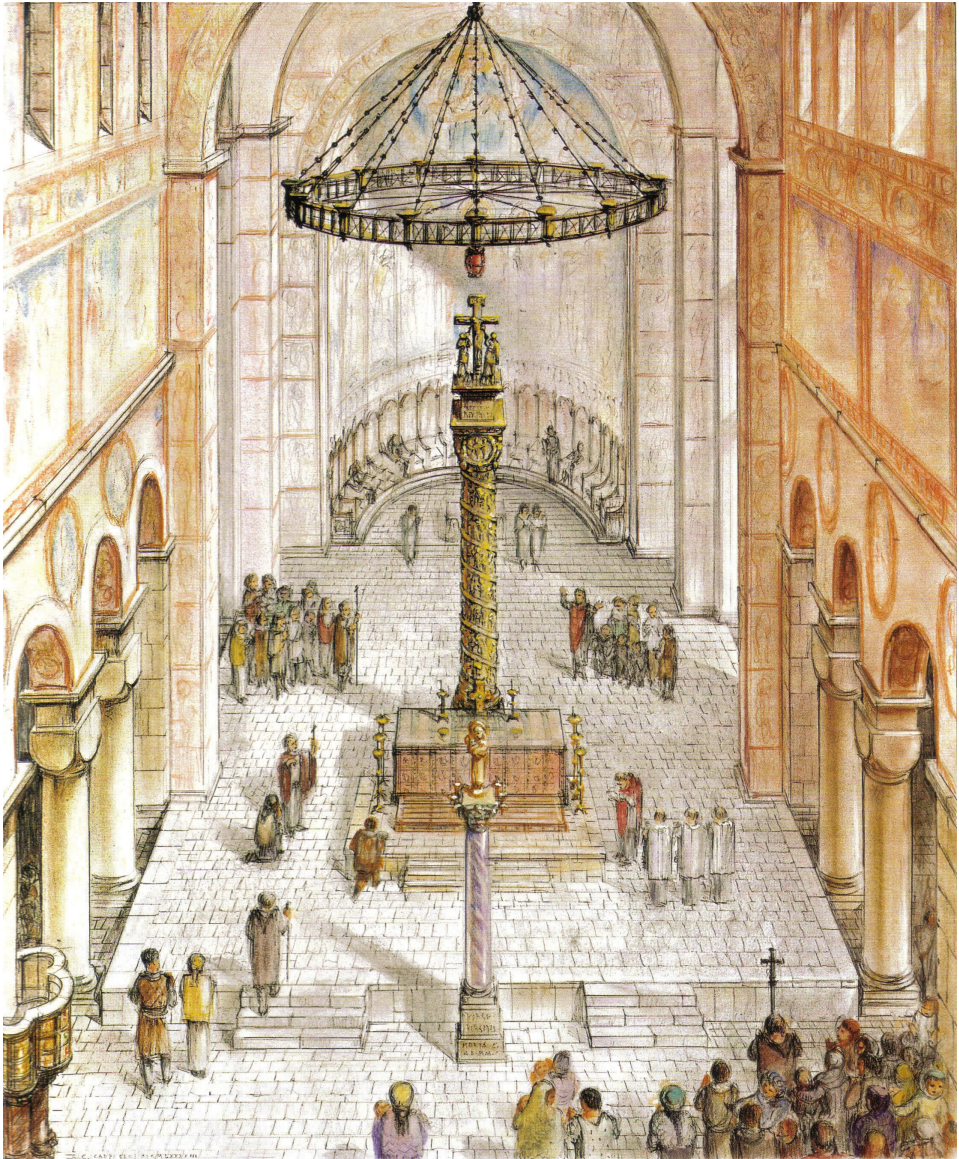
2. *IN MEDIO ECCESIAE* – NA WZÓR JEROZOLIMY

Postrzeganie już we wczesnym średniowieczu Rzymu i jego bogatych w relikwie kościołów jako „świętego krajobrazu” Ziemi Świętej i drugiej Jerozolimy, razem z liturgią stacyjną i kultem miejsc świętych i relikwii Męki Pańskiej, zostało przeniesione do kościołów biskupich i klasztornych poza Rzymem, po północnej stronie Alp. Liturgię stacyjną celebrowaną w Rzymie odwzorowywano pielgrzymowaniem z katedry do rozlokowanych wokół niej okolicznych kościołów. Tak było np. w Kolonii (nazywanej *Roma secunda*), a także w Konstancji, Akwizgranie, Trewirze czy Bambergu (Odenthal i Stracke 1998, 134-162; Kopp 2011, 79-81). Stacyjną liturgię sprawowano także we wnętrzu kościołów, celebrując procesje do obecnych w nich ołtarzy-memorii, czego przykładem może być m.in. kolegiata św.św. Apostołów w Kolonii (Odenthal i Stracke 1998, 146). Aby nawiązać do jerozolimskiego wzorca, zaczęto, *ad instar Hierusalem*, w kościołach katedralnych i klasztornych oraz kolegiatach ustawiać w ich centrum (*in medio ecclesiae*), na osi nawy głównej, monument krzyża (początkowo niezwiązany z ołtarzem). Gdy opat Angilbert wznosił kościół w Centuli (790-799), a opat Haito kreślił plan kościoła dla opactwa St. Gallen (819), dla obu było rzeczą oczywistą, że w centrum klasztornej świątyni ma być ustawiony monument krzyża (Jacobsen 1992; Sennhauser 2001, 30; Beer 2005, 284; Lehmann 1965, 377, 383). *Ad crucem in medio ecclesiae* zwracał się w inskrypcjach dedykacyjnych umieszczanych przy ołtarzach Hraban Maur (Hrabani Carmina, *Carmen LXX/IV* oraz *XLI/V*, *XLIX/VI*). Należy wyraźnie podkreślić, że pierwotny w naśladowczej koncepcji wnętrza wczesnośredniowiecznych świątyń był monument krzyża *in medio ecclesiae*, który miał reprezentować Golgotę z pomnikiem krzyża w centrum Jerozolimy i świata.

Pomnikowy charakter krzyży lokowanych *in medio ecclesiae* wyraźnie podkreślało usytuowanie niektórych z nich na kolumnie (Braun 1924, 404; Beer 2005, 265 nn). Pozostałością takiej aranżacji jest tzw. *Kolumna Bernwarda* z kościoła św. Michała w Hildesheim z ok. 1020 r., obecnie eksponowana w tamtejszej katedrze (il. 2^o). Kolumna, wzorowana na rzymskiej *Kolumnie Trajana*, jest dekorowana spiralnie ułożoną sekwencją scen z publicznej działalności Chrystusa – od chrztu w Jordanie do wjazdu do Jerozolimy w Niedzielę Palmową. Usytuowana pierwotnie w centrum kościoła św. Michała, prezentowała na szczycie pełnoplastyczną scenę ukrzyżowania (niezachowana)¹⁰. Miejsce to odpowiadało Golgocie, podobnie jak odległość od kolumny do krypty z grobowcem biskupa Bernwarda, ułożonej pod chórem

⁹ W zaprezentowanej rekonstrukcji autorzy skupili się głównie na formie kolumny i obecności przy niej ołtarza, natomiast jej usytuowanie we wnętrzu kościoła, i samo wnętrze, potraktowali z dużą dowolnością.

¹⁰ Wysokość: 3,79 m, średnica trzonu: 58 cm (na temat *Kolumny Bernwarda*: Gallistl 1993).



Il. 2. Kolumna Bernwarda przy ołtarzu Św. Krzyża w centrum kościoła św. Michała w Hildesheim, rekonstrukcja Carpiceci-Gallistl. Fot. za: Gallistl 1993.

mnichów w zachodniej części kościoła, miała odpowiadać odległości od Golgoty do Grobu Chrystusa w Jerozolimie¹¹. Złoty, dwumetrowej wysokości krzyż z repusowanym w złocie wizerunkiem Chrystusa prezentowała na swoim szczycie kolumna

¹¹ Odległość ta, w dzisiejszej Bazylice Grobu Chrystusa, wynosi 43 m. Anonimowy pielgrzym z Piacenzy, który opisał swoją pielgrzymkę do Ziemi Świętej ok. 570 r., podaje, że od Golgoty do Grobu Chrystusa było 80 kroków (Anonim z Piacenzy 1996, 19).

– bogato zdobiona rzeźbami, kamieniami szlachetnymi i emaliami¹², którą w centrum kościoła opackiego w Saint-Denis pod Paryżem polecił ustawić opat Suger, a w 1148 r. poświęcił papież Eugeniusz III¹³. Pewne wyobrażenie o tym zaginionym dziele złotników mozańskich daje podstawa krzyża z Saint-Omer z ok. 1160 r., uważana za pomniejszony wizerunek monumentalnej kolumny z Saint-Denis¹⁴.

3. ARA CRUCIS HRABANA MAURA

Obecność w centrum świątyni monumentu krzyża jednoznacznie wyróżniała to miejsce, którego znaczenie liturgiczne dopełniło ustawienie przy krzyżu ołtarza – *altare sanctae crucis*. Wtórne w stosunku do monumentu krzyża usytuowanie tego ołtarza, a równocześnie autonomię krzyża w relacji z ołtarzem, przywołują określenia typu: *altare ad sanctam crucem* lub *ara quae ad crucem dicitur* oraz *altare ante crucem posita* (Braun 1924, 404), czy też *titulus* skomponowany przez Hrabana Maura w 850 r. dla ołtarza Św. Krzyża w Hersfeld: *Ad crucem erga altare positam*¹⁵. Przywołany *titulus* Hrabana Maura dokumentuje jeszcze jedną okoliczność: krzyż-pomnik był relikwiarzem prezentującym w bogatej oprawie zazwyczaj relikwie Drzewa Krzyża Świętego i czasami także inne relikwie Męki Pańskiej, natomiast podczas konsekracji ołtarza ustawionego przy krzyżu – określanego jako ołtarz Świętego Krzyża (*altare/ara sanctae crucis*), w jego *sepulcrum*, były deponowane zazwyczaj relikwie świętych. Hraban podaje w swojej inskrypcji, że w krzyżu w Hersfeld znajdowały się: partykuła Krzyża Pańskiego, fragment całunu oraz szaty Chrystusa; a w ołtarzu relikwie: św. Grzegorza, Marcina, Ambrożego, Medarda, Maximusa, Germana, Remigiusza i dziewicy Anastazji. Podobnie Hraban relacjonuje o krzyżu stojącym w centrum kościoła św. Bonifacego w jego własnym opactwie w Fuldzie, w którym były złożone relikwie: cząstka Krzyża Świętego, fragment kolumny biczowania, okrwawiony kamień z Kalwarii i cząstka gąbki, w której podawano Chrystusowi ocet¹⁶. Po tym wyliczeniu wymienia relikwie dwudziestu czterech świętych, które towarzyszą relikwiom Męki Pańskiej – tak liczne relikwie mogły się znajdować w *sepulcrum* ołtarza.

Krzyż i ołtarz przy nim posadowiony w centrum opackiego kościoła w Fuldzie opat Hraban Maur – w sobie właściwy, wyrafinowany i konceptualny sposób – upamiętnił na końcu *I Księgi* dzieła sławiącego świętość, chwałę i zbawczą moc

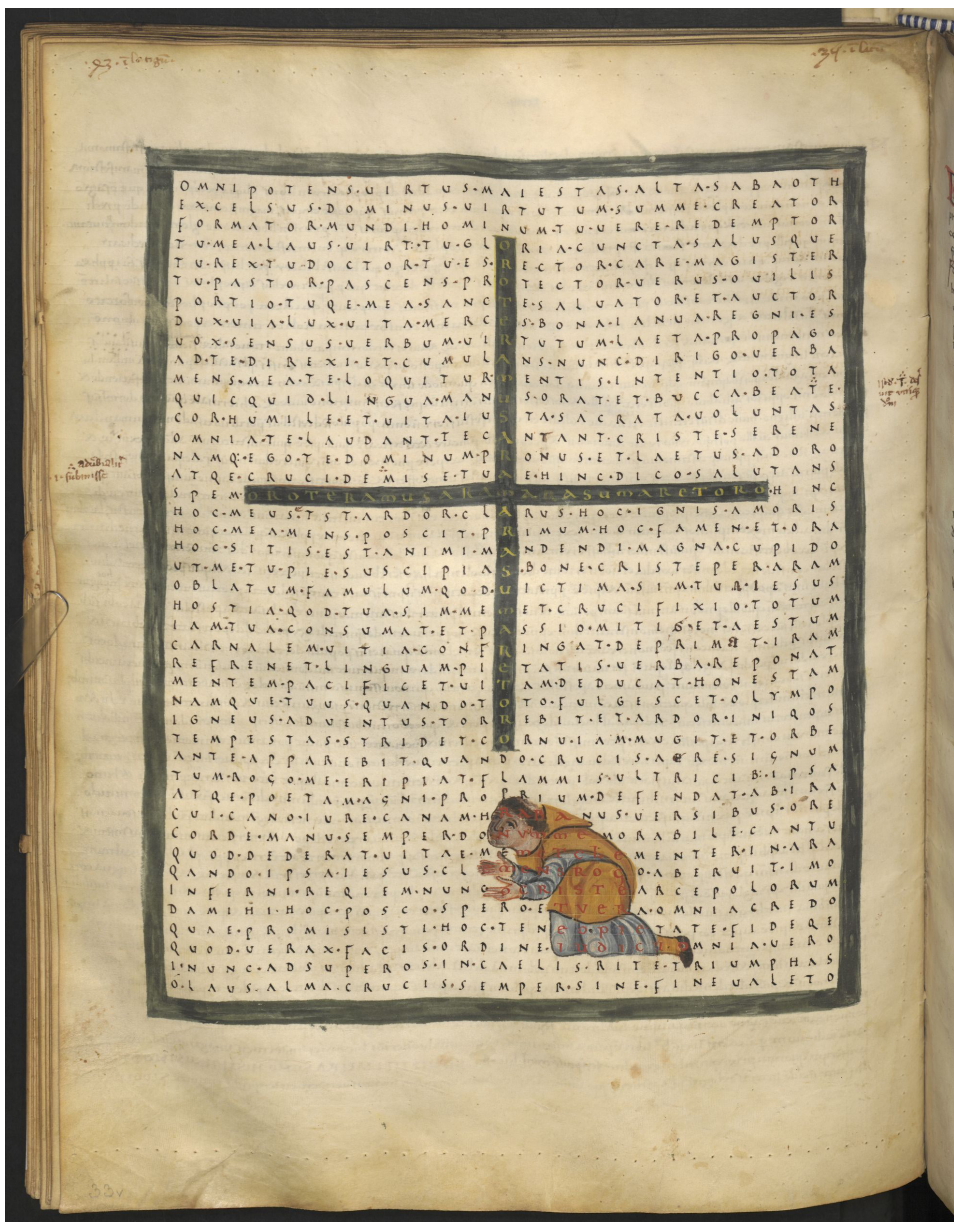
¹² Kolumna posiadała 68 przedstawień ze Starego i Nowego Testamentu prezentujących typologiczny wykład na temat historii Zbawienia, której kulminacją stała się ofiara krzyżowa Chrystusa.

¹³ Wg opisu opata Sugera kolumna miała wysokość ok. 3 m (Braun 1924, 404-405).

¹⁴ Brąz złożony, dekorowany emaliami, wysokość 30, 7 cm szerokość 29,5 cm (Saint-Omer, Musée des Beaux-Arts, Inw. nr 2800; Fillitz 1984, 257, il. 346).

¹⁵ *AD CRUCEM ERGA ALTARE POSITAM. / HAS RELIQUIAS CONTINENT / Pars crucis hic domini est, qua Christus saecula beavit. / Portio sudarii chlamidis atque sacrae. / Papa en Gregorius, Martinus praesul et almus. / Ambrosius doctor atque Medardus ovant. / Maximinus adest, Germanus, hicque Remigius / Virgine cum insigni et mertyre Anastasia* (Hrabani Carmina, Carmen LXXVII/VIII).

¹⁶ *Pars crucis hic domini est, ubi caesus parsque columnae / Petra cruenta calvarique locus / Spongia, quae Christo potum porrexit aceti* (Hrabani Carmina, Carmen XLI/V).



Il. 3. Hraban Maur kłęczący przed krzyżem utworzonym z palindromu: ORO TE RAMUS ARAM ARA SU-MAR ET ORO, miniatura w: *De Laudibus Sanctae Crucis*, Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, ms 652, f. 33 v, ok. 840 r. Fot. Österreichische Nationalbibliothek.

Krzyża Świętego: *De Laudibus Sanctae Crucis* (ok. 840)¹⁷. Dzieło to jest świadectwem znaczenia krzyża jako głównego plastycznego przedstawienia we wczesnym

¹⁷ Zob. Hrabanus Maurus *De Laudibus Sanctae Crucis*; obok drukowanej edycji tekstu korzystałem także z cyfrowych reprodukcji jego manuskryptu: *De Laudibus Sanctae Crucis*, Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, ms 652.

średniowieczu (Henderson 1987, rozdział: *De Laudibus Sanctae Crucis*, 217 nn). Na ostatniej z 28 kompozycji tekstowo-obrazowych rozprawy, zredagowanych w stylu *carmina figurata* (Visuelle Poesi 2012, 204 nn, szeroka literatura nt. dzieła Hrabana Maura – tamże, 231-233; Garipzanov 2018, 309-311), którą zatytułował w komentarzu: *De figura visessima octava, ubi opifex ipse sanctam crucem adorat*¹⁸, Hraban przedstawił siebie klęczącego w pokłonie przed krzyżem (il. 3). Kształt tego krzyża, umieszczony i wyróżniony kolorem w centrum tekstu, tworzy zdanie-palindrom będące kwintesencją kończącej dzieło modlitwy Hrabana: *Spem ORO TE RAMUS ARAM ARA SUMAR ET ORO hinc*¹⁹ ([Ja] Ramus²⁰ [tzn. Ra|banus| M|aur|us], z nadzieją błagam Cię, ołtarzu-krzyżu [tu krzyż rozumiany jako *ara crucis*²¹], abym [przy] ołtarzu został wzięty [tzn. dopełnił swoich dni], i [o to] tu proszę). O tym, że to on, Hraban, wypowiada tę modlitwę, informuje jego odautorski komentarz: *Imago vero mea quam subter crucem genua flectentem et orantem depinxeram* (mój prawdziwy wizerunek, który namalowałem klęczący i modlący się pod krzyżem). Miejszem i adresatem tej osobistej modlitwy Hrabana Maura, zapisanej na ostatniej figuralnej karcie *De Laudibus Sanctae Crucis*, jest – wspomniany wyżej – krzyż stojący w centrum opackiego kościoła i ołtarz Św. Krzyża przy nim umiejscowiony. To przed nimi klęczy w pokorze i modli się Hraban – opat i poeta. Świadczy o tym dalsza część jego modlitwy, gdzie prosi Chrystusa, aby jego, swojego sługę, który został ofiarowany tu na ołtarzu jako Jezusowa hostia ofiarna, łaskawie przyjął²². Na omawianej miniaturze Hraban klęczy przed krzyżem umieszczonym w centrum kompozycji strony, w jego opackim kościele krzyż i ołtarz Św. Krzyża były usytuowane analogicznie. Ten osobliwy krzyż, utworzony – niczym odmawiane w nieskończoność (bo od początku do końca i od końca do początku) tajemnicze zakłęcie – z modlitwy-palindromu, kładzie się na ostatniej karcie dzieła niczym pieczęć o mocy niezwyklej, zakłętej w świętym znaku i tworzącej go modlitwie. Taką samą niezwyklej moc posiadał dla wiernych krzyż stojący w centrum średniowiecznych świątyń, przed którym – jak Hraban Maur – zanoszono modlitwy w pokornym uniżeniu i z rewerencją.

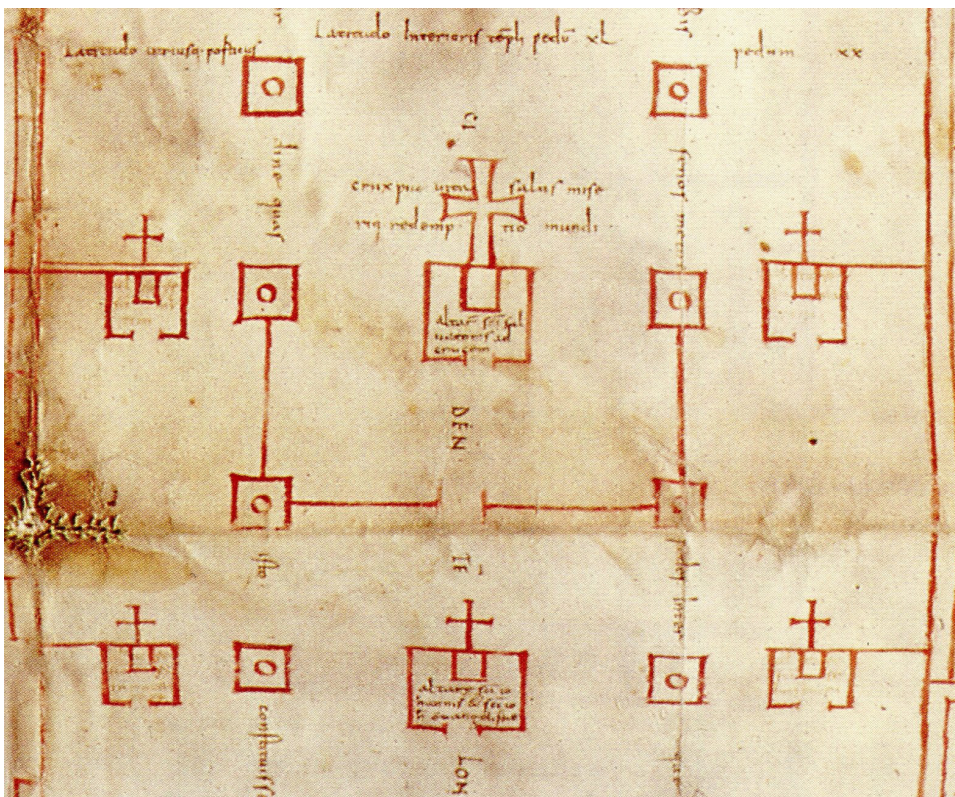
¹⁸ O obrazie 28, gdzie twórca dzieła sam aduruje święty Krzyż (Hrabani De Laudibus 1993, Liber II, Caput XXVIII).

¹⁹ Majuskułą wyróżniłem tekst palindromu, w manuskrypcie cały tekst na stronie jest pisany majuskułą. W wierszu z palindromem jego tekst poprzedzają i kończą dwa wyrazy: *spem* i *hinc*.

²⁰ W j. łacińskim *ramus* znaczy: gałąź, konar, odrośl/odgałęzienia, ale też owoc. W tym przypadku Hraban, układając palindrom, wprowadził ten termin jako grę słów określających jego osobę: Hrabanus Maurus.

²¹ Określenie krzyża jako *ara crucis* (ołtarz krzyża) jest znane Hrabanowi i pojawia się w *De Laudibus Sanctae Crucis*, np. w odniesieniu do Chrystusa-kapłana w komentarzu do *Figura XXIV: in ara crucis immaculatam se obtulit hostiam Deo, agnum videlicet illum qui abstulit peccata mundi*. Bezpośrednio przywołuje to określenie dla krzyża jako *ara salutifera* (ołtarz zbawczy) w komentarzu do *Figura XXVIII: te Dominum verum simplex et laetus adoro, atque cruci tuae submisce et humiliter salutans dico: O lignum vitale et ara salutifera, te adoro* (Hrabani De Laudibus, Liber I, *Figura XXIV: Declaratio Figurae, Figura XXVIII: Declaratio Figurae*).

²² *Ut me tu pie suscipias, bone Christe, per aram / oblatum famulum, quod victima sim tua, Hiesus / hostia quod tua sim* (Hrabani De Laudibus, Liber I, *Figura XXVIII*).



Il. 4. Fragment *Planu* z *Sant Gallen* z zaznaczonym w centrum świątyni klasztornej krzyżem i ołtarzem przy nim, ok. 819 r., Stiftsbibliothek Sant Gallen, Ms1092. Fot. Stiftsbibliothek Sant Gallen.

4. OŁTARZ DEDYKOWANY ŚWIĘTEMU KRZYŻOWI – *ALTARE SANCTAE CRUCIS*

Krzyż uroczyście prezentowany *in medio ecclesiae* był zawsze krzyżem okazałym – tak co do wielkości jak i co do formy i materii. Dobrze ilustruje tę sytuację *Plan* z *St. Gallen* z ok. 819 r., na którym w klasztorным kościele przy każdym z ołtarzy naniesiony jest niewielki krzyżyk, natomiast krzyż usytuowany w centrum świątyni, opisany jako *Crux pia vita salus miserie mundi*, jest wyróżniony wielkością i rozłożystym kształtem (il. 4). Żywot św. Alderyka (zm. 856) podaje, że dla katedry w Le Mans biskup ten ufundował za ołtarzem *in medio ecclesiae* krzyż wykonany ze złota i srebra podziwu godną sztuką²³. Fundację takiego krzyża przez króla Knuta Wielkiego (zm. 1035) i królową Emmę (zm. 1052) dla New Minster w Winchester dokumentuje całostronicowa ilustracja w *Liber Vitae* z New Minster z ok. 1031 r. (il. 5)²⁴. Królewska para prezentuje grupie mnichów okazały i lśniący

²³ *Crucifixum Domini nostri Jesu Christi auro et argento mirabiliter fabricatum* (Gesta Aldrici, cap. 3., cyt. za: Braun 1924, 404, przyp. 53).

²⁴ Londyn, British Library, MS Stowe 944, f. 6r. Knut Wielki ufundował ten krzyż po pielgrzymce do Ziemi Świętej, którą odbył w 1027 r. Ofiarowany opactwu przez króla krzyż zaginął w XII w.

złotem krzyż stojący na okrytej obrusem mniejsze ołtarza, najprawdopodobniej jest to ołtarz Św. Krzyża w kościele w New Minster.

Rysunek w *Liber Vitae* dobrze ilustruje nową sytuację, jaka powstała w momencie pojawienia się ołtarza przy krzyżu stojącym w środku kościoła. Należy w tym miejscu przypomnieć, że pierwotnie na ołtarzu nie mogło być kładzione/stawiane nic poza księgami i naczyniami liturgicznymi używanymi podczas liturgii mszy św. Rozwój kultu relikwii i Eucharystii rozszerzył tę praktykę o prezentowanie na ołtarzu puszki z Ciałem Pańskim (*pyxis*) oraz relikwiarzy, co poświadcza upomnienie synodalne (*Admonitio synodalis*) z początku IX w.: „Na ołtarzu nie należy nic kłaść, z wyjątkiem relikwiarzy i relikwii, czterech ewangelii oraz puszki z Ciałem Pańskim jako wiatyku dla chorych; pozostałe [rzeczy] niech będą składane w godnym miejscu”²⁵. W przypadku krzyży relikwiarzowych – a taki zapewne na ilustracji w *Liber Vitae* prezentuje królowa Emma – możliwe było ich czasowe eksponowanie na ołtarzu w ramach praktyki prezentowania relikwii wiernym (*ostensio reliquiarum*) i ich adoracji. Praktyka poświadczona w zaleceniu synodalnym pozwala przyjąć, że krzyże ustawione *in medio ecclesiae* nie stały na ulokowanym przy nich ołtarzu, lecz osobno (np. na kolumnie, o czym już była mowa). Mimo takiej separacji, ołtarz znajdował się w ich bezpośrednim sąsiedztwie – zarówno przestrzennym jak i wzrokowym. Dla spoglądających z perspektywy nawy głównej w kierunku krzyża i ołtarza oba tworzyły jedną kompozycję (zob. il. 2). Sytuacja ta odpowiada relacji, jaka powstanie kilka wieków później między ołtarzem i jego nastawą/retabulum. Przywoływany w rozważaniach na temat początków nastawy ołtarzowej *Kanon 69* synodu w Trewirze z 1310²⁶, zalecający, aby o tytule



Il. 5. Król Knut Wielki i królowa Emma ofiarowują krzyż dla New Minster w Winchester, miniatura w *Liber Vitae* z New Minster z ok. 1031 r. Londyn, British Library, MS Stowe 944, f. 6r. Fot. British Library.

²⁵ *Super altare nihil ponatur, nisi capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pyxis cum corpore domini ad viaticum pro infirmis; cetera in nitido loco recondantur* (*Admonitio synodalis* 9, PL 132, szp. 456).

²⁶ *Praecipimus, ut in unaquaque Ecclesia ante, vel post, vel super Altare sit imago, vel sculptura, vel scriptura, vel pictura expresse designans, & cuilibet intuenti manifestans, in cuius Sancti meritum honorem sit ipsum Altare constructum* [Polecamy, aby w każdym kościele, przed, z tyłu lub nad ołtarzem, umieszczony był obraz, rzeźba lub malowidło wyraźnie informujące patrzącego na czyją cześć i pod jakim tytułem dany ołtarz został wystawiony] (*Concilium Treverense* LXIX, w: *Concilia Germaniae* 1761).



Il. 6. Koronacja cesarza Macieja Habsburga przy lektorium i ołtarzu Św. Krzyża w katedrze we Frankfurcie nad Menem w 1612 r., miedzoryt Arthusa Gotarda z cyklu: *Electio et coronatio sereniss. potentiss. et invictiss. principis ... Matthiae I. electi rom. imperat. semper augusti etc. (...)*. Fot. za: commons.wikimedia.org.

ołtarza informowało obecne w jego bliskości przedstawienie plastyczne, znajduje swój pierwowzór w kompozycji ołtarza Św. Krzyża *in medio ecclesiae* – stojący przy ołtarzu krzyż informował (już w IX w.) o jego tytule konsekuracyjnym. Analizę tej sytuacji można podsumować stwierdzeniem, że historia nastawy ołtarzowej – jako kompozycji plastycznej towarzyszącej ołtarzowi – bierze swój początek we wczesnym średniowieczu od kompozycji *altare sanctae crucis* – ołtarza i stojącego przy nim krzyża, ulokowanych *in medio ecclesiae*.

Ołtarz Św. Krzyża pełnił *de facto* funkcję ołtarza głównego dla wiernych lub/i braci zakonnych zgromadzonych w zachodniej, pozaklauzurowej części świątyni. Należy tu dopowiedzieć, że oprócz lokalizacji w centrum kościoła ołtarz ten był usytuowany *ante chorum* – czyli poza niedostępną dla osób świeckich przestrzenią zakonnego lub kanonickiego chóru. Jego lokalizacja i asystencja krzyża powodowały, że stanowił centrum liturgiczne tej części świątyni. W sytuacji, gdy w pobliżu kościoła katedralnego, klasztornego lub kolegiaty nie było kościoła parafialnego jako ośrodka duszpasterskiego dla wiernych, ołtarz Św. Krzyża stawał się ołtarzem dedykowanym duszpasterstwu parafii (Braun 1924, 406). Przy ołtarzu tym sprawowane były sakramenty święte, zwłaszcza msza św., w świąteczne dni prezentowano tu relikwie²⁷, a także sprawowano uroczyste ceremonie z udziałem świeckich, w tym cesarskie i królewskie koronacje (il. 6)²⁸.

²⁷ Monograficznym opracowaniem tematu prezentacji relikwii w średniowieczu, w tym również różnych przestrzeni, w jakich były one ukazywane, jest praca Kühne 2000.

²⁸ Klaus Gamber reprodukuje rycinę z koronacji cesarzowej Eleonory w 1630 r., ceremonia miała miejsce przy ołtarzu Św. Krzyża i lektorium katedry w Ratyzbonie (Regensburgu) (Gamber 1981, 110-111).

Trzeba też zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność, ważną dla funkcjonowania i ceremonialnego charakteru *altere sanctae crucis*. Prestiż oraz szeroka dostępność miejsca jego lokalizacji, a także symboliczne znaczenie stojącego obok niego krzyża, w którym postrzegano odwzorowanie Golgoty, powodowały, że przestrzeń w bezpośredniej bliskości ołtarza Św. Krzyża była w średniowieczu najbardziej cenionym miejscem pochówku osób świeckich (Möbius 1989, 20). Zwyczaj grzebania zmarłych we wnętrzu budynku kościoła jest równy jego historii i jest postrzegany jako kontynuacja praktyki *sepultura ad sanctos* z wczesnochrześcijańskich nekropolii. Propagując modlitewną pamięć o zmarłych, Grzegorz Wielki zalecał pochówek w kościele jako korzystny z uwagi na modlitwene *memento* za zmarłego osób odwiedzających świątynię. Jedyny warunek, jaki papież stawiał tej praktyce, to godne życie zmarłego i jego zejście ze świata bez ciężkich grzechów na sumieniu (Grzegorz Wielki 2000, IV, 52). Bez wątplenia już sama możliwość lokalizacji grobu w kościele należała do sytuacji wyjątkowych. Zwykle taką możliwość posiadali władcy, biskupi (w kolegiatach kanonicy kapituły) oraz szczególnie dobrodziejce kościołów/klasztorów, a zwłaszcza fundatorzy i ich rodziny. Ponieważ powszechnie cenioną formą komemoracji była msza/msze w intencji zmarłego (*missa pro defunctis*), w praktyce starano się, aby być



Il. 7. Lektorium zwieńczone monumentalnym krucyfiksem z ołtarzem św. Krzyża ulokowanym w centrum, od strony nawy głównej, ok. 1230 r., kościół opactwa w Wechselburgu (Saksonia). Fot. za: <https://de.wikipedia.org>.



Il. 8. Krucyfiks przy łuku tęczowym kościoła w Stąnga, ok. 1250 r.
Fot. za: Wolska 1997.

na lektorium/przegrody, najczęściej przylegającym do niej w jej centrum. Takie usytuowanie dobrze charakteryzuje opis wnętrza, odbudowanej przez arcybiskupa Lanfranca (zm. 1089), katedry w Canterbury: *Pulpitum vero turrem quodammodo separabat et ex parte navis in medio sui altare s. crucis habebat* (lektorium zaś oddzielało w pewien sposób wieżę [ponad transeptem – JN] i od strony części nawowej, po środku swojej [konstrukcji], posiadało ołtarz Św. Krzyża)²⁹. Krzyż, stojący wcześniej swobodnie *in medio ecclesiae*, znalazł teraz najczęstszą lokalizację jako zwieńczenie konstrukcji lektorium (il. 7); mógł też być umieszczony na jego ścianie, bezpośrednio ponad ołtarzem (Beer 2005, 283-284). W średniowiecznych kościołach cysterskich monumentalny, drewniany krucyfiks był umieszczony ponad przegrodą chóru i ulokowanym przy niej ołtarzem Św. Krzyża, stanowiąc najbar-

pochowanym możliwie najbliżej ołtarza, w tym przypadku ołtarza Św. Krzyża. Potwierdzają to informacje o pochówkach zmarłych, na przykład: *in navi ecclesiae prope altare s. crucis* lub *in navi ecclesiae ante crucifixum, in navi ecclesiae ante magnam crucem* (Möbius 1989, 20). Pochowanie człowieka świeckiego w takim miejscu należy postrzegać w kategoriach wyjątkowego uhonorowania oraz prestiżu jego osoby lub też – czego nie można pominąć – jego szczególnej hojności na rzecz świątyni/klasztora.

Za moment przełomowy dla lokalizacji i oprawy *altare sanctae crucis* należy uznać pojawienie się w kościołach katedralnych, kolegiackich i klasztornych lektorium bądź też przegrody chóru. Ołtarz Św. Krzyża, stojący zwykle po środku nawy przy krzyżu, znalazł się teraz przed ścia-

²⁹ Fragment z *Chronica Gervasii monachi Cantuariensis*, 10, cyt. za: Braun 1924, s. 404 przyp. 50.

dziej znaczący, bo jedyny element plastyczny w nawie głównej i w zachodniej części klasztornej kościoła. Taka aranżacja przegrody z krucyfiksem i ołtarzem z ok. 1360 r. zachowała się w kościele meklemburskiego opactwa Doberan³⁰. Połączenie krucyfiksu i ołtarza Św. Krzyża z lektorium lub przegrodą chóru nie zmieniło ich dominującej pozycji we wnętrzu świątyni – niezmiennie krucyfixs i ołtarz były postrzegane jako obecne *in medio ecclesiae*. Krucyfixs ustawiony bądź zawieszony ponad lektorium/przegrodą i ołtarzem tworzył ich wyraźną kulminację.

Monumentalny krucyfixs umieszczony nad lektorium lub w jego centrum, a także na belce tęczowej pomiędzy nawą a prezbiterium – tak było najczęściej w kościołach parafialnych, gdzie lektorium zazwyczaj nie występowało – miał przypominać, że nie można przejść z kościoła ziemskiego (nawa) do niebiańskiego (sanktuarium) inaczej jak przez bramę krzyża (*porta/ianua crucis*). Charakterystyczna kompozycja łuku tęczowego z krucyfiksem na belce tęczowej zachowała się w wielu średniowiecznych świątyniach, trzeba jednak zwrócić uwagę na zachowany w średniowiecznych kościołach Gotlandii – i reprezentatywny ideowo jako *crux triumphalis* – zespół średniowiecznych monumentalnych krucyfixsów zamocowanych pod łukiem tęczowym, pomiędzy nawą a prezbiterium. Każdy z nich prezentuje Ukrzyżowanego Chrystusa w majestacie chwały nieba, w królewskiej koronie, tronującego na krzyżu w asyście symboli Czterech Ewangelistów (ukazanych jako cztery istoty żyjące) i otoczonego świetlistą kolistą glorią. Chrystus i jego krzyż, ukazani w chwale, stają się tu ilustracją momentu Paruzji, gdy na Wschodzie „ukaze się na niebie znak Syna Człowieczego (...) i ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą” (Mt 14,30). Taką formę i umiejscowienie prezentuje np. krzyż z kościoła w Stånga z ok. 1250 r. (il. 8) (monografię gotlandzkich krucyfixsów przedstawiła Wolska 1997, krzyż ze Stånga: tamże, 291-292, il. 7, il. 165). Osadzenie krzyża wraz z ujmującą go konstrukcją w świetle łuku tęczowego tworzy wrażenie kompozycji portalowej pomiędzy przestrzenią nawy kościoła a jego sanktuarium.

BIBLIOGRAFIA:

- Anonim z Piacenzy. 1996. Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej. W: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wybór, wstęp, wpraw. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz, przedm. ks. Marek Starowieyski, 237-273. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Beer, Manuela. 2005. *Triumphkreuze des Mittelalters. Ein Beitrag zu Typus und Genese im 12. und 13. Jahrhundert. Mit einem Katalog der erhaltenen Denkmäler*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Braun, Joseph. 1924. *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, t. 1. München: Alte Meister Guenther Koch & Co.

³⁰ Więcej na temat ołtarza Św. Krzyża i krucyfixsów w kościołach cysterskich: Nowiński 2016, s. 259 nn, fotografie ołtarza św. Krzyża i krucyfixsu w Doberan: il. 22, 26.

