

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 nr 1
- 39 – 2018 nr 2

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 39 nr 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3>

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2018

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. Kawęczynska 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 2018

ISSN 1232-8766

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

Wydawnictwo, druk i oprawa

Poligrafia Salezjańska

30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (12) 252 85 00

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redaguje Zespół

Radosław Błaszczyk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Giuseppina Del Core, Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelny), Sylwester Jędrzejewski, Dorota Lubinska, Roman Mazur, Peter Młynarčík, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Szuk (sekretarz), Daniel Urbančok

Rada Naukowa

dr Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerozolima, Izrael); dr Marek T. Chmielewski SDB (Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, Łódź); prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Włochy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii (Kirowohrad, Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); ks. dr Kazimierz Gryżenia SDB (UKSW, Warszawa); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); prof. Galyna Katolyk, Ukraiński Katolicki Uniwersytet (Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Helmut Juros; ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, (Kraków); ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Jan Niewęglowski, prof. UKSW (Warszawa); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Schweiz, Szwajcaria); ks. bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Niemcy); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Manchester, Wielka Brytania); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (Northampton, Wielka Brytania); ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); ks. prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Łódź); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Szwecja); ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (USA); dr hab. Ivan Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Kirowohrad, Ukraina); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Drohobycz, Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn (Instytut Historii PAN, UKSW, Warszawa)

Zespół recenzentów

ks. dr hab. Bartosz Adamczewski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Rastislav Adamko (Katolicka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); 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. Chorpennig OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Priesove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Priesove, 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 Dullak, prof. US (Szczecin); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Nottingham, Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, NY, USA); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr Anna A. Glusiuk (UKSW, Warszawa);

ks. dr hab. Richard Gorban (Uniwersytet Teologiczny im. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warszawa); ks. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsiuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB (UMK, Toruń); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khymko (Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowego Kształcenia Pedagogicznego, Ukraina); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhD. 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); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Marcin T. Łukaszewski (UMFC, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska, Rzeszów); ks. prof. Alfredo Manhiça (Università Pontificia Antonianum, Roma, Włochy); dr Lidia Marek (US, Szczecin); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Kujawska Szkoła Wyższa, Włocławek); 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 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 Myszczyszyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Němec OP (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. Krzysztof Owczarek SDB (Istituto Teologico „San Tommaso” Messina, UPS); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (Phoenix, USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Gabriele Quinzi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. Alessandro Ricci (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); prof. dr hab. Svitlana Shchudlo (Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu, Ukraina); ks. prof. Manlio Sodi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Adam Solak, prof. APS (Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies „Guido Carli”, Roma, Włochy); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suríková (Trnavská Univerzita v Trnave, 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 (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyński SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Piła); ks. prof. dr Mirosław Wierzbicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. 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 39 No. 3

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2018

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 2017

ISSN 1232-8766

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

Printed by

Salesian Printing Press

30-318 KRAKOW, ul. Bałuckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00

Editorial Staff

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Giuseppina Del Core, Arkadiusz Domaszuk, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Sylwester Jędrzejewski, Dorota Lubinska, 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. 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. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Italy); 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 Juros; 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, René Balák, Janusz Balicki, Jakub Bartoszewski, Tadeusz Bąk, Józef Binnebesel, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpensing, 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 Hertsjuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khyrnko, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Kopek; Stanisław Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Stanisław Kulpańczyński, Jostrom 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 Myszczyzyn, 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, Gabriele Quinzi SDB, Alessandro Ricci, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Manlio Sodi, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyński, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 39 * 2018, nr 3, s. 11-22

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.01>

Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI¹ SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PESZER W EGZEGEZIE NOWOTESTAMENTALNEJ²

PESHER IN THE NEW TESTAMENT EXEGESIS

Summary

The fact of reinterpreting the Old Testament writings in the New Testament is a matter of course. The use of those texts for kerygmatic purposes is especially characteristic, especially as regards prophetic texts having an eschatological character. Both the person of Jesus and His message were identified and substantiated in this way. Texts undertaking reinterpretation concentrate on pointing out that Jesus is the One heralded in the Old Testament. Jesus is also presented in them as an exegetical authority. His argumentation shows some similarities to the method used in the texts of Qumran. This Judaic method takes on its own characteristics in the New Testament. One should probably speak here of an alternative pesher method in the New Testament. It also seems, that one might speak here of a common reinterpreting spirit in contemporary Judaism, of a kind of hermeneutic community, although the interpretation we find in the New Testament reveals obvious autonomic features.

Keywords: pesher, pesher method, biblical reinterpretation, New Testament

Streszczenie

Reinterpretacja pism starotestamentalnych w Nowym Testamencie jest oczywistością. Charakterystyczne jest ich kerygmaticzne wykorzystanie, zwłaszcza tekstów prorockich, charakteryzujących się rysem eschatologicznym. W ten sposób dokonywano identyfikacji osoby Jezusa oraz uzasadniano Jego przesłanie. Reinterpretujące teksty koncentrują się na wskazywaniu, iż Jezus jest tym, o którym mówi Stary Testament. Jezus jest w nich widoczny także jako egzegetyczny autorytet. Sposób Jego argumentacji wykazuje pewne podobieństwa do metody peszerowej, stosowanej w tekstach z Qumran. Ta judaistyczna metoda ma w Nowym Testamencie także cechy własne. Być może należałoby mówić o alternatywnej metodzie peszerowej w Nowym Testamencie. Wydaje się także, że można mówić o pewnym wspólnym duchu reinterpretacyjnym w ówczesnym judaizmie, niejako o wspólnotce hermeneutycznej, jakkolwiek interpretacja nowotestamentalna posiada oczywiste cechy autonomiczne.

Słowa kluczowe: peszer, metoda peszerowa, Qumran, reinterpretacja biblijna, Nowy Testament

¹Dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie; zainteresowania naukowe: literatura okresu Drugiej Świątyni, żydowska literatura peritestamentalna, apokaliptyka żydowska, hermeneutyka biblijna. E-mail: sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

² Artykuł finansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

WSTĘP

W historii badań nad interpretacją biblijną szczególnie ciekawy jest okres starożytniej egzegezy żydowskiej i przenikający się z nim czas powstawania Nowego Testamentu. Charakteryzował się on w znacznej mierze reinterpretacją świętych pism żydowskich (Virkler i Ayayo 1981, 47). Wraz z powrotem z Babilonii Izrael wkroczył na drogę sztuki biblijnej interpretacji. W dyskusji naukowej praktyczny jej początek postrzega się w dziele Ezdrasza. W egzegezie żydowskiej czasów Chrystusa nauka widzi jako jej podstawowe typy egzegezę literalną, midraszycką, peszerową i alegoryczną (Longenecker 1975, 22-50). Metody te znalazły w miarę upływu czasu swoje praktyczne zastosowanie w postaci różnych podejść. W egzegezie teologów katolickich założeniem fundamentalnym interpretacji Biblii jest jej całość, przyjęta jako norma wiary, która pokazuje jeden Boży plan zbawienia. Podejście jako aspekt metody hermeneutycznej w interpretacji ma na celu akt aktualizujący orędzia Pisma Świętego, związany ze sposobem postrzegania tekstu biblijnego (np. z perspektywy żydowskiej, feministycznej, społecznej, antropologicznej). Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* prezentuje, po odniesieniu się do metody historyczno-krytycznej, wiele metod i podejść egzegetycznych, stosowanych współcześnie w interpretacji Pisma Świętego. Podejmując kwestię żydowskich podejść egzegetycznych, dokument wymienia także peszer, który jest charakterystyczny dla hermeneutyki qumrańskiej. Odkrycia w Qumran ożywiły trwające do dziś badania nad zjawiskiem wewnętrznej reinterpretacji Biblii, a metoda peszerowa jest jednym z przedmiotów zainteresowania badaczy (np. Horgan 1979; Fabry 1993, 87-96; Charlesworth 2002; Henze 2004).

Pośród badaczy są tacy, którzy uważają, że interpretacja peszerowa występuje wyłącznie w tekstach z Qumran. Inni uznają, że peszer jako zjawisko literackie wykracza poza środowisko badań nad tekstami z Qumran. Pewien *consensus* osiąga się, uznając, że interpretacja peszerowa wywodzi się z praktyk midraszyckich, a jej centrum stanowi eschatologia. Ta zaś była dominantą apokaliptyki, charakterystyczną dla reinterpretacji biblijnych proroctw. Taka interpretacja nie była zaś wyłącznie własnością środowiska qumrańskiego.

Co to jest peszer? Peszer to zarówno zjawisko hermeneutyczne jak i literackie, szczególnie charakterystyczne dla egzegezy wspólnoty z Qumran (Jędrzejewski 2007, 111). Wprowadza do niego słowo פשר, zazwyczaj z sufiksem zaimkowym 3 osoby l.p. ך. Ten techniczny termin („wyjaśnienie, interpretacja jego”) zapowiada dokonującą się następnie egzegezę autorstwa peszerysty. Oznacza wówczas „wyjaśnienie tego” (Małecki 2004, 13). Najbardziej znane peszery z Qumran to, w grupie *peszer continuus*: 1QpHab – Peszer do Habakuka; 4QpNah=4Q169 – Peszer do Nahuma; 3QpIs, 4Q 161-165 – Peszery do Izajasza/ 1QpMich – Peszer do Micheasza; 1Q 15, 4Q170 – Peszery do Sofoniasza; 1QpP – Peszer do Psalmów, a w grupie *peszer thematicus*: 4QTestim – Testimonia; 4QFlor – Midrasz na czasy ostateczne (Mędała 1993, 29). Peszer charakteryzuje się monograficzną reinterpretacją świę-

tych tekstów Izraela. Jego celem jest taka reinterpretacja odwołująca się do tekstów biblijnych, która ma wyrazić identyfikację, a w przypadkach prezentacji czyjejs wypowiedzi także autoidentyfikację osoby, wydarzeń i wspólnoty, w ówczesnych realiach religijnych i społecznych. Inaczej mówiąc, chodziłoby o indentyfikującą akomodację, czyli taką egzegezę tekstów biblijnych, która reinterpretująco utożsamia peszerystę, jego wspólnotę i jej życie z danymi biblijnymi, zwłaszcza proroczkimi. W metodzie tej zidentyfikować można własne procedury hermeneutyczne, które polegają na progresji argumentacyjnej z użyciem *explicite* bądź *implicite* tekstów biblijnych. Proces ten w egzegezie qumrańskiej opiera się o osobisty autorytet peszerysty. Ma on doprowadzić do konkluzji identyfikujących i określających tożsamość osoby lub grupy. Podobne zjawisko hermeneutyczne znaleźć można także w Nowym Testamencie. Warto zatem przyrzeć się potencjalnym możliwościom hermeneutycznym interpretacji peszerowej w Nowym Testamencie.