- Concilia Germaniae. 1761. *Concilia Germaniae quae (...) Cl. Joannes Fridericus Schannat magnaex parte primum collegit (...)*. Coloniae Augustae Agrippinensium: Krakamp et Simon.
- Cyryl Jerozolimski. 2000. *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. Wojciech Kania, wstęp Jacek Bojarski, oprac. Mateusz Bogucki. Kraków: Wydawnictwo M.
- Egeria. 1996. *Pielgrzymka do miejsc świętych*. W: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wybór, wstęp, wpraw. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz, przedm. ks. Marek Starowieyski, 135-229. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Euzebiusz z Cezarei. 2007. *Życie Konstantyna*, wstęp, przypisy Teresa Wnętrzak. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Fillitz, Hermann. 1984. *Das Mittelalter I, Propyläen Kunstgeschichte Band 5*. Berlin: Propyläen Verlag.
- Gamber, Klaus. 1981. Die Funktion des gotischen Lettners ausgezeigt am einstigen „Lectorium” des Regensburger Domes. W: Klaus Gamber. *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, 109-119. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet.
- Garipzanov, Ildar. 2018. *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900*. Oxford: University Press.
- Gallistl, Bernhard. 1993. *Die Bernwardsäule und die Michaeliskirche zu Hildesheim*. Hildesheim: Olms.
- Grzegorz Wielki. 2000. *Dialogi*, tłum. Ewa Czerny i Anna Świderkówna, wstęp Adalbert de Vogüé, komentarz i oprac. Marek Starowieyski, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Henderson, George. 1987. *Wczesne średniowiecze*, tłum. Piotr Paszkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hieronimus. 1964. *Commentarii in Ezechielem*, ed. Franciscus Glorie, “Corpus Christianorum. Series Latina” 75. Turnhout: Brepols.
- Hrabani Carmina. 1884. Hrabani Mauri Carmina. W: *Monumenta Germaniae Historica, Poetarum Latinorum Medii Aevi*, t. 2, 154-422. Berolini: Weidmann.
- Hrabani De Laudibus. 1993. Hrabani Mauri De Laudibus Sanctae Crucis, “Patrologia Latina” 107, 137-294.
- Jacobsen, Werner. 1992. *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*. Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft.
- Kopp, Stefan. 2011. *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Wien-Berlin: LIT Verlag.
- Kühne, Hartmut. 2000. *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen in römisch-deutschen Regnum*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

- Lehmann, Edgar. 1965. Die Anordnung der Altäre in der karolingischer Klostarkirche zu Centula. W: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, t. 3: *Karolingische Kunst*, red. Wolfgang Braunfels i Hermann Schnitzler, 374-383. Düsseldorf: Schwann.
- Liber Pontificalis. 2014. *Liber Pontificalis I-XCVI / Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, tłum. Przemysław Szewczyk i Małgorzata Jesiotr, oprac. Monika Ożóg i Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Möbius, Friedrich. 1989. Navis Ecclesiae. Sinnschichten des zeitgenössischen Sprachgebrauchs, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 22, 15-22.
- Notitia ecclesiarum. 1942. Notitia ecclesiarum urbis Romae, w: *Codice topografico della città di Roma*, red. Roberto Valentini i Giuseppe Zucchini, t. 2, s. 72-99. Roma: Tipografia del Senato.
- Nowiński, Janusz. 2016. *Ars cisterciensis. Kościół cysterski w średniowieczu – wyposażenie i wystrój*. Warszawa: New Media Concept.
- Oakeshott, Walter. [b.r.]. *Die Mosaiken von Rom vom dritten bis zum vierzehnten Jahrhundert*. Leipzig: VEB Verlag E. A. Seemann.
- Odenthal, Andreas i Gottfried Stracke. 1998. Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelstiftes; Grundlage eines Dialoges zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft. W: *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, red. Franz Kohlschein i Peter Wünsche, 134-162. Münster: Aschendorff.
- Sennhauser, Hans Rudolf. 2001. *Klosterplan und Gozbertbau – zur Rekonstruktion des Gozbertbaues und zur Symbolik des Klosterplanes*. Zürich: Hochschulverlag AG an der ETH.
- Tongeren, Louis van. 2013. Ein heilsames Zeichen: die Liturgie des Kreuzes im Mittelalter. W: *Das Kreuz. Darstellung und Verehrung in der Frühen Neuzeit*, red. Carla Heussler i Sigrid Gensichen, 11-31. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Visuelle Poesie. 2012. *Visuelle Poesie. Historische Dokumentation theoretischer Zeugnisse*, t. 1: *Von der Antike bis zum Barock*, red. Ulrich Ernst et al. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Wolska, Joanna. 1997. *Ringkros från Gotlands medeltid. En ikonografisk och stilistisk studie*. Stockholm.

Ks. LESZEK MISIARCZYK¹
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0002-9511-6174

STATUS ŻYDÓW W CESARSTWIE CHRZEŚCIJAŃSKIM WEDŁUG KSIĘGI XVI KODEKSU TEODOZJUSZA – CZ. I

THE STATUS OF THE JEWS IN THE CHRISTIAN EMPIRE
ACCORDING TO BOOK 16 OF THE THEODOSIAN CODE: PART ONE

Abstract

The article presents a general characteristics and content of Book 16 of the Theodosian Code and the religious policy of the late Empire against the dissenters, in order to analyze the status of Jews. In the subsequent part, the author analyzes the privileges enjoyed by the followers of Judaism in the 4th century Empire, that is, privileges for superiors and members of communities as well as the legal protection of synagogues and Judaic worship.

Keywords: Code of Theodosius, Jews, religious policy

Abstrakt

Artykuł przedstawia ogólną charakterystykę i treść XVI Księgi Kodeksu Teodozjusza oraz politykę religijną późnego cesarstwa wobec innowierców, aby na tym tle dokonać analizy statusu żydów. W dalszej części autor analizuje przywileje, jakimi cieszyli się wyznawcy judaizmu w Imperium IV wieku, czyli przywileje dla przełożonych i członków wspólnot oraz prawnej ochrony synagog i kultu judaistycznego.

Słowa kluczowe: Kodeks Teodozjusza, żydzi, polityka religijna

WSTĘP

W różnych opracowaniach dotyczących statusu żydów w chrześcijańskim cesarstwie bizantyńskim często podkreśla się, że byli oni prześladowani i pozbawieni jakichkolwiek praw z powodu dominującego wówczas antysemickiego pra-

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk jest kierownikiem Zakładu Badań na Historię Kościoła w Starożytności na wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Prowadzi badania nad pismami Ojców Apostolskich, Apologetów greckich II wieku, monastycyzmem wczesnochrześcijańskim, dziełami Ewagriusza z Pontu, relacjami pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem w starożytności. Email: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

wodawstwa. Nawet jednak pobieżna analiza choćby XVI Księgi słynnego Kodeksu Teodozjusza pokazuje, że oprócz wyraźnych praw antyżydowskich znajduje się w niej wiele przywilejów. W niniejszym artykule chcę szczegółowo przedstawić zarówno jedne jak i drugie. Rozpocznę od krótkiej prezentacji Księgi XVI, by później dokonać szczegółowej analizy poszczególnych aktów prawnych dotyczących żydów.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA KSIĘGI XVI KODEKSU TEODOZJUSZA

Historia powstania Kodeksu Teodozjusza oraz jego dokładna struktura od dawna jest przedmiotem badań naukowych w Polsce i za granicą. Ponieważ doczekała się już wielu wartościowych opracowań, nie będę więc powtarzał tutaj ich wniosków (Plessis 2009, 3-17; Volterra 1981, 109-145; Stachura 2014, XI-XXI).

Księga XVI Kodeksu zawiera regulacje dotyczące następujących kwestii religijnych:

XVI,1 – *De fide catholica* (4 konstytucje)

XVI,2 – *De episcopis, ecclesiis et clericis* (47 konstytucji)

XVI,3 – *De monachis* (2 konstytucje)

XVI,4 – *De his, qui super religione contendunt* (6 konstytucji)

XVI,5 – *De haereticis* (66 konstytucji)

XVI,6 – *Ne sanctam baptismam iteretur* (7 konstytucji)

XVI,7 – *De apostatis* (7 konstytucji)

XVI,8 – *De Iudaeis, caelicolis et Samaritanis* (29 konstytucji)

XVI,9 – *Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat* (5 konstytucji)

XVI,10 – *De paganis, sacrificiis et templis* (25 konstytucji)

XVI,11 – *De religione* (3 konstytucje).

Jak łatwo zauważyć, najwięcej konstytucji dotyczy statusu prawnego heretyków, biskupów, kościołów i duchownych, żydów, czcicieli nieba i Samarytan oraz pogan, ich świątyń i ofiar. Księga wpisuje się w proces stopniowego rugowania z życia społecznego cesarstwa pogan, heretyków i innowierców z jednoczesnym wzmocnieniem pozycji chrześcijańskich duchownych i kościołów.

Badacze od dawna zastanawiają się nad przyczyną powstania odrębnej księgi regulującej kwestie religijne (Giovanni 1980). Jedni są zdania, że głównym powodem umieszczenia jej w Kodeksie Teodozjusza było uznanie przez cesarza fundamentalnej roli chrześcijaństwa i Kościoła ortodoksyjnego dla funkcjonowania państwa (Archi 1976). Inni z kolei podkreślają, że Księga XVI zawiera wiele powtórzeń i różnych błędów, które wskazują na jej pospieszne tworzenie i dołączenie w ostatniej chwili do całej kodyfikacji prawnej (Sirks 2007). Przypuszcza się, że głównym powodem szybkiego zredagowania Księgi XVI byłyby Sobór w Efezie i problem nestorian w cesarstwie (Marini Avonzo 1984, 105-122; Honoré 1986, 133-222; Ilski i Maciejewski 1996, 31-45). Chaotyczna struktura Księgi XVI zdaje się rzeczywiście potwierdzać jej szybkie powstanie i późniejsze dołączenie do reszty Kodeksu (Stachura 2014, XXI-XXIII). Dowodem tego miałyby być fakt, iż

nawet jeśli cała Księga XVI rozpoczyna się rozdziałem *De fide catholica*, to jednak tak naprawdę tylko dwie ustawy dotyczą tego tematu, nie wskazują one zresztą na treść doktryny ortodoksyjnej, tylko na konkretnych biskupów przedstawianych jako wyznawców nauki ortodoksyjnej Kościoła. Rozdział czwarty Księgi XVI dotyczący zakazu toczenia sporów religijnych jest również dosyć eklektyczny, gdyż zawiera dwa rozdziały ogólne i trzy dotyczące zamieszek w Konstantynopolu spowodowanych skazaniem na wygnanie przez cesarza Arkadiusza Jana Chryzostoma patriarchy Konstantynopola. Podobnie eklektyczny jest rozdział 11 Księgi szesnastej poświęcony religii. Porównanie Kodeksu Justyniana z Kodeksem Teodozjusza pokazuje, że paradoksalnie ten pierwszy zawiera o wiele więcej ustaw regulujących ortodoksję Kościoła katolickiego i duchownych, natomiast znacznie mniej ustaw wymierzonych przeciwko niekatolikom i niechrześcijanom.

2. STATUS INNOWIERCÓW W CESARSTWIE I REPRESJE WOBEC NICH

Warto na początku podkreślić, że, choć Kodeks Teodozjusza rozpoczyna się od przedstawienia chrześcijańskiej nauki ortodoksyjnej i próby uregulowania statusu prawnego Kościoła, to jednak większość ustaw poświęcona została innowiercom: heretykom, poganom i żydom. Przy czym tylko żydzi, o czym się często zapomina, obok oczywiście wielu restrykcji lub kar, jako jedyna grupa religijna, posiadali liczne przywileje. Zaś heretycy i pogaństwo stali się ze strony państwa chrześcijańskiego przedmiotem wyłącznie represji. Słusznie zauważa Stachura, że zwalczanie fałszywych religii, herezji i pogaństwa jawi się jako ważniejszy aspekt późno-antycznego prawodawstwa rzymskiego niż próba uregulowania statusu prawnego Kościoła (Stachura 2014, XXVIII-XXIX). Cesarz Teodozjusz chciał być postrzegany bardziej jako ten, który zwalcza herezje i pogaństwo, niż jako ten, który nadaje przywileje Kościołowi. Badacze zajmujący się analizą ustawodawstwa karno-religijnego w Kodeksie Teodozjusza często błędnie utożsamiali represję ze strony państwa skierowaną przeciwko innym religiom z narzucaniem poddanym ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej siłą. Należy się zgodzić z analizami tych uczonych, którzy dostrzegają w ustawie z 380 roku (CTh XVI,1,2) jedynie pragnienie cesarza (*volumus*), aby wszyscy jego poddani wyznawali tę samą ortodoksyjną wiarę, nie zaś dowód na to, że chciał on narzucić wszystkim poddanym tę samą, jedynie prawdziwą religię chrześcijańską (nie ma tam *iubemus*) (Errington 1997, 398-443; Stachura 2014, XXIX).

Cesarstwo za rządów Teodozjusza stawiało sobie za cel jedynie ograniczenie lub eliminację złych i bluźnierczych z perspektywy ortodoksji chrześcijańskiej praktyk religijnych (pogaństwo) lub otwartego wyznawania fałszywej wiary (herezje). Natomiast należy pamiętać i podkreślić to z całą stanowczością, że otwarte i jawne przymuszanie zarówno heretyków do wyznawania ortodoksyjnej wersji chrześcijaństwa jak też innowierców do wiary chrześcijańskiej nie znajdowało akceptacji. Najbardziej znanym przykładem w tym względzie jest casus cesarza Herakliusza,

który chciał zmuszać siłą Żydów do nawracania się na chrześcijaństwo i spotkał się, paradoksalnie, ze sprzeciwem hierarchii kościelnej. Ludzie późnej starożytności potrafili łączyć państwowe prześladowania innowierców i heretyków z ideą wolności religijnej, którą cesarstwo powinno gwarantować. Chrześcijańskie cesarstwo IV wieku widziało swoją rolę jedynie w ograniczaniu wpływu innowierców i heretyków i tutaj się zatrzymywało, nie zmuszając do wyznawania ortodoksyjnej wiary.

Druga uwaga natury ogólnej dotycząca Kodeksu Teodozjusza łączy się ściśle z jego oceną traktowania heretyków. Przez długi czas interpretowano legislację Teodozjusza w tym względzie poprzez pryzmat Kodeksu Justyniana, w którym za heretyków uważano wszystkich tych obywateli cesarstwa, którzy nie uznali wersji wiary chrześcijańskiej wyznawanej przez samego cesarza. Jednak podczas gdy w czasach Justyniana za heretyków uznawano nie tylko heterodoksyjnych chrześcijan, ale także pogan i Żydów, to w IV i V wieku nie ma dowodów na takie ich traktowanie ani na to, że ponosili jakiegokolwiek konsekwencje, nie będąc chrześcijanami (Baccari 1991, 264-286; Baccari 1996). Słusznie Stachura wyróżnia w polityce religijnej Teodozjusza trzy grupy: heretyków, Żydów i pogan, podkreślając, iż każda z tych grup była traktowana inaczej. Kodeks przewiduje kary dla heretyków dlatego, że wypaczają prawowierną naukę chrześcijaństwa i są zagrożeniem dla jedności państwa. Żydowskich obywateli państwo otacza z jednej strony opieką, zaś z drugiej nakłada na nich duże ograniczenia lub wręcz kary, natomiast na pogan nakłada surowe kary, ale tylko w obszarze praktyk religijnych, nie interesując się zupełnie ich poglądami ani przynależnością religijną (Stachura 2014, XXXI). Widać więc, że w przypadku prawodawstwa dotyczącego innowierców Kodeks Teodozjusza zdecydowanie bardziej akcentuje represje karne i to w dwojakiej formie: kary za popełnienie czynów zakazanych prawem państwowym oraz kary wygnania za przynależność do określonej grupy postrzeganej jako zagrożenie dla prawdziwej wiary. Warto dodać, że łaciński termin *crimen* jest odnoszony w Kodeksie zazwyczaj do herezji. Trzeba jednak pamiętać, że o uznaniu kogoś za heretyka decydowały nie tyle wyznawane przez niego poglądy, co raczej przynależność do jakiejś wspólnoty heretyckiej.

Konkretne ustawy wcale nie dotyczyły zakazu wyznawania poglądów heretyckich lub schizmatyckich, a jedynie zgromadzeń, wyświęcania duchownych w tych wspólnotach lub własnej celebracji sakramentów. Proponowane przez Kodeks kary to najczęściej konfiskata budynków, w których odbywały się heretyckie zgromadzenia liturgiczne, lub majątku wspólnoty, natomiast wobec członków takich wspólnot – kary finansowe lub zesłanie ich przywódców duchowych. Ciekawe, że podczas gdy w tym okresie cesarstwo dosyć często stosowało karę śmierci wobec różnego rodzaju przestępców, bardzo rzadko jednak skazywano na nią heretyków i schizmatyków. Badacze dopatrują się w tym humanizującej roli Kościoła, zwłaszcza biskupów, którzy byli przeciwni jej stosowania wobec błędzących w wierze. Karę bowiem zawsze postrzegano terapeutycznie, jako narzędzie, które ma służyć nawróceniu błędzącego i np. karę zesłania cofano, gdy heretyk odchodził od swojej wspólnoty. Inaczej natomiast, jak podkreśla Stachura, ustawodawstwo cesarskie

postrzegało kult pogański. Nie karano za organizowanie zgromadzeń ani ich przywódców, ale zakazywano konkretnych obrzędów i tylko za nie była przewidziana kara (Stachura 2014, XXXIII). Porównując prawodawstwo Konstantyna Wielkiego i jego następców daje się zauważyć wyraźne rozszerzanie się liczby zakazywanych obrzędów pogańskich (Salzman 1987, 172-188).

Ponieważ ustawodawstwo cesarskie w tym okresie nie interesowało się religią pogańską poza kultycznymi zgromadzeniami czcicieli bóstw pogańskich, zrozumiałe jest, że oprócz karania za uczestnictwo w obrzędach pogańskich bardzo szybko pojawiają się ataki na świątynie pogańskie. I tak jak biskupi byli przeciwni zbyt szybkiemu i łatwemu stosowaniu kary śmierci wobec heretyków i schizmatyków, podobnie również cesarze chrześcijańscy nie zawsze byli zwolennikami burzenia świątyń pogańskich przez bardziej gorliwych biskupów, mnichów i ascetów (Klein 1995, 127-152). Często władza państwowa stosowała wybieg, by uchronić budowle pogańskie od zniszczenia, broniąc ich wartości architektonicznej, artystycznej i kulturowej, postulując jednocześnie wyłączenie ich z funkcji kultycznej. Opór ze strony niechrześcijańskich obywateli cesarstwa był na tyle duży, że nawet gdy cesarz nakażywał zniszczenie jakiejś świątyni pogańskiej, zalecał, aby tego zbyt nie nagłaśniano (Fowden 1978, 53-78). Na tak zarysowanym ogólnym statusie innowierców w cesarstwie IV wieku, pokazana zostanie sytuacja wyznawców judaizmu.

3. POZYCJA ŻYDÓW W CESARSTWIE RZYMSKIM IV WIEKU

W kontekście polityki religijnej późnego cesarstwa warto pamiętać, że rozwiązania prawne wprowadzane przez cesarzy chrześcijańskich, w tym również Teodozjusza, pozostawały pod dużym wpływem nauczania biskupów lub radykalnych nurtów monastycznych w określaniu ortodoksji wiary chrześcijańskiej. Niemniej jednak rozumienie relacji pomiędzy państwem albo – ściślej mówiąc – obywatelską wspólnotą Rzymian (*civitas*) a religią czy konkretnymi wspólnotami kultowymi pozostaje w IV wieku zasadniczo rzymskie, a nie chrześcijańskie (Stachura 2014, XXIX). *Superstitiones* to religie błędne, konkurencyjne i zewnętrzne dla wspólnoty Rzymian, których zniszczenie było racją stanu *civitas Romana*. Wiadomo, że samo chrześcijaństwo w okresie przedkonstantyńskim było postrzegane jako *superstitio*, zaś w IV wieku jego ortodoksyjna wersja staje się nową religią cesarstwa, natomiast *superstitiones* stają się paradoksalnie nie dawna religia pogańska ani judaizm, lecz herezje. Cesarze chrześcijańscy, w tym również Kodeks Teodozjusza (por. XVI 8,9), podobnie jak ich poprzednicy, uznają judaizm za *religio licita*. Oczywiście, niekiedy w ustawodawstwie późnoantycznym żydzi opisywani są podobnie jak heretycy różnymi deprecjonującymi inwektywami, ale im bardziej dotyczą one jakiegoś przestępstwa, tym rzadziej odnosi się je bezpośrednio do żydów. Wydaje się, że owe inwektywy mają charakter bardziej ogólny i opisowy, nie są zaś powiązane z konkretnymi przestępstwami religijnymi.

W prawodawstwie późnoantycznym dostrzega się pewną ambiwalencję w traktowaniu żydów, która potwierdza z jednej strony traktowanie ich jako

wyznawców *religio licita*, z drugiej zaś pojawiają się zakusy cesarzy chrześcijańskich, żeby ograniczać funkcjonowanie ich wspólnot. Z jednej więc strony istniało w cesarstwie zezwolenie na kult judaistyczny, uznanie i wsparcie dla wspólnot żydowskich i przywódców synagog. Przywódca wszystkich wspólnot otrzymywał godność senatorską konsula honorowego i był przedstawicielem żydów wobec państwa, ściągał podatki ze wspólnot żydowskich, jemu podlegało religijne sądownictwo żydowskie. Przełożeni synagog cieszyli się przywilejami podobnymi do duchownych chrześcijańskich, zaś żydowskie wspólnoty modlitewne były chronione przed fanatycznymi chrześcijanami. Z drugiej jednak strony, widać rosnące ograniczenia praw społecznych żydów w cesarstwie. Nie wolno im było np. pełnić służby państwowej z wyjątkiem kurii miejskich. Z czasem pojawiają się zakazy budowania nowych synagog. Najostrzejsze kary, łącznie z karą śmierci, dotyczyły tych żydów, którzy kamienowali konwertytów z judaizmu na chrześcijaństwo. Podobnie chrześcijanie, którzy przechodzili na judaizm, traktowani byli przez prawodawstwo cesarskie jako apostaci i tracili prawa obywateli rzymskich, np. możliwość przekazywania testamentalnie swoich dóbr oraz dziedziczenia. Surowo karane było również nawracanie niewolników posiadanych przez żydów na judaizm aż po całkowity zakaz posiadania przez nich niewolników chrześcijańskich. Z czasem pojawiają się również przepisy zakazujące małżeństw mieszanych chrześcijańsko-żydowskich. Taka intensyfikacja przepisów przeciw prozelityzmowi żydowskiemu świadczyć może o tym, że albo judaizm był nadal atrakcyjny dla niektórych chrześcijan, albo żydzi wywierali stosunkowo dużą presję na swoich niewolników lub współmałżonków do zmiany wyznania.

Kwestiom żydowskim w szesnastej księdze Kodeksu Teodozjusza poświęconych zostało 29 konstytucji z rozdziału 8 (*De Iudaeis, caelicolis et Samaritanis*) i 5 konstytucji z rozdziału 9 (*Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat*). Ustawodawstwo cesarskie wobec żydów zawarte w Księdze XVI, rozdziałach 8 i 9 Kodeksu Teodozjusza, zostanie poddane analizie w dwóch blokach tematycznych: przywileje i kary. W tej części opracowania zajmę się tylko przywilejami.

4. PRYWILEJE DLA WYZNAWCÓW JUDAIZMU

4.1. Przywileje dla przełożonych i członków wspólnot żydowskich

Nawet przy pobieżnej lekturze Księgi XVI uderza bardzo duża liczba przywilejów, jakimi cieszyli się żydzi w cesarstwie rzymskim w IV i V wieku (Ferrari dalle Spade 1945, 102-117). Choć nie brakuje również konstytucji, które ograniczały ich prawa albo nawet wyznaczały kary, łącznie z karą śmierci, za konkretne, antychrześcijańskie zachowania, to jednak mitem jest twierdzenie, jakoby Księga XVI była wyjątkowo antyżydowska.

Pierwszym chronologicznie dokumentem jest konstytucja wydana jeszcze przez cesarza Konstantyna 29 listopada 330 roku w Konstantynopolu adresowana do Ablawiusza, prefekta pretorium:

Ci, którzy z całym poświęceniem oddali się żydowskim synagogom jako patriarchowie albo starsi i żyjąc we wspomnianej sekcie stoją na straży samego Prawa, niech pozostają wolni od wszystkich tak osobistych, jak publicznych obciążeń, tak żeby ci, którzy już być może są dekurionami, żadną miarą nie byli przeznaczeni do jakichś [urzędowych] eskort, ponieważ trzeba, żeby takich ludzi żaden powód nie zmuszał do opuszczenia miejsc, w których przebywają. Ci zaś, którzy bynajmniej nie są kuriałami, niech uzyskają wieczyste zwolnienie od obciążeń dekurionatu.

Qui devotione tota synagogis iudaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt et in memorata secta degentes legi ipsi praesident, immunes ab omnibus tam personabilibus quam civibus muneribus perseverent, ita illi, qui iam forsitan decuriones sun, nequaquam ad prosecutiones aliquas detinentur, cum oporteat istiusmodi homines a locis in quibus sunt nulla compelli ratione discedere. Hi autem, qui minime curiales sunt, perpetua decurionatus immunitate potiantur (CTh XVI,8,2, 93-94*).

Zalecenie cesarza jest tutaj jasne. Ci przełożeni synagog, którzy mają za zadanie nauczanie Prawa Mojżeszowego, jeśli są dekurionami, nie mogą być angażowani do funkcji publicznych w taki sposób, aby to łączyło się z zaniedbywaniem obowiązków kultycznych judaizmu. Natomiast ci, którzy nie zostali jeszcze kuriałami, niech na zawsze będą zwolnieni z obowiązku pełnienia funkcji dekuriona. Ponieważ, jak wiadomo, w IV wieku obciążenia kuriałów wzrastały i ręczyli oni niekiedy swoim majątkiem za finanse miasta, coraz mniej osób chciało nimi zostać, dlatego Konstantyn nakazywał pełnić tę funkcję synom kuriałów. Jeśli w powyższej konstytucji zwalnia obywateli żydowskich cesarstwa z tych obciążeń, oznaczało to, że nadał im bardzo duży przywilej. Konstantyn 22 grudnia 321 roku wydał w Kolonii zarządzenie, którym zezwalał radom miejskim powoływać żydów do kurii z wyjątkiem dwóch lub trzech z nich, którzy na podstawie stałego przywileju (*privilegio perpeti*) nie byli obciążeni żadnym mianowaniem na urząd kurialny, aby mogli działać na rzecz swojej wspólnoty kultycznej (CTh XVI,8,3). Konstytucją z 1 grudnia 331 roku Konstantyn dodatkowo nakazał, „aby kapłani, przełożeni synagog, ojcowie synagog i inni, którzy wykonują służbę w synagogach, byli wolni od wszelkich obciążeń publicznych wymagających ich fizycznej służby” (CTh XVI,8, 4, 94-94*). Prawo rzymskie najwyraźniej chroniło osoby, które pełniły funkcje związane z kultem w judaizmie i przedkładało zadanie przez nich pełnione nad świeckie funkcje publiczne (Rabello 1980, 876-878).

Autorytet przełożonych we wspólnotach żydowskich został wyraźnie potwierdzony przez cesarzy Teodozjusza, Arkadiusza i Honoriusza w dokumencie wystawionym 17 kwietnia 392 roku do Trajana, prefekta pretorium:

Skargi Żydów dowodzą, że niektórzy na mocy autorytetu namiestnika prowincji przyjmowania są do ich sekty mimo protestów przełożonych ich Prawa, a oni sami swą decyzją i wolą odrzucają. Rozkazujemy, żeby ta niesprawiedliwość była całkowicie uchylona i niech grupa gorliwych w ich zgromadzeniu, czy to przez

przymus gubernatora, czy wyłudzenie reskryptu, wbrew ich przywódcom, którzy – co jest oczywiste – decyzją najjaśniejszych i wybitnych patriarchów mają głos rozstrzygający w sprawie ich religii, niech zasłużą sobie na dobro stosownego pojednania.

Iudaeorum querellae quosdam auctoritate iudicum recipi in sectam suam reclamantibus legis suae primatibus adseverant, quos ipsi iudicio suo ac voluntatae proiciunt. Quam omnino submoveri iubemus iniuriam nec eorum in ea superstitione sedulus coetus aut per vim iudicum aut rescripti subreptione invitis primatibus suis, quos virorum clarissimorum et illustrium patriarcharum arbitrio manifestum est habere sua de religione sententiam, opem reconciliationis mereantur indebitae (CTh XVI,8,8, 96-96*).

Dekret powstał jako odpowiedź na skargi płynące ze strony żydowskich przełożonych (*Iudaeorum querellae*), że w szeregi wyznawców judaizmu przyjmowani są ludzie tylko na podstawie decyzji namiestnika prowincji bez jakiegokolwiek konsultacji z ich strony. W dokumencie pojawia się tutaj łaciński termin *primatibus*, który w przepisach prawnych oznaczał właśnie przełożonych żydowskich jako najwyższy autorytet prawny w judaizmie. Tekst podkreśla, iż owi *primates* odrzucają taką praktykę zarówno swoją decyzją (*iudicio*) jak też wolą (*voluntatae*). Władcy rozkazują (*iubemus*), by ta niesprawiedliwość/nieprawość (*iniuria*) została całkowicie uchylona (*omnino submoveri*). Widać więc zdecydowaną postawę władców w obronie niezależności religijnej przełożonych wspólnot żydowskich od lokalnej władzy świeckiej, nakazują oni całkowite zaprzestanie takich praktyk. Władcy zachęcają, aby grupa owych gorliwców, bez względu na to, czy została włączona do żydowskiej wspólnoty religijnej przez przymus namiestnika (*per vim iudicum*), czy wyłudzenie reskryptu (*rescripti subreptione*), uzyskała pojednanie. W tym kontekście pada też bardzo ważne stwierdzenie, które potwierdza decydujący głos przywódców żydowskich wspólnot w sprawie ich religii. Cesarze uznają ograniczenia swojej władzy w kwestiach religii żydowskiej, podtrzymują przyznane im wcześniej prawa wolności wyznania, kultu i niepodważalne prawo przełożonych do rozstrzygania kwestii religijnych w poszczególnych wspólnotach. Owi przełożeni wspólnot nie otrzymali tego prawa od cesarzy, ale, i dokument to również podkreśla, od najjaśniejszych i wybitnych patriarchów w judaizmie. Imperatorzy uznają zatem zwierzchnią władzę w judaizmie niezależną od władzy świeckiej (Flusser 2009; Ciecieląg 2008).

Kolejnym przywilejem była możliwość ustalania cen na sprzedaż towarów. Imperatorzy Arkadiusz i Honoriusz wydali 28 lutego 396 roku w Konstantynopolu dekret następującej treści, adresowany tym razem, wyjątkowo, do samych żydów:

Nikt pozostający poza religią żydowską nie będzie Żydom ustanawiał cen, gdy będzie się wystawiać towary na sprzedaż. Sprawiedliwe jest bowiem oddawanie każdemu, co mu się należy. Dlatego namiestnicy prowincji pozwolą wam, byście nie mieli żadnego kontrolera ani nadzorcy. Jeśli więc ktoś odważyłby się bezprawnie przypisać sobie troskę z pominięciem was i waszych dostojników, niech spieszenie takiego powstrzymają karą śmierci w mękach jako sięgającego po cudze.

Nemo exterus religionis Iudaeorum Iudaeis pretia statuet, cum venalia proponuntur: iustum est enim sua cuique committere. Itaque rectores provinciae vobis nullum discussorem aut moderatorem esse concedent. Quod si quis sumere sibi curam praeter vos proceresque vestros audeat, tum velut aliena adpetentem supplicio coherceri festinent (CTh XVI,8,10, 97-97*).

Mowa tu o bardzo ważnym przywileju udzielonym tylko wspólnotom żydowskim w ustalaniu cen na sprzedawane towary. Imperatorzy nakazują, aby namiestnicy w prowincjach zatroszczyli się o to, by żydzi nie mieli żadnego kontrolera (*discussor*) ani nadzorca (*moderator*). Łacińskie terminy *discussor* i *moderator* oznaczały najprawdopodobniej urzędników wyznaczanych przez kurię w celu przeprowadzania kontroli podatkowych. W przypadku żydów państwo rezygnowało zatem z wszelkich kontroli fiskalnych, pozostawiając wszystko do wewnętrznej regulacji poszczególnych wspólnot żydowskich. Co więcej, ustawa kończy się wyraźnym ostrzeżeniem, że gdyby ktoś odważył się bezprawnie przypisać sobie prawo do takiej kontroli z pominięciem przełożonych wspólnot żydowskich, namiestnicy prowincji powinni takiego człowieka powstrzymać karą śmierci w mękach (*supplicio coherceri festinent*), ponieważ sięga po cudze. Uderza niewątpliwie surowość kary śmierci za uzurpowanie sobie jakiegokolwiek formy kontroli finansowej nad handlem żydowskim. Kara była tak surowa, żeby położyć kres takim praktykom, gdyż zdarzały się zapewne dosyć częste przypadki nękania żydów kontrolami fiskalnymi.

Ci sami augustowie, czyli Arkadiusz i Honoriusz, 1 lipca 397 roku wydali dekret adresowany do Cezariusza, prefekta pretorium, który potwierdził przywileje przyznane wcześniej przywódcom żydowskim na równi z duchownymi chrześcijańskimi:

Żydzi niech będą związani swoimi własnymi ceremoniami; my tymczasem w zachowywaniu ich przywilejów naśladowmy starożytnych, których prawami zostało określone, że te same przywileje, które ze względu na świętość zostały przyznane pierwszym duchownym godnego czci wyznania chrześcijańskiego, były utrzymane – zgodnie z wolą Naszego Majestatu – dla tych, którzy podlegają władzy prześwietnych patriarchów, starszych i pozostałych, którzy zajmują się sprawowaniem kultu. To bowiem również zdecydowali swym boskim orzeczeniem bosczy władcy: Konstantyn, Konstancjusz, Walentynian i Walens. Niech więc będą także zwolnieni z obciążeń kurialnych i posłuszni własnym prawom.

Iudaei sint obstricti caerimoniis suis; nos interea in conservandis eorum privilegiis veteres imitemur, quorum sanctionibus definitum est, ut privilegia his, qui illustrium patriarcharum ditioni subiecti sunt, archisynagogis patriarchisque ac presbyteris ceterisque, qui in eius religionis sacramento versantur, nutu nostri numinis perseverent ea, quae venerandae christianae legis primis clericis sanctionibus deferuntur. Id enim et divi principes Constantinus et Constantius, Valentinianus et Valens divino arbitrio decreverunt. Sint igitur etiam a curialibus muneribus alieni pareantque legibus suis (CTh XVI,8,13, 98-98*).

Powyższy dekret dotyczy przywileju odrębnego kultu i ceremonii dla żydów. Augustowie podkreślają, że w zachowaniu przywileju odrębnych ceremonii religijnych naśladują wcześniejszych władców takich jak Konstantyn, Konstancjusz, Walentynian i Walens. Oni to właśnie postanowili, że żydowscy duchowni podlegający władzy prześwieatnych patriarchów (*illustrium patriarcharum*), czyli zwierzchnicy synagog (*archisynagogis*), patriarchowie (*patriarchis*), starsi (*presbyteris*) i pozostali (*ceterisque*), którzy sprawują kult w judaizmie (*in eius religionis sacramento versantur*), mają mieć w cesarstwie te same przywileje co duchowni chrześcijańscy. Podobnie czynią władcy w dekrete z 3 lutego 404 roku: „Uważamy, że wszystkie przywileje (*cuncta privilegia*), których świętej pamięci nasz ojciec [Teodozjusz] i wcześniejsi władcy udzielili dostojnikom (*viris spectabilibus*), patriarchom (*patriarchis*) lub tym, których oni sami stawiają wyżej niż innych, zachowują swoją moc (*tenere censemus*)” (CTh XVI,8,15; 99-99*). Z kolei dekret z 25 lipca 404 roku uchyla decyzję z 11 kwietnia 399 roku (CTh XVI,8,14), która zabraniała przekazywania opłat zbieranych przez samych żydów ich własnym patriarchom. Teraz „uchyliwszy wcześniejszą decyzję, zgodnie z przywilejami ustanowionymi przez dawnych władców (*secundum veterum principium statuta privilegia*), chcemy, aby wszyscy wiedzieli, że żydom nasza łaskawość (*clementia nostra*) udzieliła prawa przekazywania opłat (*esse concessam*)” (CTh XVI,8,17, 99-99*). Choć władcy chcieli przejąć opłaty zbierane przez żydów diaspory dla patriarchów, teraz postanowili się z tego wycofać, potwierdzając wcześniejsze przywileje przekazywania im zebranych kwot.

4.2. Prawna ochrona synagog i kultu judaistycznego

Cesarze Teodozjusz, Arkadiusz i Honoriusz wydali 29 września 393 roku dekret do Addeusa:

Dobrze wiadomo, że sekta żydowska żadnym prawem nie została zabroniona. Dlatego poważnie się niepokoiimy, że w pewnych miejscach zgromadzenia Żydów zostały zakazane. Toteż Wasza Wysokość, otrzymawszy ten rozkaz, z należytą surowością pohamuje brak umiaru tych, którzy w imię religii chrześcijańskiej ważą się na wszystko co zabronione i usiłują burzyć i plądrować synagogi. *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat. Unde graviter commovemur interdictos quibusdam locis eorum fuisse conventus. Sublimis igitur magnitudo tua hac iussione suscepta nimietatem eorum, qui sub christianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt et destruere synagogas adque expoliare conantur, congrua severitatae cohibebit* (CTh XVI,8,19, 96-96*).

Władcy zaraz na początku dokumentu powołują się na powszechnie znany fakt (*satis constat*), iż żadne prawo (*nulla lege*) w cesarstwie nie zabraniało istnienia w jego granicach religii żydowskiej. Co prawda, nie ma tutaj pozytywnego określenia typu *religio iudaica*, pojawia się negatywny zwrot *Iudaeorum secta*, lecz warto podkreślić ciągłość prawodawstwa cesarskiego, które nie zabraniało jej istnienia również w okresie pokonstantyńskim. W rozporządzeniu łatwo wyczuwa się oczywiście kontekst IV

wieku. Dla władców chrześcijańskich, takich jak Teodozjusz, Arkadiusz i Honoriusz, *nova religio* stało się chrześcijaństwo, tak zresztą zdefiniowane w dekrete, a judaizm był postrzegany jako *secta*, której jednak nie zabrania się istnienia. Oznaczało to, iż judaizm, nawet jeśli został określony jako sekta, nie był traktowany na równi z sektami heretyckimi. Interwencja władców odbyła się prawdopodobnie z powodu skargi żydów, choć nie wiadomo dokładnie gdzie, iż w niektórych rejonach cesarstwa zakazano im spotkań modlitewnych. Władcy nakazują, aby Addeus z należytą surowością (*congrua severitate*) pohamował brak umiaru (*cohibebit*) niektórych chrześcijan, którzy w imię swojej religii (*christianae religionis nomine*) czynią to, co jest prawem zabronione i ośmielają się burzyć i plądrować synagogi żydowskie (*destruere synagogas adque expoliare*). Widać więc, że interwencja cesarska dotyczyła tak naprawdę nie tylko praktyki zakazywania żydom spotkań modlitewnych, ale wręcz burzenia i ograbiania ich synagog przez chrześcijan. Ciekawe, że władcy nakazują jedynie pohamować brak takiego umiaru wśród chrześcijan, czyli w sumie traktują ich dosyć łagodnie, nie polecając jednak, jak w innych przypadkach, karania ich śmiercią.

Arkadiusz i Honoriusz wydali 17 czerwca 397 roku dekret do Anatoliusza, prefekta pretorium Ilirii, o podobnej treści: „Twoja Znakomita Dostojność niech poleci ostrzec namiestników prowincji, aby otrzymawszy informację, wiedzieli, że należy powstrzymywać zniewagi tych, którzy napadają na żydów, i trzeba, żeby ich synagogi pozostały w zwyczajnym spokoju” (CTh XVI,8,12, 97-97*). Tekst dotyczy dwóch spraw: powstrzymywania tych, którzy fizycznie napadają na żydów i znieważają ich, a także napadają na ich synagogi. Dekret odnosi się do wszystkich mieszkańców Illirium i nie mówi wprost, że czynili to chrześcijanie. Z ogólnego jednak kontekstu epoki i choćby wcześniejszego dekretu można wnioskować, że to właśnie nadgorliwi wyznawcy Chrystusa napadali na żydów i ich synagogi. Ustawodawcy bronią nie tylko prawa do wolności kultu judaistycznego w synagogach, ale także prawa do nietykalności osobistej żydów w granicach *Imperium*.