1. ZAGADNIENIE PESZERU W NOWYM TESTAMENCIE

Badania nad historycznym i literackim zjawiskiem peszeru wpisują się w szerszy kontekst badań biblijnych dotyczących także relacji między Starym i Nowym Testamentem. Już w tekstach Starego Testamentu dostrzeżono wewnętrzne procesy reinterpretacyjne. Podobnie rzecz ma się z Nowym Testamentem. Relacja obu Testamentów to także szereg cytatów, parafraz i mniej czy bardziej wyraźnych aluzji (Klinkowski 2000, 23-39). Zjawisko to wymyka się interpretacji wyłącznie typologicznej i powinno być traktowane także jako przedmiot badań intertekstualnych. Niezależnie od tego, teksty Nowego Testamentu pozwalają znaleźć w nich niektóre przynajmniej elementy charakterystyczne dla hermeneutyki peszeru qumrańskiego.

Interpretacja Nowego Testamentu musi liczyć się z teologicznym językiem, teologicznymi koncepcjami Starego Testamentu, z jego prorocko-historyczną perspektywą oraz zjawiskami hermeneutycznymi. Hagiografowie Nowego Testamentu świadomie przecież kontynuują – rozwijając bądź zamykając – przesłanki Starego Testamentu. Każdy z nich widzi tę relację z własnej perspektywy. Jedne pisma podkreślą prawo ciągłości i kontynuacji, inne stosują argumenty różnicujące, jeszcze inne akcentują elementy identyfikujące wydarzenia i osoby. Ale nikt z autorów nowotestamentalnych nie neguje wzajemnej więzi.

Pisma Nowego Testamentu przedstawiają kontynuację procesu objawiania się Boga, który prezentują pisma znane jako Stary Testament. Nie należy jednak utożsamiać dwóch perspektyw prorocko-historycznych: żydowskiej i chrześcijańskiej. Nowy Testament, korzystając ze Starego Testamentu, dokonuje bowiem jego reinterpretacji, respektując zasady: ciągłości, rozwoju (postępu) i transpozycji (Bogacz 2003, 11-19). Czasami zaś radykalnie przemieszcza akcenty (Papieska Komisja Biblijna 2002, II.B). Zresztą, podobny proces miał miejsce w łonie judaizmu, w którym różne grupy dokonywały – jak w Qumran – niekiedy radykalnie

odmiennej historyzacji, uwspółcześnienia i teologizacji tekstów Starego Testamentu. W tym procesie swoje miejsce zdaje się znajdować także interpretacja peszerowa.

Literatura naukowa pokazuje, że w tekstach Nowego Testamentu należałoby wyróżnić przynajmniej dwie płaszczyzny, na których można mówić o używaniu i reinterpretacji tekstów starotestamentalnych przez Nowy Testament. Pierwszą płaszczyzną jest interpretacja przypisana Jezusowi, dokonująca się w narracyjnych tekstach Ewangelii. Drugą płaszczyzną stanowią inne pisma Nowego Testamentu.

Liczne aluzje do biblijnych postaci, aplikacje historyczne, swoiste rozstrzygnięcia prawne, kontrowersje z faryzeuszami, saduceuszami i uczonymi w Prawie wskazują, że można dostrzec w nich ówczesne praktyki hermeneutyczne. Należy też powiedzieć, że interpretacja ta nie zawsze pozostaje w pełnej zgodzie z *sensus Scripturae* pism Starego Testamentu. Często jednak na taką intencję wskazuje bądź nawet przywraca jej znaczenie – w rozumieniu hagiografów nowotestamentalnych – zamierzone pierwotnie. Wskazują na to zwłaszcza dyskusje Jezusa z żydowskimi oponentami (Virkler i Ayayo 1981, 55). W tym kontekście B. Lindars jest zdania, że Jezusa należy postrzegać jako twórcę (*originator*) egzegetycznej metodologii, przyjętej potem przez pisarzy Nowego Testamentu (Lindars 1961, 30). Metodologię tę widać zwłaszcza w Ewangeliach oraz w drugiej części dzieła Łukasza, w Dziejach Apostolskich.

Drugą płaszczyzną stanowi apostolskie wykorzystanie Starego Testamentu w pozostałych pismach Nowego Testamentu. Relacje do pism Starego Testamentu wyznacza bądź bezpośrednio użycie przez nowotestamentalnych hagiografów cytatów ze Starego Testamentu, bądź są one widoczne w intertekstualnych odniesieniach aluzyjnych. Fakt posługiwania się w argumentacji apostolskiej wcześniejszymi tekstami świętymi zdaje się przekraczać tradycyjne metody hermeneutyczne. Używanie tekstów Starego Testamentu przede wszystkim ma na celu identyfikację osoby Jezusa, wydarzeń z Jego życia i Jego nauczania, a także służy zobrazowaniu misji Kościoła (reinterpretacja identyfikująca). Wydaje się, że można wskazać tutaj także na pewne elementy znane z qumrańskiej interpretacji peszerowej. Dotyczy to przede wszystkim autorytetu interpretatora powołującego się na wcześniejsze teksty biblijne. Drugim elementem byłaby identyfikacja osoby lub wydarzenia znanego z historii biblijnej, wyrażona wprost lub w formie pytania adresowanego do słuchaczy – czytelników. Jednakże perspektywy teologiczne obu środowisk reinterpretujących teksty starotestamentalne są odmienne.

2. ZJAWISKO PESZERU W EWANGELIACH

B. Lindars (Lindars 1961, 13) zasugerował, że egzegeza peszerowa w pismach z Qumran wykazuje daleko idące podobieństwa do egzegezy tzw. „szkoły Mateusza”, czyli reinterpretacji tekstów Starego Testamentu w Ewangelii Mateusza. Byłyby one tak dobrane, by odpowiadać historycznej sytuacji i teologicznym potrze-

bom jej adresatów. Miałyby też stanowić model dla zrozumienia egzegezy Starego Testamentu przez pierwotny Kościół. Na tej podstawie zasugerowano także istnienie podobnego modelu hermeneutycznego w Ewangelii Jana i w pismach Pawłowych (Lindars 1961, 139-140). Nie pada jednak jasno sformułowany wniosek o zależności interpretacji nowotestamentalnej od peszerowej egzegezy qumrańskiej. Są to raczej wnioski o wzajemnych relacjach hermeneutycznych.

Kontekst Mt 14 zdaje się wskazywać na przedstawienie autorytetu Jezusa jako niezwykłego interpretatora. W pytaniu skierowanym przez Niego do uczniów: „za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13) widoczna jest kwestia tożsamości Jezusa. Odpowiedź uczniów pozostaje na poziomie niemal socjologicznym, który dzisiaj określić można mianem „badania opinii publicznej”. Określanie Syna Człowieczego jako Jana Chrzciciela, Eliasza, Jeremiasza albo innego z proroków ma jednak swoje relacyjne umocowania w biblijnych tradycjach Starego Testamentu, albowiem pytanie ma charakter identyfikacji, która musi wyrazić się na płaszczyźnie religijnej. Takie przecież znaczenie prowokowane jest przez określenie: Syn Człowieczy. Teraz następuje zawężenie perspektywy badawczej do grona uczniów: „A wy co o mnie mówicie (za kogo Mnie uważacie)?”. Odpowiedź Piotra łączy rozpowszechnioną identyfikacyjną interpretację ludzi z własną interpretacją, która ma być reprezentatywna dla grupy uczniów Jezusa: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος – „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Kluczem do zrozumienia interpretacyjnych aspiracji Jezusa, wyrażonych w tej perykopie, jest konkluzja z Mt 16,17: „Odpowiadając, Jezus rzekł mu: błogosławiony jesteś Szymonie Barjona, ponieważ ciało i krew nie objawiły tobie (οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι), ale Ojciec mój, który jest w niebie”.

Tradycyjny sposób komentowania tego wersetu kładzie akcent na termin ἀπεκάλυψέν, w którym zwykło się widzieć specjalną ingerencję Boga, a nie owoc ludzkiego rozumowania. Oznaczałoby to więc, iż Piotr czyni to wyznanie na mocy specjalnego uzdolnienia. Paralelizm: „ciało i krew” – „Ojciec mój” zdaje się takie rozumienie uprawomocniać. Jednakże w tekstach biblijnych termin ἀποκάλυψις nie wydaje się odnosić zawsze i wyłącznie do specjalnej łaski Boga. W 2 Liście do Tesaloniczan 2,3 trudno byłoby termin ten odnieść wyłącznie do interwencji Bożej w objawieniu się „człowieka grzechu, syna zatracenia”. Być może należy przyjąć raczej dar uzdolnienia do zrozumienia pewnych treści. Mt 16,18, wskazując na autorytatywną wypowiedź Jezusa, zdaje się sugerować również autorytet interpretacyjny Jezusa: „Także (καὶ γὰρ ἐγὼ) ja tobie mówię: ty jesteś Piotr i na tej skale zbuduję mój Kościół, a bramy Hadesu (Szeolu-piekła) nie zwyciężą go”.

καὶ γὰρ z dat. oznacza „i ja, także ja”, w czym można odnaleźć nawiązanie do w. 17. Objawiający autorytet Jezus zanurzony jest zatem w Ojcu i równy Jemu. Tak więc, aspiracje interpretacyjne Jezusa w Ewangelii, szczególnie w Mt, znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w Ojcu. Wypowiedź Jezusa o zbudowaniu Kościoła (οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) ma oparcie tylko w jednym tekście prorockim (Jl 2,16: לְהִבָּן בְּיָמָיו – אֲגִידָאֲטֶה עֵקֶלְיָא). Czy brak innych tekstów prorockich

– które najczęściej wykorzystywane są w qumrańskiej egzegezie peszerowej – wyklucza peszerowy charakter Jego wypowiedzi? W peszerach qumrańskich interpretacja peszerysty odwołuje się przeważnie, ale nie wyłącznie, do tekstów prorockich. W swojej argumentacji, zwłaszcza w peszerach tematycznych, peszerysta odwołuje się również do tekstów narracyjnych i prawnych. Można zatem dopuścić i w tym przypadku taką możliwość.