Honoriusz i Teodozjusz wydali w Rawennie 26 lipca 412 roku dekret adresowany do Jana, prefekta pretorium, w sprawie ochrony kultu synagogalnego:

Miejsz, o których wiadomo, że uczęszczają do nich Żydzi na zgromadzenia, a które określa się mianem synagog, niech nikt nie waży się gwałcić ani zajmować okupować, ponieważ bez względu na powody natury religijnej i wynikające z kultu wszyscy spokojnie i zgodnie z prawem powinni zachowywać co do nich należy. 1. Ponieważ jednak wspomnianemu narodowi żydowskiemu stary zwyczaj i tradycja zapewniły uświęcony dzień szabatu, uważamy, że trzeba ograniczyć także to, aby pod pozorem zajęć publicznych lub prywatnych żadne żądanie nie krępowało człowieka podlegającego wspomnianym zasadom religijnym, jako że wydaje się, iż cały pozostały czas jest wystarczający dla zadośćuczynienia publicznym prawom, i niech będzie szczególnie godne władców naszych czasów, by udzielone przywileje nie były łamane, jakkolwiek wydaje się, że wystarczy to, co w postanowieniach ogólnych poprzednich władców zostało postanowione w tej sprawie. *Quae Iudaeorum frequentari conventiculis constat quaeque synagogarum*

vocabulis nuncupantur, nullus audeat violare vel occupat detinere, cum sine intentione religionis et cultus omnes quieto iure sua debeant retinere. 1. At cum vero Iudaeorum memorato populo sacratum diem sabbati vetus mos et consuetudo servaverit, id quoque inhibendum esse censemus, ne sub obtentu negotii publici vel privati memoratae observationis hominem adstrangat ulla conventio, cum reliquum omne tempus satis publicis legibus sufficere videatur sitque saeculi moderatione dignissimum, ne deleta privilegia violentur: quoniam retro principium generalibus constitutis satis de hac parte statutum esse videatur (CTh XVI,8,20; s. 101-101*).

Dekret zakazuje bezwzględnie pogwałcić (*violare*) i zajmować (*occupata detinere*) w jakikolwiek sposób miejsca kultu żydowskiego zwane synagogami. Ustawa odwołuje się do zasady ogólnej: bez względu na rodzaj wyznawanej religii i kultu (*sine intentione religionis et cultus*), wszyscy mieszkańcy cesarstwa (*omnes*) powinni spokojnie (*quieto*) i zgodnie z prawem (*iure*) zachowywać to, co do nich należy, jeśli chodzi o obowiązki religijne (*sua debeant retinere*). W dalszej części dekret odwołuje się do dawnych przywilejów dotyczących świętowania szabatu przez żydów.

Ci sami augustowie, czyli Honoriusz i Teodozjusz, wydali 6 sierpnia 412 lub 418 roku dekret do Filipa, prefekta pretorium w Ilirii: „Niech nikt, gdy jest niewinny, nie będzie poniżany dlatego, że jest żydem, ani żadna religia niech go nie naraża na zniewagę. Niech ich synagogi i mieszkania nie będą w różnych miejscach palone ani niesłusznie bez żadnego uzasadnienia niech nie ponoszą szkód” (*Nullus tamquam Iudaeus, cum sit innocens, obteratur nec expositum eum ad contumeliam religio qualiscumque perficiat. Non passim eorum synagogae vel habitacula concrementur vel perperam sine ulla ratione laedantur*) (CTh XVI,8,21, 102-102*). Dokument potwierdza tolerancyjną politykę religijną władców, którzy przypominają zasadę ogólną: „żadna religia niech nikogo nie naraża na zniewagę”. Ta zasada dotyczy oczywiście również żydów, którzy, jeśli są niewinni (*innocens*) w sensie prawnym, nie powinni być poniżani tylko z samego powodu bycia żydami. Zapewne niektórzy gorliwi chrześcijanie znieważali ich lub podpalali ich synagogi, dlatego powstaje dekret biorący w obronę nie tylko ich samych, ale też ich miejsca zamieszkania i kultu (*non passim eorum synagogae vel habitacula concrementur*).

W dalszej części dekret zniechęca chrześcijan do samosądów i zemsty w przypadku, gdyby jakiś żyd popełnił przestępstwo wobec prawa. Jeśli ktoś spośród żydów byłby uwikłany w zbrodnie (*sceleribus implicatus*), powinna się nim zająć kompetentna władza sądownicza i publiczna cesarstwa, nie zaś przypadkowi obywatele, nawet gdyby byli chrześcijanami. Podkreślając wagę przywileju, władcy jednocześnie napominają żydów, aby nie stał się on przyczyną ich pychy lub chęci czynienia czegoś zuchwałego i sprzecznego z czcigodną wiarą chrześcijańską. Nie ulega zatem wątpliwości, że wiara chrześcijańska jest stawiana przez władców wyżej niż judaizm.

Oprócz palenia i plądrowania synagog, zdarzały się również na terenie cesarstwa przypadki odbierania ich przez chrześcijan żydom i zamieniania na kościoły. Honoriusz i Teodozjusz wydali więc 15 lutego 423 roku w Konstantynopolu dekret w tej sprawie:

Postanawiamy, by na przyszłość żadnych w ogóle synagog nigdzie ani nie odbierać Żydom, ani nie palić, a jeśli po wydaniu tej ustawy są gdzieś jakieś synagogi albo odebrane w wyniku niedawnych przedsięwzięć, albo przywłaszczone przez kościoły, albo przynajmniej poświęcone na czcigodne obrzędy, aby za nie oddać Żydom miejsca w których mogliby się gromadzić, wielkością odpowiadające mierze zebranych. 1. Również sprzęty, jeśli jakieś zostały zabrane, niech zostaną im oddane, jeśli jeszcze nie zostałyby przeznaczone do świętych misteriów. Jeśli czcigodna konsekracja nie pozwala na zwrot, niech nie zostanie przydzielona suma tej samej wartości. 2. Na przyszłość żadne w ogóle synagogi niech nie będą budowane, a stare niech zostaną w swej postaci.

Placet in posterum nullas omnino synagogas Iudaeorum vel auferri passim vel flaminis exuri et si quae sunt post legem recenti molimine vel erepate synagogae vel ecclesiis vindicatae aut certe venerandis mysteriis consecratae, pro his loca eis, in quibus possint extruere, ad mensuram videlicet sublatarum praeberi. 1. Sed et donaria si qua sunt sublata, eisdem, si necdum sacris mysteriis sunt dedicata, reddantur, sin redhibitionem consecratio veneranda non sint, pro his eiusdem quantitatis pretium tribuatur. 2 Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, veteris in sua forma permaneant (CTh XVI,8,25; s. 104-105*).

Dekret zawiera kilka ciekawych elementów. Po pierwsze, postanawia, aby w przyszłości chrześcijanie nie odbierali żydom żadnych ich synagog ani ich nie palili. Po drugie, jeśli po wydaniu tej ustawy (*post legem*), są gdzieś synagogi odebrane (*ereptae synagogae*), przywłaszczone przez kościoły (*ecclesiis vindicatae*) albo poświęcone na czcigodne obrzędy chrześcijańskie (*certe venerandis mysteriis consecratae*), należy za nie oddać żydom takie miejsca, w których mogliby wybudować sobie synagogi podobne rozmiarami do zabranych. Ciekawe, że dekret nie wspomina nic o zwrocie tych synagog, lecz o wyznaczeniu innego odpowiedniego miejsca na budowę nowych miejsc kultu. Choć prawo wymienia trzy rodzaje synagog: odebrane, zamienione na kościoły albo poświęcone na celebrację misteriów chrześcijańskich, to jednak traktuje je podobnie. Widać tutaj wyraźnie wpływ nauczania niektórych Ojców Kościoła, jak choćby Ambrożego z Mediolanu (*De officiis ministrorum* II, 28) czy później papieża Grzegorza Wielkiego (*Epistula* VII,13), którzy bardzo mocno podkreślali, iż konsekrowanych świątyń, naczyń i sprzętów liturgicznych nie wolno nikomu przekazywać. Podobne podejście widać w dalszej części dekretu, gdy mowa jest o ołtarzach. Zabrane sprzęty (*donaria*), jeśli nie zostały jeszcze konsekrowane i przeznaczone do celebracji chrześcijańskiej Eucharystii, należy zwrócić żydom (*reddantur*), jeśli zaś zostały już konsekrowane, należy im zwrócić sumę pieniędzy tej samej wartości.

Podobne treści zawiera dekret z 9 kwietnia 423 roku, wydany, jak sami władcy wskazują, na „nieszczęsne prośby” żydów. Dekret powtarza i sankcjonuje to, co już było postanowione wcześniej, „aby ci, którzy dopuszczają się bardzo wielu nierozważnych uczynków pod pretekstem czcigodnego chrześcijaństwa, zostali powstrzymani od krzywdzenia ich i prześladowania i aby teraz i w przyszłości ich synagog nikt nie zajmował (*nullus occupet*)), nikt nie podpalał (*nullus incendat*)”.

Prawo znowu potwierdza obowiązek wzięcia przez państwo w obronę samych żydów, zakazując ich krzywdzenia i prześladowania oraz zajmowania lub podpalania ich synagog. Kolejny dekret z 8 czerwca 423 roku potwierdza, iż pozostaje w mocy to, co zostało postanowione o żydach i ich synagogach: „nie wolno im budować nigdy nowych synagog, ani nie mają się bać, że zostaną im odebrane dawne” (CTh XVI,8,26, 105-105*). Nowością jest tutaj wprowadzony w tym czasie zakaz budowania jakichkolwiek nowych synagog, natomiast władcy uspokajają żydów, że nie zostaną im odebrane już istniejące.

Oprócz wspomnianych przywilejów i ochrony praw żydowskich ze strony cesarstwa, Księga XVI zawiera ustawy, które były wyraźnie wymierzone przeciwko żydom za nękanie tych wyznawców judaizmu, którzy postanowili przejść na chrześcijaństwo, albo za wszelkie próby nawracania chrześcijan na judaizm lub praktyki z nim związane. Karami jednak zajmę się w drugiej części opracowania.

BIBLIOGRAFIA:

Źródło

Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus, Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta (CTh), tłum. Agnieszka Caba, oprac. Monika Ożóg i Monika Wójcik. 2014. Seria: „Synody i Kolekcje Praw”, t. 7. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Opracowania:

- Archi, Gian Gualberto. 1976. *Teodosio II e la sua codificazione*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Baccari, Maria Pia. 1991. *Communione e cittadinanza (a proposito della posizione giuridica di eretici, apostati, giudei e pagani secondi i Codici di Teodosio II e Giustiniano I)*. *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 57, 264-286.
- Baccari, Maria Pia. 1996. *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*. Torino 1996.
- Cieciela, Jerzy. 2008. *Powstanie Barkochby 132-135 po Chr.* Zabrze: Inforteditio.
- Errington, Michael. 1997. *Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I*. *Klio*, 79, 398-443.
- Ferrari dalle Spade, Georffio. 1945. *Privilegi degli Ebrei nell'Impero romano cristiano*. *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, 35, 114-115.
- Flusser, David. 2009. *Judaism of the Second Temple Period*, t. 1-2. Grand Rapids: Fortress.
- Fowden, Garth. 1978. *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435*. *Journal of Theological Studies*, 39, 53-78.
- Giovanni de, Lucio. 1980. *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*. Napoli: Tempi Moderni.
- Honoré, Theodor. 1986. *The Making of the Theodosian Code*. *Zeitschrift für Religionsgeschichte*, 103, 133-222.

- Ilski, Kazimierz i Wojciech Maciejewski. 1996. Technika redagowania Kodeksu Teodozjusza na tle ustawodawstwa antynestoriańskiego. *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 48(1-2), 31-45.
- Klein, Micheal. 1995. Distruzione dei templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale. W: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana X*, 127-152. Napoli: Gaza.
- Marini Avonzo de, Franca. 1984. Codice Teodosiano e Concilio di Efeso. W: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana V*, 105-122. Rimini: Maggioli.
- Plessis, Paul John. 2009. The Structure of the Theodosian Code. W: *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, red. Jean Jacques Aubert i Philippe Blanchard, 3-17. Genève: Université de Neuchâtel.
- Rabello, Martin. 1980. The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire. W: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 876-878. Berlin-New York: De Gruyter.
- Salzman, Michele Robert. 1987. „Superstitio” in Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans. *Vigiliae Christianae*, 41, 172-188.
- Sirks, Adrian J. Boudewijn. 2007. *The Theodosian Code. A Study*. Friedrichshof: Éditions Tortuga.
- Stachura, Michał. 2014. Wstęp. w: *Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, oprac. Monika Ożóg i Monika Wójcik, XI-XXXVIII. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Volterra, Edoardo. 1981. Intorno alla formazione del Codice Teodosiano. *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, 83, 109-145.

Ks. JAN PIETRZYKOWSKI¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-5416-3902

POCZĄTKI PRACY SALEZJANÓW W WARSZAWIE NA POWIŚLU

THE BEGINNINGS OF SALESIAN ACTIONS IN THE WARSAW BOROUGH OF POWIŚLE

Abstract

At the end of the 19th century, Reverend Jan Siemiec initiated caretaking and didactic activities among the children and the youth in the Warsaw borough of Powiśle. In a previously purchased square, he erected a building housing a school, a dormitory, workshops and a Holy Family rectoral church. In 1919, the board management of the Foundation was taken over by Salesians. They enlarged the facility in which they placed the province management, the Salesian Publishing House and the Central Office of Salesian Assistants, previously seated in Oświęcim. In 1923, they also started the Graphic Section at the Salesian Craft School. Printing and bookbinding workshops at the same time fulfilled the tasks of a Salesian printing house.

Keywords: Reverend Siemiec's facility, Salesians, Salesian Publishing House

Abstrakt

Pod koniec XIX wieku ks. Jan Siemiec rozpoczął działalność opiekuńczo-dydaktyczną wśród dzieci i młodzieży na Powiślu w Warszawie. Na zakupionym placu zbudował gmach mieszczący szkołę, internat, warsztaty i kościół rektoralny pod wezwaniem Świętej Rodziny. W 1919 roku zarząd Fundacji przejęli salezjanie, którzy rozbudowali zakład, przenieśli zarząd inspektorii z Oświęcimia, Wydawnictwo Salezjańskie i Centralne Biuro Pomocników Salezjańskich. Od 1923 roku w Salezjańskiej Szkole Rzemieślniczej wprowadzili Dział Graficzny. Warsztaty drukarskie i introligatorskie pełniły jednocześnie zadania drukarni salezjańskiej.

Słowa kluczowe: Zakład Ks. Siemca, salezjanie, Wydawnictwo Salezjańskie

¹ Ks. dr hab. Jan Pietrzykowski, prof. UKSW – pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Historycznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, Dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej. E-mail: j.pietrzykowski@uksw.edu.pl

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Okazją i motywem do przedstawienia początków placówki salezjańskiej na warszawskim Powiślu jest zbliżający się w 2019 roku jubileusz setnej rocznicy powstania Inspektorii św. Stanisława Kostki. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości salezjanie systematycznie organizowali nowe dzieła, posuwając się z południa w kierunku północnym. Już w 1918 roku założyli trzy nowe placówki: w Kielcach i dwie w Krakowie. W następnym roku przejęli zorganizowane dzieła dydaktyczno-opiekuńcze w Aleksandrowie Kujawskim i Warszawie oraz przybyli do Różanogostoku. Pod nowym zarządem szkoły w tych trzech miejscowościach cieszyły się uznaniem władz oświatowych oraz lokalnych społeczności, a na salezjańskiej mapie II Rzeczypospolitej należały do prestiżowych. Spośród placówek przejętych prawie sto lat temu tylko Zakład im. Ks. Jana Siemca w Warszawie nie doczekał się opracowania. Niniejszy artykuł w pewnym sensie ma wypełnić tę lukę, a jednocześnie zachęcić innych do podjęcia badań nad przeszłością tak znanej placówki.

1. POWSTANIE I ROZWÓJ PLACÓWKI OPIEKUŃCZO-DYDAKTYCZNEJ

Inicjatorem i organizatorem koedukacyjnej placówki opiekuńczo-dydaktycznej dla dzieci i młodzieży na warszawskim Powiślu był ks. prałat Jan Siemiec², proboszcz parafii św. Antoniego przy kościele reformackim na ul. Senatorskiej. W 1897 roku kupił on plac między ulicami Browarną, Dobrą i Wiślaną z partelowym drewnianym domem przy ul. Wiślanej 11. Po zaadaptowaniu budynku znalazło w nim schronienie 70 chłopców, z których 12 mieszkało w nim na stałe. Wkrótce Wielki Jałmużnik Warszawy przy ul. Lipowej 14 rozpoczął budowę nowego pięciokondygnacyjnego gmachu obejmującego: suteryny, wysoki parter, I i II piętro oraz poddasza. Była to środkowa część przyszłego Zakładu im. Ks. Siemca w Warszawie. Od lipca 1899 roku przygotowano lokale dla 230 młodzieńców, z których 28 umieszczono w internacie, a pozostali dochodzili z domów rodzinnych. Wszyscy podopieczni otrzymywali codziennie obiad składający się

² Jan Siemiec, syn Ignacego i Józefy z Obalskich, urodził się 30 VIII 1846 w Działoszynie nad Wartą (pow. wieluński) w ubogiej wielodzietnej rodzinie chłopsko-rzemieślniczej. Po ukończeniu szkoły średniej w Wieluniu, w 1863 wstąpił do WSD w Warszawie. Przez krótki czas studiował także w Akademii Duchownej w Warszawie, a po jej likwidacji (1866) kontynuował naukę w Akademii Duchownej w Petersburgu i tam w 1871 uzyskał tytuł magistra teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 5 IX 1869. Następnie pełnił obowiązki wikariusza w parafii św. Aleksandra w Warszawie (1871-1878). W latach 1878-1886 był wicerektorem, wykładowcą i wychowawcą kleryków w WSD. Dodatkowo od 1881 pełnił obowiązki administratora parafii Mistrzewice. W 1886 przeniesiony do Łodzi, był proboszczem parafii Najświętszej Maryi Panny na Bałutach i tam zbudował duży neogotycki kościół. Od 1889 ponownie pracował w Warszawie jako proboszcz parafii św. Antoniego. Z inicjatywy ks. Siemca zbudowano w stolicy kościół Najświętszego Zbawiciela (1901-1907). Władze duchowne, doceniając jego zasługi, w 1895 wyróżniły go tytułem szambelana pap. Leona XIII, a w 1913 abp Aleksander Kakowski mianował go kanonikiem Kapituły Metropolitalnej. Zmarł nagle 10 V 1919 i został pochowany w grobie rodzinnym na Cmentarzu Powązkowskim (Fajęcki 1919, 152-153; Szteinke 1996, 7; Pietrzykowski 2002, 613-614).

z zupy i chleba, a najbiedniejsi z nich także odzież i obuwie. Początkowo w nowym domu ksiądz prałat zorganizował dwuklasową szkołę (Ślósarczyk 1960, 417; Kostrzewski 1957, 542-548).

Inicjatywy budowlane ks. Siemca były systematycznie i planowo kontynuowane. W 1905 roku przy głównym budynku dobudowano nowe skrzydło od ul. Dobrej i dzięki temu mogła funkcjonować szkoła w sześciu oddziałach, w której przed pierwszą wojną światową uczyło się ok. 600 dzieci, oraz pracownie: stolarska i ślusarska. W latach 1911-1912 od strony ul. Browarnej (po lewej stronie domu głównego) zbudowano największą i ostatnią część zakładu, przeznaczoną na przytułek i szwalnię dla dziewcząt, które powierzono siostrze miłosierdzia. Dla potrzeb dzieci i młodzieży ks. Siemiec nabył plac o powierzchni 1640 m² przy ul. Dobrej, który przeznaczył na boisko (Żurek 1996, 172-174). Ponadto w latach 1898-1901 między ul. Lipową a ul. Wiślaną w budynki zbudowane przez ks. Siemca wkomponowany został piękny neogotycki kościół pod wezwaniem Świętej Rodziny, zbudowany według projektu znanego architekta Józefa Piusa Dziekońskiego. Jeden z wikariuszy parafialnych (ks. Jan Stolarski, a po nim ks. Ludwik Kowierski) pełnił obowiązki rektora tej świątyni i jednocześnie był wychowawcą dzieci i młodzieży w zakładzie dobroczynnym (Kant 2013, 27, 30).

Władze miejskie zaliczyły zakład opiekuńczo-wychowawczy do przytułków noclegowych i przyznały mu roczny zasiłek oraz opłacały pensje nauczycielom szkoły powszechnej. Warsztaty i internat pozostawały na utrzymaniu ks. Siemca. Pewnym zasiłkiem dla zakładu dobroczynnego były pieniądze uzyskane z jasełek wystawianych w okresie Bożego Narodzenia, sprzedaży produktów wytwarzanych we własnych warsztatach, organizowanej kwesty ulicznej oraz opłat członków Towarzystwa Dobroczynności dla Nieletnich, do którego należeli zamożni mieszkańcy Warszawy (Kant 2013, 27-28).

Wypada nadmienić, że na przełomie XIX i XX wieku na ziemiach polskich życie zakonne oficjalnie i legalnie mogło się rozwijać tylko na terenach zaboru austriackiego. Tam też powstały pierwsze placówki salezjańskie: w Oświęcimiu (1898), Daszawie koło Stryja (1904), Przemyślu (1907 i 1917), Krakowie (1911). Po upadku mocarstw rozbiorowych, zmianie sytuacji politycznej i odzyskaniu przez Polskę niepodległości systematycznie i planowo Towarzystwo Salezjańskie organizowało nowe placówki szkolno-wychowawcze, duszpasterskie i formacyjne, albo też przejmowało do obsługi dzieła już istniejące. Była Galicja stanowiła swojego rodzaju rezerwar personelu zakonnego, z którego salezjanie przesuwali się w kierunku północnym II Rzeczypospolitej. W 1918 roku Towarzystwo Salezjańskie otworzyło dwa domy zakonne w Krakowie na Dębnikach. Salezjanie podjęli się zbudować kościół przy ul. Konfederackiej i zorganizować parafię, a przy ul. Tynieckiej kupili pałac myśliwski na studentat filozoficzny dla kleryków. Jeszcze przed zakończeniem I wojny światowej Towarzystwo Salezjańskie przejęło parafię Świętego Krzyża w Kielcach z niedokończonym dużym kościołem neogotyckim oraz Ochronką św. Antoniego dla dzieci. W 1919 roku na mapie salezjańskiej

przybyły trzy prestiżowe zakłady dydaktyczno-wychowawcze i duszpasterskie w: Warszawie, Aleksandrowie Kujawskim (diecezja kujawsko-kaliska) i Różanymstoku (diecezja wileńska). Dynamiczny rozwój dzieła salezjańskiego w II Rzeczypospolitej był spowodowany zapotrzebowaniem na działalność wychowawczą wśród ubogiej i zaniedbanej młodzieży, sierot i bezdomnych, a także na działalność duszpasterską wśród ludności robotniczej mieszkającej na peryferiach dużych miast (Archiwum Salezjańskie Inspektorii Warszawskiej, dalej ASIW, t. Różanystok, Kopie listów: Ks. P. Tirone do Generała Dominikanów, Oświęcim 20 XII 1919; Ks. P. Tirone do Nuncjusza Apostolskiego w Warszawie, Oświęcim 3 X 1919; Pietrzykowski 2007, 369-370; Styrna 1974, 13-16; Wilk 2009, 77-78; Zimniak 1990, 299-300, 328).

2. PRZEJĘCIE DZIEŁA DOBROCZYNNEGO PRZEZ TOWARZYSTWO SALEZJAŃSKIE

Ksiądz Siemiec odczuwał braki kadry wychowawczej i dlatego szukał instytucji, która kontynuowałaby i rozwijała zorganizowany przez niego zakład opiekuńczo-dydaktyczny. W 1907 roku zaproponował on salezjanom w Oświęcimiu przejście Domu Pracy dla Nieletnich. Ksiądz inspektor ze swoją Radą był zainteresowany otwieraniem placówek salezjańskich w Królestwie Polskim i w zaborze rosyjskim. Mimo podejmowanych starań i wysłania przetłumaczonych na język rosyjski Ustaw Towarzystwa św. Franciszka Salezego do Sankt Petersburga władze carskie były zdecydowanie przeciwne osiedlaniu się nowego zgromadzenia zakonnego na terenach zaboru rosyjskiego (Krawiec 2004, 133). Dlatego też oferta mogła zostać zrealizowana dopiero w wolnej Polsce. Podczas trudnej sytuacji wojennej udało się ks. Siemcowi w roku 1917 uczynić Komitet Zarządzający właścicielem prowadzonego dzieła na Powiślu. Decyzję o przekazaniu placówki dobroczynnej Towarzystwu Salezjańskiemu podjęto w grudniu 1918 roku. Pewne nieporozumienia i rozbieżności pomiędzy ks. Siemcem a przełożonymi zakonnymi wynikły z powodu prawnej i własnościowej obecności salezjanów na Powiślu. Wielki Jałmużnik Warszawy proponował Towarzystwu Salezjańskiemu podjęcie tylko pracy wychowawczej, a kierownictwo i własność Domu Pracy dla Nieletnich pozostałyby w rękach Komitetu Fundacji, natomiast salezjanie chcieli objąć całość razem z odpowiedzialnością za dalszy rozwój dzieła opiekuńczo-wychowawczego.

10 maja 1919 roku zmarł nagle ks. Jan Siemiec i przedstawiciele salezjanów z Oświęcimia wzięli udział w uroczystościach pogrzebowych w Warszawie (ASIW, t. Zakład ks. Siemca, Nieruchomości; *25-lecie działalności salezjańskiej* 1923, 62-63; Nowaczyk 1985, 1, 6). Po śmierci ks. Siemca Komitet Fundacji chciał wypełnić plany założyciela i przekazać dzieło dobroczynne Towarzystwu Salezjańskiemu, ale nie wiedział, jak wyjść z impasu. Rozwiązanie tego problemu zaproponował ks. Ludwik Kowierski, rektor kościoła Świętej Rodziny i kierownik zakładu dobroczynnego. Zaproponował, by niektórzy z członków dziewięcioosobowego komitetu zrzekli się udziału w zarządzie, żeby na ich miejsce wprowadzić salezjanów, którzy stano-

wiliby większość i zarządzaliby tą instytucją, a teren i budynki nadal pozostałyby własnością Fundacji. Projekt ten został zaakceptowany przez arcybiskupa warszawskiego Aleksandra Kakowskiego i księdza inspektora Piotra Tironego. 18 sierpnia 1919 roku grupa salezjanów pod przewodnictwem ks. Jana Świerca przyjechała do Warszawy w celu przejścia kierownictwa Fundacji. Następnego dnia w lokalu Domu Pracy dla Nieletnich odbyło się posiedzenie Komitetu Fundacji, podczas którego zrezygnowało z zarządu pięciu członków a w ich miejsce wybrano salezjanów: ks. P. Tironego, ks. Teodora Kurpisa, ks. J. Świerca, ks. Józefa Bujara i ks. Aleksandra Ogórkiewicza. Księża salezjanie stanowili większość członków zarządu i dzięki temu mogli realizować własne plany.

Zakład Pracy dla Nieletnich składał się z oddziału dla chłopców, oddziału dla dziewcząt i osady „Goździk” koło Mińska Mazowieckiego (Zakład Salezjański 1928, 38-41; Kant 2013, 36). Zgodnie z umową zawartą 19 sierpnia 1919 roku, od 1 września Towarzystwo Salezjańskie przejęło teren o powierzchni 3 526 m² z kościołem i wszystkimi budynkami. Główne wejście do zakładu znajdowało się od strony ul. Lipowej, a do kościoła od ul. Wiślanej. Za pieniądze uzyskane ze sprzedaży osady „Goździk” kupiono plac przylegający do boiska przy świątyni od strony ul. Dobrej. Salezjanie wywiązali się z zobowiązań określonych tekstem umowy i Dom Pracy dla Nieletnich otrzymał nazwę – Zakład imienia Księdza Siemca, a w 1929 roku dokonano zmiany nazwy ulicy z Wiślanej na ul. Księdza Siemca. „Fundacja realizuje obecnie tylko opiekę nad młodzieżą męską. Opiekę tę sprawuje, zgodnie z wolą Fundatora, stowarzyszenie pod nazwą Towarzystwo Salezjańskie” (*Statut Fundacji* 1936, 18, art. 30; Nowaczyk 1985, 3). Dopiero 31 stycznia 1931 roku Przełożony Generalny bł. ks. Filip Rinaldi erygował kanoniczny dom zakonny pod wezwaniem Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa (ASIW, t. Zakład Ks. Siemca, *Decretum canonicae erectionis Domus* Nr 207, *Torinorum* 31 I 1931).

W momencie przejścia przez Towarzystwo Salezjańskie zarządu Fundacji w Domu Pracy dla Nieletnich funkcjonowały warsztaty zawodowe z działami ślusarskim i stolarskim, szkoła powszechna i przytułek dla dziewcząt. Nowi użytkownicy wyłączyli dziewczęta z zakładu i zorganizowali dla nich osobną placówkę w jednym skrzydle budynku pod zarządem sióstr miłosierdzia. Pomieszczenia zajmowane przez dziewczęta były przez salezjanów sukcesywnie przejmowane aż do 1938 roku. W przyjętym skrzydle parter gmachu głównego wypełniły biura zakładowe. Pierwsze i drugie piętro wykorzystano na pokoje, jadalnię, salę rekreacyjną (świetlicę) i bibliotekę dla personelu własnego oraz w przyszłości na pracownię krawiecką i pracownię drukarską, która w 1929 roku została ulokowana w gmachu przy ul. Ks. Siemca. Na drugim piętrze znajdowały się też sale lekcyjne, izolatka dla chorych chłopców, tzw. szpitalik, pokój nauczycielski i pomieszczenie dla orkiestry. Sutoryny domu głównego przeznaczono na kuchnię i jadalnię dla internistów. Ponadto przez pierwsze lata funkcjonowały tam dodatkowo warsztaty ślusarskie i prawdopodobnie stolarskie (*Salezjańska Szkoła Zawodowa* 1936, 29-31; Ślósarczyk 1960, 417). Przez pierwsze lata pracy salezjanów na Powiślu nie

było kaplicy wewnętrznej, dlatego też chłopcy jak i zakonnicy na wszystkie nabożeństwa udawali się do kościoła rektoralnego. Miejsce na tymczasową kaplicę wygospodarowano na pierwszym piętrze, a po całkowitym eksmitowaniu dziewcząt w 1938 roku, kaplicę przeniesiono na drugie piętro (ASIW. t. Zakład Ks. Siemca, Księga Ogłoszeń Duszpasterskich Kościoła Świętej Rodziny w Warszawie 1922-1929, 13 IX 1922, rps; Nowaczyk 1985, 5-6).

3. ZAKŁAD KSIĘDZA SIEMCA W ODPOWIEDZI NA ZAPOTRZEBOWANIA INSPEKTORII ŚW. STANISŁAWA KOSTKI

W latach 1923-1929 w skromnych lokalach gmachu głównego na pierwszym piętrze znajdowała się siedziba Inspektoratu Inspektorii Św. Stanisława Kostki, przeniesiona w styczniu tego roku z Oświęcimia. Następnie do roku 1944 zarząd inspektorii warszawskiej mieścił się w budynku przy ul. Ks. Siemca (List księdza inspektora Tirone 1922, nr 4-5; Wilk 1998, 18; Pietrzykowski 2015, 31).

Na podstawie aktu kupna-sprzedaży z 6 grudnia 1922 roku nabyto działkę nr 2743 przy ul. Wiślanej 5 (Siemca) na Dom Pracy dla Nieletnich, tj. Fundacji Ks. Siemca. Umowę podpisał dyrektor zakładu – ks. dr Józef Michałek i p. Henryk Dziewulski – członek Zarządu Fundacji. Własność Towarzystwa Salezjańskiego stanowił dom przy ul. Ks. Siemca 6 kupiony w 1928 roku. Naprzeciwko kościoła Św. Rodziny znajdował się pożydowski murowany parterowy budynek i nieczynna garbarnia. Ta posesja o wymiarach 38 na 30 m, jak i dom, nie były częścią składową Zakładu Ks. Siemca, mieszczącego się przy ul. Lipowej 14. Nabycie nieruchomości za sumę 25 000 \$, potwierdzone aktem notarialnym z 18 maja 1929 roku, a także kupno posesji przy ul. Lipowej 16 i Ks. Siemca 11 dodatkowo wpłynęły na poczucie pewnej stabilizacji pracujących tam zakonników. Salezianie mieszkający w tych dwóch obiektach tworzyli jeden dom zakonny. Potwierdzeniem tego były wspólne praktyki religijne i wspólne posiłki spożywane w jadalni przy ul. Lipowej (Nowaczyk 1985, 7-8, 22-26).

Gmach przy ul. Ks. Siemca stanowił czworobok z dwoma klatkami schodowymi, bramą wjazdową i mieszkaniem portiera. W budynku tym, oprócz pracowników inspektoratu, księżę studiujących na wyższych uczelniach, znajdowały się sypialnie chłopców z internatu oraz warsztaty szkolne, Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej, biura, centralne Biuro Pomocników Salezjańskich w Polsce, pokoje gościnne, eksponaty na przyszłe muzeum misyjne. Jednak sprawy finansowe tych domów prowadzono oddzielnie i każdy z nich miał osobnego administratora (Inspektoria Salezjańska 1936, 50-51).

Zakład dydaktyczno-opiekuńczy otrzymany w zarząd wymagał remontów i uzupełnienia wyposażenia z powodu zniszczeń dokonanych podczas pierwszej wojny światowej. Dotyczyło to zasadniczo warsztatów, maszyn i narzędzi rzemieślniczych zdewastowanych lub rozgrabionych przez Niemców. Salezianie od przejęcia obiektu, oprócz wykonanych napraw, przeprowadzili szereg prac z zamiarem rozwo-

ju tej dobroczynnej placówki dla młodzieży męskiej. Na miarę swoich możliwości odnowili zachowane maszyny oraz wyposażyli warsztaty w nowe urządzenia niezbędne do nauki praktycznej zawodów. Poszerzyli naukę rzemiosła poprzez zorganizowanie dwóch nowych pracowni: krawieckiej i szewskiej. Salezianie przy zakładaniu czy rozwijaniu szkół rzemieślniczych wzorowali się na placówce macierzystej w Oświęcimiu, gdzie od początku działały cztery działy: ślusarski, stolarski, krawiecki i szewski. Salezjańska Szkoła Rzemieślnicza miała zgodnie z Regulaminami Zgromadzenia służyć biednym i opuszczonym chłopcom, umożliwiając im wychowanie i przygotowanie do jakiegoś pożytecznego zawodu (Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego 1925, art. 139; Niemczyk 1959, 22). Pomieszczenia na strychu zostały przystosowane i przeznaczone na sypialnie dla chłopców mieszkających w internacie. Zgodnie z życzeniem władz oświatowych, do 1923 roku salezianie zrezygnowali z dalszego prowadzenia szkoły powszechnej. Dzięki wygospodarowanym w ten sposób wolnym lokalom zwiększono liczbę internistów z 20 do 150 i w większym zakresie wprowadzono nauczanie przedmiotów teoretycznych. Dzięki temu na bazie warsztatów powstała średnia szkoła zawodowa zatwierdzona 23 października 1919 roku reskryptem L. 41733/19/III Ministerstwa Wyznań Religijnych jako Salezjańska Szkoła Rzemiosł. Działała ona w ramach instytucji dobroczynnej nazwanej od 1923 roku Zakładem Salezjańskim im Ks. Siemca w Warszawie (Dziesięciolecie Działu Grafiki 1933, 9).

Nauka krawiectwa cieszyła się większą popularnością wśród młodzieży żeńskiej niż męskiej. Mimo to salezianie w Warszawie prowadzili ten dział prywatny niższego stopnia przygotowujący do pracy w warsztatach krawiectwa męskiego. Na bazie tego działu powstała szkoła krawiecka, która miała prawa szkół państwowych. Bardzo mało danych zachowało się na temat tej warszawskiej szkoły. W 1926 roku kształciło się w niej 31 krawców, a w roku szkolnym 1930/1931 było ich 60, co stanowiło maksymalną ilość miejsc przypadających na ten dział (Szczurba 1973, 34).

Dział szewski nie miał większych osiągnięć z powodu braku zainteresowania tym zawodem. Nie zachowały się nawet podstawowe dane informujące o jego działalności. Mimo iż w Polsce szkoły mechaniczne cieszyły się popularnością, to także dział ślusarski na warszawskim Powiślu nie rozwinął się na miarę pokładanych w nim oczekiwań. Działy te: szewski i ślusarski zostały zlikwidowane w 1928 roku w wyniku przeprowadzonej reorganizacji szkół z odpowiednim podziałem na zawody (Zakład Salezjański 1928, 38).

Jak już wspomniano powyżej, w 1923 roku zakład mógł poszerzyć swoją działalność dzięki uzyskanym w wyniku przeniesienia do innego budynku szkoły dla dziewcząt wolnym salom. Do Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł w Warszawie dodano wówczas dział graficzny z poddziałami: drukarskim i intrologatorskim. Decyzja ta miała znaczący wpływ na reorganizację tej placówki dydaktyczno-wychowawczej. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego rozporządzeniem z 11 września 1923 roku L. 9560/23/D II przyznało koncesję na

prowadzenie dwóch działów: zecerskiego i introligatorskiego. Przez pierwsze pięć lat dział graficzny wchodził w skład Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł obok innych czterech działów.

W 1928 roku Towarzystwo Salezjańskie na życzenie Ministerstwa wprowadziło konieczne zmiany strukturalne i tym samym włączyło się w reorganizację szkół rzemieślniczych. Zmiany polegały zasadniczo na kasowaniu jednych rzemieślniczych działów, które łączono w większe, oraz na rozwijaniu drugich. Salezianie na Powiślu w Warszawie pozostawili dział krawiecki oraz powiększyli dział graficzny³. W 1929 roku dział graficzny z introligatorią został przeniesiony do gmachu przy ul. Ks. Siemca 6, a pracownie zostały wyposażone w odpowiednie maszyny drukarskie i introligatorskie. Dzięki tym optymalnym, tak pod względem jakościowym jak i ilościowym, urządzeniom chłopcy uczący się zawodu drukarskiego mogli zdobywać praktyczne umiejętności i potwierdzać je samodzielną pracą. Warsztaty szkoły pełniły dodatkowo funkcję drukarni Wydawnictwa Salezjańskiego, w której drukowano czasopisma: „Pokłosie Salezjańskie”, „Młodzież Misyjną”, „Biblioteczkę Teatralną”, „Kłosa z Bożej Roli”, powieści o tematyce misyjnej, żywoty świętych oraz wiele druków urzędowych (Szczurba 1973, 42-43; Zieliński 1981, 186, 220-221). W 1933 roku przy Salezjańskiej Szkole Rzemiosł powstała tzw. doświadczalna pracownia graficzna jako jednoroczny kurs dla bardziej uzdolnionych uczniów. Ze względu na wysoki poziom nauczania kurs ten podniesiono do rangi warsztatu drukarstwa artystycznego i grafiki. Dzięki tym osiągnięciom, a w sposób szczególny zaangażowaniu profesjonalnych świeckich nauczycieli, decyzją kuratorium z 12 maja 1939 roku szkoła została podniesiona do rangi Prywatnego Męskiego Gimnazjum Graficznego (Dziennik Ustaw 1939; Ze świata salezjańskiego 1935, 59-60; Nowaczyk 1985, 33-35).

ZAKOŃCZENIE

Salezianie w Warszawie na Powiślu nie tylko kontynuowali prowadzenie dzieła dobroczynnego zapoczątkowanego przez ks. J. Siemca, ale, dostosowując się do wymogów czasu, powiększyli areal gruntu, zbudowali nowe pomieszczenia, a na życzenie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wprowadzali konieczne zmiany strukturalne. Ponadto dom salezjański w stolicy Polski od 1923 roku stał się siedzibą zarządu inspektorii, Wydawnictwa Salezjańskiego, a warsztaty Salezjańskiej Szkoły Graficznej pełniły też funkcję drukarni salezjańskiej. Placówka ta ma bardzo bogatą przeszłość i perspektywę rozwoju po upadku rządów komunistycznych, dlatego w pełni zasługuje na wnikliwe i kompleksowe opracowanie.

³ Zlikwidowane działy w Warszawie przeniesiono do innych szkół zawodowych prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie w II Rzeczypospolitej: dział ślusarski do Łodzi, stolarski do Wilna, a szewski do Krakowa (Nowa drukarnia 1928, 340-344; Żurek 1996, 178).