הַיְהוּדִים (zgromadzenie Jahwe) w Mt, tłumaczone w zapowiedzi deklaracyjnej Jezusa przez ἐκκλησία, wskazuje na dokonanie wyboru między יהוה i עדה. Oba terminy obecne są w wielu starotestamentowych tekstach narracyjnych i prawnych. Wydaje się, że ten element sugeruje interpretacyjny autorytet Jezusa. Można zidentyfikować także, jak w peszerze qumrańskim, dokonanie identyfikacji tej społeczności. Wyrażenie: οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν zawiera zaimek μου. Zestawienie starotestamentalnego הַיְהוּדִים i Mateuszowego μου τὴν ἐκκλησίαν nie sugeruje opozycyjności, ale nowość identyfikującą. Kościół ma być zbudowany przez Jezusa na Skale-Piotrze. Jednakże to, kto ma do Kościoła przynależać, zdaje się wynikać z pytania zawartego w Mt 16,1: „A wy za kogo mnie uważacie (ὁμοῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι)?”. Podmiot Kościoła jest zbiorowy (ὁμοῖς), a są nim uczniowie, jak wynika z Mt 15,13: ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ – „pytał uczniów swoich”. Wydaje się zatem, że można także w Mt 16,18 widzieć podstawowe elementy interpretacji peszerowej. Peszer qumrański także dokonuje identyfikacji swojej wspólnoty oraz jej przywódcy, którym jest Nauczyciel Sprawiedliwości. Qumrańska wspólnota przymierza nie pretenduje jednak do posiadania prerogatywy zbawczych. Kościół ustanowiony przez Chrystusa jest zaś środowiskiem zbawczym, zapośredniczonym w Jezusie, mesjaszu i Synu Bożym.

Nieco inne przesłanki dla możliwej egzegezy peszerowej daje Ewangelia Marka. Stosunek do interpretacji Słowa Bożego obrazuje wypowiedź Jezusa w Mk 7, 13: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἣ παρεδώκατε „jesteście tymi, którzy unieważniają (znoszą) słowo Boże przez tradycję waszą, którą przekazaliście”.

Wskazuje to na pietyzm wobec tradycji skrypturystycznej. Nawet jeśli można w Ewangelii Marka zidentyfikować prawdopodobne interpretacje peszerowe, to w całości są one zgodne z teologicznym założeniem Markowej Ewangelii, czyli z kerygmą skierowaną do hellenistów bądź pogan. W ten sposób Ewangelia ta zdaje się dość dyskretnie nawiązywać do interpretacji typu peszerowego. Czyni to ze względów formalnych (hellenistyczni adresaci), bądź ze względów skrypturystycznych (nieznajomość tekstów/orędzia Starego Testamentu przez adresatów).

W Ewangelii Łukasza referencje do pism starotestamentalnych skoncentrowane są w Ewangelii Dzieciństwa (1,5 – 2,52), w opisie początku działalności publicznej Jezusa w Nazarecie (4,16-30) oraz w narracji pasyjnej (22,1 – 23,56) i perykopie o zmartwychwstaniu (24,1-53). Autor Ewangelii, nazywany teologiem historii zbawienia, ujmuje historię Jezusa, korzystając z przekazu starszej i bardziej pierwotnej tradycji. Widoczny jest zamiar podkreślenia, że obraz Chrystusa i Ko-

ściola pozostaje w pełnej zgodności z fundamentami przekazu Starego Testamentu. Inaczej niż Ewangelia Mateusza, Łukasz rzadko posługuje się cytacją Starego Testamentu. Wyraża raczej przekonanie o wypełnieniu zapowiedzi starotestamentalnych, czyli sugeruje skryptyrystyczne świadectwo o tej zgodności.

Spośród tekstów Ewangelii Łukasza szczególnie predysponowany do upatrywania w nim elementów egzegezy peszerowej jest tekst Łk 4,16-30 reinterpretujący Iz, 61,1-12. Jest to nieliczny w Ewangelii Łukasza przykład bezpośredniego wykorzystania pism starotestamentalnych w postaci cytacji. Jednocześnie stanowi on przykład zawierający autorytatywną identyfikację interpretatora – podobnie jak w peszerach qumrańskich – reinterpretacji danych Starego Testamentu.

Nie jest to z pewnością proste przywołanie przez Jezusa tekstu z Izajasza, dla wykazania, iż Jezus aspiruje także do bycia prorokiem. Jezus dokonuje relektury tekstu Iz 61, deklarując równocześnie swą godność mesjańską. Relektura polega na użyciu tekstu Izajasza w analogicznych okolicznościach (temat sprawiedliwości) oraz w odniesieniu do analogicznej funkcji proroka: głoszenia dobrej nowiny w okolicznościach społecznej nędzy. W ten sposób Jezus nie tylko przypomina prawa ubogich, którzy zawsze podlegali szczególnej ochronie prawnej, ale autorytatywnie wskazuje, iż ubodzy są przedmiotem szczególnej troski samego Boga. Wskazuje przy tym na siebie jako realizatora zapowiedzi Boga z Iz 61. Wskazówką hermeneutyczną jest egzegeza samego Jezusa: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21). Pretekstem do kolejnych wyjaśnień czynionych przez Jezusa jest podważanie jego egzegezy. Negacja wykładu Jezusa i zagrożenie śmiercią zapewne oznacza, że tekst Iz 61 był pojmowany jako tekst mesjański. Jezus, wskazując na siebie jako na wypełniającego zapowiedzi prorockie (identyfikacja), także uczy, jak je rozumieć (autorytet interpretatora). Te elementy zdają się być analogiczne do występujących w egzegezie peszerowej pism qumrańskich.

Czwarta Ewangelia przesycona jest duchem historycznej aktualizacji orędzia Starego Testamentu, przy czym aktualizacja ta wydaje się dokonywać na tle polemiki z Żydami. Polemiczny charakter Ewangelii w jej teologicznej perspektywie prowadzi do wniosku o odrzuceniu przez Żydów nie tylko osoby Jezusa, ale także całego zaplecza interpretacyjnego Jezusa. Odrzucony został zatem Jego autorytet, wyrażany choćby w postaci aplikowanego do Jezusa tytułu $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$ i $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ (Witmer 2008, 77; Moody Smith 1982, 36-37, 53). Ewangelia Jana bowiem nacechowana jest kontestacją judaistycznego tła interpretacyjnego Starego Testamentu prezentowanego przez faryzeuszów jako reprezentantów całego judaizmu. Tylko w jednym przypadku w czwartej Ewangelii przeciwnikami Jezusa, obok faryzeuszów, są także uczeni w Piśmie (οἱ γραμματεῖς): J 8,3. Jezus nie objaśniał tylko znaczenia Pisma. On je autorytatywnie wykladał. Obok kerygmatycznego, pojawia się zatem także apologetyczny charakter czwartej Ewangelii. Jest to apologia pierwotnego orędzia Boga, zdeformowanego bądź przynajmniej subiektywnie rozumianego w zróżnicowanym judaizmie. Można powiedzieć, iż warstwa kerygmatyczna „nakłada się” na zasadniczą, apologetyczną warstwę Ewangelii, ujętą w konwencji

polemiki z judaistyczną interpretacją Starego Testamentu.

J 1,23 wprost powołuje się na źródło swojej interpretacji, czyli tekst profetyczny Starego Testamentu: καθὼς εἶπεν Ἰσαΐας ὁ προφήτης – „jak powiedział Izajasz prorok”. Kilkakrotnie jednak czwarta Ewangelia stosuje formułę wprowadzającą do własnej, aktualizującej interpretacji. W J 2,17, w konkluzji wypędzenia przepokupniów ze świątyni, następuje dedukowane z tego aktu uzasadnienie działania Jezusa poprzez odwołanie się do autorytetu prorockiego: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν – „przypomnieli sobie uczniowie Jego, że zostało napisane”. Podobne zjawisko występuje w J 6,31: καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον – „jak zostało napisane”. Czwarta Ewangelia z upodobaniem posługuje się tym zabiegiem hermeneutycznym: J 6,45 (ἐστὶν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις – „jest napisane u proroków”, J 10,34 (οὐκ ἐστὶν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν – „czy nie jest zapisane w Prawie waszym?”) i J 12,14 (καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον – „jak jest zapisane”). W J 10,34 następuje wyraźne zdystansowanie się od egzegezy tych, którzy nazwani są οἱ Ἰουδαῖοι. Użycie zaimka ὑμῶν w sformułowaniu ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν nie wydaje się negacją „ich Prawa”. Sądzić można – i do tego uprawnia kontekst wypowiedzi – że chodzi raczej o własną, ale wyłączną, autorytatywną i prawdziwą interpretację Prawa i jego historyczno-eschatologiczną adaptację przez Jezusa.

Również charakterystyczne dla czwartej Ewangelii antytezy: φῶς – σκοτία (światłość – ciemność); ἡμέρα – νύξ (dzień – noc), mogą być hermeneutycznym zapleczem dla egzegezy peszerowej. Pełnią one w chrystologii Janowej funkcję teologiczną, objawiając Syna Bożego jako Mesjasza i prowadzą czytelnika od „wiedzcie” do „wierzcie”: J 12,44: „Kto we mnie wierzy, nie wierzy we mnie, lecz w tego, który mnie posłał. A kto mnie widzi, widzi tego, który mnie posłał” i J 14,9: „Kto mnie zobaczył, zobaczył też Ojca”. Właśnie owe antytezy zdają się wskazywać na możliwość podobnej do peszerowej interpretacji qumrańskiej interpretacji w Ewangelii Jana. W peszerach qumrańskich występuje identyfikująca interpretacja wspólnoty qumrańskiej jako ekskluzywnej wspólnoty przymierza, pozostającej pod przewodnictwem Mistrza/Nauczyciela Sprawiedliwości. Interpretacji tej dokonuje peszerysta w osobie przewodnika wspólnoty, a jest ona przekazywana przez jego uczniów (wyrażona w formie piśro – jako „jego interpretacja”). Interpretacja pism starotestamentalnych w czwartej Ewangelii polega na przedstawieniu osoby i misji Jezusa jako wypełnienia zapowiedzi starotestamentalnych. Pokazanie tej interpretacji jako prawdziwej i autorytatywnej, osadzonej w realiach historycznych i teologicznych, wskazuje na pewną analogię do zabiegu stosowanego w peszerach qumrańskich.

Czwarta Ewangelia, na tle pozostałych Ewangelii, wydaje się być szczególnie związana z orędziem Starego Testamentu. W świetle całej Ewangelii można powiedzieć, że założeniem autora jest jednoznaczny i dosadny dysonans, czy wręcz przeciwieństwo, między interpretacją żydowską i interpretacją ewangeliczną (Moody Smith 1982, 57). W tym kontekście niektórzy badacze wskazują na peszerową interpretację w tej Ewangelii. Ma ona podkreślać weryfikowany wiarygodnie, escha-

tologiczny kontekst osoby i dzieła Jezusa, tak różny od interpretacji żydowskich (Menken 1996, 207-208; Longenecker 1975, 152-157; Juel 1988, 55). Wydaje się także, iż należy uwzględnić skryptystyczny (język i terminologia) i historyczny (apokaliptyczny) koloryt czwartej Ewangelii. Czy i w jakiej mierze reinterpretacja czwartej Ewangelii byłaby rzeczywiście podobna do peszeru qumrańskiego? E. Witmer (Witmer 2006, 313-328) doszedł do wniosku, że różnice między egzegezą stosowaną w czwartej Ewangelii a peszerami qumrańskimi są zbyt duże, aby można było mówić o peszerowej egzegezie całej tej Ewangelii.

Pewne światło na problematykę możliwej obecności egzegezy typu peszerowego w Nowym Testamencie mogłyby też rzucić badania nad literaturą Pawłową. D. Moody Smith (Moody Smith 1982, 36-37), interpretując pisma Pawła jako wykład etyki Pawła-rabina, widzi możliwość stosowania przez niego egzegezy typu peszerowego, podobnej do qumrańskiej. Jedną z charakterystycznych tendencji w używaniu przez Pawła odniesień ze Starego Testamentu jest ich interpretacja historyczna bądź historyczno-eschatologiczna. Ten element w literaturze Pawłowej także wiązałby się z qumrańską egzegezą peszerową. W literaturze qumrańskiej mamy przecież do czynienia z reinterpretacją prorockiej eschatologii, aplikowaną do grupy, która stworzyła te pisma. D. Moody Smith jest przekonany, że bardzo prawdopodobna jest hermeneutyczna bliskość Pawła i literatury z Qumran.

PODSUMOWANIE

Niemal u wszystkich autorów nowotestamentalnych znaleźć można referencje do źródeł starotestamentalnych. Używanie przez Jezusa Starego Testamentu i jego reinterpretacja musiała być relacyjnie zakorzeniona w świętych tekstach rozpoznanych jako księgi Boże (Ellis 1989, 350). Te pisma stały się dla Jezusa punktem odniesienia w wyjaśnianiu swojej misji oraz w debatach ze swoim przeciwnikami posługującymi się interpretacją wynikającą z żydowskiej tradycji. Cytaty i inne formy relacyjne ze Starego Testamentu w Ewangeliach, a zwłaszcza hermeneutyczny rezultat ich interpretacji, zdają się wskazywać głównie na zamiar uzasadnienia osoby i misji Jezusa. W tej perspektywie należy też postrzegać mesjańską funkcję Jezusa, która wzbudzała tak poważną kontrowersję z ówczesnym judaizmem.

Metoda peszeru wydaje się być stosowana w Nowym Testamencie zwłaszcza w pewnej grupie tekstów. Chodziłoby o tzw. wczesnych uczniów, czyli wypowiedzi Piotra, pewną grupę tekstów w Ewangelii Mateusza i niektóre fragmenty Ewangelii Jana. Koncentrują się one na wskazywaniu, iż Jezus jest tym, o którym mówi Stary Testament (identyfikacja). Paweł także używa elementów peszeru, szczególnie wówczas, gdy legitymizuje swoje apostołskie powołanie (autorytet interpretatora). Inne pisma Nowego Testamentu zdają się charakteryzować raczej uznawaniem midraszycyckiego typu egzegezy, uwzględniającego także optykę eschatologiczną. Natura egzegezy nowotestamentalnej sugeruje istotny związek ze współczesną sobie hermeneutyką zróżnicowanego judaizmu, wspólną dla wielu grup, nawet je-

śli nie było to zjawisko świadome i zamierzone.

Tradycje interpretacyjne judaizmu Jezus niejednokrotnie podważa lub z nimi wyraźnie polemizuje. Jego stosunek do interpretacji świętych tekstów, której dokonują oponenci, wyrażony jest głównie poprzez: ἐρρέθη – „powiedziano”. Fraza rozpoczynająca interpretację Jezusa zaczyna się podkreśleniem własnego autorytetu: ἐγὼ δὲ λέγω – „ja zaś mówię” (por. Mt 5,21-22; 5,27-28; 5,31-32; 5,33-34; 5,38-39; 5,43-44).

W dyskusji z faryzeuszami i uczonymi (Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς) w Mt 15 Jezus, jak się wydaje, został potraktowany jako ktoś, kto posiada autorytet egzegety. Pytanie do Niego skierowane jest bardzo konfrontacyjne: dlaczego? Odpowiedź Jezusa jest reakcją na pretensjonalną wyłączność ustnych, zwyczajowych, żydowskich tradycji interpretacyjnych Jego przeciwników, zawartą w terminie: παράδοσις. W Mt 15,2 są to tradycje τῶν πρεσβυτέρων – starszych, według określenia użytego przez interlokutorów Jezusa. On sam zdaje się jednak dystansować od tego sformułowania, uznając je jednak za istotnie szacowne. Zwraca się zatem bezpośrednio do swoich adwersarzy, mówiąc o ich tradycji – παράδοσιν ὑμῶν. Wydaje się, że można tutaj mówić o aktualnej, wyraźnie wskazanej i zawężonej do określonej grupy judaizmu, czy przedstawicieli tej grupy, wykładni (reinterpretacja i akomodacja) ówczesnych tradycji biblijnych. Nie jest ona traktowana przez Jezusa jako jedynie możliwa spuścizna interpretacyjna pokoleń. Jezus prezentuje swoją alternatywę hermeneutyczną, w centrum której znajduje się owo ἐγὼ – autorytatywne „ja”. Zapewne wiąże się ono z objawieniową autodeklaracją w Mt 14,27: ἐγὼ εἰμι. Jednak ten czynnik, czyli zewnętrznie postrzegane aspiracje bycia reinterpretacyjnym autorytetem, nie jest wystarczający, aby można było mówić o interpretacji peszerowej. Jednak może stanowić element peszerowej, bądź podobnej do peszerowej egzegezy.

Pismo Święte jest tutaj źródłem i paradygmatem interpretacji, a hermeneutycznym celem hagiografów jest nie tyle jego wyjaśnienie, ile przekonanie o Bożym prowadzeniu w ich świadectwie o Jezusie. Zamiar przekazania świadectw o identyfikacji bądź samoidentyfikacji osoby Jezusa i wydarzeń z Jego życia może tę argumentację wzmocnić. Szczególnym argumentem wydaje się być identyfikująca reinterpretacja prorockich tekstów Starego Testamentu. Być może peszer w tekstach Nowego Testamentu jest inną, własną metodą, wykazującą podobieństwo do peszeru qumrańskiego. Wówczas zjawisko to byłoby poświadczeniem alternatywnej metody peszerowej, bądź metody podobnej do peszeru. Wtedy można byłoby mówić o midraszyckim klimacie, wspólnym dla hermeneutyki reinterpretacji Starego Testamentu w różnych grupach judaizmu i w środowisku uczniów Jezusa. W ten sposób dokonywano identyfikacji osoby Jezusa oraz uzasadniano Jego przesłanie. Jednak zasadniczą różnicę stanowią perspektywy teologiczne. Teologiczne studium peszerystów miało na celu takie wyjaśnianie świętych pism Izraela, aby dokonać identyfikacji własnej wspólnoty jako wyłącznego Izraela. Dla hagiografów nowotestamentalnych perspektywą teologiczną było wyjaśnienie osoby i wydarzenia Jezusa. Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie opisywano zwłaszcza –

choć nie wyłącznie – za pomocą tekstów prorockich Izraela. Tekstami prorockimi zaś z upodobaniem posługiwali się judaistyczni peszeryści. Ten element stanowi czynnik zarówno łączący jak i istotnie różnicujący obie społeczności. Hermeneutycznie były one zanurzone w mentalności i judaistycznych ramach interpretacji i aktualizującej reinterpretacji judaizmu. Jednakże absolutna nowość reinterpretacji pisarzy nowotestamentalnych, posługujących się także elementami podobnymi do judaistycznego peszeru, jednoznacznie wskazuje na spełnienie w osobie Jezusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, zbawczego planu Boga. Eschatologiczną perspektywę zbawczą w interpretacji judaistycznych peszerystów stanowi raczej apokaliptyczna interwencja Boga odradzająca Izrael jako lud przymierza.

BIBLIOGRAFIA:

- Bogacz, Roman. 2003. Prawa Objawienia biblijnego: rozwój, ciągłość, transpozycja. W: *Z badań nad Biblią 7*, red. Tomasz Jelonek, 11-19. Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Charlesworth, James. 2002. *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Ellis, Earle E. 1989. How Jesus interpreted His Bible. *Criswell Theological Review*, 3(2), 341-351.
- Fabry, Heinz J. 1993. Schriftverständnis und Schriftauslegung der Qumran-Essener. W: *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag*, red. Helmut Merklein, Klaus Müller i Günter Stemberger, 87-96. Frankfurt am Main: Hain.
- Henze, Matthias. 2004. *Biblical Interpretation at Qumran. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Horgan, Maurya P. 1979. *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2007. Peszer jako metoda egzegetyczna. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 24, 111-126.
- Juel, Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Klinkowski, Jan. 2000. *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym*. Legnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej.
- Lindars, Barnabas. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM Press, Philadelphia: Westminster Press.
- Longenecker, Richard. 1975. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Michigan.
- Małecki, Zdzisław. 2004. *Peszery do Księgi Izajasza*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Menken, Maarten J. 1996. *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*. Kampen: Kok Pharos.
- Mędała, Stanisław. 1993. *Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*.

Collectanea Theologica, 63(3), 27-48.