BIBLIOGRAFIA:

1. Materiały archiwalne

Archiwum Salezjańskie Inspektorii Warszawskiej (ASIW)

T. Różanystok.

T. Zakład Ks. Siemca, dokumentacja.

2. Źródła drukowane

Dziennik Ustaw Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. 1939, nr 4, poz. 150.

Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego. 1925. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Statut Fundacji Księdza Jana Siemca w Warszawie. 1936. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

3. Opracowania

25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce. 1923. Mikołów: Drukiem K. Miarki.

Dziesięciolecie Działu Grafiki Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł im. Ks. Siemca w Warszawie 1923-1933. 1933. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Fajęcki, Aleksander. 1919. Śp. ks. kan. J. Siemiec. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, 5, 152-154.

Inspektoriat Salezjański, Wydawnictwa. 1936. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 50-51.

Kant, Bronisław. 2013. *Salezjanie na warszawskim Powiślu. Spadkobiercy dzieła ks. prałata Jana Siemca*. Warszawa: Parafia Rzymskokatolicka Najświętszego Serca Jezusowego.

Kostrzewski, Konstanty. 1957. Wielki Jałmużnik przedwojennej Warszawy. Ks. Jan Siemiec. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, 39, 542-548.

Krawiec, Jan. 2004. *Powstanie Towarzystwa św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.

List księdza inspektora Tirone do Pomocników Salezjańskich. 1922. *Pokłosie Salezjańskie*, 4, 1-6.

Niemczyk, Franciszek. 1959. *Wiązanka wspomnień i zdarzeń z pierwszych lat oświęcimskich*. Przemysł (mps).

Nowa drukarnia w Warszawie. 1928. *Pokłosie Salezjańskie*, 12, 340-344.

Nowaczyk, Waclaw. 1985. *Rozdział podwójnie zamknięty. Szkice z dziejów Fundacji i Zakładu im. Ks. J. Siemca w Warszawie 1919-1944*, t. 1. Warszawa (mps).

Pietrzykowski, Jan. 2002. Duchowni polscy – dobrodziejcy salezjańscy z lat 1898-1938. *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, 18, 605-625.

Pietrzykowski, Jan. 2007. Salezjanie w (archi)diecezji wileńskiej w latach 1919-1939. W: *Mój Kościół w historię wpisany. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Krahelowi*, red. Tadeusz Kasabuła i Adam Szot, 366-378. Białystok: Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku.

- Pietrzykowski, Jan. 2015. *Towarzystwo Salezjańskie w Polsce w warunkach okupacji 1939-1945*. Warszawa: IPN.
- Salezjańska Szkoła Zawodowa w Warszawie. 1936. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 29-31.
- Styrna, Stanisław. 1974. Zgromadzenie Salezjańskie w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898-1974. W: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. Remigiusz Popowski, Stanisław Wilk i Marian Lewko, 11-36. Łódź-Kraków: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Szczerba, Kazimierz. 1973. *Salezjańskie szkoły zawodowe w Polsce 1901-1939*. Lublin (mps).
- Sztejnke, Anzelm Janusz. 1996. Siemiec Jan. W: *Polski Słownik Biograficzny*, red. Henryk Markiewicz, t. 37, 7. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Ślósarczyk, Jan. 1960. *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 2. Pogrzebień (mps).
- Wilk, Stanisław. 2009. Historyczne refleksje nad działalnością salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim 1919-2009. W: *Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim 1919-2009. Studia i Materiały Źródłowe*, red. Jarosław Wąsowicz, 75-87. Piła: Szkoły Salezjańskie w Aleksandrowie Kujawskim.
- Wilk, Stanisław. 1998. *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*. Lublin-Warszawa: Salezjański Ośrodek Misyjny w Warszawie.
- Zakład Salezjański im. Ks. Siemca w Warszawie. 1928. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 38-41.
- Ze świata salezjańskiego – z Warszawy. 1935. *Pokłosie Salezjańskie*, 3, 59- 60.
- Zieliński, Zygmunt. 1981. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1939*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zimniak, Stanisław. 1990. Don Pietro Tirone superiore dell'Ispettorato Austro-Ungarica (1911-1919). *Ricerche Storiche Salesiane*, 17, 295-346.
- Żurek, Waldemar. 1996. *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.

Ks. MICHAŁ SOŁOMIENIUK¹
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID ID: 0000-0002-3702-8096

POLITYKA HISTORYCZNA I KULTURALNA OKUPANTA NIEMIECKIEGO W GNIEŹNIE (1939-1945)

HISTORICAL AND CULTURAL POLICY OF THE GERMAN OCCUPANT IN GNIEZNO (1939-1945)

Abstract

In the name of the national socialist ideology, German scholars and cultural personalities weeded out Polishness from the history of Gniezno during the Nazi occupation (1939-1945). Consequently, in their perception, culture was only a weapon in the struggle to strengthen the process of Germanization. Their reinterpretation of the city's history, mendacious and incoherent as it was, provided a basis of the cultural policy addressed exclusively to the German population. The process of strengthening Germanization involved both the mass culture (e.g. movie projections) and the high culture as well as the unfulfilled idea of a regional museum.

Keywords: Gniezno, German Nazi occupation, politics of memory, cultural policy, museum, cathedral, cinema

Abstrakt

W czasie okupacji w latach 1939-1945 niemieccy ludzie nauki i kultury, w imię ideologii narodowosocjalistycznej, rugowali polskość z dziejów Gniezna. Konsekwentnie w kulturze widzieli jedynie oręż do umacniania w nim niemczyzny. Ich reinterpretacja historii miasta, kłamliwa i niespójna, była teoretyczną podstawą polityki kulturalnej, adresowanej wyłącznie do Niemców. W proces umacniania niemczyzny wciągnięto zarówno kulturę masową (np. projekcje filmów), jak i kulturę wysoką, a także niezrealizowany projekt muzeum regionalnego.

Słowa kluczowe: Gniezno, okupacja niemiecka, polityka historyczna, polityka kulturalna, muzeum, katedra, kino

¹Ks. dr Michał Sołomieniuk, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, afiliowany przy Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, lektor języka łacińskiego i greckiego w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, zastępca przewodniczącego Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych, konsultor Rady ds. Kultury i Dziedzictwa Kulturowego KEP, członek grupy roboczej NDAP ds. archiwów, prowadzonych przez osoby prawne Kościoła katolickiego. Obszar badań naukowych: archiwistyka kościelna, paleografia i dyscypliny pokrewne, historia regionalna, literatura chrześcijańska późnoantyczna. E-mail: solomieniuk@gmail.com.

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie polityki historycznej niemieckiego okupanta wobec pierwszej stolicy Polski i jej praktycznej realizacji w życiu kulturalnym miasta. Bazą źródłową będą zasadniczo źródła archiwalne z okupacyjnego magistratu, z zasobu Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie (AAG AMG), nadto rocznik NSDAP Kreis Gnesen 1939/1940 (Casselman et al. 1941) i wychodzący w Poznaniu dziennik – organ NSDAP pt. „Ostdeutscher Beobachter” (1939-1945). Stosunkowo łatwo jest omówić nieliczne teksty o historii Gniezna. Ramy jednego artykułu nie pozwalają z kolei na wyliczenie wszystkich niemieckich wydarzeń kulturalnych i pseudokulturalnych w mieście. Ograniczę się zatem do subiektywnie wybranych przykładów. Teksty w języku niemieckim podaję w tłumaczeniu własnym.

Szerszą perspektywę wiedzy o polityce kulturalnej i historycznej Niemców wobec Okręgu Rzeszy Kraj Warty znaleźć można w artykule Agnieszki Łuczak (Łuczak 2009), natomiast o Uniwersytecie Rzeszy w Poznaniu, kuźni „humanistyki” hitlerowskiej, w artykule Błażeja Białkowskiego (Białkowski 2009). Z kolei hitlerowskim podejściem do historii sztuki wielkopolskiej, łącznie z rabunkami i planowym niszczeniem zabytków, zajął się Adam Labuda (Labuda 2002). Losy katedry gnieźnieńskiej pod okupacją omówiłem we własnym artykule (Sołomieniuk 2018).

Według namiestnika Greisera Polacy jako „podludzie” ani kultury nie tworzyli, ani jej nie potrzebowali (Łuczak 2009, 127). Wszystko zatem, co podczas okupacji składało się na oficjalne życie kulturalne w Gnieźnie, było przeznaczone wyłącznie dla Niemców. Narodowosocjalistyczne życie kulturalne w Gnieźnie było organizowane początkowo przez *Gaupropagandaleitung* (Okręgowe Kierownictwo Propagandy), a następnie przez *Kreiskulturring* (Powiatowe Koło Kultury), najprawdopodobniej tożsame z *Kulturring der Stadt Gnesen* (Koło Kultury Miasta Gniezna), działające od stycznia 1941 roku w ramach miejscowego oddziału organizacji *Kraft durch Freude* (Siła przez Radość). Od jesieni 1943 roku zaczęła się też udzielać publicznie *Städtische Musikschule* (Miejska Szkoła Muzyczna). Wydarzenia kulturalne odbywały się w katedrze, kinach *Sonne*, *Filmbühne*, *Apollo*, nadto w *Deutsches Haus* (Domu Niemieckim) powstałym w budynku kina *Sonne*, a także w auli szkoły średniej (polskie Gimnazjum i Liceum im. Chrobrego), na wolnym powietrzu oraz okazyjnie w innych miejscach.

1. REINTERPRETACJA HISTORII GNIEZNA

1.1. Poznańskie inspiracje

Gniezno miało zostać wymazane z pamięci jako siedziba najstarszej metropolii kościelnej i symbol katolicyzmu, ale również jako pierwsza stolica Polski. W tym celu trzeba było zreinterpretować jego historię i podkreślić (lub zmyślić) jego niemieckość. Działania te były inspirowane przez niemieckie instytucje pań-

stwowe działające w Poznaniu: *Reichsarchiv Posen* (Archiwum Rzeszy w Poznaniu), powstałe z przekształcenia polskiego Archiwum Państwowego już w 1939 roku; *Landesamt für Vorgeschichte* (Krajowy Urząd ds. Prehistorii), założony w lipcu 1940 roku, *Reichsuniversität Posen* (Uniwersytet Rzeszy w Poznaniu), utworzony przez okupanta w kwietniu 1941 roku, oraz *Kaiser-Friedrich-Museum* (przedwojenne Muzeum Wielkopolskie, obecnie Muzeum Narodowe).

Można dokonać pewnego skrótu myślowego i powiedzieć, że hitlerowska wizja historii pierwszej stolicy Polski zasadała się na jednym argumencie z prehistorii, dwu z historii średniowiecza oraz jednym z historii sztuki. Po pierwsze, Niemcy podkreślali, że ludy nordyckie-germańskie zamieszkały ziemie współczesnej Wielkopolski, co prawda później niż Słowianie, ale poddały sobie Słowian. Miały też one stać na wyższym poziomie cywilizacyjnym niż Słowianie. Argumentacja z prehistorii nie odnosiła się, ściślej rzecz biorąc, do samego Gniezna, a do całej Wielkopolski. Na ile były to wywody oparte o wyniki badań naukowych, świadczy chociażby dziennik NSDAP w Poznaniu. *Ostdeutscher Beobachter* sam przyznawał, że zadaniem utworzonego w 1940 roku *Landesamt für Vorgeschichte* jest „uświadomienie niemieckiej ludności Kraju Warty, poprzez dowody naukowe, że mieszka ona na rodowej ziemi nordycko-germańskiej” (*Ostdeutscher Beobachter* 220.1943, 4). Urząd ten nie prowadził zatem działalności naukowej, a propagandową na bazie pseudonauki.

Kolejny argument odnosił się do okresu między chrztem Polski a ustanowieniem arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w roku 1000. Chrzest Mieszka hitlerowscy naukowcy i publicyści widzieli jako akt zesławizowanego Wikinga o imieniu Dago, który włączał Słowian w krąg kultury niemieckiej. Idąc za pruską tradycją, Niemcy bardzo źle oceniali cesarza Ottona III (980-1002) i Synod-Zjazd Gnieźnieński, a także przemilczali rolę śmierci, relikwii i kultu św. Wojciecha w Gnieźnie, rolę polityczną Bolesława Chrobrego oraz kościelną działalność bł. Radzyna:

„Nieszczęsne założenie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w roku 1000 przez cesarza Ottona III przyznało temu terenowi, do którego wtargnęli Słowianie po wędrówce ludów, historyczny, suwerenny rozwój. Rozwój ten stał się później niezwykle niebezpieczny dla Zakonu Niemieckiego, który swą strefę władzy na południu mógł rozciągnąć tylko do Bydgoszczy-Torunia. Mimo to, poprzez wspomniane założenie [arcybiskupstwa gnieźnieńskiego] dano początek procesowi ponownego otwarcia się tego kraju na zachodnie, niemieckie wpływy. Tak rozpoczęła się trwająca przez stulecia walka o pogranicze, przy której końcowym punkcie ostatecznie stoimy my” (*Ostdeutscher Beobachter* 131.1940, 3).

Drugi argument z historii odnosił się do lokacji miasta (1238-1239 r.), które zdaniem okupantów nie tylko zostało założone na prawie magdeburskim, ale u swych początków miało być etnicznie czysto niemieckie. Słowianie bowiem mieli mieszkać w szałasach na brzegach rzek i jezior. Z kolei argument z historii sztuki zasadał się na podkreśleniu roli niemieckich artystów i architektów w rozwoju kultury wielkopolskiej, przy zupełnym pominięciu osiągnięć Polaków. Niemcy

zresztą nie używali historycznej nazwy Wielkopolska, tylko wymyśloną przed siebie sztuczną nazwę *Warthegau* (Okręg Warty) lub *Wartheland* (Kraj Warty). Oba powyższe argumenty omówię w dalszej części artykułu.

Wpływ hitlerowskiej pseudonauki nie ograniczał się tylko do wykładów i publikacji. W sierpniu 1941 roku liczna delegacja niemieckich wykładowców z *Reichsuniversität* w Poznaniu odwiedziła Gniezno w ramach swej pierwszej podróży studyjnej. Przy tej okazji kilku akademików wygłosiło referaty: prof. Leonid Arbusow (1882-1951) o rzekomej (!) pielgrzymce Ottona III do Gniezna, prof. Reinhard Wittram (1902-1973) o Gnieźnie jako zarodku walki polskość przeciw niemieczyźnie, prof. Walter Geisler (1891-1945) o zagadnieniach geologicznych i ich wpływie na przestrzeń życiową i gospodarczą ziemi gnieźnieńskiej, prof. Georg Blohm (1896-1992) o zagadnieniach rolniczych i możliwościach osiedlania się Niemców w powiecie gnieźnieńskim. Referaty te były głoszone urzędnikom miejskim i były rodzajem szkolenia w nowym *Kulturkampfe* (*Ostdeutscher Beobachter* 217.1941, 5; Białkowski 2009, 147.152).

1.2. Wywody urzędników gnieźnieńskich

Urzędnicy miejscy i lokalni działacze partyjni NSDAP byli posłusznymi uczniami wykładowców z Poznania. Ideologicznie zakłamanie podejście do historii Gniezna widać w roczniku NSDAP, w tekście autorstwa Georga Salzmann (miejskiego radcy budowlanego) pt. *Das Gnesener Stadtbild* (Casselmann et al. 1941, 86) oraz w dwu opracowaniach archiwisty miejskiego Gerharda Richtera, zachowanych w AAG AMG 26. Pierwsze z nich jest niedatowane i krótkie (dwie strony), ale charakterystyczne. Nosi ono nazwę *Gnesen* i można w nim przeczytać:

„Historia Gniezna jest jednocześnie historią walki ludowej na niemieckim Wschodzie, albowiem to miasto było długi czas stolicą państwa polskiego i stanowiło aż po dziś dzień ognisko antytezy [niemieczyzny] wobec polskość. (...) Tak jak niemieccy chłopci uprawiali tę ziemię, tak niemieccy rękodzielnicy i mistrzowie budowlani wznosili i ozdabiali Tum i wspaniałe gnieźnieńskie budowle kościelne, a gdziekolwiek byli to też artyści włoscy. (...) Wnętrze [katedry] jest prawdziwym muzeum (...) z ogromu wspaniałych dzieł sztuki należy wymienić bardzo słynne Drzwi Brązowe, które (...) prawdopodobnie zostały stworzone przez saskich artystów w końcu XII wieku. Jest jeszcze wiele innych dzieł, stworzonych przez Niemców, a także Włochów, które zdobią tę zachwycającą przestrzeń, a z nich należy imiennie wymienić płyty nagrobne Wita Stwosza i Petera Vischera” (AAG AMG 26, 1).

Typowo pseudonaukowe było też wystąpienie Richtera na zjeździe kustoszów archiwów 14 lipca 1944 roku w Gnieźnie pt. *Das deutsche Gnesen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts* (AAG AMG 26, 6-17). Obraz początków Gniezna Richter nakreślił też kilka miesięcy wcześniej w szerszym, pseudonaukowym opracowaniu pt. *Die Gründung des deutschen Gnesen. Ein Ortsbild aus den Jahren 1235-1243*,

znajdującym się w tej samej jednostce archiwalnej na s. 18-34. Zdaniem Richtera w IV lub V wieku opuścili te ziemie Burgundowie, a przybyli tu Słowianie i założyli swoje szałaszy rybackie i myśliwskie „w niższych partiach terenu, na bagnie, na brzegach bogatych w ryby jezior”. Z kolei w VIII, a może nawet w VI wieku przybyli tu Normanowie, Wikingowie, poddali sobie Słowian i pobudowali sobie gród na wzgórzu, które jest zwane Wzgórzem Lecha. Pierwszym znanym z imienia władcą normańskim w Gnieźnie był Dago, zwany po polsku Misiko, który miał zniszczyć słowiańskie (pogańskie) miejsce kultu tuż pod swoim grodem, a na jego miejscu postawić kaplicę pw. św. Jerzego, „dzielnego bożego wojownika”, a swój kraj poddał w 990 roku Stolicy Apostolskiej. Zdumiewa zupełne pominięcie chrztu Polski. W odniesieniu do lokowania miasta w XIII wieku podnosi się tylko jeden argument: Miasto powstało po to, by książęta mogli ograniczyć rolę Kościoła. Władysław Odonic, który zdecydował się założyć własne miasto obok starego Gniezna, będącego własnością Kościoła, potrzebował „pilnych rąk niemieckich osadników, niemieckich rękodzielników, niemieckich przedsiębiorców” (AAG AMG 26, 10). Zatem na zaproszenie polskiego księcia przybyli tu w latach 1235-1243 Niemcy ze swoim wójtem i dobytkiem. Zdaniem hitlerowca, Niemcy osiedlili się na niemal niezamieszkałym wzgórzu, które Polacy od wieków zwą Wzgórzem Panieńskim, i to oni stanowili ludność nowego, „niemieckiego Gniezna”. To niemiecki wójt miał rozdzielać tereny pod budowę, wymierzać sprawiedliwość i pilnować przestrzegania prawa. Richter twierdził:

„Przydzielony teren, płaskie wzniesienie ze zboczem opadającym ku zachodowi, ku bagnistemu przedpolu jeziora Jelonek, odpowiadało bez wątpienia osadnikom, ponieważ Niemiec, jakiegokolwiek miejsce na Wschodzie nie zostałoby mu wyznaczone, nie mieszał się z ludnością słowiańską, pozostawiał jej nizinę i budował się na wzniesieniu, odgradzał się murem i wałem, i fosą przeciw obcoplemioncom” (AAG AMG 26, 11).

Koryfeusz niemczyzny widział enesdeapowiec również we franciszkanach sprowadzonych do Gniezna staraniem księcia Bolesława Pobożnego i jego małżonki, bł. Jolenty (których oczywiście nie wymienia): „Mnisi franciszkańscy byli przecież od dawien dawna wiernymi towarzyszami niemieckich kolonistów, nie przyjmowali do swego zakonu żadnych Słowian, a w duszpasterstwie ciągle chodzili swoimi drogami” (AAG AMG 26, 11). W swoim opracowaniu zdążył jeszcze nazwać arcybiskupa Jakuba Świnkę wrogiem Niemców („der Deutschenhasser”) oraz (zapewne z żalem) wyznać, że rodziny pierwotnych niemieckich osadników do XV wieku albo wymarły, albo się spolonizowały (AAG AMG 26, 16). W ciągu wieków Gniezno już tylko traciło na znaczeniu politycznym i gospodarczym, ale wszystko odmienił rok 1940, zapewne dlatego, że z dniem 29 stycznia tegoż roku przemianowano *Reichsgau Posen* (Okręg Rzeszy Poznań) na *Reichsgau Wartheland* (Okręg Rzeszy Kraj Warty), a w tym okupacyjnym okręgu administracyjnym leżało i Gniezno. Richter przekonuje swoich słuchaczy:

„Nowy rozdział w historii Gniezna zaczął się wraz z rokiem 1940. Nowe życie, choć związane z wojną, pulsuje w jego żyłach. Niejako nowy strumień osadników przywędrował ze Starej Rzeszy i nadaje rangę i znaczenie dobremu, staremu, niemieckiemu miastu, przez krew w ziemię mocno zakorzenionemu, i należycie przyłącza je do gmin Wielkich Niemiec jako najstarszy kamień graniczny miejskiej niemczyzny w Kraju Warty” (AAG AMG 26, 17).

1.3. Niedoszłe *Heimatmuseum* jako symbol reinterpretacji historii

Propagowaniu hitlerowskiej wizji historii Gniezna i Ziemi Gnieźnieńskiej miało służyć lokalne muzeum, którego Niemcy nigdy nie zdołali faktycznie założyć, nie mówiąc już o otwarciu. Jego siedzibą miał być niewykończony przed wojną budynek muzeum archidiecezjalnego (znajdujący się w pobliżu katedry), które przed wojną planował założyć biskup pomocniczy gnieźnieński Antoni Laubitz.

Wymianę korespondencji na temat niemieckiego muzeum można znaleźć w jednostce AAG AMG 24. Na 25 lutego 1942 roku datowane jest pismo dra Köhne, który pełnił funkcję *der Museumspfleger im Reichsgau Wartheland* („opiekun muzeów” w Okręgu Rzeszy Kraj Warty), do nadburmistrza Lorenzena (AAG AMG 24, 1). Autor zdaje sobie sprawę, że w tamtym czasie nie było możliwe założenie muzeum regionalnego w Gnieźnie, ale nakazuje w swym piśmie rozpoczęcie prac przygotowawczych:

„Do zakresu trudnych prac przygotowawczych będzie należało tutaj, jak i gdzie indziej, zbieranie dokumentów danego czasu, to jest zarówno świadectw osiągnięć niemieckiego budownictwa, jak i polskiego braku kultury (działanie na zasadzie przeciwieństw!), szczególnie sumiennie zaś latami trwającego procesu niemczenia kraju we wszystkich dziedzinach (ludność, osiedlanie się, ukształtowanie krajobrazu, życie gospodarcze, komunikacja, sztuka)” (AAG AMG 24, 1).

Lorenzen w piśmie do dra Köhne z 14 marca 1942 r. zgodził się, że nie ma możliwości organizowania muzeum, ale powiadamiał, że wszedł w kontakt z organizacją *Heimatbund Wartheland*, i zwrócił się do niej z prośbą o poszukanie odpowiednich osób, które honorowo podjęłyby się zbierania eksponatów (AAG AMG 24, 2). Niemiecki rządcą miasta podjął również starania o pozyskanie budynku muzeum archidiecezjalnego, pobudowanego tuż przed wojną. Wydaje się, że był on użytkowany zarówno przez wojsko, jak i *Schutzpolizei*. 28 maja 1942 roku Lorenzen zwrócił się do *Heeresstandortverwaltung Gnesen* (administracji garnizonu wojskowego w Gnieźnie) z pytaniem, kiedy wojsko zwróci budynek muzeum kościelnego, gdyż jest potrzebne „do innych celów”. Z kolei 20 czerwca tegoż roku zwrócił się z pytaniem do *Schutzpolizei*, do kiedy w muzeum kościelnym będą składowane „ważne narzędzia” (AAG AMG 24, 3r). Od obu instytucji otrzymał wszakże odpowiedź, że pomieszczenia tegoż budynku są im nadal potrzebne (AAG AMG 24, 3v, 5). Dalsza korespondencja pochodzi już z lat 1944-45 i jest prowadzona z nowym „opiekunem muzeów regionalnych”, drem Sigfriedem Rühle, jednocześnie nowym dyrektorem muzeum poznańskiego (AAG AMG 24,

6). Tenże „opiekun” skierował 21 marca 1944 roku okólnik do starostów i nadburmistrzów Gniezna, Inowrocławia, Leszna i Kalisza, w którym prosił o wyznaczenie osób, którym powierzy się zadanie organizacji muzeów regionalnych; prosił też o wykazanie, co już zrobiono i co się planuje. Zamierzał latem spotkać się we wszystkich powiatach z odpowiednimi osobami. Podkreślił, że organizacja takich muzeów może być wsparta finansowo przez *Gauselbstverwaltung* (samorząd okręgowy). Wynika z tego, że od 1942 roku nie zebrano nigdzie żadnych ważnych artefaktów. Nadburmistrz Lorenzen odpowiedział w niedatowanym piśmie, że już w 1941 roku zaplanowano powołanie do życia muzeum regionalnego miasta Gniezna, co miało nastąpić po zakończeniu wojny. Zadanie to zlecono Georgowi Richterowi, archiwście miejskiemu. Miał on zgromadzić „zbiór odpowiednich eksponatów sztuki i kultury ludowej” (AAG AMG 24, 11). Lorenzen studiował jednak zapał kustosa z Poznania i tłumaczył, z jakich powodów zebranie eksponatów może okazać się niewykonalne:

„Tu nie było starego, zasiedziałego patrycjatu gnieźnieńskiego polskiego albo niemieckiego, wciąż brakowało tu znanych aryjskich firm handlowych, a nawet kupiectwo żydowskie ledwie wychodziło ponad prowincjalne znaczenie. Dla urzędników i wojskowych miasto to było wciąż tylko nie lubianym punktem przejściowym i starano się je zmienić, nie okazując wobec niego zainteresowania, co więcej, wyraźnie je odrzucając. Tym tłumaczy się niemal całkowity brak miejskich i mieszczkańskich obiektów o charakterze pamiątkowym” (AAG AMG 24, 11).

Lorenzen przywoływał też fakt, że w ostatnim stuleciu Gniezno raz się doszczętnie spaliło. Wskazał wszakże, że w zakresie zbiorów z Gniezna w grę wchodziłyby znaleziska archeologiczne z roku 1935, z miejsca dawnego drugiego zamku książęcego (dokonali tego Polacy, o czym hitlerowiec nie wspomina). Niemiecki rządcą miasta dodał, że dyrektor *Landesamt für Vorgeschichte* (Krajowego Urzędu ds. Prehistorii), dr Walter Kersten, oświadczył w roku 1942, iż w razie ustanowienia w Gnieźnie muzeum regionalnego postara się o zwrot wszystkich tego typu obiektów znajdujących się w Poznaniu – Gnieznu, „jednemu z najważniejszych miejsc Kraju Warty dla prehistoryka” (AAG AMG 24, 11v; Łuczak 2009, 131). Lorenzen wskazywał na możliwość wykorzystania zbiorów kościelnych, szczególnie zaś cennych ornatów. Nie wykluczał, że w katedrze powstanie muzeum kościelne, natomiast siedzibą muzeum regionalnego może być nieukończony budynek muzeum archidiecezjalnego. W odniesieniu do badań archeologicznych krótki cytat z gazety „Ostdeutscher Beobachter” z 23 kwietnia 1944 roku oddaje intencję Niemców: „Badania w dziedzinie prehistorii są narodowym wyzwaniem, dowodzą one przecież, że nasza ziemia, zanim do tego kraju przybyli Słowianie, była zamieszkaana przez Germanów” (AAG AMG 24, 18).

Mimo iż muzeum formalnie nie istniało, archiwista miejski Georg Richter pisał w prasie regionalnej o „muzeum w stanie organizacji”. W artykule, wydrukowanym 3 maja 1944 roku w „Hohenzaler Zeitung”, Richter mógł się jednak

pochwalić znalezieniem na gnieźnieńskim Rynku trzech glinianych naczyń, datowanych na XIII-XV wiek, zachowanych w oryginalnym sklepieniu gotyckim. Znaleziska dokonano 15 kwietnia 1944 roku, prawdopodobnie podczas budowy schronów przeciwlotniczych. „Muzeum miejskie w stadium organizacji raduje się z tego znaleziska jako cennego wzbogacenia swoich jeszcze naprawdę skromnych zbiorów” (AAG AMG 24, 16). Znaleziskiem tym zainteresował się znany niemiecki archeolog, podówczas zmobilizowany, Konrad Strauß (1899-1978). Trzykrotnie prosił on o fotografie znalezionej ceramiki. Wyraźnie zaznaczał, że nie interesują go garnki typowo słowiańskie ale tylko te, które powstały pod wpływem kolonizacji niemieckiej (AAG AMG 24, 15.19.20).

Zainteresowanie typowo niemieckimi artefaktami było charakterystyczne dla polityki kulturalnej okupanta. Częścią tej polityki było zakładanie kół organizacji *Deutsche Heimatbund*, której stowarzyszenie regionalne nazywało się *Landesverband Wartheland*. W zachowanej teczce z materiałami koła gnieźnieńskiego tej organizacji znajdują się głównie okólniki. W jednym z nich, datowanym na 14 listopada 1942 roku, zapisano:

„Badanie dawnej germańskiej historii Kraju Warty, które dzisiaj staje się nagłym zadaniem, jest ograniczone przez to, że Polacy nie oceniali znalezisk w ziemi, które są jedynymi źródłami badań prehistorycznych, zgodnie z odpowiadającą im wartością, albo bezpośrednio ukrywali całkowicie niemieckie starożytności jako niewygodne dla ich szowinistycznej propagandy historycznej. Uznając, że badania nad niemiecką historią są zadaniem z zakresu polityki kulturalnej, założyłem w roku 1940 w Poznaniu okręgowy urząd prehistorii, który (...) ma się stać centralną placówką badawczą na niemieckim Wschodzie” (AAG AMG 5, 10).

Gnieźnieńskie muzeum miało służyć tak rozumianej ideologii. Ostatecznie 14 lipca 1944 roku dr Rühle mianował *Kreismuseumspfleger des Kreises Gnesen* (opiekunem muzeum powiatowego w Gnieźnie) urzędnika miejskiego Richtera (AAG AMG 24, 23). Niemcy byli tak pewni swego panowania w Wielkopolsce, że jeszcze w ostatnich tygodniach, a nawet dniach swoich rządów pracowali nad zorganizowaniem tego pseudonaukowego muzeum. Ostatnie pisma, jakie w ogóle zachowały się z czasów okupacji niemieckiej, to pytanie dra Rühle do Richtera z 9 stycznia 1945 roku, czy jest mu potrzebna pomoc finansowa dla powstającego muzeum, gdyż istnieje możliwość uzyskania w Berlinie na ten cel 1000-1500 Reichsmark (AAG AMG 24, 28). Na to pytanie odpowiada twierdząco nadburmistrz Lorenzen, a odpowiedź jest datowana na 11 stycznia 1945 roku (AAG AMG 24, 29). Jak jednak wskazuje data tego ostatniego zachowanego z czasów okupacji pisma, do otwarcia niemieckiego muzeum regionalnego nigdy nie doszło. Warto dodać, że w o wiele mniejszym Szubinie (hitlerowska nazwa: Altburgund) zdołano już w marcu 1943 roku otworzyć w ratuszu dwuczęściową wystawę: znalezisk prehistorycznych i pamiątek niemieckich z XIX wieku (*Ostdeutscher Beobachter* 82.1943, 4).

2. KULTURA W SŁUŻBIE IDEOLOGII

2.1. Katedra jako skarbiec i sala koncertowa

Katedra gnieźnieńska została zamknięta dla Polaków w listopadzie 1939 roku. W ramach „zabezpieczenia” dóbr kultury wywieziono do Poznania zasób biblioteki i archiwum kapitulnego. Do końca lipca 1941 roku odbywały się w katedrze niedzielne nabożeństwa dla Wehrmachtu, poza tym w niedzielne popołudnia Niemcy mogli ją zwiedzać z przewodnikami i słuchać krótkich koncertów organowych. Organ NSDAP pisał o nich z rzadką jak na niego wrażliwością:

„Znowu zakończyła się runda zwiedzania gnieźnieńskiego Tumu. Słowo objaśnienia milknie. Ludzie w kościelnych ławkach przysłuchują się głosowi organów, które szeroko i potężnie wypełniają wysoką przestrzeń gotyckiej budowli domu Bożego. Po cichu wzbierają pierwsze akordy, a potem stają się coraz mocniejsze i mocniejsze. (...) Nabożeństwa jak i zwiedzanie znajdują w grze organowej wydzwięk i namaszczenie” (*Ostdeutscher Beobachter* 80.1941, 7).

Redaktorom z „*Ostdeutscher Beobachter*” wolno było chwalić gnieźnieńskie organy katedralne, gdyż w latach 1913 i 1922 modernizowały je i rozbudowywały światowej marki niemieckie firmy organmistrzowskie: Goebel z Królewca i Goebel Sohn z Gdańska. O wcześniejszych naprawach i rozbudowie, dziele rąk polskich, gazeta nie wspomina.

Z dniem 1 sierpnia 1941 roku, staraniem Gestapo i NSDAP, w katedrze zaprzestano sprawowania jakichkolwiek aktów kultu i stopniowo przerabiano ją na salę koncertową (Sołomieniuk 2018, 175-178). W ostatnich dniach przed zamknięciem katedry dla kultu udało się Polakom „wykraść” relikwie św. Wojciecha i przewieźć je do Inowrocławia. Inicjatorem „kradzieży” był wikariusz generalny ks. Edward van Blericq, „kurierem” – niemiecki (sic!) podoficer Wehrmachtu Urban Thelen, odbiorcą rodowity Niemiec, a Polak z wyboru ks. Paul Mattausch/Paweł Matausz (Giese 2004, 88-90).

Można przypuszczać, że cotygodniowe krótkie koncerty grywał zarówno w pierwszym, jak i drugim okresie miejscowy organista Paul Barczinsky (pisownia z niemieckiej prasy). Nie jest pewne, czy jest on tożsamy z organistą katedralnym w latach 1923-1939, Theophilem Barczyńskim, gdyż ten już w 1939 roku zbliżał się do dziewięćdziesiątki (Sobczak 2007, 228). Poza nim zapraszano do katedry wielkich mistrzów. Oto dwa przykłady: w marcu 1941 roku, w ramach *Ostdeutsche Kulturtage 1941* (Wschodniemieckich dni kultury 1941) koncertował na nich prof. Heinrich Georg Boell (1890-1947). Profesor zagrał m.in. *Toccatę d-moll* i *Passacaglia c-moll* Bacha, *Melodię* i *Siegesfeier* Maxa Regera, *Arię* Georga Friedricha Händla. Na koncercie był obecny gauleiter Greiser (*Ostdeutscher Beobachter* 81.1941, 5). Z kolei w listopadzie 1943 roku Barczinsky koncertował wspólnie z wiolonczelistą Alexandrem Bremerem, koncertmistrzem przy *Reichsgautheater Posen* (Okręgowym Teatrze Rzeszy w Poznaniu). Niemieckiej publiczności zaprezentowano dzieła Bacha,

Händla, Vivaldiego, de Fescha, Beethovena i Franza Liszta. Wśród dzieł organowych znalazły się niezwykle trudne do wykonania: Preludium i fuga na temat B-A-C-H Liszta oraz Toccata i fuga d-moll Bacha (*Ostdeutscher Beobachter* 318.1943, 4).

Katedra gnieźnieńska była wykorzystywana przez Niemców jako rezerwuuar zabytków, wystawianych na zewnątrz. Pierwsza duża wystawa, na której prezentowano prawdopodobnie oryginalne Drzwi Gnieźnieńskie (a może tylko kopię?), nosiła tytuł *Das deutsche Wartheland*, a odbywała się w Poznaniu, w *Kaiser-Friedrich-Museum* (polskie Muzeum Narodowe). Zorganizował ją w kwietniu 1940 roku *Gauschulungsamt der NSDAP* (Okręgowy Urząd Szkoleniowy NSDAP) dla udowodnienia niemieckości Kraju Warty. Na ekspozycji pokazano też ewangelia-rze i kielichy z katedry (*Ostdeutscher Beobachter* 104.1940, 3). Wiele z gnieźnieńskich skarbów (w tym archiwaliów) zostało w Poznaniu niemal do końca okupacji, inne, łącznie z relikwiarzem św. Wojciecha, zostały zdeponowane w Gnieźnie, ale poza katedrą (Powidzki 1947, 298-303). W styczniu 1944 roku w tym samym muzeum prezentowano m.in. zdjęcia z obiektów przechowywanych w *Reichsarchiv Posen*. Na zdjęciach można było podziwiać zabrane z Gniezna rękopisy: Ewangelia-riarz kruszwicki z XII wieku, tzw. Ewangelia-riarz św. Wojciecha (czyli Złoty Kodeks, datowany wówczas na XII wiek) oraz Biblię Czeską z 1414 roku. Wystawa była poświęcona niemieckiej historii regionalnej (*Ostdeutscher Beobachter* 14.1944, 3). Dzieła kultury, uznane za czysto polskie, po prostu niszczone (Labuda 2002, 274-275). Ten los spotkał m.in. pomnik Bolesława Chrobrego przed katedrą i pomnik Opatrzności Bożej u zbiegu ulic Dworcowej i Warszawskiej, które zburzone w roku 1940; oba pomniki odbudowano: pierwszy w roku 1985, drugi w 2018.

Swoistą rolę odegrała katedra również jako tło do obrzędów quasi religijnych. Wiadomo, że przynajmniej raz, 21 grudnia 1939 roku o godzinie dziewiątej wieczorem, na placu przed katedrą Niemcy z *Selbstschutzu* zorganizowali obchody święta przesilenia zimowego. Fakt astronomiczny miał obrazowo przedstawiać „zmiianę w historycznym rozwoju niemieckiego Wschodu” (*Ostdeutscher Beobachter* 49.1939, 6).

2.2. Znani artyści w Gnieźnie

Poza wymienionymi wyżej organistami koncertowały w okupowanym Gnieźnie również inne ówczesne sławy. Pianista Erik Then-Bergh (1916-1982) wystąpił w Gnieźnie 13 stycznia 1941 roku i zagrał „Sonatę księżycową” Beethovena, „Koncert włoski” Bacha, Sonaty Franza Petera Schuberta i „Etiudy symfoniczne” Roberta Schumanna – w sumie dwie godziny mistrzowskiej gry bez partytury (*Ostdeutscher Beobachter* 10.1941, 6; 16.1941, 7). Skrzypek prof. Max Strub (1900-1966) i akompaniorka Marialuisa Morescos wystąpili z kolei w pierwszej połowie listopada 1943 roku i z zaprezentowali dzieła Schuberta (Duo in A-dur op. 162), Brahmsa (Sonata G-dur op. 78), Regera oraz wybrane tańce ludowe różnych narodów (*Ostdeutscher Beobachter* 314.1943, 4). Kilka dni wcześniej dało koncert *Pozniak Trio*, złożone z pianisty Bronisława Późniaka (1887-1953), skrzypka

Hansa Bastiaana (1911-2012) i prof. Franza Faßbendera (*Ostdeutscher Beobachter* 306.1943, 4). Były to przykłady pielęgnowania kultury wysokiej, jednak z ideologicznie wyselekcjonowanym repertuarem.

2.3. Niemieckie kino

Ważnym miejscem dla kultury i propagandy jednocześnie były kina. Już w dwa miesiące pod wkroczeniu Wehrmachtu do Gniezna *Gaufilmstelle* (Okręgowy Referat Filmowy) „przejął opiekę nad niemieckim człowiekiem”. Miejszem projekcji było przedwojenne kino „Słońce” (niem. *Kino Sonne*) przy ulicy Mickiewicza, w którym dziś mieści się Teatr im. Aleksandra Fredry. Po pewnym czasie zaprzestano tam projekcji, ale otwarto prywatne kino pod nazwą *Filmbühne* przy ul. Chrobrego. Specyfiką gnieźnieńskiej publiczności było to, że stanowili ją w większości Volksdeutsche i przesiedleńcy – Niemcy Bałtyccy. W żadnym dostępnym mi źródle nie ma mowy o dostępności kina dla Polaków. Ze względu na specyfikę odbiorców najpierw prezentowano im starsze filmy z okresu hitlerowskiego lub nieco wcześniejsze, ale odpowiadające linii propagandowej NSDAP, jak na przykład „Berge in Flammen” (1931 r.) czy „Petermann ist dagegen” (1937 r.). Z nowszych filmów wyświetlano dramat „Das unsterbliche Herz” (1939 r.). Hitlerowiec Alfred Jope podawał, że dziennie dawano do dwunastu pokazów filmowych, a miesięcznie przychodziło do kina osiemnaście tysięcy widzów, ale dane te trudno zweryfikować. W ostatnim kwartale 1940 roku zaczęto projekcję niemieckiej kroniki propagandowej „Deutsche Wochenschau”. Niemiecka widownia przyjmowała ją ponoć z entuzjazmem i nagradzała brawami (Casselman et al. 1941, 27-29). Innym sposobem na łączenie kultury i propagandy było wyświetlanie filmu głównego oraz filmu propagandowego. Przykładem tego jest łączona projekcja komedii muzycznej *Falstaff in Wien* oraz filmu polityczno-wojskowego *Wehrmannschaft* w dniach 10-13 stycznia 1941 roku (*Ostdeutscher Beobachter* 9.1941, 5).

Na początku września 1943 roku „Ostdeutscher Beobachter” donosił, że otwarto drugie kino – przedwojenne kino Apollo przy ul. Warszawskiej, które nazwano *Apollo-Lichtspiele* (*Ostdeutscher Beobachter* 243.1943, 4). W ten sposób zwiększono zasięg oddziaływania propagandy poprzez film. Warto dodać, że miejscowi enesdepowcy sami nakręcili przynajmniej jeden propagandowy film dokumentalny (wąskotaśmowy), zatytułowany od słów równie propagandowej pieśni *In den Ostwind hebt die Fahnen!* (1940 r.). Nad całością czuwał *Kreispropagandaleiter* (referent powiatowy ds. propagandy) Heinrich Casselman (Casselman et al. 1941, 26). Gdyby odnaleziono ten film, byłby on cennym, choć zakłamanym, świadectwem epoki.

PODSUMOWANIE

Niemcy podczas okupacji nazywali niszczenie śladów polskości i umacnianie niemczyzny na ziemiach wcielonych do Rzeszy mianem *Aufbauarbeit*. Tymczasem działalność ta była destrukcją kulturową.

Kpiną z nauki była reinterpretacja historii Gniezna w duchu narodowosocjalistycznym. Wizja ta bowiem była nie tylko oparta na wybiórczo traktowanych faktach, ale i sama w sobie była bardzo niespójna. Raz pisano, że Wikingowie byli na tych ziemiach wcześniej niż Słowianie, raz – że później. Gdyby przyjąć, że Wikingowie przybyli później i poddali sobie mieszkających tu Słowian; i gdyby przyjąć, że Wikingowie stali na wyższym poziomie cywilizacyjnym niż Słowianie, to w jaki sposób hitlerowscy propagandyści mogli jednocześnie nazywać Mieszka „zeslawizowanym Wikingiem”? Oznaczałoby to bowiem, że to kultura Słowian stała na wyższym poziomie i wciągała w swój żywioł niżej stojących domniemyanych Wikingów.

Drugą niespójnością logiczną jest jednoczesne pomniejszanie rangi chrztu Mieszkowego oraz podkreślanie jego rangi jako aktu włączenia Słowian w kulturę zachodnią, identyfikowaną z niemiecką. W tej skomplikowanej układance myślowej trudnym elementem było poddanie przez Mieszka swego państwa pod bezpośrednią opiekę papieską.

Wysoko ceniony przez Polaków cesarz Otto III widziany był jako władca nieśczęsny, gdyż zezwolił na utworzenie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z sufraganiami. Nie pasowało to do obrazu umacniania niemieczyny. O fackie wręczenia Chrobremu diademu i kopii włóczni św. Maurycego hitlerowcy nie wspominali. Niemcy odmawiali jakiegokolwiek pozytywnej roli arcybiskupom gnieźnieńskim w dziejach Polski i Gniezna. Jednocześnie jakoś ci arcybiskupi zdołali włączyć w nurt polityki i kultury polskiej owych mitycznych „zeslawizowanych Wikingów”. O atrakcyjności kultury polskiej w Gnieźnie musiałby w jakiś sposób świadczyć fakt, że z ponoć etnicznie niemieckiego miasta lokowanego w XIII wieku, w wieku XV zostało niewiele niemieczyny (jak przyznawał sam Gerhard Richter). Gdy okupanci zapędzali się w ideologicznej retoryce, potrafili niechcący przyznać, że katolickie Gniezno od chrztu Mieszka aż do II wojny światowej było „centralnym punktem, wokół którego ciągle na nowo zdawała się kręcić kościelnie prowadzona polityka narodowa” Polski (*Ostdeutscher Beobachter* 206.1942, 4).

Te wszystkie niespójności nie przeszkadzały władzom okupacyjnym w próbach utworzenia muzeum regionalnego, które miało udowodniać „zdobycze” pseudonauk historycznych. Jego niepowstanie można między innymi tłumaczyć tym, że Niemcy wywieźli do Poznania, a częściowo rozkradli bogate ruchome wyposażenie katedry i nie kwapili się z jego zwrotem do Gniezna.

Życie kulturalne, oczywiście *nur für Deutsche*, było ściśle poddane celom propagandowym i miało dodatkowe ważne zadanie: integrowanie miejscowych Niemców z Niemcami z Rzeszy i przesiedleńcami. Trzeba przyznać, że wiele się na tej niwie działo, jak na trzydziestotysięczne miasto, które na początku okupacji liczyło znikomą liczbę Niemców, a na końcu okupacji wciąż poniżej trzydziestu procent. Obok kultury masowej, np. projekcji filmowych, odbywały się koncerty i występy artystów wysokiej rangi. Te ostatnie były najmniej zideologizowane i zapewne niejedni niemiecki artyści mógłby być oklaskiwani w Gnieźnie przez Polaków, gdyby nie doszło do wybuchu II wojny światowej i okupacji.

BIBLIOGRAFIA:

- AAG AMG. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Akta Miejskie Gniezna 1939-1945.
- Białkowski, Błażej. 2009. Uniwersytet Rzeszy w Poznaniu (1941-1945). *Kronika Miasta Poznania*, 3, 143-154.
- Casselmann, Heinrich et al. 1941. *Da liegt im Osten... Jahrbuch des Kreises Gnesen der NSADP 1939/40*. Gnesen [Gniezno]: NSDAP Kreisleitung Gnesen.
- Giese, Arno. 2004. *Kurier kardynała*. Katowice: Fundacja Semper Silesia.
- Labuda, Adam. 2002. Instytut Historii Sztuki na Uniwersytecie Rzeszy w Poznaniu w latach 1941-1945. *Artium Quaestiones*, 13, 258-275.
- Łuczak, Agnieszka. 2009. Polityka namiestnika Kraju Warty wobec polskiego dziedzictwa kulturalnego. *Kronika Miasta Poznania*, 3, 127-142.
- Ostdeutscher Beobachter, Organ der Nazionalsozialistischn Deutschen Arbeiterpartei. Verkündungsblatt des Reichsstatthalters und seiner Behörden*. Posen [Poznań] 1939-1945.
- Powidzki, Janusz. 1947. Losy katedry gnieźnieńskiej podczas okupacji 1939-1945. W: *Święty Wojciech 997-1947*, red. Zbigniew Bernacki, Feliks Jordan, Kyrył Sosnowski i Mieczysław Suchocki, 293-318. Gniezno: Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej.
- Sobczak, Dariusz. 2017. *Koncepcja odnowy muzyki kościelnej po Vaticanum II w ujęciu ks. Ireneusza Pawlaka*. Gniezno: Wydawnictwo Gaudentinum.
- Sołomieniuk, Michał. 2018. Katedra gnieźnieńska: polsko-niemieckie zmagania o symbole w czasie zaborów, dwudziestolecia międzywojennego i okupacji hitlerowskiej. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 39(3), 169-181.

MARCIN TADEUSZ ŁUKASZEWSKI¹
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie
ORCID ID: 0000-0003-1308-5923

UTWORY O INSPIRACJI RELIGIJNEJ WOJCIECHA ŁUKASZEWSKIEGO W ŚWIETLE DUCHOWEJ POSTAWY KOMPOZYTORA

RELIGIOUS ART OF WOJCIECH ŁUKASZEWSKI IN THE CONTEXT OF THE COMPOSER'S SPIRITUAL ATTITUDE

Abstract

The article discusses the religious creativity of Wojciech Łukaszewski. He composed three works for a large ensembles and five religious songs for solo voice and solo voice with piano or organ. These works have religious connotations. *Confessioni* were inspired by the *Confessions* of Saint Augustine. In *De morte Boleslavi Carmina*, the composer repeatedly quotes the Polish song *Bogurodzica*. In works on religious subjects, he used the texts of Roman Brandstaetter, Gallus Anonymus and Roger Degrelle and three Polish carols. The article is the first attempt to explore this topic. An important material helpful in the analysis of the composer's compositions and spirituality were his letters to Maria Patrzyk – his bride.

Keywords: Łukaszewski, Częstochowa, composer technique, religious music, choral music, sacrum, spirituality

Abstrakt

W artykule omówiono utwory o tematyce religijnej Wojciecha Łukaszewskiego. Skomponował on trzy dzieła przeznaczone na dużą obsadę wykonawczą oraz pięć pieśni religijnych na głos solo i głos z fortepianem lub organami. Utwory te zawierają wyraźne konotacje religijne. *Confessioni* były inspirowane lekturą *Wyznań św. Augustyna*, w *De morte Boleslavi Carmina* kompozytor przywołuje motywy pieśni *Bogurodzica*. W utworach o tematyce religijnej wykorzystał teksty Romana Brandstaettera, Galla Anonima, ks. Rogera Degrelle'a oraz trzy polskie kolędy. Artykuł jest pierwszą próbą spenetrowania tego tematu. Ważnym materiałem pomocnym w analizie utworów i duchowości kompozytora były jego listy do narzeczonej, Marii Patrzyk.

Słowa kluczowe: Łukaszewski, Częstochowa, technika kompozytorska, muzyka religijna, muzyka chóralna, sacrum, duchowość

¹ Nota o autorze: Marcin Tadeusz Łukaszewski, doktor habilitowany sztuki muzycznej, prof. nadzw. na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca UMFC. Zainteresowania naukowe: polska muzyka chóralna o tematyce religijnej XX wieku, pianistyka i polska muzyka fortepianowa. Źródła finansowania badań przedstawionych w tym artykule: autor. E-mail: marcin.lukaszewski@chopin.edu.pl.

WSTĘP

Istnieje niewiele przesłanek wskazujących na zainteresowanie Wojciecha Łukaszeńskiego² zagadnieniem świętości i muzyką sakralną. W jego dorobku kompozytorskim zachowały się jednak utwory, które zawierają konotacje religijne. Są to trzy dzieła przeznaczone na większą obsadę wykonawczą (kantata *De morte Bolesławi Carmina*, *Confessioni* na orkiestrę i nieukończona *Litania do Madonny Treblińskiej*) oraz pięć pieśni religijnych: opracowania trzech kolęd na głos i fortepian oraz dwie pieśni religijne na głos solo do tekstów napisanych w oryginale w języku esperanto. Zachowały się listy Łukaszeńskiego pisane do przyszłej żony, w których można znaleźć świadectwa pobożności kompozytora³.

1. STAN BADAŃ

Piśmiennictwo o Łukaszeńskim omówiłem w artykule *Stan badań nad życiem i działalnością Wojciecha Łukaszeńskiego (1936-1978)* (M.T. Łukaszeński 2013, 351-365). W niniejszym artykule uzupełniam stan badań po roku 2013. Najnowsze artykuły naukowe omawiają działalność publicystyczną Łukaszeńskiego (M.T. Łukaszeński 2015, 181-204), jego pracę zawodową i związki ze Śląskiem (M.T. Łukaszeński 2016b, 97-118), a jeden z nich jest poświęcony m.in. toccacie fortepianowej Łukaszeńskiego (M.T. Łukaszeński 2018c, 29-72). Powstała również praca magisterska o pieśniach (Środowska 2016). Tematykę życia i twórczości Łukaszeńskiego poruszałem podczas konferencji i wykładów otwartych. Dotyczyły one ogólnego spojrzenia na sylwetkę kompozytora (M.T. Łukaszeński 2018b), jego muzyki chóralnej (M.T. Łukaszeński 2018a) i związków ze Śląskiem (M.T. Łukaszeński 2016a). W żadnej z dotychczasowych publikacji nie poruszono zagadnienia muzyki religijnej i duchowości kompozytora. Aspekty te nie były badane również we wcześniejszych pracach naukowych. Niniejszy artykuł jest pierwszą rozprawą na ten temat.

2. RELIGIA W ŻYCIU WOJCIECHA ŁUKASZEWSKIEGO

W listach Łukaszeńskiego do narzeczonej, Marii z Patrzyków, których komplet z lat 1960-1962 i 1966-1967 zachował się w archiwum rodziny Łukaszeńskich, można dostrzec szereg przesłanek mówiących o jego stosunku do religii. Wyłania się z nich sylwetka człowieka głęboko wierzącego, który regularnie uczęszczał na

² Wojciech Łukaszeński, ur. 10 marca 1936 w Częstochowie, zm. 13 kwietnia 1978 tamże, kompozytor, krytyk muzyczny i pedagog związany z Częstochową, absolwent Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Warszawie (1960-1965) w klasach kompozycji T. Szeligowskiego i T. Paciorkiewicza oraz N. Boulanger w Paryżu (1966/1967), od 1971 dyrektor Państwowej Szkoły Muzycznej w Częstochowie.

³ Dziękuję mojej matce, Marii Łukaszeńskiej (z domu Patrzyk), za udostępnienie korespondencji i wybór fragmentów do wykorzystania w niniejszym artykule, a także za wyjaśnienia przekazane w rozmowie.

mszę świętą, uczestniczył w rekolekcjach⁴, nabożeństwach (np. Gorzkich Żalach⁵), odprawiał pierwsze piątki miesiąca (jeśli była możliwość, to wspólnie z narzeczoną)⁶, systematycznie przystępował do sakramentów – spowiedzi i komunii świętej⁷. Pisał o zawierzeniu różnych spraw Bogu, Matce Boskiej⁸, o odprawianiu pokuty (bywało, że ofiarowywał ją w intencji narzeczonej)⁹, o tym, że często wstępował do kościoła na modlitwę w różnych intencjach, m.in. przed każdym egzaminem¹⁰. Często ofiarowywał swoją modlitwę w intencji narzeczonej¹¹.

Listy do narzeczonej, a później żony, są jedynymi zachowanymi świadectwami pobożności kompozytora. Na tej podstawie można przypuszczać, że również twórczość religijna, chociaż nieliczna i w kontekście całokształtu spuścizny kompozytorskiej mająca mniejsze znaczenie, była rodzajem modlitwy. Łukaszewski pisał w listach o regularnym odwiedzaniu Jasnej Góry, o modlitwie w kaplicy Matki Boskiej czy rozważaniu drogi krzyżowej na Wałach Jasnogórskich: „jest jedno miejsce, do którego trafiam w tej wędrowce świątecznej... Jest to ta ostatnia stacja drogi krzyżowej na wałach jasnogórskich... To moje ulubione miejsce, byłem już tam wiele razy, odkąd wróciłem od Ciebie [z Gorlic w Małopolsce – przyp. MTL]; lubię tam siedzieć i patrzeć na te trzy drzewa, to chyba wierzby, które na szczycie

⁴ 13.03.1961: „Kiedy masz zamiar iść na rekolekcje?”. 15.03.1961: „ja też tu byłem na rekolekcjach, te moje kuzynki wyciągnęły mnie na tzw. dzień skupienia do pewnego cudownego klasztoru na cały dzień, było b. «ascetycznie» (to żartem), lecz naprawdę było «b. duchowo», ale tak przyjemnie, dobrze mi to zrobiło”. Wszystkie cytaty, jeśli nie podano inaczej, pochodzą z korespondencji Wojciecha i Marii Łukaszewskich, rękopis w zbiorach M. Łukaszewskiej (z d. Patrzyk).

⁵ 14.04.1960: „jutro postanowiłem iść na Gorzkie Żale i znowu przypomnisz mi się”.

⁶ 1.07.1960: „dzisiaj I-szy piątek i Mama przypomniała mi o tym, dzięki temu utrzymuję ten ciąg, który od Ciebie się zaczął”.

⁷ 5.08.1960: „Dzisiejsza kontemplacja na J. [Jasnej – przyp. MTL] Górze i k. [komunia – przyp. MTL] św. bardzo mi pomogła i uspokoiła... to tak jakby nagroda za godzinę skruczy przed ołtarzem. (...) miejmy tę pewność, że Pan Bóg nam pomoże, bo przecież Jemu zawdzięczamy te pierwsze nasze wspólne komunie św.”. 6.12.1960: „byłem w ub. niedzielę u b. dobrego i mądrego spowiednika”.

⁸ 27.02.1961: „Postaraj się oddać te cierpienia Bogu, my jesteśmy za słabi, żeby coś zmieniać (...). Modlę się za Ciebie i za nas”. W liście do Marii Patrzyk [brak daty, prawdop. rok 1960]: „proszę bardzo Matkę Boską, żeby nas miała w swojej opiece i prowadziła nas przez życie, tylko zaufajmy Jej bez reszty”. 7.02.1962: „musisz być dobrej myśli, przecież Matka Boża pomoże nam, ja zawsze wierzę i mam pewność ilekroć proszę Ją o coś”.

⁹ 7.02.1962: „wczoraj wieczorem przypomniałem [sobie], że mam odmówić pokutę za narzeczoną, dziś to zrobię, proszę Bozi[ę] tylko o Twoje zdrowie”.

¹⁰ 26.05.1961: „wszyscy mówią, że mam cholernie szczęście, a ja po prostu wstępuję sobie do kościółka przed egzaminem, pomyśl, co za wyrachowanie, no i dobrze jakoś idzie”. 4.05.1961: „Jeszcze o podróży: pociąg mój miał 80 minut opóźnienia, byłem w kościele przez ten czas, za Ciebie, a raczej za nas”. 11.04.1961: „Byłem tu w kościele na moment, odwiedzić stare miejsca. Gdy się nie ma radości, lepiej rozumie człowiek Boga (...). Myślę o tych cudnych chwilach spędzonych wspólnie na Jasnej Górze”. 16.09.1960: „tu o krok jest kościół, więc wpadam często i modlę się”.

¹¹ 11.04.1960: „W sobotę wstąpiłem do Kościoła na Twoją intencję, tak jak prosiłaś, ale to nie znaczy, że gdybyś nie mówiła – nie poszedłbym. Wczoraj byłem na J. Górze w kaplicy, tam gdzie razem staliśmy, przy samych kratkach”. 14.02.1962: „dziś byłem w Kościele i modliłem się za Ciebie; więcej myślałem o Tobie, ale to też jest modlitwa”. 8.03.1962: „Byłem wczoraj w kościółku i zostałem pospany popiołem. Modliłem się za Ciebie, za nas”.

tęgo ołtarza-grobu krzyczą w niebo, jakby wołały słowa samego Chrystusa – opuść im, bo nie wiedzą, co czynią. Czasem tak to rozumiem, choć niekiedy zupełnie coś innego nasuwa mi się na myśl, np. smutek, żal i szczególnie to milczenie, cisza, które w sobie wszystko kryją” (W. Łukaszewski 6.08.1960).

Wiarę Łukaszewski wyniósł prawdopodobnie z domu rodzinnego, chociaż – jak wspominała Maria Łukaszewska – ojciec kompozytora, Antoni Erazm, nie był regularnie praktykujący. Wierząca i praktykująca była natomiast matka, Helena Antonina z Michalskich. Jest prawdopodobne, że to ona zadbała o religijną formację syna. Łukaszewski uczęszczał na lekcje religii, co potwierdza zachowane świadectwo z 1954 r. w parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Częstochowie (zob. fot. 1). Ślub kościelny Marii i Wojciecha Łukaszewskich odbył się 3 sierpnia 1963 r. w kaplicy rzymsko-katolickiej w Gliniku Mariampolskim – wówczas przedmieściach Gorlic w Małopolsce. Uroczystości zaślubin przewodniczył stryj ojca Marii – ks. Jan Patrzyk.

O przeżyciu religijnym świadczy list do żony napisany po pasterce w paryskiej katedrze Notre Dame: „Wyobraź sobie ten olbrzymi kościół i prawie pół Paryża ludzi u jego stóp, a do tego muzyka, chóry (chłopięcy, mieszany), wyjątki ze sławnych arcydzieł muzyki religijnej, no i przepych i majestat, z jakim celebrowano tę mszę. To było coś wyjątkowego, a przecież największe wrażenie sprawia sama katedra, atmosfera średniowiecza, architektura, witraże, jakich nie widziałem” (W. Łukaszewski 24-25.12.1966). Z cytatu wylania się spostrzeżenie bardziej wrażeniowe i estetyczne, aniżeli natury duchowej, religijnej. Można przypuszczać, że religijność kompozytora była inspirowana również poprzez piękno muzyki („wyjątki z arcydzieł”) czy architektury („największe wrażenie sprawia sama katedra, atmosfera średniowiecza, architektura, witraże”).

Łukaszewski utrzymywał przyjacielskie kontakty z kapłanami diecezji częstochowskiej: ks. Kazimierzem Szymonikiem, wówczas wikariuszem w częstochowskiej katedrze pw. św. Rodziny, ks. Stanisławem Misiarą, wikariuszem parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Częstochowie – parafii Łukaszewskich, zmarłym w 38. roku życia podczas podróży do Ziemi Świętej. W rodzinie Łukaszewskich był kapłan, ks. Stanisław Łukaszewski, salezjanin, brat stryjeczny Antoniego Łukaszewskiego (ojca Wojciecha). Nie wiadomo, czy



Fot. 1. Świadectwo uczęszczania przez Łukaszewskiego na lekcje religii, Częstochowa 1954.

Wojciech znał osobiście ks. Stanisława i czy utrzymywał z nim jakikolwiek kontakt. Księża byli również w rodzinie Marii Łukaszewskiej: brat ojca Marii, ks. Jan Patrzyk, był znanym w Małopolsce kaznodzieją, zaś syn kuzynki Marii – Barbary Edling z d. Kozioł (siostrzenica ojca Marii Łukaszewskiej, Tadeusza Patrzyka), Jan Edling, został również kapłanem, później doktorem teologii, wykładowcą w Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Do zaprzyjaźnionych z Łukaszewskim kapłanów należał także węgierski ksiądz Alajos Raab, którego poznał dzięki przyjaciółom – Henrykowi i Elżbiecie Czarniawskim.

W 1978 Łukaszewski napisał ostatnie utwory: *Preludium* na akordeon i *Litanie do Madonny Treblińskiej*. 13 kwietnia 1978 zmarł w 42. roku życia, a 16 kwietnia odbyły się uroczystości pogrzebowe w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego; trumnę z ciałem zmarłego złożono w rodzinnym grobie na cmentarzu Kule w Częstochowie, w którym niespełna trzy miesiące wcześniej spoczął ojciec kompozytora, zmarły 13 stycznia tego samego roku. Podczas żałobnej mszy świętej wykonane zostały pod dyktando księdza Kazimierza Szymonika szkice *Litanii...* oraz pieśń *Tak małomówniej nie było jesieni* do słów częstochowskiego poety Tadeusza Biskupa (Piekarski i Stańczyk 2006, 51). Pogrzeb Wojciecha miał charakter kościelny.

3. TWÓRCZOŚĆ O CHARAKTERZE RELIGIJNYM

Tematyka religijna absorbowała Łukaszewskiego w niewielkim stopniu. Lata, w których sięgał po motywy religijne, obejmują następujące utwory: 1960-1965 – *Trzy kolędy*, 1965 – *De morte Boleslavi Carmina*, 1970 – *Confessioni per orchestra*, 1977 – *Glorkanto*, *Tak, jak drzewa*, 1978 – *Litania do Madonny Treblińskiej*. W jego dorobku przeważają kompozycje o charakterze świeckim, pisane do tekstów poetyckich, głównie polskich. Wśród dzieł wokalnie-instrumentalnych z udziałem chóru i orkiestry trzy mają charakter świecki: *Trois épisodes funèbres*, *Oda na Gdańsk* i *Freski wrocławskie*, zaś *De morte Boleslavi carmina* – parareligijny i *Litania do Madonny Treblińskiej* (nieukończona) – religijny. W dorobku pieśniarskim pięć utworów ma charakter religijny. Są to trzy kolędy i dwie piosenki na głos solo. Jedna kompozycja, czysto instrumentalna – *Confessioni per orchestra*, jest inspirowana lekturą *Wyznań św. Augustyna*.

Wątków aluzyjnych, odsyłających symbolicznie do sfery duchowej, dostarczają teksty niektórych kompozycji Łukaszewskiego. Cytat z Federico Garcia Lorki „Tam chciałem dotrzeć, dokąd dobrzy przybyli utrudzeni / I oto jestem, mój Boże” (M. Łukaszewski 1997, 175, przekład Jerzego Ficowskiego), którego fragment został później wykorzystany na medalionie z brązu autorstwa Jerzego Filipa Sztuki (zob. fot. 2), wcześniej zaś w utworze Łukaszewskiego *Pieśni księżycza* na mezzosopran, głos recytujący i dziewięć instrumentów – do tekstów Lorki, może sugerować wątek religijny – pragnienie raju, lepszego życia po śmierci.

W okresie, w którym Łukaszewski tworzył, możliwości wykonania muzyki religijnej były niewielkie. Kompozytor nie dożył wyboru kardynała Karola Wojtyły na papieża w październiku 1978, po którym to okresie w szczególności sposób rozwinę-

ła się polska twórczość kompozytorska o konotacji religijnej.

3.1. *De morte Boleslavi Carmina*

Mała kantata historyczna *De Morte Boleslavi Carmina*, przeznaczona na baryton solo, głos recytujący, chór mieszany i orkiestrę instrumentów dętych wzmocnioną wiolonczelami i kontrabasami, powstała w 1965 r. i była utworem dyplomowym Łukaszeńskiego w PWSM. 11 listopada 1966, podczas V Festiwalu Polskiej Muzyki Współczesnej we Wrocławiu odbyło się prawykonanie kantaty. Ewa Kofin napisała wówczas: „Jest to kompozycja o charakterze poważnym, majestatycznym, oparta na archaizującej harmonice i melodyce, przenosząca nas w atmosferę spokoju i ładu muzyki średniowiecznej” (Kofin 1997).

Tekst Galla Anonima zasugerowała kompozytorowi jego kuzynka, śpiewaczka Zofia Ostrowska-Fotek, która studiowała w tym czasie polonistykę i sama zainteresowała się tym tekstem. Łukaszeński pisał: „Pomysł napisania utworu *De Morte Boleslavi Carmina* zaczerpnąłem z lektury *Kroniki Polskiej* Galla Anonima. Pobudką, która skierowała moją uwagę na ów temat, były liczne wzmianki w prasie publicystycznej dotyczące *Kroniki* – tej pierwszej próby spisania historii Polski. Muszę podkreślić zbieżność tego faktu z moimi zainteresowaniami dla spraw – nazwijmy to ogólnie «dawnych» oraz z pewną atmosferą, która towarzyszyła mi w poszukiwaniu tematu pracy dyplomowej” (W. Łukaszeński 2009a, 29). Dalej kompozytor pisał: „Zamiarem moim było oddanie w muzyce powściągliwego i surowego klimatu *Pieśni*. Cały utwór jest jakąś archaizacją: pewne podobieństwo niektórych pochodów melodycznych i współbrzmień z chorałem gregoriańskim wpływa z ogólnej skłonności do archaizowania” (W. Łukaszeński 2009a, 31).

W *De morte Boleslavi Carmina* Łukaszeński zastosował motywy z pieśni *Bogurodzica*. Cytat pojawia się w utworze kilkakrotnie i jest bardzo wyraźny w odbiorze słuchowym. W kantacie bezpośrednie odwołanie do Boga znajduje się w tekście łacińskim: „His exute vestiatis lugubres et laneas. / Heu, Heu Boleslaue, cur nos pater deseris, / Deus talem virum umquam mori cur permiseris, / Cur non prius nobis unam simul mortem dederis” (M. Łukaszeński 1997, 169).

3.2. *Confessioni per orchestra*

W 1970 r. Łukaszeński napisał *Confessioni* na orkiestrę symfoniczną. Kompozytor był wówczas pod wrażeniem lektury *Wyznań* świętego Augustyna. *Confessioni* są utworem jednoczęściowym, rozpadającym się na dwie fazy o podobnym przebiegu. Utwór sytuuje się w nurcie sonorystycznym z wykorzystaniem techniki aleatorycznej. Ko-



Fot. 2. Jerzy Filip Sztuka, Wojciech Łukaszeński. Tam chciałem dotrzeć, dokąd dobrzy przybyli utrudzeni, plakietka, brąz, 1978, w zbiorach Marii Łukaszeńskiej.

zenie języka muzycznego można odnaleźć w napisanych rok wcześniej *Trzech epizodach żałobnych* na sopran i orkiestrę oraz w *Musica per archi* (M. Łukaszewski 1997, 40).

Confessioni powstawały w ramach stypendium twórczego przyznanego przez Ministerstwo Kultury i Sztuki. Prawykonanie odbyło się 25 maja 1973 w Filharmonii Częstochowskiej przez Orkiestrę Filharmonii Częstochowskiej pod dyrekcją Zygmunta Hassy. Utwór był wielokrotnie wykonywany przez tę orkiestrę, a także jednorazowo przez Orkiestrę Filharmonii Białostockiej (M. Łukaszewski 1997, 108-109).

Confessioni św. Augustyna składają się z trzynastu ksiąg, wśród których można dopatrywać się podziału na dwie części. Podobnie jest w utworze Łukaszewskiego – dwie fazy zakończone kulminacją w ramach jednej całości. Pierwsza rozpoczyna się diagonalnym wejściem poszczególnych instrumentów smyczkowych (zob. przykład 1), w których zwraca uwagę budowanie współbrzmienia opartego na sekundach małych i wielkich. Kolejne wejścia nisko brzmiących instrumentów tworzą współbrzmienie *e-f-h-c*. Dołączające nieco później altówki oraz cztery sekcje skrzypiec tworzą współbrzmienie *cis-d-a-b-fis-g*. Żaden z dźwięków nie powtarza się, co dowodzi zastosowania swobodnie traktowanej dwunastodźwiękowości. Następnie kompozytor operuje przemiennie dwoma rodzajami współbrzmień powtarzanych w coraz drobniejszych wartościach rytmicznych aż do *tremolo* smyczków w niskich rejestrach. Przebieg doprowadza stopniowo do pierwszej kulminacji (zob. przykład 2), po której następuje krótkie solo dzwonów.

Przykład 1. W. Łukaszewski, *Confessioni per orchestra*, s. 1.

The image shows a musical score for the beginning of 'Confessioni per orchestra' by W. Łukaszewski. The score is in 2/2 time and features a diagonal entry of string instruments. The instruments shown are Violins 1, 2, and 4, Violas 1 and 2, Violas 3 and 4, Violins 1 and 2, and Cellos. Dynamics range from piano (p) to pianissimo (pp). The score shows the initial chords and the beginning of the diagonal entry of instruments.

Przykład 2. W. Łukaszewski, *Confessioni per orchestra*, s. 15.

The image shows a page of musical notation for Example 2. It features multiple staves for different instruments: Violins 1 and 2, Violas, Cellos, Double Basses, Flutes, Oboes, Clarinets, Bassoons, Trumpets 1 and 2, Trombones 1, 2, and 3, and Timpani. The percussion part includes a cymbal (Pfc) and timpani (Timp). The score is in 4/4 time and includes dynamic markings such as *mp*, *f*, and *pp*. The timpani part has the instruction "poco a poco cresc." written below it.

Druga faza, którą rozpoczyna minikadencja oboju solo (zob. przykład 3), jest zbudowana podobnie i doprowadza do potężnej kulminacji. Pierwszy punkt kulminacyjny *Confessioni* można zinterpretować jako Boską interwencję, zaś fakt nawrócenia przez Augustyna oddany został przez solo dzwonów następujące po tej kulminacji. Solo oboju może natomiast symbolizować wyznanie wiary Świętego.

Przykład 3. W. Łukaszewski, *Confessioni per orchestra*, s. 18.

The image shows a page of musical notation for Example 3, featuring a solo woodwind part. The notation includes various musical symbols such as notes, rests, and dynamic markings like *mp*, *f*, and *tr* (trills). The score is in 4/4 time and includes a *gliss.* marking. The woodwind part is written on a single staff.

Solowy instrument może również uosabiać samotność człowieka stojącego przed Bogiem. Druga potężniejsza od pierwszej kulminacja końcowa może natomiast wyobrazić zwycięstwo wiary i życia w Bogu nad wcześniejszym życiem bez Niego, a więc obrazowe nawiązanie do duchowej przemiany Augustyna-grzesznika w późniejszego biskupa Hippony.

Dzieło Łukaszeńskiego można uznać za jego symboliczne, choć ukryte, wyznanie wiary. Kompozytor nigdy jednak, czy to w wywiadach, czy w listach, nie sformułował wprost jakiegokolwiek komentarza poświadczającego te przypuszczenia. Co więcej, autorzy recenzji pisali wręcz o braku w utworze konotacji osobistych: „*Confessioni* – Wyznania, nie są utworem autobiograficznym, lecz wyłącznie muzyczną wypowiedzią twórcy, jego credo kompozytorskim” (Malcko 1997). Ryszard Gabryś pisał, że *Confessioni* to dzieło „dobrze mieszczące się w konwencji polskiego sonoryzmu czy bruityzmu. Nurt to sądzę, przeżyty w swej istocie estetycznej, wszak do dziś wybrzmiewa on dziełami sprawnymi i nieraz treściwymi, właśnie w rodzaju *Wyznań*” (Gabryś 1974). Wanda Malcko stwierdziła: „Technika kompozytorska *Confessioni* reprezentuje pogranicze aleatoryzmu (...). Dowolność dotyczy tu kolejności wejść poszczególnych instrumentów na pewnych odcinkach. Dopuszczalne są także możliwości odchyień rytmicznych, lecz czas trwania tych fragmentów jest ściśle określony” (Malcko 1997). Autorzy przytoczonych słów zgodnie zwracali uwagę na cechy warsztatu kompozytorskiego, jednakże nie zajmowali się sferą pozamuzyczną, inspiracjami i duchowością. O inspiracji lekturą św. Augustyna napisała dopiero Izabela Pacewicz w 1993 roku: „*Confessioni*, zainspirowany lekturą *Wyznań* św. Augustyna utwór, na orkiestrę z rozbudowaną grupą instrumentów perkusyjnych, pozostawia znaczną swobodę wykonawcom. Czynnikiem organizującym aleatoryczne przebiegi jest bardzo logiczny i przemyślany plan dynamiczny utworu z dominującą kulminacją końcową oraz swoista polichóralność oparta na przeciwstawianiu brzmienia różnych grup instrumentalnych” (Pacewicz 1997).

3.3. *Litania do Madonny Treblińskiej*

Jedynym dziełem wokalnie-instrumentalnym napisanym w pełni jako religijne jest nieukończona *Litania do Madonny Treblińskiej* na mezzosopran solo, chór mieszany, dwie trąbki, dzwony i organy, nad którą Łukaszeński pracował w 1978 roku. Do napisania *Litanii* wykorzystał poemat Romana Brandstaettera *Stabat Mater. Litania...* została ukończona przez starszego syna kompozytora – Pawła Łukaszeńskiego w 1990 roku. W komentarzu do utworu napisał on: „*Litania* ma modlitewny, mistyczny charakter. Czynnikiem formującym i scalającym jest tu słowo. Ideą przewodnią była dla mnie kontynuacja zamierzeń Ojca. Celowo zastosowałem więc pewne zubożenia harmoniczne i melodyczne oraz fragmenty tonalizujące. Utwór (...) składa się z sześciu fragmentów. Pierwszy z nich napisany został przez Wojciecha Łukaszeńskiego” (P. Łukaszeński 1997, 228). W późniejszych wywiadach podkreślał, że ostatnie dzieło ojca było dla niego muzycznym testamentem: „mój ojciec, Wojciech Łukaszeński, pozostawił fragment rękopisu niedokończonego utworu o tematyce sakralnej. Swoisty testament dla mnie” (P. Łukaszeński 2012, 209).

Prawykonanie zachowanych fragmentów odbyło się w 1978 r. w Częstochowie – w pierw podczas uroczystości pogrzebowych Łukaszeńskiego (16 kwietnia),

a następnie podczas Festiwalu Pieśni i Piosenki Religijnej *Sacrosong*. W obu wydarzeniach brał udział zespół *Nova et Vetera* przy Katedrze św. Rodziny w Częstochowie pod dykcją ks. Kazimierza Szymonika. Prawykonanie wersji ukończonej przez Pawła Łukaszewskiego miało miejsce 4 maja 1991 r. w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Częstochowie podczas I Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Sakralnej *Gaude Mater*.

O dramatycznym przesłaniu tekstu, silnie odwołującym się do tragedii obozów śmierci, świadczy początek wiersza: „Stała pod krzyżem judejska Madonna, / Obelisk bólu wołający w niebo / Z pieców Treblinki, włosy rozpuszczone, / Nieco w nieładzie jak pieśń nad pieśniami. / O, Matko Boga, o Matko stojąca / Może w tym miejscu, gdzie ja teraz stoję, / Wpatrzone w żółte ciało swego syna, / W owoc żywota i w świętą gromnicę / Na krzyż przybitą” (M. Łukaszewski 1997, 226).

W *Litanii* zwraca uwagę charakterystyczny język muzyczny. Kompozytor operuje pochodami kwart czystych i ich złożeniami (zob. przykład 4). Ślady harmoniki kwartowej można odnaleźć we wcześniejszych kompozycjach, począwszy od utworu *Nazywam Ciebie morze* na chór mieszany a cappella (1965). Idiomaticzne są również zwroty unisonowe (zob. przykład 4). Zwraca uwagę regularny ruch półnutowy. Asceza dźwiękowa koresponduje z dramatycznym w wymowie tekstem Brandstaettera.

Przykład 4. W. Łukaszewski, *Litania do Madonny Treblińskiej*, śl. R. Brandstaetter, t. 21-27.

The image displays two systems of musical notation for organ. The first system, starting at measure 21, shows a right-hand part with chords and a left-hand part with sustained notes. The second system, starting at measure 25, continues this texture. The notation includes various intervals and a consistent half-note pulse.

Konsekwencją tego przebiegu są partie dzwonów i trąbek (zob. przykłady 5 i 6). Do pochodów kwartowych wprowadzono kwinty czyste, tercje obu rodzajów i trytony. Tego typu technikę interwalistyczną kompozytor zastosował w *De morte Bolesluauui Carmina*. W kontekście warstwy słownej tryton ma wymowę symboliczną – w muzyce dawnej interpretowany jako *diabolus in musica*.

Przykład 5. W. Łukaszewski, *Litania do Madonny Treblińskiej*, śl. R. Brandstaetter, t. 11-20.

Przykład 6. W. Łukaszewski, *Litania do Madonny Treblińskiej*, śl. R. Brandstaetter, t. 42-49.