Papieska Komisja Biblijna. 2002. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum.

Moody Smith, Dwight. 1982. The use of the Old Testament in the New. W: *The Use of the Old Testament in the New and other Essays. Studies in honor of William Franklin Stinespring*, red. James M. Efird. Durham: Duke University.

Lim, Tomothy H. 2002. *Pesharim*. London: Sheffield Academic Press.

Virkler, Henry i Karelynne Gerber Ayayo. 1981. *Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker Books.

Witmer, Stephen E. 2006. Approaches to Scripture in the Fourth Gospel and the Qumran Pesharim. *Novum Testamentum*, 48(4), 313-328.

Witmer, Stephen E. 2008. *Divine Instruction in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ks. DARIUSZ PABIŚ¹ C.Ss.R

Wyższe Seminarium Duchowne Redemptorystów w Tuchowie

MIĘDZY ZAUFANIEM A KONFLIKTEM.
OSCAR ROMERO I NUNCJUSZE APOSTOLSCY
W SALWADORZE W POSZUKIWANIU WZAJEMNEGO ZROZUMIENIA

BETWEEN TRUST AND CONFLICT. OSCAR ROMERO AND APOSTOLIC Nuncios
TO EL SALVADOR IN SEARCH FOR MUTUAL UNDERSTANDING

Summary

Throughout the pastoral ministry of Oscar Romero, his relations with the apostolic nuncios in San Salvador changed its dynamics. Romero's increasing role in the local Church was accompanied by the growing trust he enjoyed among the successive nuncios. His special experiences, though, which were the result of the difficult social situation of the country, significantly deteriorated those relations, which also affected the way he was perceived in Rome. However, those difficulties did not prevent him from searching for solutions aimed at the country's welfare or for ways to relieve the strained intra-ecclesial relations.

Keywords: Oscar Romero, apostolic nuncios, Church in El Salvador, conflict

Streszczenie

Relacje, jakie utrzymywał Oscar Romero z nuncjuszami apostolskimi w Salvadorze, miały charakter dynamiczny. Wzrostowi znaczenia Romero w Kościele lokalnym towarzyszyło rosnące zaufanie, jakim się cieszył wśród kolejnych nuncjuszy. Jego doświadczenia – będące konsekwencją trudnej sytuacji społecznej kraju – sprawiły jednak, że relacje te znacznie się pogorszyły, co odbijało się również na postrzeganiu Romero przez Rzym. Pojawiające się trudności nie uniemożliwiały jednak zarówno poszukiwania rozwiązań mających na celu dobro kraju, jak i sposobów łagodzenia napiętych relacji wewnętrzkościelnych.

Słowa kluczowe: Oscar Romero, nuncjusze apostolscy, Kościół w Salvadorze, konflikt

¹ Ks. dr Dariusz Pabiś C.Ss.R, wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie. Swoje zainteresowania naukowe koncentruje wokół refleksji poświęconej duszpasterstwu w Ameryce Południowej i praktycznym wymiarom teologii wyzwolenia w duszpasterstwie. E-mail: dariopabis1531@gmail.com.

WSTĘP

Dzięki papieżowi Franciszkowi proces wyniesienia na ołtarze arcybiskupa Oscara Romero nabrał nowej dynamiki. Pięć lat po rozpoczęciu pontyfikatu, wraz z zatwierdzeniem dekretu o cudzie w marcu 2018 roku, droga do oficjalnego uznania świętości metropolity San Salvadoru, zamordowanego 24 marca 1980 roku, została ostatecznie zakończona jego kanonizacją, która miała miejsce 14 października 2018 roku.

Aby przedstawić w sposób obiektywny i rzeczowy osobę arcybiskupa Romero, konieczne jest uwzględnienie kontekstu społeczno-politycznego Salwadoru. Należy pamiętać, że narastające niemal od samego początku historii tego kraju problemy społeczne, związane przede wszystkim z podziałem ziemi, były źródłem napięć i dramatów, nierzadko kończących się rozlewem krwi. Doprowadziły one ostatecznie do dwunastoletniej wojny domowej (1980-1992), w której życie straciło ponad siedemdziesiąt tysięcy osób.

Kościół nie mógł pozostawać obojętny wobec sytuacji jawnej niesprawiedliwości, jakiej doświadczała uboga większość Salwadorczyków. Symbolem wrażliwości na głos uciskanych w sposób szczególny stał się arcybiskup Oscar Romero. Wrażliwość ta w jego przypadku nabrała wyrazistego i zdecydowanego charakteru począwszy od roku 1977, co było związane z zaostrzeniem społecznych napięć i problemów, które coraz boleśniej zaczęły dotyczyć sam Kościół. Znajomość tych wydarzeń stanowi konieczne tło dla zrozumienia wielowymiarowości konfliktów, których częścią stał się Romero. Były to zarówno konflikty z władzą świecką, wspierającą interesy ludzi materialnie najlepiej sytuowanych, jak i stanowiące ich pochodną – konflikty wewnętrzkościelne.

Autor w poniższym tekście podjął się zadania przybliżenia jednego z ważnych obszarów aktywności Oscara Romero, w którym próbie poddane zostało budowane przez długie lata zaufanie, a wynikły konflikt stał się przyczyną braku zrozumienia w Rzymie dla jego arcybiskupiej posługi. Chodzi mianowicie o relacje z kolejnymi nuncjuszami apostolskimi w Salwadorze. W pierwszej części artykułu zostanie ukazany proces wzrostu znaczenia Oscara Romero w Kościele w Salwadorze i w Ameryce Środkowej oraz szczególne zaufanie, jakim cieszył się wśród kolejnych nuncjuszy apostolskich. W drugiej części autor podejmie się próby ukazania konfliktu z nuncjuszem Emanuelem Geradą i wynikających z niego konsekwencji zarówno dla posługi arcybiskupa, jak i jego relacji ze Stolicą Apostolską.

1. KU ZNACZENIU I ZAUFANIU

1.1. Wzrost znaczenia w strukturach lokalnego Kościoła

Oscar Romero urodził się 15 sierpnia 1917 roku w Ciudad Barrios w Salwadorze. Po wstąpieniu do seminarium wyjechał w roku 1937 do Rzymu, aby podjąć studia na Uniwersytecie Gregoriańskim. W kwietniu 1942 roku, po sfinalizowaniu podstawowego cyklu studiów, przyjął święcenia kapłańskie. Przez pewien czas pozostawał w Rzy-

mie, aby kontynuować naukę, której uwieńczeniem miał być doktorat. Niestety, z powodu wojny, która toczyła się w Europie, w sierpniu 1943 roku musiał opuścić Włochy. W grudniu tego samego roku dotarł po wielu perypetiach do Salwadoru, gdzie podjął kapłańskie obowiązki w diecezji San Miguel (Wright 2009, 6-24).

8 czerwca 1967 roku w aktach Konferencji Episkopatu Salwadoru odnotowano nominację Oscara Romero na sekretarza tej instytucji. Oznaczało to dla niego przeprowadzkę do stolicy kraju. Bez wątplenia, było to oznaką docenienia kompetencji, jakimi wykazał się w okresie pracy w diecezji San Miguel (Morozzo 2010, 89-90). Od momentu swojego powrotu z Rzymu pełnił tam bowiem cały szereg odpowiedzialnych funkcji. Oprócz proboszczowania, był m.in. redaktorem i przez sześć lat dyrektorem diecezjalnego czasopisma „El Chaparrastique”, współpracownikiem radia czy rektorem niższego seminarium duchownego. Biskup z San Miguel, poznawszy się na jego pracowitości i zdolnościach organizacyjnych, mianował go również sekretarzem kurii diecezjalnej (Wade Will 2016, 42-45).

W San Salvadorze, po dokonaniu koniecznych modyfikacji w statutach regulujących działalność Konferencji Episkopatu, Romero został dopuszczony do jej obrad. Zakres pracy, jaką wykonywał, obejmował zarządzanie korespondencją i sporządzanie akt spotkań tego gremium. Nie było to łatwe, zważywszy na fakt, że Konferencja miała wiele komisji roboczych. Romero redagował jej dokumenty i oświadczenia. Do jego kompetencji należało także prowadzenie archiwum (Morozzo 2010, 93). Radca nuncjatury w Salwadorze w latach 1967-1969, Edward Idris Cassidy, wspominał współpracę z Romero jako wyjątkowo dobrą. Tym, co budziło szczególny szacunek, była jego pokora, szerokie kompetencje oraz wierność Kościołowi i papieżowi (Mata 2015, 152).

Dość szybko talenty Oscara Romero znalazły uznanie również poza krajem. W maju 1968 roku otrzymał nominację na sekretarza Sekretariatu Episkopatu Ameryki Środkowej (SEDAC). Oznaczało to jego częste wyjazdy do Gwatemali, gdzie miały miejsce spotkania Rady Episkopatu Ameryki Środkowej i Panamy (Dennis, Golden i Wright 2000, 8).

Wszystkie wspomniane okoliczności, a także uznanie, jakim Romero cieszył się u nuncjusza i innych hierarchów, sprawiły, że jego nominacja biskupia wydawała się jedynie kwestią czasu. Dodatkowym czynnikiem, który miał na to wpływ, był fakt, że w latach sześćdziesiątych na stanowisku sekretarza SEDAC najchętniej widziano biskupa. Nominacji sprzyjało także to, że wśród mających już tę godność nie było chętnych, aby podjąć się nużącej i papierkowej pracy. Ostatecznie nominacja biskupia Oscara Romero została ogłoszona 21 kwietnia 1970 roku (Morozzo 2015, 30).

1.2. Romero – zaufany człowiek nuncjuszy

1.2.1. Redakcja oficjalnych tekstów

Biorąc pod uwagę merytoryczne przygotowanie Romero i jego kompetencje, kolejni nuncjusze w Salwadorze: Bruno Torpigliani (do sierpnia 1968 roku),

Gerolamo Prigione (do stycznia 1974 roku) i częściowo Emanuele Gerada, korzystali z jego pomocy zarówno przy redagowaniu swoich przemówień, jak i różnego rodzaju wystąpień poświęconych problemom, z jakimi zmagał się kraj. W Archiwum Archidiecezji San Salvador znajdują się teksty konferencji, homilii i wypowiedzi, które Romero przygotowywał dla nuncjuszy w Salvadorze i Gwatemali w latach 1965-1974 (Morozzo 2010, 93-94).