Redukcjonizm materiałowy, polegający na ograniczeniu tworzywa dźwiękowego do określonych struktur, jest widoczny również w partii głosu solowego i chóru (zob. przykłady 6-7). Tu również istotne znaczenie mają układy unisonowe w partii chóru, które służą wyeksponowaniu warstwy słownej. W całym utworze tworzywo dźwiękowe jest podporządkowane tekstowi. Jest to cecha wszystkich utworów wokalnych i wokально-instrumentalnych Łukaszewskiego, który – chcąc

podkreślić naturalną prozodię tekstu – stosował określone struktury rytmiczne, np. triole czy pauzy. Podkreślał również wybrane, ważne znaczeniowo słowa (np. „Matko”, „Boga”) poprzez ich podniesienie o sekundę w górę i wydłużenie wartości rytmicznych (zob. przykład 6).

Przykład 6. W. Łukaszewski, *Litania do Madonny Treblińskiej*, sł. R. Brandstaetter, t. 57-65.

The musical score is presented in two systems. The first system (measures 37-61) features a cymbal part and vocal parts for Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The tempo is marked 'ancora meno mosso, tranquillo'. The time signatures are 5/4, 4/4, 2/4, 5/4, and 4/4. The lyrics are: 'O Ma - tko Bo - ga, o Ma - tko sto - ją - ca'. The second system (measures 62-65) includes a trumpet part and vocal parts. The time signatures are 4/4, 3/4, 4/4, 3/4, and 4/4. The lyrics are: 'mo - że w tymmiej - scu gdzieja te - raz sto - ję, wpa - trzo - na w żół - te cia - ło'. Dynamics include *p*, *mf*, and *p*.

Iwona Czarny, uczennica Łukaszewskiego w PSM II st. w Częstochowie, tak wspomina okoliczności powstania *Litanii*: „W roku 1978, we wrześniu, miał się odbyć X – jubileuszowy *Sacrosong* (...), na który to festiwal nasz dyrygent zamówił u kompozytora Wojciecha Łukaszewskiego utwór wokally-instrumentalny dla chóru *Nova et Vetera*. Miała to być *Litania do Madonny Treblińskiej* do słów R. Brandstaettera (...). Wojciech Łukaszewski napisał tylko jego część: obszerny wstęp instrumentalny, fragmenty dla solisty z instrumentami i fragment na chór a cappella, w którym brakowało muzyki do dwóch ostatnich słów w zdaniu. Gdy

dowiedzieliśmy się o śmierci, postanowiliśmy wydobyć od żony kompozytora to, co zdążył napisać, aby wykonać na Jego pogrzebie (...). Nie było to jedyne wykonanie fragmentu *Litanii* (...), a na *Sacrosongu* wykonaliśmy [ją] w pełnej instrumentacji: z dzwonami rurowymi i dwiema trąbkami, a dwa słowa, do których nie zdążył napisać muzyki, były recytowane” (Czarny 1997, 95).

3.4. Pieśni religijne

Trzy kołеды na głos i fortepian pochodzą z okresu studiów, nie były dotychczas wykonane. O ich napisanie poprosiła kompozytora Zofia Ostrowska, śpiewaczka (później żona kompozytora Jana Fotka). Są to opracowania trzech polskich kołęd: *Śliczna panienka Jezusa zrodziła*, *Mizerna cicha*, *Oj Maluśki, Maluśki*. Łukaszewski pozostawił kołеды nieukończone. Zostały one zrewidowane i dokończone przez Pawła Łukaszewskiego, a następnie opublikowane w zbiorze pieśni W. Łukaszewskiego (W. Łukaszewski 2009b, 18-23). We wszystkich trzech melodia kołеды przebiega w partii głosu, której towarzyszy akompaniament o niebanalnej, rozwiniętej harmonice.

Dwie pieśni religijne, *Glorkanto* (*Pochwała stworzenia*) i *Tak jak drzewa*, powstały w 1977 roku. Autorem tekstu obu pieśni jest francuski kapłan Roger Degrelle. *Glorkanto* zostało w oryginale napisane w języku esperanto. Tekst, przetłumaczony na język polski, ułożyła w formę poetycką zaprzyjaźniona z Łukaszewskimi poetka i powieściopisarka Elżbieta Cichla-Czarniawska (Piekarski i Stańczyk 2006, 66). Oto tekst pierwszej zwrotki: „Boże, Ojciec nasz i Panie, / Jak wspaniałe Twe stworzenie, / Piękno świata nieustanne / Serce Twoje wypromienia” (M. Łukaszewski 1997, 165). *Glorkanto* wykonała na Festiwalu Muzyki Sakralnej *Sacrosong* w Częstochowie w 1978 r. prawdopodobnie solistka zespołu *Nova et Vetera* pod dyrekcją ks. K. Szymonika (M. Łukaszewski 1997, 165).

Przykład 7. Pieśń *Pochwała Stworzenia*, słowa ks. Roger Degrelle, adaptacja poetycka Elżbieta Cichla-Czarniawska, melodia Wojciech Łukaszewski, opracowanie partii fortepianu Marian Sawa, t. 1-6.

Pochwała Stworzenia

Voc. *Bo-że, Oj-cze nasz i Pa-nie, jak wspan-ia-łe Twe stwo-rze-nie, ślicz-na*

Fort.

świa-ta nie-ii-śta-nkie se-ree Two-je wy-pro-mie-nia. Pa-nie naj-g-ł-ę-ż-ym podzi-wie-nie

Pieśń *Tak jak drzewa* Łukaszewski napisał na peregrynację obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Nie są znane okoliczności jej wykonywania ani w wersji liturgicznej, ani koncertowej, chociaż jest prawdopodobna jej prezentacja w 1978 r. na festiwalu *Sacrosong* w Częstochowie.

Drugi tekst z francuskiego przełożyła i nadała mu formę poetycką Maria Łukaszewska. Pieśni zachowały się w formie jednogłosowej linii melodycznej, bez akompaniamentu. Melodia pieśni *Tak jak drzewa* została opublikowana w zbiorze pieśni religijnych pt. *Pieśni* (część VI, brak danych wydawniczych). Tekst pierwszej zwrotki brzmi: „Tak jak drzewa pełne kwiatów mówią wiosnę o poranku, / Wyśpiewajmy pieśń radosną, Odnowienie głosmy światu. / Bo nasza Pani do nas przybywa, więc ofiarujemy serc naszych żar, / I podziękujemy za wielkie łaski, wiarę, nadzieję, miłości dar” (M. Łukaszewski 1997, 166).

Przykład 8. Pieśń *Tak jak drzewa*, słowa ks. Roger Degrelle, melodia Wojciech Łukaszewski, adaptacja poetycka Maria Łukaszewska, opracowanie partii fortepianu Marian Sawa, t. 1-6.

Obie pieśni mają prostą, zwrotkową budowę i uroczysty, hymniczny charakter. Linia melodyczna z licznymi skokami interwałowymi i trudności rytmiczne (np. triole) sugerują, że niekoniecznie musiała to być pieśń wyłącznie o charakterze użytkowym. *Glorkanto* to 12-taktowa jednogłosowa linia melodyczna. Tekst zwrotek powtarza się według tej samej linii melodycznej. Pieśń *Tak jak drzewa* ma 17 taktów i podobnie tekst poszczególnych zwrotek powtarza się na tej samej linii melodycznej. Akompaniament do obu pieśni opracował na prośbę autora artykułu Marian Sawa (1937-2005). Jest to jedyna wersja tych pieśni z dodaną warstwą instrumentalną, harmonicznie właściwa dla stylu muzyki Sawy. Obie pieśni nie były dotąd prezentowane w tej wersji.

PODSUMOWANIE

Można przypuszczać, że gdyby nie przedwczesna śmierć, kompozytor kontynuowałby nurt muzyki o tematyce religijnej, który w Polsce znacznie rozwinął się od czasu wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową w 1978 roku. Muzyka o tematyce religijnej nie jest dominująca w dorobku Łukaszeńskiego, ale potwierdza jego postawę duchową wyrażoną w listach. Z lektury listów wyłania się sylwetka twórcy głęboko wierzącego, regularnie praktykującego. Nieliczna twórczość o tematyce religijnej może być interpretowana jako odpowiedź na wyznawaną wiarę. Dorobek dzieł o konotacjach religijnych obejmuje zróżnicowane obsadowo formy: od pieśni na głos solo, głos z fortepianem, poprzez utwór orkiestrowy i dwie kompozycje wokalnie-instrumentalne.

Łukaszeński korzystał z tekstów fragmentów *Kroniki* Galla Anonima, poematu Brandstaettera, dwóch tekstów francuskiego kapłana Rogera Degrelle'a przetłumaczonych z esperanto i francuskiego na polski oraz z tekstów trzech polskich kolęd. Dzieło czysto instrumentalne – orkiestrowe *Confessioni* jest inspirowane lekturą *Wyznań* św. Augustyna. U podstaw wszystkich omówionych kompozycji leży tekst i jego przesłanie.

BIBLIOGRAFIA:

- Czarny, Iwona. 1997. Wspomnienie o Wojciechu Łukaszeńskim. W: Marcin Łukaszeński. *Wojciech Łukaszeński. Życie i twórczość*, 94-96. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Gabryś, Ryszard. 1974. Polska muzyka współczesna w Częstochowie. *Ruch Muzyczny*, 14.
- Kofin, Ewa. 1997. Sukces wrocławskich wykonawców (1966). W: Marcin Łukaszeński. *Wojciech Łukaszeński. Życie i twórczość*, 24. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Łukaszeński, Marcin Tadeusz. 2013. Stan badań nad życiem i działalnością Wojciecha Łukaszeńskiego (1936-1978). *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 34, 351-365.
- Łukaszeński, Marcin Tadeusz. 2015. *Wojciech Łukaszeński jako krytyk muzyczny*. *Edukacja Muzyczna*, 10, 181-204. DOI: 10.16926/em.2015.10.10.
- Łukaszeński, Marcin Tadeusz. 2016a. Związki Wojciecha Łukaszeńskiego ze Śląskiem, referat. W: *III Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Twórczość i kultura muzyczna krajów słowiańskich”*. Częstochowa: Akademia Jana Długosza.
- Łukaszeński, Marcin Tadeusz. 2016b. Związki Wojciecha Łukaszeńskiego ze Śląskiem. *Edukacja Muzyczna*, 11, 97-118. DOI: 10.16926/em.2016.11.05.
- Łukaszeński, Marcin Tadeusz. 2018a. Twórczość chóralna Wojciecha Łukaszeńskiego, referat. W: *Ogólnopolska Konferencja Naukowo-Artystyczna „Muzyka chóralna – dokonania, perspektywy. Muzyka chóralna XX i XXI wieku”*. Białystok: Wydział Instrumentalno-Pedagogiczny UMFC.

- Łukaszewski, Marcin Tadeusz. 2018b. Wojciech Łukaszewski – dzieje krótkiego życia i dziedzictwo twórcze, referat, 13.04.2018. Warszawa: Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego.
- Łukaszewski, Marcin Tadeusz. 2018c. Polskie toccaty fortepianowe XX i XXI wieku. Dzieje gatunku, typologia, idiomatyka. W: *Między muzykologiczną refleksją a pedagogiczną pasją. Księga jubileuszowa 2 dedykowana Profesorowi Leonowi Markiewiczowi w dziewięćdziesiąte urodziny*, red. Iwona Mida i Anna Waluga, 29-72. Katowice: Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego.
- Łukaszewski, Marcin. 1997. *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Łukaszewski, Paweł. 1997. Komentarz do utworu: „Litania do Madonny Treblińskiej”. W: Marcin Łukaszewski. *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*, 228. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Łukaszewski, Paweł. 2012. Nie jestem ulubieńcem krytyki. W: Agnieszka Lewandowska-Kąkol. *Dźwięki, szepty, zgrzyty. Wywiady z kompozytorami*, 203-213. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Łukaszewski, Wojciech. 1960-1966. *Listy do Marii Patrzyk [Łukaszewskiej]*, rękopis w zbiorach M. Łukaszewskiej. Listy z: 11.04.1960, 14.04.1960, 1.07.1960, 5.08.1960, 6.08.1960, 16.09.1960, 6.12.1960, 27.02.1961, 13.03.1961, 11.04.1961, 4.05.1961, 26.05.1961, 7.02.1962, 14.02.1962, 8.03.1962, 24-25.12.1966.
- Łukaszewski, Wojciech. 2009a. De Morte Bolesłaui Carmina, uwagi o utworze, komentarz do pracy dyplomowej (1965). W: Wojciech Łukaszewski. *Muzyczne interludia. Recenzje, sprawozdania, refleksje, wywiady*, red. Marcin Tadeusz Łukaszewski, 29-33. Warszawa: Musica Sacra Edition.
- Łukaszewski, Wojciech. 2009b. *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Pieśni na głos i fortepian*. Warszawa: Musica Sacra Edition.
- Malko, Wanda. 1997. Koncert kompozytorski Wojciecha Łukaszewskiego. Życie Częstochowy (29.05.1973). W: Marcin Łukaszewski. *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*, 110. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Malko, Wanda. 1997. Koncert muzyki polskiej, omówienie programu. Częstochowa, 14.01.1983. W: Marcin Łukaszewski. *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*, 111. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Pacewicz, Izabela. 1997. Pamięci Wojciecha Łukaszewskiego, omówienie programu koncertu monograficznego Wojciecha Łukaszewskiego, Warszawa, 16.04.1993. W: Marcin Łukaszewski. *Wojciech Łukaszewski. Życie i twórczość*, 111. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Piekarski, Władysław Edward i Zbigniew Stańczyk. 2006. *Słownik biobibliograficzny twórców literatury związanych z Ziemią Częstochowską (wraz z okolicą)*. Częstochowa: Wydawnictwo „Wikstan”.
- Środowska, Agnieszka Katarzyna. 2016. *Twórczość pieśniarska Wojciecha Łukaszewskiego*, praca magisterska. Bydgoszcz: Akademia Muzyczna im. F. Nowowiejskiego.

SPRAWOZDANIA

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ SAKRAMENTALNE I POZASAKRAMENTALNE DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO (Świdnica, 23 kwietnia 2018)

23 kwietnia 2018 r. w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji świdnickiej miała miejsce ogólnopolska konferencja naukowa nt. *Sakramentalne i pozasakramentalne działanie Ducha Świętego*. Sympozjum zostało zorganizowane pod patronatem rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W konferencji wzięli udział przedstawiciele seminariów duchownych z całej archidiecezji wrocławskiej, księża, siostry zakonne, zakonnicy, liderzy ruchów religijnych. Dzień obrad sympozjalnych był jednocześnie uroczystością liturgiczną ku czci św. Wojciecha, głównego patrona Polski oraz patrona WSD w Świdnicy. Uroczystość odpustowa rozpoczęła się od Mszy świętej, sprawowanej w kaplicy seminaryjnej, której przewodniczył bp prof. dr hab. Ignacy Dec – od 2004 r. biskup diecezjalny świdnicki, w latach 1992-2004 rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w latach 1988-1995 rektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

W wygłoszonej homilii biskup świdnicki przywołał najważniejsze wydarzenia z życia św. Wojciecha. Zauważył, że przyszedł patron Polski przechodził przez tereny obecnej diecezji świdnickiej, gdy wędrował z Pragi do Gniezna, gdzie gościł u księcia Bolesława Chrobrego, a następnie z Gniezna w stronę Gdańska i ziem zamieszkiwanych przez plemiona pogańskich Prusów. Specyfiką ewangelizacji św. Wojciecha był sprzeciw wobec przemocy. Uważał on, że nie wolno głosić Ewangelii ogniem i mieczem, jak czynili to Krzyżacy w stosunku do Prusów, Jądzwingów czy Żmudzinów, albo Hiszpanie wobec Indian pod odkryciem Ameryki przez Krzysztofa Kolumba. Biskup zwrócił także uwagę na obchodzoną w 2018 r. 50. rocznicę utworzenia Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz na konieczność rozeznawania duchów w kontekście wielu nowych zjawisk życia religijnego w Polsce i na świecie.

Obrady sympozjalne miały miejsce w auli seminaryjnej. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr Tadeusz Chlipała, rektor Wyższego Seminarium Duchownego diecezji świdnickiej, który przywitał przybyłych gości i podkreślił aktualność problematyki związanej z interpretacją różnych form działania Ducha Świętego we wspólnotach chrześcijańskich. Obradom przewodniczył ks. mgr Marcin Dolak, ojciec duchowny WSD w Świdnicy i doktorant filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pierwszy referat nt. *Wybrane aspekty pneumatologii Kościoła rzymskokatolickiego* wygłosił ks. prof. US dr hab. Janusz Bujak z Uniwersytetu Szczecińskiego. Prelegent stwierdził, że w ostatnich dziesięcioleciach można mówić o swego rodzaju przyspieszeniu pneumatologicznym w Kościele katolickim. Za początek tego procesu można uznać pontyfikat papieża Leona XIII, który był głową Kościoła katolickiego w latach 1878-1903. Papież Vincenzo Luigi Pecci podkreślał w swoim nauczaniu, że Duch Święty jest duszą Kościoła. Szczególnym czasem dowartościowania roli Ducha Świętego były obrady Soboru Watykańskiego II. W konsekwencji tych zmian chrystocentryzm został

uzupełniony o pneumatologię. Po Vaticanum II powstało w Kościele katolickim wiele ruchów religijnych i wspólnot modlitewnych odwołujących się do Ducha Świętego.

Ks. prof. Bujak zauważył, że relacja istniejąca między chrystologią a pneumatologią wymaga rzetelnej analizy teologicznej. Podobnej oceny doktrynalnej potrzeba w odniesieniu do różnych form działania Ducha Świętego we wspólnotach chrześcijańskich. Niezwykle istotną kwestią jest określenie relacji istniejącej między urzędem a charyzmatem. Fałszywe rozumienie tego problemu było jedną z przyczyn narodzin herezji montanizmu i gnozy w drugim wieku po Chrystusie. Wyważone podejście do rozumienia obecności Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w Kościele zaprezentował Sobór Trydencki. Wiele cennych rozstrzygnięć dotyczących tej problematyki wypracowała Kongregacja Nauki Wiary, gdy jej prefektem był kard. Joseph Ratzinger, który wypowiadał się także później na ten temat już jako papież Benedykt XVI. Jak dzisiaj rozumieć działanie Ducha Świętego w Kościele? Punktem odniesienia są wspólnoty pierwszych chrześcijan, w których dążono do jasnego oddzielenia różnych form emocjonalnej egzaltacji od rzeczywistych charyzmatów i działania łaski Bożej w człowieku. Takie podejście znajduje się w pneumatologii św. Pawła.

Drugim wystąpieniem był referat ks. prof. dr. hab. Mariusza Rosika z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nt. *Duch Święty – źródło w głoszeniu Słowa Bożego*. Poddał on analizie wybrane fragmenty rozmowy Jezusa z Nikodemem z Ewangelii według św. Jana, zwracając szczególną uwagę na wyrażenia dotyczące działania Ducha Świętego. Jezus mówi do Nikodema: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8). Jak rozumieć wiatr, szum i nowe narodziny? W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia zostały wprowadzone niewielkie zmiany w tłumaczeniu tego fragmentu, które lepiej oddają jego rzeczywiste znaczenie. Zamiast wiatru jest obecnie Duch, a na miejscu szumu znajduje się mowa. Szum wiatru to mowa Ducha, którą można usłyszeć.

Ks. prof. Rosik postawił także w swoim wystąpieniu bardzo ważne pytanie teologiczne dotyczące grzechu, zła i śmierci. W jaki sposób tłumaczy te kwestie Pismo święte? Skoro Jezus Chrystus pokonał szatana na krzyżu, to dlaczego wciąż grzeszymy i umieramy? Owszem, szatan został zwyciężony w misterium męki, ukrzyżowania, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, ale działanie diabła w świecie oraz w życiu ludzi będzie trwać aż do Paruzji, czyli powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa, gdy nastaną nowe niebo i nowa ziemia. Zło, cierpienie i śmierć będą istnieć aż do tego momentu, w którym nastąpi ostateczne wyzwolenie.

Kolejny referat nt. *Uzielonościatkowanie katolickich grup charyzmatycznych* zaprezentował ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent stworzył pojęcie „uzielonościatkowanie” w 2014 r. Jest ono synonimem pentekostalizacji. Co oznaczają te wyrażenia? Uzielonościatkowanie, czyli pentekostalizacja, to globalny proces tworzenia nowych wspólnot zielonościatkowych oraz przekształcanie innych kościołów w jedną synkretyczną odmianę chrześcijaństwa charyzmatycznego w wymiarze globalnym. W wyniku procesu pentekostalizacji – szczególnie w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej – rodzą się nowe wspólnoty, związki wyznaniowe lub sekty o charakterze zielonościatkowym. Proces głębokiej transformacji na poziomie głoszonej doktryny dokonuje się także wewnątrz wielu wyznań tradycyjnych. Pentekostalizacja dotyczy katolików, metodystów, baptystów, anglikanów, chrześcijan ewangelikalnych itp. Niektórzy badacze nazywają ten proces reformacją pentekostalną lub nową reformacją.

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat nowe formy religijności zielonościatkowej wlały się szerokim strumieniem do wnętrza Kościoła katolickiego w Polsce. Coraz więcej katolików w naszym kraju pije wodę egzorcyzmowaną, stosuje olejek radości czy sól egzorcyzmowaną, przeżywa podczas nabożeństw tzw. upadki (spoczynek w duchu, hipnoza, trans, autosugestia), przesadnie koncentruje swoją uwagę na działaniu złych duchów, praktykuje tzw. spowiedź furtkową, korzysta z tzw. furtkowego rachunku sumienia, doświadcza podczas spotkań modlitewnych histerycznego śmiechu, nazywanego błogosławieństwem z Toronto itp. Głębokiej zmianie podlega także nauka religii w szkole. Niestety, dzisiaj w Polsce i na świecie interpretacja działania Ducha Świętego jest coraz częściej przyczyną wojny, a nie pokoju.

Czwartym wystąpieniem był referat o. dr. Dominika Jurczaka OP z Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie nt. *Obecność Ducha Świętego w liturgii*. Gość z Wiecznego Miasta stwierdził,

że życie liturgiczne należy do istoty chrześcijaństwa, a obecność Ducha Świętego w liturgii można porównać do oddychania, bez którego nie ma życia. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest zawsze obecna w sposób naturalny w różnych nabożeństwach liturgicznych sprawowanych we wspólnotach chrześcijańskich. Duch Święty działa nie tylko dzięki modlitwie, ale także poprzez ryty i gesty. Szczególnie formy obecności Ducha Świętego w życiu chrześcijan to anamneza i epikleza. Anamneza jest aktualizacją, uobecnieniem, przeżywaniem na nowo największych tajemnic wiary. Dzięki anamnezie celebrowanie liturgiczne nie stanowi zwykłego powtórzenia wydarzeń dotyczących dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa, ale staje się żywym spotkaniem z Bogiem, który mieszka pośród swego ludu. Natomiast epikleza, czyli wezwanie modlitwne nad darami ołtarza w trakcie sprawowania Eucharystii, stanowi moment synergii, współpracy człowieka z Bogiem w mocy Ducha Świętego.

O. dr Jurczak przypomniał, że chrześcijaństwo zawsze podkreślało wielkie znaczenie działania Ducha Świętego w liturgii. W tym kontekście jedną z ważnych kwestii teologicznych jest zachowanie w człowieku harmonii między sferą racjonalną a wymiarem emocjonalnym. Chodzi o to, aby umysł był zawsze zgodny z tym, co mówią usta i czują serca. Niestety, dzisiaj bardzo często zwycięża prymat emocji nad rozumem. Tam, gdzie w życiu religijnym zaczyna dominować emocjonalność i chęć wyrażenia własnych uczuć, pojawiają się bardzo szybko ogromne trudności dotyczące rozumienia działania Ducha Świętego i jego roli w życiu chrześcijan.

Ostatni referat nt. *Rola Ducha Świętego w przemianie/uzdrowieniu człowieka z perspektywy psychologicznej* wygłosił ks. prof. UO dr hab. Dariusz Krok z Uniwersytetu Opolskiego. Prelegent stwierdził, że wiele problemów teologicznych odnosi się do psychologii. Doświadczenie Ducha Świętego – analizowane z perspektywy psychologicznej – jest zjawiskiem religijnym, które zachodzi na poziomie procesów poznawczych (myśli) i emocjonalnych (uczucia, emocje) oraz wyraża się w konkretnych zachowaniach (gesty, ekspresja cielesna). Osoby, które mówią o takim doświadczeniu, podkreślają odczucie ciepła, radości – towarzyszą mu konkretne objawy somatyczne. Dzięki analizie psychologicznej można odróżnić rzeczywiste doświadczenie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej od autosugestii czy autohipnozy, które dość często występują w grupach zielonoświątkowych i charyzmatycznych.

Czym jest autosugestia? Polega ona na wielokrotnym poddawaniu samemu sobie konkretnej sugestii, celem dokonania zmian we własnej psychice. Powoduje podniesienie poziomu własnej wartości i przewyciężenie różnego rodzaju barier i ograniczeń. Czym jest autohipnoza? Bywa ona stosowana w terapii niektórych chorób psychosomatycznych (paraliż, triki nerwowe). Jak odróżnić autosugestię i autohipnozę od rzeczywistego działania Ducha Świętego? Kryterium rozstrzygającym jest obecność czynnika nadprzyrodzonego. Autentyczne doświadczenie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej wpływa na wzrost postaw altruistycznych i prospołecznych, powoduje wewnętrzną przemianę i uzdrowienie. Doświadczenie Ducha Świętego wpływa na intensyfikację życia religijnego, prowadzi do wzrostu poczucia własnej wartości czy polepszenia obrazu samego siebie.

Niestety, z doświadczeniem Trzeciej Osoby Trójcy Świętej łączą się także niebezpieczeństwa. Czasami działanie Ducha Świętego jest traktowane jako ucieczka od własnej odpowiedzialności. W niektórych przypadkach przynależność do grup charyzmatycznych może powodować utratę tożsamości jednostki. Poważnym niebezpieczeństwem jest także tworzenie fałszywego obrazu Boga oraz stosowanie przez liderów charyzmatycznych różnych form psychomanipulacji. Kolejne zagrożenie dotyczy tzw. duchowości wygody, która polega na swego rodzaju banalizacji religii i umacnianiu infantylnych sposobów zachowania, m.in. nadmiernej radości, hysterii, spazmatycznego śmiechu itp.

Podsumowania obrad sympozjalnych dokonał ks. Marcin Dolak. Następnie słowo końcowe wygłosił bp prof. Ignacy Dec, który podziękował wszystkim organizatorom, prelegentom i uczestnikom sympozjum. Biskup świdnicki stwierdził, że obecnie bardzo potrzeba racjonalnej analizy nowych zjawisk życia religijnego oraz merytorycznej dyskusji dotyczącej Kościoła i świata.

Ks. Andrzej Kobyliński

UKSW w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-2252-8634

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.17>

SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
PRZESTRZEŃ PUBLICZNA MIASTA (Warszawa, 14.06.2018)

14 czerwca 2018 roku w gmachu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kampusie mieszczącym się przy ulicy Wóycickiego odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa z cyklu „Miasto idealne” pt. *Przestrzeń publiczna miasta*. Organizatorami konferencji byli naukowcy afiliowani w Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Katedrze Socjologii Regionalizmu i Miasta w Instytucie Socjologii UKSW. Konferencja miała charakter interdyscyplinarny i była skierowana do przedstawicieli wielu dyscyplin nauki, w tym m.in. do socjologów, antropologów, historyków, historyków sztuki, filozofów, urbanistów, geografów, architektów. Celem konferencji było podjęcie rozważań nad problematyką przestrzeni publicznej miasta. Obszar tematyczny oscylował wokół kwestii związanych z przestrzenią publiczną miasta, w tym m.in.: gdzie przebiega granica między publicznym i prywatnym?, jakie są rodzaje przestrzeni publicznej miasta?, jak przebiega wytworzenie i kształtowanie przestrzeni publicznej miasta w toku historii i współcześnie? jak wyglądają symbole i znaki w przestrzeni publicznej?, czym jest szata informacyjna w przestrzeni publicznej?, jak wygląda sztuka publiczna miasta? Omawiano także takie zagadnienia dotyczące przestrzeni publicznej miasta, jak: jej zmiany, degradacja, renowacja, rewitalizacja, gentryfikacja, przestrzeń publiczna miasta jako jego wizytówka itp.

Konferencję zainaugurował Kierownik Katedry Socjologii Regionalizmu i Miasta w Instytucie Socjologii UKSW w Warszawie – ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, serdecznie witając wszystkich zgromadzonych prelegentów i gości oraz dziękując organizatorom za trud i wkład włożony w przygotowanie konferencji. Po wprowadzeniu w problematykę konferencji dokonany przez ks. prof. H. Skorowskiego rozpoczęły się właściwe obrady w poszczególnych sesjach. W sesji I, w której moderatorem była mgr Agata Rozalska z Instytutu Socjologii UKSW, wystąpiło czterech prelegentów. Jako pierwszy referat pt. *Forum Traiani: idealna aranżacja miejskiej przestrzeni Rzymu* wygłosił dr Przemysław Nowogórski z Instytutu Nauk Historycznych UKSW, przybliżając problematykę przestrzeni publicznej starożytnego Rzymu. Następnie wystąpiła dr Judyta Krajewska z Instytutu Nauk Historycznych UKSW, prezentując zagadnienie dotyczące higieny w przestrzeni publicznej miasta. Jako trzecia w sekcji pierwszej wystąpiła prof. SGGW dr hab. Hanna Podedworna, która zaprezentowała referat pt. *Plac Defilad w Warszawie jako przykład kontestowanej przestrzeni publicznej*. Prof. Podedworna w swoim wystąpieniu zaprezentowała zdjęcia Placu Defilad własnego autorstwa oraz zastanawiała się, jaką funkcję w przestrzeni miejskiej Warszawy pełni Plac Defilad. Ostatnim prelegentem w pierwszym panelu była dr hab. Urszula Jarecka reprezentująca Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Badaczka ta mówiła na temat miejskich murali, pokazując ich szerokie zróżnicowanie w sztuce miejskiej. Po wygłoszeniu referatów nastąpił czas na dyskusję. Głos zabrał mgr Patryk Barszcz – doktorant socjologii UKSW, pytając prof. Podedworną, czy Plac Europejski może stać się w przyszłości centralnym miejscem przestrzeni publicznej Warszawy. Prof. Podedworna nie potrafiła w jednoznaczny sposób udzielić odpowiedzi na postawione pytanie, gdyż trudno jest stwierdzić, jak będą wyglądały preferencje mieszkańców Warszawy odnośnie do spędzania wolnego czasu w przyszłości, jednakże niewątpliwie Plac Europejski posiada szereg funkcji, które mogą mu zapewnić ważną pozycję kulturalną w Warszawie. Ponadto, badaczka zwróciła uwagę na ekonomiczną funkcję tzw. Warsaw Spire – kompleksu biurowców, w których siedzibę mają ważne koncerny i korporacje. Następnie głos zabrał dr Przemysław Nowogórski z Instytutu Nauk Historycznych UKSW, który podziękował dr Judycie Krajewskiej za bardzo ciekawe wystąpienie dotyczące higieny w starożytnym Rzymie, stwierdzając, że było ono tematycznie spójne z jego wystąpieniem. Badacz ten zapytał także prof. Podedworną, czy Plac Defilad może odzyskać swoją wagą, zapomnianą już współcześnie społeczną funkcję w przestrzeni publicznej Warszawy. Prof. Podedworna stwierdziła, że na daną chwilę jest to dość mało prawdopodobne i niezwykle trudne, ponieważ plac ten służy współcześnie tak naprawdę jako przestrzeń dla podróżnych przybywających do Warszawy z wielu stron Polski i wysiadających na Dworcu Centralnym oraz dla mieszkańców Warszawy, którzy załatwiają sprawy administracyjne w centrum i przechodzą Placem Defilad w drodze do metra.

Moderatorem drugiej sesji była dr Kinga Lenzion afiliowana w Instytucie Socjologii UKSW. W sesji tej wystąpiło siedmiu prelegentów. Tę część konferencji rozpoczęła dr Klaudia Śledzińska, wygłaszając referat pt. *Przestrzeń publiczna miasta statutowego*. Kolejno miały miejsca wystąpienia pięciu urbanistów. Mgr Dorota Wiśniewska z Uniwersytetu Gdańskiego zaprezentowała wyniki badań własnych przeprowadzonych na potrzeby pracy doktorskiej, które dotyczyły społecznego wymiaru przestrzeni w kontekście designu na przykładzie Gdańska. Następną prelegentką, dr inż Kinga Kimic z Katedry Architektury Krajobrazu SGGW, wygłosiła referat pt. *Poszerzanie funkcji przestrzeni publicznych przez zastosowanie technologii informacyjno-komunikacyjnych w meblach miejskich*. Dr inż. Małgorzata Kaczyńska afiliowana w Katedrze Sztuki Krajobrazu, WOBiAK, SGGW poświęciła swoje wystąpienie problematyce kościołów i towarzyszących im zespołów parafialnych w strukturze przestrzennej miasta, a mgr inż. Daria Szarejka-Worobiej, także z Katedry Sztuki Krajobrazu, WOBiAK, SGGW w Warszawie, przygotowała wystąpienie pt. *Wiś w mieście, zapomniane skupiska energii*. Szósty referat w części drugiej konferencji wygłosili dr hab. Beata J. Gawryszewska i dr Izabela Myszk-Stąpór reprezentujące Katedrę Sztuki Krajobrazu, WOBiAK, SGGW w Warszawie. W swym wystąpieniu skupiły się na tematyce kapitału społecznego i potencjału kreatywnego przestrzeni publicznej na warszawskiej Woli. Ostatnie wystąpienie podczas drugiej sesji konferencji, którego autorem był mgr Paweł Starzec z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW, dotyczyło zmian w przestrzeni publicznej w Bośni i Hercegowinie, które nastąpiły wskutek działań militarnych wojny domowej.

W trzeciej sesji konferencji uczestniczyło czterech prelegentów. Moderatorem była dr Magdalena Markocka z Instytutu Socjologii UKSW. Pierwszy z referatem wystąpił doktorant Instytutu Socjologii UKSW mgr Karol Wzgarda. Mgr Wzgarda podjął rozważania na temat przestrzeni miejskiej jako płaszczyzny integracji osób niepełnosprawnych, zwracając uwagę na jej niedostatecznie przystosowanie do potrzeb takich osób. Następnie wystąpił doktorant Instytutu Socjologii UKSW mgr Patryk Barszcz. Wygłosił referat pt. *Kulturalne święto miasta podczas Europejskiej Nocy Muzeów w Warszawie w 2018 roku*. Prelegent zaprezentował szatę graficzną miasta podczas ostatniej Nocy Muzeów w Warszawie. Trzecim prelegentem w tym panelu konferencji była dr Agnieszka Wołk z Instytutu Socjologii UKSW. Tytuł jej wystąpienia to *Plac Szembeka na warszawskiej Pradze – elegancki salon stolicy czy betonowa pustynia*. Autorka przedstawiła historię placu oraz jego nowy wizerunek po ostatniej rewitalizacji, wykorzystując do tego prezentację zdjęć. Jako ostatnia wystąpiła dr Kinga Lenzion reprezentująca Instytut Socjologii UKSW. Dr Lenzion przedstawiła fotoreportaż z przestrzeni publicznej małych miast i miasteczek. Po tym wystąpieniu nastąpiła krótka dyskusja. Głos zabrał dr Przemysław Nowogórski z Instytutu Historycznego UKSW, odnosząc się do wystąpienia mgra Patryka Barszcza z Instytutu Socjologii UKSW. Dr Nowogórski poinformował, że przed 15 laty brał udział w dyskusjach dotyczących uczestnictwa poszczególnych instytucji kulturalnych w Nocy Muzeów, nadmieniając, że jego zdaniem w tym święcie kulturalnym miasta powinny uczestniczyć wyłącznie same muzea, jeżeli ma być zachowany faktyczny charakter Nocy Muzeów, jaki był zakładany przed inauguracją tej imprezy. Następnie głos zabrała prof. Podedworna, odnosząc się do wystąpienia dr Agnieszki Wołk z Instytutu Socjologii UKSW, informując, że mieszka niedaleko Placu Szembeka i w jej opinii rewitalizacja tego placu nie wypadła tak okazale jak zakładano. Następnie dr Agnieszka Wołk – główna organizatorka konferencji – dokonała krótkiego jej podsumowania, dziękując wszystkim członkom komitetu organizacyjnego za pomoc, a prelegentom za bardzo ciekawe i stojące na wysokim poziomie merytorycznym wystąpienia.

mgr Patryk Barszcz

Instytut Socjologii UKSW

ORCID ID: 0000-0002-4025-8255

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.18>

SPRAWOZDANIE Z XXXII SYMPOZJUM LITURGICZNEGO
SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA DROGĄ UŚWIĘCENIA
(Łądz nad Wartą, 19 października 2018)

19 października 2018 roku, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, odbyło się XXXII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia*. Sympozjum zgromadziło duchownych i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków z czterech seminariów duchownych (jednego diecezjalnego i trzech zakonnych). Wzięło w nim udział około 40 osób. Gościem honorowym był ks. bp dr Adam Bałabuch – Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przy Konferencji Episkopatu Polski. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB, Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym ks. dr Radosław Błaszczuk SDB, organizator spotkania, przywitał wszystkich przybyłych gości, przeczytał okolicznościowy list nadesłany od papieża Franciszka oraz przedstawił sylwetki naukowe prelegentów i wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W dalszej kolejności ks. bp dr Adam Bałabuch zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Liturgicznej przy Episkopacie Polski. Jej priorytetowym zadaniem jest trwające już kilka lat tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów nowego wydania Mszału Rzymskiego. Obecnie prace są już bardzo zaawansowane, tłumaczone są formularze Mszy świętych w różnych potrzebach. Następnie zostanie przeprowadzony przegląd całości polegający na ujednoczeniu zwrotów i sformułowań. Za kilka lat Kościół w Polsce doczeka się nowego wydania. Ponadto, prelegent poinformował, że zostały poprawione kolejne tomy lekcjonarzy od VI-IX tomu, aktualnie oczekują na zatwierdzenie w Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Komisja Liturgiczna przy KEP zwracała się do wyżej wspomnianej kongregacji w sprawie zatwierdzenia możliwości liturgicznego obchodzenia w Polsce w 2019 roku uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w niedzielę 8 grudnia oraz w sprawie uzyskania zgody na celebrowanie nabożeństwa majowego przed Najświętszym Sakramentem.

Następnie w pierwszej sesji sympozjum głos zabrali: ks. prof. UO dr hab. Erwin Mateja na temat *Liturgia domowa sprawowana przez małżonków w codzienności*, ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW) na temat *Sakrament małżeństwa w perspektywie katechetycznej*, oraz państwo mgr Katarzyna Nowicka i mgr inż. Michał Nowicki na temat *Rola i znaczenie sakramentu małżeństwa w życiu małżonków*.

Pierwszy prelegent w swoim wykładzie omówił dość szczegółowo i skrupulatnie celebrowanie liturgii domowej w codzienności przez małżeństwa katolickie. Rozpoczął swoje wystąpienie cytatem z dekretu Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* na temat rodziny i jej związku z liturgią. Podkreślił, że to rodzina, przeżywając misterium paschalne Jezusa Chrystusa uobecniając w czasie sprawowania liturgii, przenosi je do życia małżeńskiego, aby je uświęcać. Dokonuje się to na wiele sposobów: w październiku rodzina klęka do modlitwy różańcowej, a w okresie adwentu troszczy się o zakupienie wienca, z okazji świąt Bożego Narodzenia kupuje choinkę, na Święta Wielkanocne zaopatruje się w miniaturowy paschalik, na uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej dekoruje okna symbolami eucharystycznymi i wiele innych. Prelegent zakończył swoje wystąpienie wspomnieniem o istniejącym na polskim rynku *Rytuale Rodzinnym* znanego liturgisty ks. bpa Józefa Wysockiego. Może być on – jak zauważył ks. Mateja – doskonałą inspiracją dla małżeństw do celebrowania liturgii domowej w różnych okresach roku liturgicznego.

Drugi prelegent tej sesji w swoim wystąpieniu zaprezentował sakrament małżeństwa w perspektywie katechetycznej. Rozpoczął od zaznaczenia, że w programie katechezy obecność zagadnień związanych z tematyką sakramentu małżeństwa ogranicza się do kilku godzin w ostatniej klasie szkoły podstawowej i w ostatniej klasie szkoły średniej. Mało jednostek dydaktycznych i brak w Polsce katechezy parafialnej oznacza niewystarczającą formację młodzieży do zawarcia sakramentu małżeństwa. Prelegent upatruje w tym jedną z przyczyn rozwodów. Następnie ks. prof. Misiaszek omówił *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*. Dokument mówi o potrzebie organizowania i przepro-

wadzenia przez duszpasterzy rocznego cyklu spotkań formacyjnych dla studentów, w ramach których mają być omawiane takie tematy, jak: liturgia sakramentu małżeństwa, teologia małżeństwa itp. Według prelegenta podstawowymi zagadnieniami, których nie może zabraknąć w przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego, są: wychowanie do pełnienia nowych ról: żony i matki, męża i ojca; charakterystyka różnorodności płci (w aspekcie emocjonalnym, poznawczym i psychicznym); troska o permanentne budowanie więzi małżeńskiej. W końcowej części prelegent zauważył, że aby katecheza dorosłych była skuteczna, przede wszystkim musi ona istnieć i być stała. Następnie, finalizując swoje wystąpienie, zachęcił obecnych na sali duszpasterzy i przyszłych kapłanów, aby zawsze chcieli oferować wiernym, szczególnie młodym ludziom, taką katechezę.

Ostatni wykład sesji przedpołudniowej został zaprezentowany przez Katarzynę i Michała Nowickich, którzy na co dzień posługują w Stowarzyszeniu Komunia Małżeństw w Rumi. We wprowadzeniu do swojego wystąpienia wskazali na trzy poziomy świadomości sakramentalności małżeństw: pierwszy to małżeństwa o świadomości naturalnej; drugi to małżeństwa o początkowej świadomości sakramentalnej, a trzeci to małżeństwa o dojrzałej świadomości sakramentalnej. Małżeństwa o świadomości naturalnej – jak wskazali prelegenci – oparte są na naturze, to ona fascynuje małżonków. Swoją seksualność postrzegają oni jako sposób na zaspokajanie własnych potrzeb. Drugi z kolei poziom stanowią małżeństwa, które są wspólnotą dwojga chrześcijan, którzy wprowadzają w swoją codzienność naukę Kościoła i Chrystusa. Zaczynają dostrzegać w swojej seksualności nie tylko sam popęd, ale również możliwość spotkania z drugą osobą. Następnie w tej bliskości zaczynają dostrzegać obecność Pana Boga. Małżeństwa na trzecim poziomie posiadają najwyższą świadomość swojej przynależności do małej wspólnoty Kościoła, w której ciągle jest obecny żywy Bóg w ich codzienności. Posiadają one świadomość, że, otwierając się na życie, współpracują z Bogiem w dziele stwórczym. Tak przeżywana seksualność może stać się dla nich miejscem doświadczania mistycyzmu. Państwo Nowiccy w swoim wystąpieniu dzielili się sposobem przeżywania sakramentalności swojego małżeństwa. Opowiadali o zaangażowaniu w dzieło pomocy innym małżeństwom. Zachęcali obecnych na sympozjum kapłanów i kleryków, aby w pracy duszpasterskiej dostrzegali obecność małżonków i nieśli im potrzebną pomoc.

Na zakończenie pierwszej sesji miało miejsce wręczenie nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB. W tym roku przyznano tylko jedną nagrodę w wysokości 2000 zł. Jej laureatem został ks. Tomasz Kawczyk SAC za dysertację doktorską *Teologia liturgiczna w ujęciu księdza Adama Duraka SDB (1949-2005)*. Nagroda została wręczona przez Prezesa Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego ks. prof. dra hab. Kazimierza Misiaszka SDB.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem i z homilią ks. biskupa. W czasie jej trwania wszyscy uczestnicy celebracji za wstawiennictwem bł. Marii i Alojzego Quatrocchich modlili się za wszystkie małżeństwa, aby, uświęcając się wzajemnie, dążyły do świętości.

W drugiej sesji, poobiedniej, głos zabrali: ks. prof. UO dr hab. Konrad Glombik na temat *Zagrożenia współczesnej rodziny chrześcijańskiej i perspektywy futurystyczne w nauczaniu papieża Franciszka*, ks. dr Mateusz Potoczny (UO) na temat *Małżeństwo w wybranych liturgiach Orientu* i ks. dr Radosław Błaszczuk SDB (WSD TS w Łądzie nad Wartą) na temat *Sprawowanie sakramentu małżeństwa na przestrzeni wieków*.

Pierwszy prelegent sesji popołudniowej zaprezentował temat zagrożeń współczesnej rodziny w kontekście nauczania papieża Franciszka. Na początku swojego wystąpienia wyjaśnił wszystkim obecny, że w tematach nauczania obecnego Ojca świętego, oprócz spraw związanych z wiarą i życiem społecznym, ważne miejsce zajmuje rodzina i małżeństwo. W pierwszej kolejności ks. prof. Glombik omówił zagrożenia i trudności współczesnej rodziny. Należą do nich przede wszystkim kryzys kulturowy, osłabienie więzi małżeńskich, tak zwany wybujały indywidualizm, życie pozbawione zasad, kultura tymczasowości (nie ma nic trwałego), presja, by nie zawierać małżeństwa, czynniki ekonomiczne, terroryzm, niepewność przyszłości, przemoc domowa i samotność.

W dalszej części wystąpienia zostały wymienione i omówione zaniedbania i błędy Kościoła względem małżeństwa i rodziny. Należą do nich przede wszystkim brak lub zbyt mała propozycja ze strony duszpasterzy formacji małżeństw oraz brak przesłania pozytywnej, dobrej nowiny dla rodzin. Następnie prelegent zaprezentował istotę i misję małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie.

Na koniec zaprezentował wskazania i propozycje Kościoła względem małżeństwa i rodziny widoczne w nauczaniu papieża Franciszka.

Kolejny prelegent sesji popołudniowej przedstawił zagadnienie obrzędów małżeństwa w Asyryjskim Kościele Wschodnim, jednym z siedmiu wielkich tradycji Orientu. Na samym początku zaznaczył, że liturgia Kościołów syryjskich, a szczególnie liturgia asyryjska wschodnia nie miała możliwości wchodzenia w dialog z Imperium Rzymskim, dzięki czemu zachowała swoją autonomię w procesie ewolucji obrzędowości sprawowania małżeństwa. W Kościele wschodnim, który w pierwszym tysiącleciu odegrał znaczącą rolę w procesie chrystianizacji Azji, w teologii małżeństwa – jak podkreślił ks. dr Mateusz Potoczny – pojawiały się na przestrzeni wieków dwa zasadnicze pytania. Po pierwsze: Czy ono jest sakramentem? oraz po drugie: Czy jest ono nierozdzielne? Kościół Wschodu dopiero w roku 2001 wypowiedział się odnośnie do określenia liczby sakramentów. W dalszej części wystąpienia prelegent omówił historyczny proces i znaczące zmiany w kształtowaniu się rozumienia małżeństwa oraz liturgii sprawowania małżeństwa w omawianym Kościele wschodnim na przestrzeni wieków, na przykład w VII wieku pojawił się kanon dotyczący wymaganej zgody narzeczonej na zawarcie małżeństwa. Jej brak powodował nieważność małżeństwa. Od VIII wieku małżeństwo w Asyryjskim Kościele Wschodnim mogło być zerwane z sześciu przyczyn, a były nimi: cudzołóstwo, apostazja, wejście za obopólną zgodą na drogę życia zakonnego, odmowa przyjęcia małżeństwa, nieobecność małżonka przez okres 3 lat, ukryta choroba lub utrata dziewictwa przez kobietę przed ślubem, odkryte przed skonsumowaniem małżeństwa. Generalnie przez wszystkie wieki małżeństwo było określane mianem budującej więzi miłości wzorowanej na miłości Chrystusa do Kościoła. Elementem wspólnym wszystkich Kościołów Orientu jest dwuetapowość obrzędowa. Składa się na nią obrzęd zaręczyn i ślubu. Prelegent wymienił elementy od XIV wieku wymagane w Asyryjskim Kościele Wschodnim do sprawowania małżeństwa. Należą do nich: kapłan, kielich z wodą i winem z dodatkiem hnana, czyli ziemi z grobów męczenników, krzyż i obrączki. Znaczną pomocą dla uczestników sympozjum była prezentacja filmu obrazującego przebieg zaręczyn w Kościele wschodnim.

Ostatni prelegent drugiej sesji, ks. dr Radosław Błaszczyk SDB, omówił historię udzielania sakramentu małżeństwa od czasów apostołskich, przez okres karoliński i Sobór Trydencki, aż do reformy Soboru Watykańskiego II. Na początku swojego wystąpienia przywołał moment ustanowienia przez Boga małżeństwa w raju. Następnie uczestnicy sympozjum zostali zapoznani ze szczegółowym opisem sposobów udzielania sakramentu małżeństwa w poszczególnych okresach historycznych. Przy omawianiu każdej epoki prelegent wskazał na źródła, z których korzystał. Ks. Błaszczyk, posilając się dostępną literaturą, wskazał w swoim wystąpieniu na pewne uwarunkowania kulturowe i praktyczne, które na przestrzeni wieków zdecydowały o zmianie struktury obrzędów sakramentu małżeństwa. Patrząc na te zmiany po dwudziestu wiekach – jak wskazał – można określić je mianem ewolucji obrzędowej. Podkreślił, że ta ewolucja będzie trwać nadal, ponieważ *Liturgia semper reformanda est*, podobnie jak *semper reformanda est Ecclesia*, której liturgia jest źródłem i szczytem.

Ks. Błaszczyk podkreślił, że – mimo zmiany form i rytów, ustanowione przez Boga, a podniesione do rangi sakramentu przez Chrystusa – małżeństwo do dzisiaj jest zawierane w tym samym celu: aby dzięki działaniu tej samej łaski Bożej małżonkowie mogli każdego dnia wzrastać w wierze, nadziei i miłości i dążyć do świętości.

Na zakończenie spotkania organizator Łódzkiego Sympozjum Liturgicznego dokonał podsumowania obrad. W swoim finalnym wystąpieniu podziękował wszystkim prelegentom za przybliżenie słuchaczom zaproponowanego na tegoroczne sympozjum tematu. Słowa uznania wyraził wszystkim przybyłym oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również przyszłoroczne spotkanie naukowe, które rozpocznie nowy cykl tematyczny poświęcony zagadnieniom związanym z rokiem liturgicznym. Na koniec ks. bp dr Adam Bałabuch udzielił wszystkim obecnym Bożego błogosławieństwa.

ks. Radosław Błaszczyk SDB
WSD TS, Łąd nad Wartą

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.19>

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2018

Towarzystwa naukowe w oparciu o olbrzymi potencjał swoich członków podejmują badania naukowe, prowadzą działania edukacyjne, upowszechniają naukę, prowadzą biblioteki, archiwa czy muzea, a także bardzo prężnie rozwijają własną działalność wydawniczą. Przestrzeń aktywności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2018, można przedstawić w pięciu kategoriach: 1) sprawy organizacyjne, 2) sprawy członkowskie, 3) działalność naukowa, 4) działalność wydawnicza oraz 5) działalność popularyzująca osiągnięcia naukowe. Wskazane kategorie wyznaczają strukturę niniejszego sprawozdania.

I. SPRAWY ORGANIZACYJNE

Do najważniejszych działań organizacyjnych w okresie sprawozdawczym należy zaliczyć działalność władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2018

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa, tradycyjnie gromadzi się podczas dorocznego zjazdu TNFS. W roku 2018 odbyło się ono w dniach 18-19 maja w Stoczku Klasztornym. W piątek 18 maja odbyło się spotkanie integracyjne członków TNFS, natomiast w sobotę 19 maja miała miejsce formalna i naukowa część XI Zjazdu TNFS.

Sobotnia część zjazdu rozpoczęła się Mszą świętą w sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju w Stoczku Klasztornym, gdzie więziony był kard. Stefan Wyszyński. Liturgii Mszy św. na rozpoczęcie zjazdu przewodniczył ks. abp metropolita warmiński Józef Górzyński z Olsztyna.

Część formalna: Prezes TNFS, ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Misiaszek, o godz. 9.30 otworzył Walne Zebranie Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Na spotkaniu było obecnych 24 spośród 132 członków TNFS. Ze względu na brak kworum, prezes zakończył pierwszą sesję formalną Walnego Zebrania i zarządził rozpoczęcie drugiej sesji formalnej na godz. 13.00 oraz zaproponował rozpoczęcie sesji naukowej.

Corocznemu spotkaniu Walnego Zebrania TNFS towarzyszy dyskusja z zakresu cyklu programowego „Młodzież i jej świat”. W tym też obszarze, w ramach sesji naukowej na temat: „Wychowanie patriotyczne młodzieży w 100. rocznicę odzyskania niepodległości” przedstawiona została następująca problematyka:

Część pierwsza: *Zagadnienia ogólne – metawartości w patriotyzmie*, którą prowadziła dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM. Zaprezentowane w tej części wystąpienia to:

Wychowanie patriotyczne u progu odzyskania niepodległości – prof. zw. dr hab. Hanna Markiewiczowa;

Stan badań i wyzwania na temat współczesnego patriotyzmu – ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB;

Kontrowersje wokół patriotyzmu: patriotyzm, nacjonalizm, szowinizm... – ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB.

Drugą część sesji naukowej na temat: *Salezjańskie wychowanie patriotyczne* prowadził ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB. W tej części przedstawiona została problematyka koncentrująca się wokół tematów:

Salezjańskie źródła myśli patriotycznej – ks. dr Marek Chmielewski SDB;

„Powiedz Matusiu [dziadkowi], że [...] nie potrzebuje się on wstydić swego wnuka” – o patriotyzmie Poznańskiej Piątki – s. Natalia Roman CMW;

Wychowanie harcerskie – ks. mgr Tomasz Kościelny SDB.

Po zakończeniu tej części XI Zjazdu TNFS prezes otworzył drugą sesję formalną Walnego Zebrania. Po stwierdzeniu, że w posiedzeniu bierze udział jedynie 24 spośród 132 zwyczajnych członków Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, prezes ponownie stwierdził brak kworum, jednak – zgodnie z §17 punkt 2 Statutu Towarzystwa – zgromadzeni mogą procedować zwykłą większością

obecnych na Walnym Zebraniu członków TNFS, tym samym ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Misiaszek rozpoczął formalne obrady.

Walne Zebranie podjęło następujące uchwały:

- ✓ WZ-2018/05/19/1 W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego za rok;
- ✓ WZ-2018/05/19/2 W sprawie podziału zysku;
- ✓ WZ-2018/05/19/3 W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS;
- ✓ WZ-2018/05/19/4 W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS.

Zgodnie z Regulaminem Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, zostało przedstawione doroczne sprawozdanie z działalności Towarzystwa. Zebrani otrzymali także informację na temat najnowszego numeru „Seminare” oraz dalszych prac związanych z naszym czasopiśmie, które przedstawił redaktor naczelny ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko.

Posiedzenia Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2018

W okresie sprawozdawczym Zarząd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego zebrał się pięciokrotnie. Posiedzenia Zarządu w roku 2018 miały miejsce w domu salezjańskim w Warszawie przy ul. Kawęczynskiej 53; w domu salezjańskim w Łomiankach, w Stoczku Klasztornym (w trakcie dorocznego zjazdu TNFS), a także w domu salezjańskim w Warszawie, ul. Wiślana 6 (Bursa Salezjańska). Zarząd TNFS spotkał się: 27 stycznia, 10 marca, 18 maja, 20 października oraz 24 listopada.

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 27 stycznia należy zaliczyć:

1. ustalenia daty i miejsca XI Zjazdu TNFS (Stoczek Klasztorny, 18-19 maja 2018);
2. ustalenie programu sesji naukowej z cyklu programowego: „Młodzież i jej świat”;
3. przyjęcie Uchwały nr 2018/01/27/1 O przyjęciu budżetu TNFS na rok 2018.

Posiedzenie Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 10 marca 2018 roku dotyczyło następujących kwestii:

1. programu sesji naukowej z cyklu programowego: „Młodzież i jej świat”;

2. serii wydawniczych TNFS. Nadmienić należy, iż powołane zostały następujące serie wydawnicze: 1. studia i rozprawy, red. ks. Jerzy Gocko (7 publikacji); 2. posympozjalna, red. ks. Ryszard Sadowski (3 publikacje); 3. biblijno-teologiczna („Biblica et theologica”), red. ks. Dariusz Sztuk (2 publikacje) oraz 4. varia, red. ks. Ryszard Sadowski (5 publikacji). Serią wiodącą Towarzystwa jest seria: studia i rozprawy. Po rezygnacji dotychczasowego redaktora tejże serii, Zarząd funkcję redaktora powierzył ks. Janowi Niewęgłowskiemu. Postanowiono także, by serią wydawniczą: varia połączyć z serią wydawniczą: studia i rozprawy.

1. spraw związanych z prowadzeniem strony internetowej Towarzystwa oraz czasopisma „Seminare”;

2. przyjęcia Uchwały nr 2018/03/10/1 w sprawie rekomendacji przyjęcia sprawozdania finansowego TNFS za rok 2017;

3. przyjęcia Uchwały nr 2018/03/10/2, Upoważnienie ks. Mirosława Kurkiewicza do składania corocznych sprawozdań TNFS do Urzędu Skarbowego.

Przedmiotem posiedzenia Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 18 maja 2018 roku były przede wszystkim sprawy organizacyjne związane z rozpoczynającym się XI Zjazdem TNFS. Dalsza część dyskusji dotyczyła włączenia członków TNFS w projekty badawcze oraz tematyki kolejnego, XII Zjazdu. Zatem, z zakresu cyklu programowego „Młodzież i jej świat” zaproponowano następujące tematy:

1) sesja poświęcona Unii Europejskiej. Zgodnie z dotychczasowym uwzględnianiem problematyki „młodzieży we właściwym jej świecie”, można mówić o młodzieży wobec wyzwań UE (propozycja ks. prof. dr hab. Zbigniewa Łepki);

2) 160. rocznica założenia Towarzystwa św. Franciszka Salezego (salezianie);

3) II Rzeczpospolita w wymiarze historycznym, socjologicznym i politologicznym (propozycja przesłana przez dr Marcina Karczewskiego).

Zaproponowano także, by XII Zjazd TNFS odbył się w dniach: czwartek/piątek 9-10 maja 2019 roku, w jednym z następujących miejsc: Białobrzegi – Ośrodek Emaus lub Ołtarzew – Pallottini, lub Kutno-Woźniaków.

Na wniosek ks. Dariusza Sztuka SDB, Zarząd TNFS podjął decyzję, iż do serii wydawniczej TNFS „Biblica et theologica” zostaną włączone następujące publikacje: 1) ks. T. Borkowski, *Jezus jako Mistrz (επιστάτης) w Ewangelii św. Łukasza*; 2) ks. Z. Grochowski, ks. J. Kręcidło, ks. D. Sztuk, *Biblical Studies 25 Years after Pontifical Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*.

Ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Gocko – redaktor naczelny „Seminare” przekazał pierwszy i drugi zeszyt „Seminare” z 2018 roku oraz przedstawił bieżące informacje związane z naszym czasopiśmie naukowym, a przede wszystkim: zmiany w Zespole Redakcyjnym i Radzie Naukowej oraz działania mające na celu dodatnie „Seminare” do bazy Scopus.

W dyskusji podjęto także temat: Rozporządzenia Ogólnego o Ochronie Danych Osobowych (RODO). Do wszystkich członków TNFS zostało przesłane pismo w związku z wytycznymi rozporządzenia.

Ponadto Zarząd podjął następujące uchwały: uchwałę nr 2018/05/18/01 O przyjęciu nowych członków TNFS (mgr Katarzyny Drzewek) oraz uchwałę nr 2018/05/18/02 O przyjęciu nowych członków TNFS (dr hab. prof. UW Adam Fijałkowski).

Na posiedzeniu Zarządu TNFS 20 października przedmiotem dyskusji były następujące zagadnienia:

1. Przyjęto, że miejscem spotkania będzie Ośrodek Edukacyjno-Charytatywny Diecezji Radomskiej „EMAUS” w Turno-Brzeźce, Białobrzegi. Członkowie Zarządu TNFS doprecyzowali także temat XII Zjazdu TNFS z zakresu cyklu programowego „Młodzież i jej świat”: „Młodzież i Unia Europejska”. Dyskusja na tak sformułowany temat ma być prowadzona w trzech zakresach – wystąpienia 30 minutowe: (1) geopolityczny; (2) socjologiczno-pedagogiczny; (3) eklezjalny.

W drugiej części naukowej zjazdu panel dyskusyjny ma poprowadzić: prof. UWM dr hab. Zdzisława Kobylińska i ks. prof. UKSW dr hab. Zbigniew Łepko. Panel dyskusyjny ma być poprzedzony 10 minutowym wprowadzeniem w/w prowadzących.

2. Informacje dotyczące „Seminare” przekazał redaktor naczelny ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Gocko. Ponieważ parametryzowane przez MNISW będą tylko czasopisma polskie indeksowane w dużych, międzynarodowych bazach danych (Web of Science, SCOPUS) i te, które znajdują się w programie „Wsparcie czasopism naukowych”, został złożony: (1) Wniosek o rejestrację czasopisma oraz (2) Wniosek do konkursu w ramach programu: „Wsparcie dla czasopism naukowych”.

3. Zarząd podjął decyzję, iż książka zatytułowana „Religia a wychowanie do dialogu”, pod red. M. S. Wierzbickiego, może być wydana w serii: „Młodzież i świat”. Koszty związane z publikacją ma pokryć redaktor książki;

4. W związku z wejściem w życie Ustawy 2.0 – prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, przedyskutowano problemy związane z Wydawnictwem TNFS. Dalsze prace będą kontynuowane w miarę, jak ukażą się akty wykonawcze do tejże ustawy;

5. Przedyskutowano relacje: Zarząd TNFS – Kapituła Nagrody im. ks. Adama Duraka. Przyjęto, iż Zarząd TNFS decyduje, w której serii wydawniczej ma ukazać się nagrodzona przez kapitułę publikacja. Zarząd nie ingeruje natomiast w przyznanie przez kapitułę nagrody i związane z tym decyzje finansowe. Informacja na temat nagrody i działalności kapituły powinna być przekazana do szerokiego środowiska liturgistów.

6. Podjęto uchwałę nr 2018/10/20/01 O przyjęciu nowych członków TNFS (prof. SGGW dr hab. Monika Podkowińska).

Ustalenia dotyczące zaproszenia prelegentów na planowaną konferencję naukową podczas XII Zjazdu TNFS były przedmiotem posiedzenia Zarządu 24 listopada 2018 r. Ostateczna decyzja dotycząca tego punktu konferencji ma zostać podjęta na najbliższym posiedzeniu Zarządu TNFS. Ponadto Zarząd TNFS przyjął preliminarz budżetowy Towarzystwa na 2019 rok, przedstawiony przez ks. Mariusza Chamarczuka – skarbnika TNFS. Postanowiono także, by w czasie przyszłorocznego Walnego Zebrania TNFS podjąć dyskusję dotyczącą następujących problemów: (1) czy nie podnieść

składki członkowskiej w TNFS z 30.00 zł na 50.00 zł na rok; (2) jakie konsekwencje podjąć wobec tych, którzy nie uczestniczą w Walnych Zebraniach TNFS i nie uiszczają składek członkowskiej.

Bieżące informacje dotyczące „Seminare” przedstawił redaktor naczelny czasopisma ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Gocko, a między innymi:

- ostatnia ewaluacja „Seminare” przeprowadzona przez Index Copernicus zakończyła się przyznaniem „Seminare” wskaźnika ICV o wartości 89.94 (poprzednio 65.08);
- zwrócił uwagę, by dążyć do dalszego zwiększania cytowalności „Seminare”;
- czekamy na decyzję dotyczącą złożonego Wniosku (19.10.2018 r.) w konkursie w ramach programu: „Wsparcie dla czasopism naukowych”.

Zarząd przyjął uchwałę nr 2018/11/24/01 O przyjęciu nowych członków TNFS (ks. dr Antoni Jucewicz).

Zgodnie z §13 punkt 4 Regulaminu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, roczne sprawozdanie z działalności Towarzystwa powinno zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach. W roku sprawozdawczym 2018 Zarząd TNFS spotkał się pięciokrotnie. Obecności na poszczególnych posiedzeniach Zarządu przedstawia poniższa tabela.

	27.01.2018	10.03.2018	18.05.2018	20.10.2018	24.11.2018	Łącznie obecny
Ks. K. Misiaszek	+	+	+	+	+	5
Ks. R. Sadowski	+	+	+	+	+	5
Ks. Stanisław Chrobak	+	+	+	+	+	5
Ks. Mariusz Chamarczuk	+	+	+	uspr.	+	4
Ks. Jerzy Gocko	+	+	+	+	+	5
Ks. S. Jędrzejewski	+	uspr.	+	+	+	4
Ks. Z. Łepko	+	+	+	+	+	5
Łącznie	7	6	7	6	7	

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

	27.01.2018	10.03.2018	18.05.2018	20.10.2018	24.11.2018	Łącznie obecny
Ks. J. Niewęglowski Komisja Rewizyjna	+	+	+	+		4
Ks. K. Niegowski Komisja Rewizyjna	+					1
Ks. R. Błaszczuk Komisja Rewizyjna	+		+			2

Komisja Rewizyjna Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego na posiedzeniu 18 maja 2018 r. podjęła uchwałę potwierdzającą, że działalność Towarzystwa w roku 2017 przebiegała zgodnie ze Statutem i Regulaminami Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, a w odpowiednim protokole potwierdziła, że nie stwierdzono w tym okresie żadnych nieprawidłowości. W okresie sprawozdawczym, na zaproszenie Prezesa TNFS, przedstawiciele Komisji Rewizyjnej brali udział w posiedzeniach Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w charakterze obserwatorów i służyli głosem doradczym w decyzjach podejmowanych przez Zarząd Towarzystwa.

II. SPRAWY CZŁONKOWSKIE

W dniu 31 grudnia 2018 Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego liczyło 134 członków zwyczajnych. W okresie sprawozdawczym żaden z członków nie zrezygnował z członkostwa w TNFS, nie odnotowano także śmierci żadnego z członków. Przyjęto zaś w tym okresie do Towarzystwa 4 nowe osoby. Szczegóły dotyczące przyjęć nowych członków, rezygnacji z członkostwa, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz podziału członków Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele.

Członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007-2018.

	Założy- -ciele	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Razem
Nowo przyjęci	21	22	50	8	4	5	12	13	13	12	9	9	4	182
Zmarli	0	0	0	0	0	-1	0	-2	-2	0	0	0	0	-5
Rezygnacje	0	0	0	0	0	-1	0	0	-2	-40	0	0	0	-43
Łącznie	21	22	50	8	4	3	12	11	9	-28	9	9	4	134

Liczba członków honorowych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2018 nie zmieniła się. Do grona tego należą: ks. dr Pascual Chávez – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2002-2014); ks. Ángel Fernández Artime – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2014-). Trzeci honorowy członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego – ks. dr bp Adam Śmigielski, biskup sosnowiecki – zmarł 7 października 2008. Podobnie nie zmieniła się liczba członków wspierających, nadal są nimi wszystkie cztery polskie inspektorie salezjańskie oraz Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie i Krakowie.

Podział członków TNFS wg różnych kategorii (dane zostały przedstawione w oparciu o informacje, jakimi dysponował Sekretariat TNFS w dniu 31.12.2018 roku).

Wszyscy członkowie TNFS w roku 2018	134
świeccy	61
duchowni	73
osoby zakonne	49
salezjanie	44
mężczyźni	100
kobiety	34
obywatele polscy	132
obcokrajowcy	2
z tytułem zawodowym magistra	11
ze stopniem doktora	58
ze stopniem doktora habilitowanego	14
na stanowisku profesora	34
z tytułem profesora	17

Zgodnie z informacjami, jakimi w dniu 31 grudnia 2018 roku dysponował Sekretariat TNFS, awanse zawodowe członków TNFS w roku 2018 przedstawiają się następująco:

- ✓ ks. mgr Marcin Balawander SDB ukończył studia doktoranckie z muzyki kościelnej;
- ✓ tytuł profesora nadzwyczajnego uzyskała ks. dr Tadeusz Lewicki SDB;
- ✓ tytuł profesora zwyczajnego uzyskała pani prof. APS dr hab. Hanna Markiewiczowa.

Ponadto: ks. dr Krzysztof Niegowski został rektorem Wyższej Szkoły Biznesu w Warszawie, a pan prof. zw. dr hab. Bogdan Szczepankowski został odznaczony medalem „Za zasługi dla rozwoju polskiej pedagogiki”.

Cieszymy się i gratulujemy naszym szanownym kolegom kolejnych awansów zawodowych oraz życzymy wielu sukcesów na polu naukowym.

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji i darowizn. Wysokość składek członkowskich nie zmieniła się od powstania Towarzystwa i wynosi 30 zł na rok. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia poniższa tabela (stan wpłat na 31 grudnia 2018 roku).

Składki członkowskie 2018	
Wpłaty dokonane	65/1950.00 zł
Wpłaty zaległe	69/2070.00 zł
Odsetek zaległości	51%
Łączna kwota wpłat	4020.00 zł

III. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Podobnie, jak miało to miejsce na poprzednich zjazdach, także XI Zjazd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego miał naukowy charakter. W ramach sesji naukowej towarzyszącej dorocznemu zjazdowi TNFS wygłoszono następujące referaty:

- ✓ *Wychowanie patriotyczne u progu odzyskania niepodległości;*
- ✓ *Stan badań i wyzwania na temat współczesnego patriotyzmu;*
- ✓ *Kontrowersje wokół patriotyzmu: patriotyzm, nacjonalizm, szowinizm...;*
- ✓ *Salezjańskie źródła myśli patriotycznej;*
- ✓ *„Powiedz Matusiu [dziadkowi], że [...] nie potrzebuje się on wstydzić swego wnuka” – o patriotyzmie Poznańskiej Piątki;*
- ✓ *Wychowanie harcercskie.*

Sesja naukowa zorganizowana w ramach XI Zjazdu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego stanowi ciąg dalszy cyklu programowego zatytułowanego „Młodzież i jej świat”, który jest realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS.

IV. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Aktywność wydawnicza Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego koncentruje się przede wszystkim wokół czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. O rosnącym prestiżu naukowym, poziomie wydawniczym i rozwoju czasopisma świadczy stale rosnąca liczba osób pragnących publikować na łamach tego periodyku oraz zauważalne umiędzynarodowienie „Seminare”. Najwyższa ocena przyznana czasopismu przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego była inspiracją do dalszych inicjatyw redakcji w celu podnoszenia poziomu merytorycznego i formalnego tego periodyku. Podjęto w tym względzie następujące działania:

1) W ramach procesu dalszej informatyzacji i digitalizacji czasopisma rozpoczęto nadawanie numerów ORCID wszystkim tekstom publikowanym na łamach „Seminare”;

1) Sąd Okręgowy w Warszawie VII Wydział Cywilny postanowił wpisać „Seminare” do sądowego rejestru dzienników i czasopism;

2) Kontynuowano działania mające na celu dodanie „Seminare” do baz: Web of Science, SCOPUS oraz został złożony wniosek do konkursu w ramach programu: „Wsparcie dla czasopism naukowych”.

W roku 2018 nakładem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego ukazał się tom IV Biblioteki TNFS: Mirosław S. Wierzbicki red., *Religie a wychowanie do dialogu. Idee edukacyjne, filozoficzno-antropologiczne i teologiczne*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego: Warszawa 2018, ss. 205 [ISBN 978-83-61451-17-4 DOI: 10.21852/tnfs.2018.1].

V. DZIAŁALNOŚĆ POPULARYZUJĄCA OSIĄGNIĘCIA NAUKOWE

TNFS popularyzuje osiągnięcia nauki przede wszystkim przez publikacje oraz sympozja, w których upowszechniana jest wiedza z różnych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu wychowania oraz historii i aktualnej działalności salezjanów w Polsce i na świecie. Dlatego, oprócz publikacji i sympozjów organizowanych bezpośrednio przez TNFS, chętnie obejmujemy patronatem inicjatywy bliskich nam środowisk. W okresie sprawozdawczym TNFS objęło patronatem:

✓ konferencję z cyklu: „Dialogi o wychowaniu” (6) – *Zmaganie o młodego człowieka i kto sędziuje ten mecz?* W stulecie dzieła salezjańskiego na Łosiówce w Krakowie, ul. Tyniecka 39. Konferencja odbyła się w dniu 07.04.2018 r.;

✓ XXXII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne, na temat: *Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia*. Sympozjum odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie 19 października 2018 r.

W imieniu Zarządu TNFS pragnę podziękować wszystkim członkom naszego Towarzystwa, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2018.

Ks. Stanisław Chrobak SDB
Sekretarz TNFS

ORCID ID: 0000-0003-3015-4580

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.20>

Szymon Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016, ss. 302. ISBN 978-83-7467-255-9.

Edukacja religijna to nie tylko przekazywanie wiedzy, czyli nauczanie, ale również, a może nawet przede wszystkim, kształtowanie postaw, czyli wychowanie, a także wprowadzanie w życie duchowe oraz we wspólnotę religijną. Chodzi zatem o dojrzałość religijną człowieka, umiejętność dokonywania życiowych wyborów, a zarazem podejmowania przez niego odpowiedzialności. W kontekście religii chrześcijańskiej chodzi jednocześnie o wartość Ewangelii i tradycji Kościoła, jak również o ugruntowanie wartości, jaką dla współczesnego człowieka jest bycie chrześcijaninem. Zmiany społeczne są bowiem tak intensywne, że zmuszają do rewizji dotychczasowych rozwiązań edukacyjnych oraz do nieustannej refleksji w zakresie pedagogiki religii. W tę problematykę wpisuje się książka Szymona Dąbrowskiego *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*.

Recenzowana praca zasługuje na uwagę przez fakt, iż podejmuje ważną refleksję nad udzieleniem odpowiedzi w kwestii współczesnych pytań o teorię i praktykę edukacji religijnej, wykorzystując w poszukiwaniu owej odpowiedzi filozofię Józefa Tischnera. Ten filozof wskazywał na konieczność uprawiania edukacji, w tym zwłaszcza edukacji religijnej, w paradygmacie emancypacyjnym i krytycznym. Jego filozofia dramatu i wynikająca z niej pedagogika dramatu stanowią niejako źródło w poszukiwaniu tożsamości i miejsca religii w edukacji współczesnej. W ujęciu Józefa Tischnera podstawowym celem edukacji jest uczenie nadziei, która może chronić wartości człowieka. Chodzi o wzbudzenie w człowieku jego własnej nadziei przez wspieranie go w samodzielnych działaniach.

Zgodnie z założeniem Autora, niniejsza monografia jako całość ma strukturę badania teoretycznego. Składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym z nich zatytułowanym *Pedagogika religii* znajduje się ujęcie definicyjne tego pojęcia, a także jego przedmiot oraz zakres badań w tym obszarze nauki. Wskazane zostały również i opisane ośrodki badawcze pedagogiki religii oraz jej przedstawiciele.

W rozdziale drugim pt. *Współczesne dyskusje na temat edukacji religijnej* Autor podejmuje kwestię statusu naukowego i metodologicznego pedagogiki religii. Ukazuje perspektywy pedagogiki religii w relacji z edukacją międzykulturową. Dowodzi, że w większości krajów cywilizacji zachodniej edukacja religijna jest obecna w edukacji publicznej, wskazując w ten sposób i uzasadniając jej powszechny charakter. Prezentuje również modele edukacji religijnej.

Rozdział trzeci nosi tytuł *Metoda filozoficzna Józefa Tischnera*. Ukazane są w nim źródła i konteksty filozoficzne, które doprowadziły do powstania autorskiej filozofii dramatu Józefa Tischnera. Autor analizuje tu metodę Tischnera, na której istotę składa się: filozofia fenomenologiczna E. Husserla i R. Ingardena, a także filozofia egzystencjalna M. Heideggera. Szczególnie zaś istotna wydaje się w metodzie Tischnera chrześcijańska filozofia nadziei G. Marcela. Ważny też był kontakt Tischnera z filozofią dialogu w ujęciu E. Lévinasa. Metafora twarzy Innego została przez Tischnera rozwinięta w koncepcję ujęcia dramatycznego. Ostatni element filozofii Tischnerowskiej w modelu dramatycznym stanowi filozofia hermeneutyczna P. Ricoeura. W ostatnim podrozdziale tej trzeciej części omawianej monografii ukazane zostały podstawowe założenia filozofii dramatu jako fundamentalne elementy w rozumieniu ludzkiej egzystencji.

W rozdziale czwartym Autor prezentuje *Mysł pedagogiczną Józefa Tischnera*, opartą na całokształcie metody jego filozofii ze szczególnym uwzględnieniem założeń aksjologiczno-antropologicznych. Poszczególne teorie wartości (dobra, nadziei, wolności i autonomii, dialogu, spotkania) w perspektywie wychowania składają się na koncepcję pedagogiczną określoną jako pedagogika dramatu.

Ostatni rozdział książki został zatytułowany *Pedagogika religii Józefa Tischnera*. Autor prezentuje w nim ujęcie nowego spojrzenia na relacje między świeckością i sakralnością w życiu indywidualnym

i społecznym, w tym także instytucjonalnym. Jest tu również krytyczne ujęcie modeli edukacji religijnej i przestrzeń poszukiwania nowego jej modelu w polskiej rzeczywistości pedagogiczno-religijnej.

Od strony formalnej, układu treści zawartej w niniejszej książce, należy podkreślić, że konstrukcja recenzowanego opracowania jest poprawna, tytuły rozdziałów i podrozdziałów są czytelne i poukładane w logiczną i uzasadnioną merytorycznie całość. Zakres pracy jest wyraźnie zarysowany. Niewątpliwą zasługą Autora jest uaktualnienie problematyki edukacji religijnej w procesie edukacji powszechnej, zwrócenie uwagi na świadomościowy wymiar edukacji religijnej i poszukiwanie jej optymalnego modelu we współczesnych warunkach. Zaprezentowana perspektywa modelu dramatycznego edukacji religijnej jest bardzo interesująca, opartą na solidnych podstawach aksjologiczno-antropologicznych, propozycją wzmocnienia i uzupełnienia tradycyjnych modeli oddziaływania wychowawczego, a przez to szczególnie godną polecenia do czerpania z niej inspiracji w teorii pedagogicznej i praktyce wychowawczej.

Reasumując, należy stwierdzić, że książka Szymona Dąbrowskiego jest solidnie przygotowanym opracowaniem w oparciu o rozległą literaturę, w zakres której wchodzi dzieła Józefa Tischnera, ich opracowania, a także liczne pozycje o charakterze filozoficznym i pedagogicznym, ujęte w *Bibliografii* jako literatura pomocnicza. Książka ta stanowi bogate źródło wiedzy dla czytelnika zainteresowanego problematyką pedagogiczno-religijną. Praca osadza edukację religijną w perspektywie filozofii dramatu człowieka. Może być ona przydatna dla studentów pedagogiki, jak również dla wychowawców-praktyków, nauczycieli i pedagogów. Osoby zajmujące się wychowaniem (w teorii lub w praktyce) winny ciągle poszukiwać nowych, bardziej otwartych, a jednocześnie optymalnych i skutecznych form działalności wychowawczej prowadzących ku pełni integralnego rozwoju człowieka.

Dariusz Adamczyk

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID ID: 0000-0002-3083-559X

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.21>

Marek Jodko, *Świadectwo Kościoła wobec narodowego socjalizmu w Trzeciej Rzeszy. Przykład błogosławionego księdza Gerharda HirsCHFeldera*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „Adalbertus”, Świdnica 2017, ss. 350.