W kwietniu 1968 roku zredagował on Bruno Torpiglianemu raport dla potrzeb Sekretariatu Stanu Stolicy Świętej. Zawierał on ocenę salvadorskiego katolicyzmu. Tekst ten był dowodem na szczególną wrażliwość przyszłego arcybiskupa San Salvadoru i jego przenikliwość. Ukazywał istotny wzrost roli Kościoła w życiu społecznym, szczególnie zaś na obszarach wiejskich. Działo się tak za sprawą aktywności duchowieństwa, a także świeckich zrzeszonych w różnego typu organizacjach i spółdzielniach. Jednym z widocznych efektów tej działalności, jak wskazywał zredagowany tekst, był fakt, że najzamożniejsze grupy społeczne coraz mocniej artykułowały swoje niezadowolenie z powodu rosnącej znajomości społecznej nauki Kościoła wśród najuboższych. Nauczanie to docierało do wiernych szczególnie dzięki aktywności duszpasterskiej i społecznej arcybiskupa Cháveza y Gonzaleza – ówczesnego metropolity San Salvadoru. Romero nie omieszczał też wspomnień o pewnych problemach, z jakimi borykał się Kościół w tym kraju. Chodziło przede wszystkim o monarchiczny styl bycia niektórych biskupów. Raport kończył się smutną refleksją nad społecznymi realiami Salvadoru, w którym niewielka liczebnie grupa rodzin kontrolowała zarówno zasoby ekonomiczne, jak i rynek pracy. Przedstawione w raporcie okoliczności powodowały, że Kościół musiał w jasny sposób zabierać głos, wskazując na społeczną niesprawiedliwość. Nie przysparzało mu to – na co także zwrócono uwagę w raporcie – przyjaciół wśród ludzi władzy (Morozzo 2010, 94-95).

Romero redagował nuncjuszowi Bruno Torpiglianemu również cały szereg innych tekstów. Były one poświęcone m.in. Soborowi Watykańskiemu II w kontekście problemów współczesnego świata, posoborowej odnowie instytutów zakonnych, formacji w seminariach duchownych, duszpasterstwu rodzin, papieżowi Pawłowi VI jako przyjacielowi ubogich czy atmosferze, jaka panowała w salvadorskiej diecezji San Miguel po soborze. Romero pisał również nuncjuszowi homilie, przemówienia w związku z pożegnaniem korpusu dyplomatycznego czy salvadorskiego rządu. O zaufaniu, jakim Torpigliani darzył Romero, może świadczyć fakt, że już po opuszczeniu Salvadoru i rozpoczęciu misji w Kongo, nadal korzystał z jego pomocy. Przykładem jest tekst na temat związku między soborami Watykańskim I i II, który został zredagowany w związku z konferencją, która miała miejsce na Katolickim Uniwersytecie w Kinszasie (Morozzo 2010, 94).

Współpraca Oscara Romero z nuncjuszem Gerolamo Prigionem w tej dziedzinie, jak się wydaje, nie była już tak intensywna. Pewne jest to, że przygotował dla niego jeden z raportów, który był poświęcony wewnętrznym zagadnieniom Kościoła w Salvadorze (Morozzo 2010, 94-95).

Nie bez znaczenia dla oceny zaufania, jakim cieszył się Romero, był fakt, że w maju 1975 roku mianowano go konsultorem Papieskiej Komisji ds. Ameryki Łacińskiej. Już pod koniec tego roku zredagował dla niej poufny dokument zatytułowany *Trzy czynniki kapłańskiej aktywności politycznej w Salwadorze*. W pierwszej części krytycznie analizował działalność jezuitów, a przede wszystkim sposób uprawiania teologii na ich uniwersytecie w San Salwadorze. W części drugiej podjął się oceny działalności niektórych kościelnych instytucji w związku z ich nadzbyt negatywnym podejściem do rządu. W trzeciej z dezaprobatą odniósł się do aktywności pewnej grupy księży, zakonników i świeckich, którzy – w jego ocenie – w swojej pracy posługiwali się analizą marksistowską (Brockman 1982, 49-50).

1.2.2. Centrum katechetyczne *Los Naranjos*

Na terenie diecezji Santiago de María, gdzie Romero był ordynariuszem w latach 1974-1977, funkcjonowało centrum formacji katechetycznej *Los Naranjos*. Swoją misję kierowało ono przede wszystkim do ludności wiejskiej. Odpowiedzialny za nie hiszpański pasjonista – ks. Juan Macho, oprócz pracy *stricte* religijnej, prowadził również działalność społeczną, a nawet polityczną. Problem stał się szczególnie widoczny, kiedy w roku 1975 służby migracyjne Salwadoru, w reakcji na niepożądany profil jego aktywności, nie wpuściły go do kraju, gdy wracał z Europy. Dla Romero sytuacja była delikatna. Musiał on bowiem w taki sposób rozwiązać nabrzmiały problem, aby z jednej strony zneutralizować niepożądany kierunek działalności formacyjnej prowadzonej w ośrodku, a z drugiej, nie zrazić do siebie pasjonistów, którzy pracowali na terenie jego diecezji. Ich odejście oznaczałoby bowiem pogłębienie braków kadrowych w szeregach i tak już nielicznego prezbiterium. Romero podjął cierpliwy dialog ze wszystkim stronami konfliktu. Aby nie brać tylko na swoje barki odpowiedzialności za rozwiązanie tej delikatnej kwestii, konsultował się z Kongregacją ds. Duchowieństwa. W podjęciu właściwych kroków pomógł mu również biskup pomocniczy diecezji Santa Ana – Marco René Revelo, do którego zwrócił się z prośbą o wsparcie. Biskup Revelo był bowiem w tamtym czasie przewodniczącym komisji odpowiedzialnej za sprawy katechetyczne przy Episkopacie Salwadoru (Morozzo 2010, 136-139). Ostatecznie zdecydowano o decentralizacji *Los Naranjos*. Jego zadania zostały przekazane poszczególnym proboszczom, którzy mieli zadbać w swoich parafiach, aby nie wykorzystywano spotkań formacyjnych do prowadzenia działalności, która nie mogła być w pierwotnej jej formie nazywana religijną. Nad wszystkim miał czuwać biskup (Delgado 2004, 65-66). Dotychczasowemu szefowi centrum Romero powierzył odpowiedzialność za animację duszpasterską w diecezji. W ten sposób usatysfakcjonował pasjonistów, a jednocześnie uzyskał bezpośrednią kontrolę nad działalnością ks. Macha (Wade Will 2016, 87).

Roztropność, jaką wykazał Romero przy rozwiązaniu problemów związanych z centrum *Los Naranjos*, była powszechnie doceniana. Z uznaniem dla postawy biskupa Santiago de María wyrażał się również nuncjusz Emanuele Gerada, który początkowo obawiał się, że konflikt, podsycany przez środowiska związane

z ośrodkiem katechetycznym, doprowadzi do użycia przemocy. Docenił on także kolegialny aspekt podejścia do kwestii. Nie bez znaczenia okazała się umiejętność zachowania przez Romero równowagi między stronami – rządową i tą związaną ze środowiskami identyfikującymi się z działalnością centrum katechetycznego. Nie uległ on presji wywieranej przez żadną z nich. W ocenie nuncjusza Romero okazał się człowiekiem „stanowczym i zdecydowanym” (Delgado 2004, 65-66). Na owoce takiego rozwiązania konfliktu nie trzeba było długo czekać.

W lutym 1977 roku oficjalnie ogłoszono decyzję Stolicy Świętej o mianowaniu Oscara Romero metropolitą San Salvadoru. Dossier poświęcone jego osobie, jakim dysponował Rzym, było bogate i bardzo pozytywne. Sam Emanuele Gerada rekomendował jego osobę kardynałowi Sebastiano Baggiovi z Kongregacji ds. Biskupów (Morozzo 2010, 143). Zanim to jednak nastąpiło, nuncjusz skonsultował swoją decyzję z czterdziestoma osobami z kręgów rządowych, biznesowych i z wpływowymi osobami z wyższych sfer. Wszyscy wsparli przedstawioną kandydaturę. Mieli oni nadzieję, że Romero uspokoi tych księży, którzy w ich ocenie zbyt mocno angażowali się w sprawy polityczne (Maier 2005, 42).

2. KONFLIKT Z NUNCJUSZEM W DWÓCH ODSŁONACH

2.1. Tło konfliktu

12 marca 1977 roku został zamordowany jezuita ks. Rutilio Grande. Nie było wątpliwości, że za tą zbrodnią stali ludzie władzy. Ks. Grande był dla nowo mianowanego arcybiskupa postacią szczególną. Znali się długie lata, a Romero uważał go za dobrego księdza i za swojego przyjaciela (Sobrinio 1989, 11). Śmierć ta stała się dla niego punktem zwrotnym (Alegre 2011, 13). Na nowo bowiem zdefiniowała ona duszpasterską posługę, określiła zarówno sposób jego myślenia, jak i działania (Sobrinio 2010, 225-227). W liście, jaki skierował do kardynała Baggia z 24 czerwca 1978 roku, napisał, że była to „pewna ewolucja mojego pragnienia, które miałem zawsze, aby być wiernym temu, o co prosił mnie Bóg; i jeśli wcześniej miało się wrażenie, że jestem «roztropny» i «duchowy», to było tak dlatego, że w swojej szczerości tak właśnie rozumiałem odpowiedź na Ewangelię. Okoliczności mojej posługi nie wymagały ode mnie siły pasterskiej, jaką w moim sumieniu czuję, od kiedy zostałem arcybiskupem” (Ashley 2005, 30).

Moment ten w życiu Romero jest szczególnie ważny, ponieważ w nim należy upatrywać zmiany punktu ciężkości definiującego charakter konfliktów, które stały się jego udziałem. Od tego czasu były one przede wszystkim związane z pogorszeniem relacji z władzą świecką. Miało to również istotny wpływ na relacje wewnętrznokościelne (Pabiś 2016, 315-316), w tym i z nuncjuszem apostolskim w Salwadorze.