Nazizm był bez wątpienia ideologią antychrześcijańską, ukierunkowaną – choć nie zawsze w jawny i otwarty sposób – na walkę z Kościołem jako instytucją oraz z jego nauką. Choć hitlerowcy planowali definitywnie rozprawić się duchowieństwem katolickim dopiero po zakończeniu wojny, to jednak, w miarę możliwości, przystąpili eksterminacji tej grupy społecznej jeszcze w trakcie działań wojennych, które z resztą często jej sprzyjały. Symbolem martyrologii katolickiego duchowieństwa stał się obóz koncentracyjny w Dachau, w którym zginęło wielu księży, także pochodzących z Niemiec. Jednym z nich był ks. Gerhard HirsCHFelder, bohater recenzowanej książki, którego biografię zdecydował się opracować Marek Jodko. Nazywa się go czasem „polskim Popiełuszką” ze względu na to, że obaj byli męczennikami dwóch totalitaryzmów, przeżyli podobną ilość lat i byli przez jakiś czas związani z miastem Kudowa, gdzie ks. HirsCHFelder był wikariuszem, zaś ks. Popiełuszko kuracjuszem (s. 12).

Praca jest rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem biskupa prof. dra hab. Andrzeja Siemieniowskiego, obronioną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w 2015 r. Wartość opiniowanego opracowania zasadza się przede wszystkim na tym, że nie jest ono monotematyczne – poza biografią beatyfikowanego księdza znajduje się w niej wiele informacji na temat ideologii nazizmu, w tym rozwijającej się rasistowskiej postawy wobec Żydów, historii III Rzeszy i jej stosunku do religii oraz Kościoła, a także sytuacji tego ostatniego na terenach hitlerowskich Niemiec. Jest ono także dowodem na to, że Kościół wykazał się w czasie wojny niezłomną postawą wobec okupanta, który, zazwyczaj bezskutecznie, dążył także do tego, aby go wykorzystał do własnych, propagandowych celów.

Praca ma przejrzystą strukturę, składa się z klasycznego wstępu i zakończenia, jest podzielona w układzie rzeczowym na rozdziały i składające się nań podrozdziały, wszystkie ponumerowane. Pod

względem tematycznym jest ona złożona *de facto* z dwóch części, choć nie zostały one wyodrębnione formalnie. Pierwsza część dotyczy charakterystyki narodowego socjalizmu w III Rzeszy i jego skomplikowanej i nader napiętej relacji z Kościołem i chrześcijaństwem ogólnie, zarówno jeśli chodzi o kwestię relacji państwo – Kościół, jak również kontekst ideologiczny i doktrynalny. Obejmuje ona rozdziały od pierwszego do trzeciego. Druga część pracy, w skład której wchodziły od IV do VI, jest już związana z samą postacią ks. Gerharda Hirschfeldera i jego bezkompromisową postawą wobec nazizmu oraz z kultem tejeż osoby w diecezji świdnickiej, jaki miał i ma wciąż miejsce po jego beatyfikacji. Tłem, które ma ułatwić zrozumienie pierwszego zagadnienia, tj. relacji ks. Hirschfeldera z nazistowskimi władzami, jest przybliżenie rysu historycznego hrabstwa kłodzkiego, czemu poświęcono czwarty rozdział. Można oczywiście postawić pytanie, czy ten zabieg był potrzebny i czy aby na pewno konieczne było ogólne i jednocześnie obszerne scharakteryzowanie III Rzeszy w szerokim kontekście religijnym, skoro książka dotyczy konkretnej osoby związanej z Kościołem katolickim, na co miałby wskazywać podtytuł pracy, bo to właśnie podtytuł rodzi u czytelnika konkretne oczekiwania wobec lektury. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że Autor świetnie i w bardzo treściwy sposób dokonał charakterystyki zagadnień wymienionych w pierwszej części pracy, a moim zdaniem było to konieczne z uwagi na to, że postawa ks. Hirschfeldera względem narodowego socjalizmu nie była czymś odosobnionym, ale wynikała z szerszego kontekstu i była pochodną postawy, jaką prezentował niemiecki Kościół katolicki, czy też Kościół powszechny w ogóle.

Aparat naukowy, jakim posługuje się Autor, na pewno mógłby być bardziej urozmaicony – najczęściej odwołuje się on do dostępnych w Polsce opracowań, czasem cytując na jednej lub na kilku stronach tę samą pozycję. Materiały źródłowe odgrywają raczej marginalną rolę w książce, a tych archiwalnych nie ma w zasadzie wcale. Ks. M. Jodko w swoich wywodach i dokonywaniu ocen, jeśli chodzi o opisywane wydarzenia, powołuje się jednak na różne dokumenty Kościoła, nawet te starożytne, przytacza też stosowne fragmenty z Pisma Świętego. Dzięki temu, przynajmniej biorąc pod uwagę kontekst teologiczny, praca ma erudycyjny charakter i uwzględnia wieloaspektowe, komparatystyczne ujęcie podjętej problematyki, zwłaszcza w odniesieniu do trzech pierwszych rozdziałów.

Opracowanie M. Jodki składa się z sześciu zasadniczych rozdziałów. W rozdziale pierwszym poruszono takie zagadnienia jak: dojście Hitlera do władzy, jego antysemitizm, charakterystyka systemu politycznego III Rzeszy, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania młodzieży, w tym w wyraźnym duchu antykatolickim, a także kwestie „religii” Hitlera. To ostatnie zagadnienie jest niezwykle interesujące – niemiecki narodowy socjalizm został bowiem zawarty w dezyderatach mających quasi-religijny charakter i Autor recenzowanej książki uwzględnia również i tę kwestię.

Rozdział drugi dotyczy konfliktu nazizmu z chrześcijaństwem, z uwzględnieniem stanowiska Piusa XII, a także pośrednio innych papieży oraz Kościoła katolickiego w III Rzeszy. Autor zwrócił uwagę na bezkompromisową postawę niemieckich biskupów wobec narodowego socjalizmu, protestujących m.in. przeciwko ustawie eugenicznej i przepisom antysemitycznym, choć w tamtejszym episkopacie zdarzały się też przypadki dążenia do uzyskania kompromisu z panującym totalitaryzmem. Ks. M. Jodko zwrócił też uwagę na postać papieża Piusa XII i przyczyny tworzenia się jego „czarnej legendy” w latach sześćdziesiątych. Mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że tuż po wojnie za pomoc okazaną Żydom dziękowało mu wielu przedstawicieli różnych gremiów, w tym także żydowskich. Aprobatorywna postawa w stosunku do papieża ustąpiła z czasem miejsca krytycznej, głównie pod wpływem publicystów o lewicowej orientacji politycznej. Pole manewru, jeśli chodzi o podejmowane zabiegi, głównie dyplomatyczne, na rzecz ratowania w czasie wojny Żydów, zarówno ze strony Episkopatu Niemiec jak i samego papieża, było jednak mocno ograniczone ze względu na dwie utopijne doktryny polityczne, w okowach których znajdowały się zarówno państwo niemieckie jak i włoskie, okalające Watykan i mieszczące się w nim Stolicę Apostolską.

Następujące później dwa rozdziały są bardzo krótkie i dotyczą katolickiej oceny moralnej narodowego socjalizmu oraz historii hrabstwa kłodzkiego, ze szczególnym uwzględnieniem indoktrynacji nazistowskiej. Tamtejsi duchowni katolicycy w swoich kazaniach krytykowali niemiecki narodowy socjalizm, a warto podkreślić, że cena za to mogła być bardzo wysoka, gdyż gestapo posiadało swoich denuncjatorów nawet w strukturach kościelnych.

Piąty rozdział w książce to już historia życia ks. Gerharda Hirschfeldera. Autor drobiazgowo przedstawia jego życiorys, począwszy od narodzin, poprzez służbę duszpasterską na szczeblu parafialnym, aż

po pobyt w więzieniu w Kłodzku, a następnie w KL Dachau, gdzie zmarł wskutek choroby i wycieńczenia organizmu. Działalność duszpasterska ks. Hirschfeldera spotkała się ze sprzeciwem władz niemieckich, przez które był inwigilowany i zastraszany, kilkakrotnie został też pobity. Działo się to pomimo tego, że – jak podkreśla Autor – w swoich kazaniach nie atakował on wprost ideologii nazistowskiej czy też poszczególne działania władz niemieckich (s. 252). Świadczy to dobitnie o tym, że hitleryzm walczył w istocie z chrześcijaństwem, choć – jak już wspominałem – ostateczny cios Kościołowi zamierzał zadać dopiero po zakończeniu wojny. W rozdziale tym Autor wiele miejsca poświęcił rozważaniom teologicznym niemieckiego księdza, uwzględniając m.in. jego stosunek do kwestii cierpienia, modlitwy, a także sakramentów – kapłaństwa i małżeństwa.

Ostatni, krótki rozdział dotyczy kultu ks. Hirschfeldera w diecezji świdnickiej, jaki rozwinął się tam tuż po jego beatyfikacji. Ciekawym zjawiskiem były „dni bł. Gerharda Hirschfeldera”, obchodzone tam w latach 2012 oraz 2013, w czasie których odbyła się m.in. międzynarodowa konferencja naukowa oraz wydarzenia artystyczne.

Pisząc o „religii Hitlera” Autor przywołuje przede wszystkim znaną publikację Michaela Hasemanna (Hasemann 2011), jednak istnieje także wiele wartościowych prac polskich autorów, żeby wymienić tylko pozycje Moniki Milewskiej (Milewska 2010) czy Aleksandry Kmak-Pamirskiej (Kmak-Pamirska 2012). Gdy podejmował próbę oceny Shoah, uwzględniając religię żydowską i jej punkt widzenia (s. 213-215), mógł skorzystać ze znanej pracy Pawła Śpiewaka, dotyczącej tej tematyki (Śpiewak 2013). M. Jodko, opisując nazistowską ideologię, przytacza głównie myśli Hitlera z jego książki *Mein Kampf*. Działania hitlerowców w czasie wojny wymierzone w Kościół wynikały jednak z filozofii różnych ideologów i były pokłosiem awersji do religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, którą prezentowali wysoko postawieni dygnitarze w III Rzeszy. Spośród nich wyróżniał się Reinhard Heydrich, szef Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy, który snuł własne plany całkowitego zniszczenia Kościoła. Należy też pamiętać o tym, że Hitler pisał swoją pracę w celach propagandowych i nie zawsze podawał w niej prawdę – to uwaga przede wszystkim do genety jego antysemityzmu oraz datowania wydarzeń z jego życia, które czasem fałszował. Zwracam na to uwagę, ponieważ, wczytując się w książkę M. Jodki, można odnieść wrażenie, że Autor przyjmuje za pewnik niemal wszystkie informacje, jakie zaczerpnął z książki Hitlera i na które się powołuje w swojej pracy.

Autor podaje też czasem kontrowersyjne lub błędne z historycznego punktu widzenia informacje. Pisze na przykład, że Hitler wierzył w swoje żydowskie pochodzenie (s. 46), a jest to teza, którą trudno udowodnić przy pomocy źródeł. Polski biograf Hitlera, Karol Grünberg, wprost jej zaprzecza (Grünberg 1989). M. Jodko stwierdza też, że na konferencji w Wanssee „pojawiła się propozycja” fizycznej eksterminacji Żydów (s. 54-55), tymczasem decyzja o ich zagładzie zapadła późnym latem lub jesienią 1941 r. – punktem zwrotnym był tutaj atak III Rzeszy na ZSRR. W Wanssee głównie omówiono możliwe metody i organizację eksterminacji.

Dostrzeżone mankamenty mają jednak marginalne znaczenie i nie przekreślają walorów recenzowanej pracy. Myślę, że jej lektura zachęci innych historyków, aby opisać podobne historie innych księży, którzy swoją niezłomną postawą wobec III Rzeszy przypłacili życiem. Książka M. Jodki to wartościowa pozycja, która powinna zaciekać nie tylko historyków Kościoła, ale także teologów, religioznawców i politologów.

Bibliografia:

- Grünberg, Karol. 1989. *Adolf Hitler. Biografia Führera*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hasemann, Michael. 2011. *Religia Hitlera*, tłum. Agnieszka Walczy. Warszawa: Pruszyński Media.
- Kmak-Pamirska, Aleksandra. 2012. Elementy „religijne” w ideologii i obrzędach narodowosocjalistycznych Trzeciej Rzeszy. *Studia na Autorytaryzm i Totalitaryzm*, 34, 19-37.
- Milewska, Monika. 2012. *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Śpiewak, Paweł. 2013. *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.

John C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga? Zderzenie światopoglądów*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, W drodze, Poznań 2018, ss. 448, ISBN 978-83-7906-181-5.

Literatura popularnonaukowa z pogranicza nauki i religii staje się coraz bardziej „modna”, również nad Wisłą. Wynika to w pierwszej kolejności ze znacznego upowszechnienia wiedzy naukowej i dostępu do niej. Biorąc przy tym pod uwagę ciągłą i żywą obecność wiary, kwestia ich zgody czy też konfliktu musiała się nasilić. „Moda” na książki o wierze, religii i nauce wynika też z napięć i relacji, które wiążą nie tylko osoby wierzące różnych denominacji i uprawiające naukę, ale i osoby na wiarę obojętne lub nawet jej przeciwnie. Znaczący jest fakt, że naukowe autorytety coraz częściej kreują się na światopoglądowych celebrytów. Dokonują tego zwłaszcza poprzez liczne wystąpienia, wywiady i konferencje, ale też publikacje, w których konfrontują z dokonaniem nauk – dodajmy: w sposób nie zawsze uczciwy i życzliwy – własne wyobrażenia o wierze i religii. Paradygmatycznymi przedstawicielami tego nurtu są Sam Harris, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Richard Dawkins i Victor J. Stenger. Popularność czterech pierwszych jest tak wielka, że obwołano ich „jeźdźcami nowego ateizmu”. W skrócie można powiedzieć, iż ich celem jest wykazanie zasadności naturalizmu, materializmu i scjentyzmu. Napotykać jednak na opór wielu swych kolegów „po fachu”, by wymienić tylko Alvina Plantingę, Johna Polkinghrona, Arthura Peacocke’a czy Iana Barboura. Należy wspomnieć również o ks. prof. Michale Hellerze, który w Polsce powołał do istnienia Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych (wcześniej Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych) oraz wydawnictwo Copernicus Center Press specjalizujące się w wydawaniu książek z obszaru relacji nauki i religii (wiary), w tym autorów takich jak np. Dennett.

Polski czytelnik otrzymał niedawno możliwość sięgnięcia do jednej z książek innego polemizującego z wyznawcami „nowego ateizmu” naukowca, prof. Johna C. Lennox z Oxfordu, znanego matematyka i filozofa nauki. Jest to publikacja zatytułowana wymownie – *Czy nauka pogrzebała Boga?* To druga praca badacza wydana w Polsce staraniem oficyny W drodze. Rok wcześniej ukazał się *Bóg i Stephen Hawking. Czyj to w końcu projekt?* Obie są utrzymane w podobnym, polemicznym tonie. Zmienia się tylko adresat polemiki: w omawianym dziele jest nim w głównej mierze Richard Dawkins, autor m.in. takich książek jak *Samolubny gen* (wyd. oryg. 1976, wyd. pol. 1996) i *Bóg urojony* (wyd. oryg. 2006, wyd. pol. 2007). Lennox, zanim napisał *Czy nauka pogrzebała Boga?* (wyd. oryg. 2009), miał okazję nie raz polemizować z Dawkinsem i pozostałymi „jeźdźcami”. Pozwoliło mu to zrozumieć argumenty swoich przeciwników i starannie dobrać własne, które znajdujemy w jego dziele.

Na skrzydełku okładki polskiego wydania znalazły się rekomendacje czterech naukowców: Chrysa Paraskeva (onkolog, Uniwersytet w Bristolu), Alana Emery’ego (genetyk, Uniwersytet w Edynburgu), Keitha N. Frayna (specjalista w dziedzinie metabolizmu człowieka, Uniwersytet Oksfordzki) i Alistera E. McGratha (biofizyk i teolog protestancki, Uniwersytet Oksfordzki i Gresham College). Wszyscy podkreślają walory książki Lennox w kontekście debaty nad kluczowymi problemami na styku religii i nauki – takimi jak pochodzenie życia i człowieka, istnienie Wszechświata. Wskazują również na odważny styl i charakter prowadzonej argumentacji. W rzeczy samej – są one osobliwe, można powiedzieć, że momentami zadziorne, a nawet złośliwe, zwłaszcza gdy autor próbuje pokazać sprzeczności w poglądach Dawkinsa albo jego ignorancję, np. matematyczną.

Na książkę składa się wstęp, 12 rozdziałów, epilog i indeks nazwisk. Kolejne rozdziały zostały poświęcone odpowiednio: światopoglądom, granicom nauki, redukcjonizmowi, idei inteligentnego projektu, biosferze, ewolucji, biogenezie, kodowi genetycznemu, (teorii) informacji, małpim maszynom (metafora), pochodzeniu informacji i cudom (w kontekście praw przyrody i poglądów Davida Hume’a). Widać więc, że Lennox nie ogranicza się wyłącznie do swojej specjalizacji (choć bezlitośnie punktuje matematyczną ignorancję Dawkinsa), ale podejmuje polemikę na gruncie filozofii nauki i biologii, również w kontekście teorii informacji. Nie przenosi ciężaru dyskusji na teren, na którym mógłby się czuć najbezpieczniej, ale podejmuje ją na obszarze wyznaczonym przez swoich rozmówców. Trzeba zaznaczyć, że nie wiąże się to ze zubożeniem jego wywodu. Czytelnik każdorazowo otrzymuje możliwie precyzyjne i jasne wyjaśnienie mniej lub bardziej skomplikowanych zjawisk, terminów i teorii naukowych (np. doboru naturalnego, „działania” kodu genetycznego czy podstaw teorii informacji). Widać, że Lennox doskonale orientuje się w poruszanej tematyce, o czym świadczy klarowność wyjaśnień i rozumowania, a także cytowana literatura. Słowem: jest dobrym polemistą dla Dawkinsa, z którym potrafi walczyć jego własną bronią. W podsumowaniu swoich wywodów Lennox podaje cel, jaki mu przyświecał: „Chciałem pokazać

w tej książce, że nawet jeśli nauka, mimo wszystkich swoich możliwości, nie potrafi odnieść się do fundamentalnych pytań, które stawiamy sobie jako ludzie, to jednak Wszechświat zawiera pewne wskazówki dotyczące naszego w nim miejsca dostępne badaniu naukowemu” (s. 431-432). Jak dodaje: „poważnym błędem metodologicznym byłoby przyglądać się jedynie składnikom Wszechświata – materii, strukturom i procesom – by określić jego cel i odpowiedzieć na pytanie, po co tu jesteśmy. Ostateczna odpowiedź – jeśli jest – będzie musiała przyjść spoza Wszechświata” (s. 432-433).

Czy nauka pogrzebała Boga? jest książką w całości poświęconą szukaniu tropów owej ostatecznej odpowiedzi, przy jednoczesnym zbijaniu argumentów przeciwników jej nadnaturalnego charakteru. Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu się to Lennoxowi udało, należy ocenić samodzielnie. Zaznaczyć jednak trzeba, iż matematyk jest świadomy negatywnych konotacji zdyskredytowanego i pseudonaukowego pojęcia Inteligentnego Projektu i tzw. „Boga luk”. Broni się przed takimi klasyfikacjami, pokazuje ich ograniczenia oraz na podstawie racjonalnych przesłanek formułuje własne stanowisko, które wykracza poza krytykowane przez niego materializm, naturalizm i scjentyzm (Lennox woli mówić nie o inteligentnym projekcie, ale o inteligentnej przyczynowości lub inteligentnym pochodzeniu, zob. s. 20). Słowem: dopuszcza obecność nadnaturalnego czynnika innego niż sam Wszechświat, który odpowiada za jego istnienie i panujący w nim porządek. Utożsamia go z chrześcijańskim Bogiem – raz jeszcze podkreślam – szanując wiedzę i metodologię naukową. Czynniki nadprzyrodzone, jak pokazuje, w żaden sposób nie neguje, przekreśla czy negatywnie wpływa na Wszechświat i naszą o nim wiedzę. Wręcz przeciwnie: pozwala ją interpretować w znacznie szerszych kategoriach i nadawać jej metafizyczny sens.

Książka Lennox jest „świeżą” pozycją na rynku wydawniczym w Polsce, stanowi pewną alternatywę dla znanego ruchu intelektualnego związanego z Hellerem. Pozwala zapoznać się od środka z anglosaską perspektywą debaty. Jakkolwiek teza – odpowiedź na tytułowe pytanie – jest znana zanim jeszcze czytelnik sięgnie po książkę, to popularnonaukowe piarstwo Lennox wydaje się po prostu ciekawe, wciągające i pobudza intelektualnie, również krytycznie. Krytyka może dotyczyć np. używanych analogii lub przesunięć kategoryalnych (zob. np. s. 245 i 250-251), częstego tonu apologetycznego czy ciągłego powoływania się na argumenty z autorytetu („ten i ten jest niewierzącym profesorem i noblistą, ale pisze tak i tak, a to znaczy, że mam rację” – nawet jeśli Lennox wprost tak nie pisze, to taki ton wyraźnie przebiega z jego wypowiedzi). Do gustu może nie przypaść również ironiczny i sarkastyczny koloryt wywodu, zwłaszcza względem Dawkinsa, który często stosuje taką retorykę. Jest to broń obosieczna. Zdarza się również Lennoxowi odwoływać do budzących pewne wątpliwości ustaleń (np. s. 400), jednakże traktuje je anegdotycznie, co znacząco nie wpływa na zasadność argumentacji. Niemniej lektura *Czy nauka pogrzebała Boga?* może posłużyć zarówno filozofom i naukowcom, jak i „zwykłemu” czytelnikowi. Może on bowiem poznać nie tylko argumenty przedstawicieli „nowego ateizmu”, ale i sposób argumentacji ich przeciwników, by następnie je z sobą skonfrontować i – być może – dokonać własnej syntezy.

Dla ukazania próbki stylu Lennox zacytuję kilka fragmentów książki. „Chrześcijaństwo w swoim głównym nurcie zawsze będzie utrzymywać, iż wiara jest nierozdzielnie związana z dowodami. Bo w istocie rzeczy wiara jest odpowiedzią na dowody, a nie radością z tego, że dowodów brak” (s. 26). Badacz dalej pokazuje, że autorzy biblijni, jeszcze przed nastaniem pierwszych greckich filozofów, na długo przed naukowym odkryciem faktu, że Wszechświat miał początek, twierdzili to samo. W innym miejscu podkreśla, że „twierdzenia naukowców niekoniecznie są twierdzeniami nauki” (s. 32). Cała jego książka jest właśnie próbą oddzielenia tego, co mówi nauka, od tego, co mówią naukowcy i jak – jego zdaniem błędnie – interpretują dane naukowe. Sam przyznaje prymat wnioskowaniu do najlepszego wyjaśnienia (abdukcja), argumentując, że takim najlepszym wyjaśnieniem Wszechświata jest – mówiąc w skrócie – Bóg. Akcentuje przy tym to, że „nadprzyrodzone” nie oznacza „irracjonalne” – „Dla tych z nas, którzy podjęli poważną refleksję teologiczną nad światem, oznacza to postawienie sprawy na głowie” (s. 65). Lennox jest świadomy tego, że wielu „wojujących” ateistów formułuje swoje tezy, opierając je o bardzo powierzchowne i nieżyczliwe traktowanie i rozumienie teologii. Pokazuje np. że Dawkins, mówiąc o Bogu, nie mówi o Bogu chrześcijańskim (wieczny, niestworzony, etc.), ale o bogu stworzonym, podobnie jak np. starożytni Grecy. Jak pisze: „Prawdziwa bitwa nie toczy się między nauką a wiarą, a raczej między światopoglądem materialistycznym, czy też, mówiąc szerzej, naturalistycznym, a światopoglądem uwzględniającym czynnik nadprzyrodzony, czyli teistyczny” (s. 69).

Matematyk niemalże jak mantrę powtarza, że „istotą prawdziwej nauki” jest „gotowość podążania tam, dokądkolwiek zaprowadzą nas dowody empiryczne” (s. 73; podobnie, ale znacznie mocniej przeciw-

ko materializmowi na s. 380). Jego prowadzą do Boga, bowiem „twierdzenie, iż nauka jest jedyną drogą do prawdy, to twierdzenie niegodne samej nauki” (s. 81). Tymi słowami Lennox wprowadza czytelnika w najważniejszy przykład (metaforę) swojej książki – ciasto cioci Matyldy. Nauki mogą kompleksowo badać ciasto, które zrobiła ciocia Matylda, ale nigdy nie odpowiedzą na pytanie, dlaczego je upiekła (zob. s. 80-87 i potem dalej). Założenie jest następujące: „w sytuacjach, w których naszym źródłem informacji nie jest nauka, nie możemy przyjmować automatycznie, że rozum przestaje działać i przestają mieć znaczenie jakiegokolwiek dowody” (s. 86-87).

Nieco dalej znajduje się jedno z głównych twierdzeń Lennox: „Musimy uświadomić sobie, że ponieważ Bóg nie zastępuje nauki w procesie wyjaśniania świata, nie należy Go rozumieć jako Boga luk. Wprost przeciwnie, Bóg jest podstawą wszelkiego wyjaśniania; to Jego istnienie sprawia, że możliwe jest samo wyjaśnianie, naukowe lub każde inne” (s. 94). Po czym kontynuuje: „Należy to podkreślić, ponieważ cieszący się dużą poczytnością autorzy, tacy jak Richard Dawkins, będą uparcie przedstawiać Boga jako zastępcze wyjaśnienie dla wyjaśnienia naukowego, tyle że żadna głębsza refleksja teologiczna nigdy tak Boga nie przedstawia. Dawkins prowadzi zatem walkę z wiatrakami – traktując jako naiwne rozumienie Boga, za którym nie opowiada się żaden poważny myśliciel. Trudno takie podejście uznać za dowód intelektualnego wyrafinowania”.

Na dalszych stronach znajdują się szczegółowe omówienia wybranych problemów, w których Lennox pokazuje ograniczenia tłumaczeń naturalistów, często doprowadza do absurdu ich wywody i przedstawia wyjaśnienia otwarte na czynnik nadprzyrodzony (zob. np. s. 328 i dalej). Za szczególnie ważne części książki należy uznać te, w których podejmuje kwestię DNA, biogenezy i ewolucji (rozdziały 6-8). Przykładowo wskazuje, że „istnienie DNA wydaje się zależne od życia, a nie istnienie życia od DNA” (s. 299) czy że istnienie i różnicowanie gatunków – choćby z punktu widzenia czysto matematycznego prawdopodobieństwa – nie może być dziełem samego tylko doboru naturalnego.

Podsumowując: książka Lennox jest wartościową pozycją z dziedziny relacji religii (wiary) i nauki. Autor podejmuje, we własnym, charakterystycznym dla siebie stylu, szereg istotnych zagadnień, pokazując, w jaki sposób mogą one być interpretowane – z poszanowaniem naukowej metodologii – przez wierzących chrześcijan. *Czy nauka pogrzebała Boga?* to solidne opracowanie popularnonaukowe przeznaczone nawet dla mniej zaawansowanych odbiorców. Jak pisze Alister McGrath: „Przedstawiona na nowo relacja nauki i religii ze świetnie poprowadzoną argumentacją, rzucająca nowe światło na najważniejsze toczące się obecnie spory. Lektura obowiązkowa dla wszystkich podejmujących refleksję nad najistotniejszymi pytaniami w naszym życiu” (czwarta strona okładki).

Bartłomiej K. Krzych
UR, Rzeszów

WTST UPJPII, Tarnów

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.2.23>

Patrycja Stawiarska, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2016, ss. 225. ISBN 978-83-8085-102-3.

Człowiek jest stworzony do pracy (por. Rdz 1,28; 2,15). Praca zawodowa w życiu dorosłym człowieka zajmuje znaczące miejsce, jest szansą jego rozwoju, często daje również poczucie realizacji i sensu życia. Jednak może stać się źródłem poczucia dyskomfortu, nadmiernego stresu, a w czasach współczesnych, w kontekście wzrastających wymagań, także niekorzystnych dla zdrowia zachowań. Efektem takiego stanu rzeczy może być postępujący proces wypalenia zawodowego.

Zagadnienie wypalenia zawodowego zostało już dość obszernie opisane. We współczesnym świecie ten temat jest niezwykle aktualny, dlatego wielowymiarowe i wieloaspektowe są jego opracowania. Ma to związek z szybkimi przemianami społecznymi, które są tak intensywne, że zmuszają do rewizji dotychczasowych podejść do problemu stresu zawodowego i radzenia sobie z nim oraz do wypalenia zawodowego, a także do nieustannej refleksji w tym zakresie. W ten obszar problematyki badawczej wpisuje się książka Patrycji Stawiarskiej *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*.

Recenzowane opracowanie zasługuje na uwagę, ponieważ dotyczy refleksji nad udzieleniem odpowiedzi w kwestii współczesnych pytań dotyczących pogłębionych badań nad zjawiskiem wypalenia zawodowego. Są one związane nie tyle z samą pracą, co raczej z sytuacjami, w których praca zawodowa staje się źródłem niezadowolenia, stresu i wypalenia zawodowego. Całość opracowania składa się z krótkiego wprowadzenia, piętnastu rozdziałów i dość obszernego wykazu bibliografii.

Autorka wskazuje na niewystarczalność dotychczasowych koncepcji podejmowanego zjawiska, zwłaszcza w odniesieniu do zawodów tzw. wysokiego ryzyka. Zwraca uwagę na znaczenie czynników indywidualnych i środowiskowych, składających się na kompetencje i umiejętności danego człowieka, które warunkują radzenie sobie ze stresem. Podejmuje również kwestię predyspozycji indywidualnych oraz warunków pracy zawodowej, a także zagrożenia wypaleniem zawodowym w różnych zawodach, ze szczególnym uwzględnieniem pracy angażującej intensywnie w kontakty z innymi ludźmi. Jest to związane z jakością życia zawodowego, satysfakcją z pracy, sukcesami. Autorka dokonuje analizy ważniejszych zjawisk patologicznych w miejscu pracy, do których zaliczany jest również pracoholizm jako zjawisko wielowymiarowe. Podejmuje jednocześnie istotny, zwłaszcza współcześnie, problem umiejętności godzenia ról zawodowych i rodzinnych, podkreślając znaczenie elastycznych form zatrudnienia.

Omawiane pojęcie wypalenia zawodowego jest bardzo szerokie i obecnie wykracza poza kontekst jedynie zawodowy. Dotyczy bowiem również osób podejmujących w codziennym życiu aktywność, która może skutkować identycznymi objawami. Chodzi np. o wolontariat społeczny czy długotrwałą opiekę nad osobą niepełnosprawną w rodzinie. Problem wypalenia występuje także u sportowców oraz polityków. W obliczu wzrostowych tendencji doświadczania stresu zawodowego i wypalenia zawodowego niezbędne jest wypracowanie skutecznych metod przeciwdziałania tym niepożądanym zjawiskom. Z tego powodu Autorka w omawianej publikacji prezentuje propozycje pracy warsztatowej dotyczącej strategii poprawienia relacji z pracą, rozwoju kompetencji społecznych, asertywności w miejscu pracy, radzenia sobie ze stresem i zarządzania miejscem pracy. Podaje również podstawy teoretyczne przygotowania i opracowania programów profilaktycznych w miejscu pracy w zakresie wypalenia zawodowego. Autorka wskazuje również na możliwości pomocy osobom zagrożonym wypaleniem zawodowym.

Szczególnie ważny wydaje się rozdział przedostatni dotyczący etyki pracy we współczesnym świecie. Wobec konsumpcjonizmu etos pracy stanowi niejako alternatywę. Tymczasem nie można pomijać aspektów moralnych podejmowanych działań, również w środowisku pracy. Autorka słusznie stwierdza, że „orientacja na interes własny, bez względu na aspekty moralne, skutkuje poczuciem winy, utratą sensu, a także wielowymiarowymi problemami zdrowotnymi. Stres zawodowy i wypalenie zawodowe wydają się tutaj również być oczywistymi możliwymi konsekwencjami” (s. 197). Niestety, na temat etyki pracy w kontekście wypalenia zawodowego Autorka jedynie wzmiankuje w krótkim rozdziale liczącym zaledwie dwie strony.

Książkę zamyka ostatni rozdział zatytułowany *Dokąd zmierzamy, czyli perspektywy na najbliższą przyszłość*. Stanowi on jednocześnie swego rodzaju podsumowanie całości książki i zawiera istotne sugestie, spośród których szczególną uwagę zwraca potrzeba psychoedukacji w zakresie przeciwdziałania wypaleniu zawodowemu w większym zakresie niż obecnie, z uwzględnieniem przyszłych pracowników. Istotne jest również znacznie uważniejsze przyjrzenie się zjawiskom patologicznym w miejscach pracy, które to zjawiska mogą być i często stanowią przyczynę wypalenia zawodowego.

Od strony formalnej, układu treści zawartej w niniejszej książce, należy podkreślić, że konstrukcja recenzowanego opracowania jest poprawna, tytuły rozdziałów są dobrane w sposób czytelny, poszczególne rozdziały zaś zostały ułożone w logiczną i uzasadnioną merytorycznie całość. Należy stwierdzić, że książka Patrycji Stawiarskiej jest solidnie przygotowanym opracowaniem w oparciu o rozległą literaturę i stanowi bogate źródło wiedzy dla czytelnika zainteresowanego problematyką wypalenia zawodowego. Może być ona przydatna nie tylko dla psychologów, ale również dla pedagogów, pracodawców, pracowników, studentów pedagogiki i kierunków społecznych, wychowawców-praktyków, nauczycieli, a także dla wszystkich, którzy mają do czynienia z problemem wypalenia zawodowego i szukają sposobu jego rozwiązania.

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może proponować 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 2

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Stanisław Jankowski SDB, *Znak Jonasza. Refleksja nad aktualnością kontrowersyjnego proroka*11

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Anita Ganowicz-Bączyk, *Ekologiczny wymiar kryzysu cywilizacji współczesnej w świetle myśli Karola Marksa*25

Ks. Tadeusz Biesaga SDB, *Etyka hipokratejska wobec innych nurtów etyki medycznej*39

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

Beata Szluz, *Doświadczenie choroby Parkinsona (ujęcie socjologiczne)*51

Barbara Adamczyk, *Pasja pedagogiczna streetworkerów w Polsce jako towarzyszenie dzieciom ulicy* ...61

Ks. Stanisław Chrobak SDB, *Mysł pedagogiczna Antonio Rosminiego i Jana Bosko – wzajemne inspiracje*73

Witold Starnawski, *Uwagi na temat ontologii i pedagogii starości*87

Ks. Jerzy Smoleń, *Pielgrzymowanie jako czynnik rozwoju człowieka* 105

Ks. Zbigniew Formella SDB, *Girgia Perillo, Un nuovo modo di vedere la scuola. Un'analisi condotta nell'Asilo nel Bosco di Ostia Antica* 115

Ks. Jan Niewęglowski SDB, *Salezjańskie harcerstwo w latach 1918-1939*131

Emilia Lichtenberg-Kokoszka, *Rodzicielstwo adopcyjne i zastępcze w kontekście prenatalnego i perinatalnego okresu życia podopiecznych* 145

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Ks. Janusz Nowiński SDB, *„Ara Crucis” – krucyfiks i ołtarz św. Krzyża we wnętrzu średniowiecznych świątyń*157

Ks. Leszek Misiarczyk, *Status żydów w cesarstwie chrześcijańskim według Księgi XVI Kodeksu Teodozjusza (cz. I)*175

Ks. Jan Pietrzykowski SDB, *Początki pracy salezjanów w Warszawie na Powiślu*191

Ks. Michał Sołomieniuk, *Polityka historyczna i kulturalna okupanta niemieckiego w Gnieźnie (1939-1945)*201

Marcin Tadeusz Łukaszewski, *Utwory o inspiracji religijnej Wojciecha Łukaszewskiego w świetle duchowej postawy kompozytora* 215

SPRAWOZDANIA

- Ks. Andrzej Kobyliński, Sprawozdanie z konferencji naukowej *Sakramentalne i pozasakramentalne działanie Ducha Świętego* (Świdnica, 23 kwietnia 2018) 231
- Patryk Barszcz, Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej *Przestrzeń publiczna miasta* (Warszawa, 14 czerwca 2018) 234
- Ks. Radosław Błaszczyk SDB, Sprawozdanie z XXXII Sympozjum Liturgicznego *Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia* (Łąd nad Wartą, 19.10.2018) 236
- Ks. Stanisław Chrobak SDB, Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2018 239

RECENZJE

- S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016 – rec. Dariusz Adamczyk 247
- M. Jodko, *Świadectwo Kościoła wobec narodowego socjalizmu w Trzeciej Rzeszy. Przykład błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „Adalbertus”, Świdnica 2017 – rec. Przemysław Sołga 248
- John C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga? Zderzenie światopoglądów*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, W drodze, Poznań 2018 – rec. Bartłomiej Krzych 251
- P. Stawiarska, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2016 – rec. Dariusz Adamczyk 253
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” 255

CONTENTS

40(2019)2

THEOLOGY

Fr. Stanisław Jankowski SDB, *The Sign of Jonah Topicality of the Book of the Controversial Prophet*11

PHILOSOPHY

Anita Ganowicz-Bączyk, *Ecological Crisis of Contemporary Civilization in the Light of the Thought of Karl Marx*25

Fr. Tadeusz Biesaga SDB, *Ethics of Hippocrates Versus Other Medical Ethics*39

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

Beata Lucyna Szluz, *Experiencing Parkinson's Disease (Sociological Approach)*51

Barbara Adamczyk, *The Experience of Accompanying Street Children as a Way of Developing Polish Streetworkers' Pedagogical Passion*61

Fr. Stanisław Chrobak SDB, *The Pedagogical Thought of Antonio Rosmini and John Bosco – Mutual Inspirations*73

Witold Starnawski, *Remarks on the Ontology and Pedagogy of the Old Age*87

Fr. Jerzy Smoleń, *Pilgrimage as a Component of Human Development*105

Fr. Zbigniew Formella SDB, *Gorgia Perillo, A New Way of Reliving the School. An Analysis Conducted in the "Asilo Nel Bosco" in Ostia Antica*115

Fr. Jan Niewęglowski SDB, *Salesian Scouting in Years 1918-1939*131

Emilia Lichtenberg-Kokoszka, *Adoptive and Foster Parenting in the Context of Prenatal and Perinatal Life*145

HISTORY

Fr. Janusz Nowiński SDB, *Ara Crucis: Crucifix and Altar of the Holy Cross in the Interior of Mediaeval Churches*157

Fr. Leszek Misiarczyk, *The Status of the Jews in the Christian Empire According to Book 16 of the Theodosian Code: Part One*175

Fr. Jan Pietrzykowski SDB, *The Beginnings of Salesian Actions in the Warsaw Borough of Powiśle*191

Fr. Michał Sołomieniuk, *Historical and Cultural Policy of the German Occupant in Gniezno (1939-1945)*201

Marcin Tadeusz Łukaszewski, *Religious Art of Wojciech Łukaszewski in the Context of the Composer's Spiritual Attitude*215

REPORTS

- Fr. Andrzej Kobyliński, Scientific conference *Sacramental and Extrasacramental Work of the Holy Spirit* (Świdnica, 23 April 2018) 213
- Patryk Barszcz, National scientific conference *Urban Public Space* (Warsaw, 14 June 2018)234
- Fr. Radosław Błaszczyk SDB, 32nd Liturgical Symposium *Sacrament of Matrimony as the Way to Sanctification* (Łądowna, 19 October 2018) 236
- Fr. Stanisław Chrobak, Report on the Activities of the Francis de Sales Scientific Society in 2018239

REVIEWS

- S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016
– reviewed by Dariusz Adamczyk247
- M. Jodko, *Świadectwo Kościoła wobec narodowego socjalizmu w Trzeciej Rzeszy. Przykład błogosławionego księdza Gerharda Hirschfeldera*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „Adalbertus”, Świdnica 2017
– reviewed by Przemysław Sołga248
- John C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga? Zderzenie światopoglądów*, transl. G. Gomola, A. Gomola, W drodze, Poznań 2018 – reviewed by Bartłomiej Krzych251
- P. Stawiarska, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2016 – reviewed by Dariusz Adamczyk253
- Editorial Requirements for Publications in “Seminar”255