2.2. Jedna i jedyna Msza św.

Arcybiskup Romero, w związku z zabójstwem ks. Grande, zdecydował się na krok, który wzbudził sprzeciw pewnej części wiernych – zwłaszcza ludzi wpły-

wowych i bogatych. Chodziło o decyzję celebrowania w niedzielę 20 marca 1977 roku na terenie archidiecezji jednej i jedynej Mszy św. Romero był przekonany, że należało zrobić coś na tyle ważnego, aby zwrócić uwagę opinii publicznej na wzrastającą w kraju falę przemocy, która dotykała również Kościoła. Choć krok ten znalazł uznanie olbrzymiej części duchowieństwa, nie była to dla arcybiskupa łatwa decyzja, zwłaszcza że nie przewidział on stanowczego sprzeciwu ze strony nuncjusza (Brockman 2005, 12-15).

Zarysowujący się coraz wyraźniej spór z arcybiskupem San Salvadoru z powodu „jednej i jedynej” Mszy św. był niemiłym zaskoczeniem również dla samego Gerady. Leżało mu bowiem na sercu pragnienie zachowywania dobrych relacji między Kościołem i rządem. Nominacja Romero na arcybiskupa, którą popierał, miała być szczególnym gestem wobec władzy. Coraz bardziej było jednak widać, że Romero zaczął zajmować wobec niej pozycję krytyczną (Morozzo 2015, 76-77).

W czasie jednego ze spotkań na temat planowanej Mszy św. nuncjusz, zwracając się do Romero karcącym tonem, określił go jako człowieka nieodpowiedzialnego i nieroztropnego. Kiedy Romero, spokojnie, chociaż stanowczo, argumentował, że ma ona wsparcie jego duchowieństwa, nuncjusz zaczął przekonywać, że tak liczne religijne zgromadzenie może przerodzić się w polityczną demonstrację o nieprzewidywalnych skutkach. Niebezpieczeństwo to było tym bardziej realne, że w kraju obowiązywał stan wyjątkowy i wszelkie zgromadzenia były zabronione. W odpowiedzi Romero przypomniał nuncjuszowi, że pomimo zakazu zgromadzeń, rządowi nie przeszkadzało wydawanie pozwoleń na organizację masowych wydarzeń o charakterze sportowym (Brockman 2005, 15-16).

Po zakończeniu spotkania metropolita San Salvadoru był rozczarowany postawą nuncjusza. Bolesne wydawało mu się to, że Gerada użył tych samych argumentów, które były formułowane przez ludzi władzy. Poza tym nie mógł zaakceptować, że nuncjusz wszedł w kompetencje, które mu nie przysługiwały (Brockman 2005, 16).

Decyzja o celebrowaniu „jednej i jedynej” Mszy św. wywołała także wątpliwości prawne. Stąd też pojawiła się myśl o ponownym spotkaniu z nuncjuszem w celu wyjaśnienia wątpliwości. Kiedy jednak arcybiskup Romero przybył do nuncjatury, okazało się, że gospodarz był nieobecny. Przyjął go sekretarz, ale był wobec niego niegrzeczny (Sobrino 2010, 236). Ks. Jon Sobrino SJ, jeden z tych, którzy towarzyszyli Romero, wspominając to spotkanie, napisał tak: „Doświadczyłem tam pewnego autorytaryzmu, który widać we wszelkiego rodzaju kuriach, i niezrozumienia wobec cierpień ludu i wobec sytuacji arcybiskupa przygniecionego tak wielką odpowiedzialnością. Mam wrażenie, że był to jeden z tych momentów, kiedy czułem największe oburzenie” (Sobrino 1989, 17). Sekretarz, chociaż przyznał, że argumentacja teologiczna i duszpasterska, uwzględniająca cały kontekst sytuacji, była dobra, to jednak miał wątpliwości natury prawnej. Jon Sobrino odpowiedział mu, że nie ma nic ważniejszego od cierpiącego Ciała Chrystusa, które jest uciskane i krwawi i że nie ma kwestii bardziej istotnej dla Kościoła, jak

jasne stanowisko wobec represji. Sprawy kanoniczne są w tym kontekście zupełnie drugorzędne, chociaż – jak wspomina Sobrino – jeden „z księży tam obecnych wykazał, że również w aspekcie kanonicznym arcybiskup Romero zachował się poprawnie” (Sobrino 1989, 17). Na koniec zabrał głos arcybiskup Romero i – według świadectwa ks. Sobrino – powiedział tak: „Kraj przechodzi przez wyjątkowy moment i Kościół musi zareagować w sposób wyjątkowy, głośno sprzeciwiając się i ewangelizując. Jestem odpowiedzialny za archidiecezję i będzie jedna Msza św.”. Po wyjściu z nuncjatury arcybiskup Romero miał powiedzieć: „Nie rozumiem” (Sobrino 1989, 17).

Arcybiskup San Salwadoru utrzymał swoją decyzję w mocy. We Mszy św. wzięło udział około sto tysięcy ludzi (González 2009, 57).

Dla Romero było oczywiste, że Gerada będzie wykorzystywał swoją pozycję, aby przedstawiać go w Rzymie w niekorzystnym świetle. Taka sama opinia, bez cienia wątpliwości, byłaby przekazywana przez ambasadora Salwadoru przy Stolicy Świętej. W tym kontekście nie może dziwić, że Romero podjął decyzję o niezwłocznym udaniu się do Europy, aby wytłumaczyć papieżowi i rzymskim kurialistom swój punkt widzenia. Do Wiecznego Miasta przybył 27 marca 1977 roku (Brockman 2005, 19).

W przygotowanym dla Sekretariatu Stanu *Memorandum* dotyczącym wydarzeń, które miały miejsce po zamordowaniu ks. Grande, szczególny nacisk położył on na wyjaśnienie swoich intencji w związku z Mszą św. z 20 marca. Podkreślił, że chodziło o danie wiernym okazji do podjęcia refleksji w świetle Słowa Bożego i nauki społecznej Kościoła. Eucharystia była wyrazem jedności Kościoła lokalnego, podkreślała ona sprofanowane przez zabójców kapłaństwo i sprzeciw wobec deportacji wielu księży (Morozzo 2010, 321-322).

Odnosząc się do swoich relacji z nuncjuszem, Romero miał do niego pretensje o brak zdecydowanej postawy wobec władzy łamiącej prawa człowieka. Oczekiwał bowiem zajęcia jasnego stanowiska w tej kwestii. W liście, który napisał do prefekta Kongregacji ds. Biskupów w połowie 1977 roku, żalił się, że Gerada nie wspierał go w tych trudnych momentach i na dodatek kwestionował jego decyzje. Twierdził, że nuncjusz żył daleko od problemów duchowieństwa i ulegał sugestiom polityków i ludzi majątnych. Wszystko to sprawiało, że nie cieszył się on sympatią ani wśród duchowieństwa, ani wśród wiernych (Marcouiller 2003, 41).

30 marca 1977 roku nastąpiło spotkanie z Pawłem VI. Jak wynika z relacji samego arcybiskupa, papież przyjął go niezwykle życzliwie i pobłogosławił zdjęcie zamordowanego jezuitę. Było to dla Romero zachętą do działania w kierunku, który wyznaczył archidiecezji. Papież potwierdził, że prowadzenie archidiecezji leży w jego gestii. Romero usłyszał od niego: „Odwagi, to Ekscelecja kieruje!” (Dobrzyński 2006, 20). Do spotkania z Pawłem VI arcybiskup nawiązał dwa razy w czasie swoich niedzielnych homilii. Pierwszy raz 5 czerwca 1977 roku. Powiedział wtedy: „Gdybym ja sam nie był w komunii z Papieżem, nie byłbym godny tej szaczonej godności pasterza archidiecezji. (...) To Papież właśnie potwier-

dził bycie w komunii ze mną i moją komuniją z nim. Jesteśmy w komunii, bracia i nikt nie może wątpić, że ten, który teraz wam głosi, jest prawdziwym pasterzem Kościoła, w komunii z Papieżem” (Romero 2005b, 127-128). Prawie rok później powrócił do tego wątku w homilii z 9 kwietnia 1978 roku. (Romero 2005a, 412). Słowa Pawła VI były dla Romero ważnym wsparciem. Dzięki informacjom, jakie otrzymywał od swoich przyjaciół pracujących w watykańskiej dyplomacji, miał on bowiem świadomość, że Gerada przedstawiał go Rzymowi jako człowieka zbuntowanego (Morozzo 2010, 319).

2.3. Salwadorskie duchowieństwo przeciw nuncjuszowi

Do pogłębienia trudności w relacjach na linii Romero – nuncjusz doszło za sprawą listu z marca 1978 roku, podpisanego przez sporą część księży i osób konsekrowanych, pracujących w tamtym czasie w Salwadorze (Mata 2015, 386). List do Gerady zaczynał się od słów: „My księża i zakonnicy (...) czujemy głęboki obowiązek poinformować o naszym stosunku wobec Waszych działań podejmowanych na forum publicznym. Pragniemy wyrazić nasz szacunek do Waszej godności jako reprezentanta Ojca Świętego i jako osoby. (...) Niemniej jednak po poważnej refleksji dokonanej w świetle Ewangelii, doszliśmy do przekonania, że Jezus, Pan historii, przynagla nas do wyrażenia naszego sprzeciwu wobec tych aspektów Waszej działalności, które oznaczają poważne zgorzenie dla Ludu Bożego i które są destrukcyjne dla Kościoła i jego ewangelizacyjnej misji” (Salvadoran clergy 1980, 20). W dalszej części listu znalazł się taki zarzut: „Okazywaliście niezgodę z duszpasterskimi i profetycznymi wytycznymi przyjętymi przez arcybiskupa Oscara Romero y Galdamez [pełne brzmienie nazwiska arcybiskupa San Salvadoru – wyjaśnienie autora] (San Salvador) w łączności z jego duchowieństwem i apostołskimi ruchami świeckich” (Salvadoran clergy 1980, 20). Sygnatariusze listu wypomnieli również nuncjuszowi „publiczne zaangażowanie i poparcie udzielane represyjnemu i łamiącemu zasady sprawiedliwości rządowi, który jest odpowiedzialny za stałe prześladowanie chłopów, robotników i wszelkiego rodzaju pozarządowych organizacji, skupiających zwykłych ludzi, a szczególnie chrześcijan, katechistów, a nawet braci w kapłaństwie. (...) brak wrażliwości na milczące cierpienie prześladowanych i uciskanych chłopów, płacz wdów i matek tych, którzy «zaginieli bez wieści» z powodów politycznych i na ludzki głód chleba i prawdy” (Salvadoran clergy 1980, 21)².

Na reakcję nie trzeba było długo czekać. 3 kwietnia w trybie pilnym zostało zwołane posiedzenie Konferencji Episkopatu Salwadoru. Biskup Arturo Rivera

² Trzeba dodać, że nie należały do rzadkości takie lub podobne manifesty i listy krytykujące nuncjusza. Były one wysyłane nie tylko do Rzymu, ale podawane do wiadomości kurii archidiecezji San Salvador. Wiele z tych tekstów było upublicznianych. Archiwum Historyczne Archidiecezji jest w posiadaniu sporej liczby tego typu pism redagowanych przez duchownych. Nuncjusz był w nich oskarżany o niewierność swojej misji. Postrzegano go jako skandalicznie niewrażliwego na krew mordowanych księży i chłopów. Wyrażano w nich również brak akceptacji dla jego postaw politycznych, które u wielu budziły zgorzenie (Morozzo 2010, 318).

y Damas, widząc powagę sytuacji, przesłał telegram z prośbą, aby nie podejmowano żadnych decyzji do czasu jego przyjazdu. Również arcybiskup Romero wsparł prośbę nieobecnego członka Konferencji, jednak bez rezultatu. Zaskoczenie wzbudził fakt, że zanim rozpoczęły się obrady, tekst komunikatu był już praktycznie gotowy (Conferencia Episcopal de El Salvador 1978, 1). W tekście biskupi wyrazili konsternację działaniami sygnatariuszy listu. Po odniesieniu się do zarzutów, które w nim się znalazły, napisano: „Członkowie Konferencji Episkopatu, zasmuceni tak przykrym zdarzeniem, pragniemy wyrazić nasze przywiązanie do Waszej Ekscelencji Nuncjusza Apostolskiego Emanuele’a Gerady. Potwierdzamy naszą niezachwianą wierność Stolicy Świętej. Potwierdzamy nasze synowskie i szczerze posłuszeństwo Naszemu Ojcu Świętemu, Papieżowi Pawłowi VI. Zanosimy również nasze gorące modlitwy za tych synów, którzy spowodowali tyle szkód” (Conferencia Episcopal de El Salvador 1978, 2).

Odnosząc się do zarzutu, jaki biskupi stawiali autorom listu, że jakoby występowali przeciwko Rzymowi, metropolita San Salwadoru wskazał, że w tym wypadku nie można utożsamiać osoby papieża – z którym autorzy listu czują się zjednoczeni w wierze – i postaci nuncjusza, który nie zawsze reprezentuje papieża w sposób wyraźny (Romero 1993, 23). Zachęcał do przeanalizowania zawartości merytorycznej listu. Niezręczności redakcyjne czy nieadekwatne wyrażenia nie były aż tak istotne, jak przywoływane w nim fakty i brak jasnego chrześcijańskiego świadectwa ze strony nuncjusza. Odnosząc się do pośpiechu w kwestii publikacji tekstu odpowiedzi, Romero wyraził zdanie, że nie przysłuży się ona jedności salwadorskiego episkopatu, gdyż – jak napisał: „byłem zdecydowany nie podpisywać go” (Romero 1993, 24; Cardenal 1986, 228-229). W swoim *Dzienniku* zanotował też: „Dokument został zaakceptowany, a ja stałem się przedmiotem fałszywych oskarżeń podnoszonych przez biskupów” (Romero 1993, 24).

Było jasne, że konflikt wywołany listem i stanowisko, jakie zajął Romero, nie przejdą niezauważone w Rzymie. W połowie maja 1978 roku dostał on „zaproszenie” od kardynała Baggia z Rzymu na „braterską i przyjacielską rozmowę” (Marcouiller 2003, 41). W Kongregacji ds. Biskupów odbyła się rozmowa z Miguelem Buro, która nie rokowała dobrze na przyszłość. Pod datą 19 czerwca 1978 roku w swoim *Dzienniku* Romero opisał Bura tak: „Zauważyliśmy w jego mentalności cały szereg koncepcji i przesądów, które nie dały wiele nadziei, że zostanie zrozumiane duszpasterstwo, jakie prowadzimy w naszej Archidiecezji” (Romero 1993, 67). Kolejnego dnia miało miejsce spotkanie z kardynałem Baggim. Romero zauważył, że choć w jego trakcie udało się wyprostować wiele błędów w ocenie charakteru pastoralnej działalności prowadzonej w archidiecezji (Romero 1993, 67), to jednak nie należało ono do przyjemnych.

21 czerwca Romero spotkał się z Pawłem VI, który wyraził zrozumienie dla trudnej sytuacji, w jakiej przychodzi arcybiskupowi San Salwadoru pełnić swoją misję. Życzył mu cierpliwości i siły oraz nieustawania w pracy na rzecz jedności (González 2009, 81-82; Marcouiller 2004, 110-111).

3. PRÓBA ZROZUMIENIA

W grudniu 1978 roku miała miejsce wizytacja apostolska w archidiecezji. Była ona wynikiem licznych skarg, jakie przychodziły do Kongregacji kierowanej przez kardynała Baggia. Wysyłano je zarówno z kręgów kościelnych, jak i rządowych Salwadoru. Emanuele Gerada, korzystając z tej okazji, zaproponował, aby w wypadku ewentualnego pozbawienia Romero funkcji metropolity, na administratora apostolskiego powołać Marca René Revelo będącego już w tym czasie biskupem pomocniczym archidiecezji. Miał nadzieję, że uspokoiłoby to sytuację w Kościele i w kraju (Morozzo 2010, 319).

W czasie spotkania z władzami państwa Gerada zwracał uwagę na prześladowanie Kościoła i domagał się prowadzenia polityki unikającej represji. Po czasie jednak przyznał, że pomimo podejmowanych przez niego wielu prób, zabiegi te były nieskuteczne. Zrozumiał, że język dialogu i perswazji nie przemawiał do ludzi przyzwyczajonych jedynie do rozwiązań siłowych (Morozzo 2010, 320).

Po pierwszym spotkaniu arcybiskupa Romero z papieżem Janem Pawłem II w maju 1979 roku, nuncjusz otrzymał instrukcję, aby nie tylko podjąć wysiłki na rzecz jedności episkopatu Salwadoru, ale również polepszyć relacje z Oscarem Romero. Gerada się do niej zastosował. Kiedy w połowie października 1979 roku nastąpiła w kraju zmiana władzy i pojawiła się nadzieja na wyjście z kryzysu, w jakim się znalazł kraj, nuncjusz wraz z arcybiskupem Romero zajmowali podobne stanowisko w kwestiach politycznych. Znaczący jest fakt, że po śmierci Oscara Romero uszanował on jego pamięć, czego nie można było powiedzieć o salwadorskich biskupach. Wyrażał się o nim pozytywnie, podkreślając jego pobożność i wierność Magisterium Kościoła. Do końca jednak nie znajdował słów zrozumienia dla owej „jednej jedynej” Mszy św. z roku 1977 (Morozzo 2010, 320-321).

ZAKOŃCZENIE

Na przestrzeni ostatnich lat, szczególnie kiedy stało się jasne, że Oscar Romero zostanie wyniesiony na ołtarze, podejmowano próby *odhistorycznienia* jego postaci i nadania jego misji wymiaru jedynie duchowego. Spotkało się to ze sprzeciwem znacznej części salwadorskiego Kościoła (Cardenal 2015, 307). Nie można bowiem w pełni zrozumieć i docenić jego posługi bez uwzględnienia całego szeregu okoliczności o charakterze społeczno-politycznym, które ją determinowały. Częścią, a zarazem konsekwencją tej konkretnej rzeczywistości życia arcybiskupa San Salwadoru były konflikty. Pierwszy i zasadniczy – to konflikt z władzą świecką, który wynikał z niezgody na społeczną niesprawiedliwość i na narastające zjawisko prześladowania Kościoła. Przełożył się on na spory wewnętrzkościelne, a jednym z nich był konflikt z Emanuelem Geradą. Przerwał on długoletni proces budowania zaufania na linii Romero – nuncjusze i miał istotny wpływ na tworzenie negatywnego obrazu metropolity w Rzymie.

BIBLIOGRAFIA:

- Alegre, Xavier. 2011. Mons. Oscar A. Romero, un defensor profético de los derechos humanos. W: *El Monseñor Romero de todos*, red. Centro Monseñor Romero, 9-33. San Salvador: Centro Monseñor Romero – UCA.
- Ashley, Matthew. 2005. Forjando una espiritualidad eclesial. La espiritualidad y la religión de Monseñor Oscar A. Romero, tłum. Victor Carmona, *Revista Latinoamericana de Teología*, 64(1), 27-43.
- Brockman, James. 2005. *A life. The essential biography of a modern martyr and christian hero*. New York: Orbis Books.
- Brockman, James. 1982. *The word remains: A life of Oscar Romero*. New York: Orbis Books.
- Cardenal, Rodolfo. 1986. En fidelidad al Evangelio y al pueblo salvadoreño. El diario pastoral de Mons. Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, 9(3), 225-245.
- Cardenal, Rodolfo. 2015. Mons. Romero: „padre de los pobres”. Un beato muy incómodo. *Estudios Centroamericanos*, 742(70), 301-319.
- Conferencia Episcopal de El Salvador, Acta n° 119 del 3 de abril de 1978. W: *Brockman-Romero Papers*, box 4, folder 9, 1-6. Chicago: Special Collections and Archives Department, DePaul University in Chicago.
- Delgado, Jesús. 2004. *Oscar A. Romero. Biografía*. San Salvador: UCA Editores.
- Dennis, Marie, Renny Golden i Scott Wright. 2000. *Oscar Romero. Reflections on his life and writings*. New York: Orbis Books.
- Dobrzyński, Andrzej. 2006. “Sentire cum Ecclesia” – Arcybiskup Oscar Romero w ogniu podziaków. *Folia Historica Cracoviensia*, 12(1), 5-23. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/fhc.1377>.
- González, Antonio. 2009. *Óscar A. Romero*. Madrid: Editorial CCS.
- Maier, Martin. 2005. *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia*, tłum. Malena Barro. Barcelona: Herder.
- Mata, Santiago. 2015. *Monseñor Óscar Romero. Pasión por la Iglesia*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Marcouiller, Douglas. 2003. Archbishop with an attitude: Oscar Romero’s sentir con la Iglesia. *Studies in the spirituality of Jesuits*, 35(3), 1-52.
- Marcouiller, Douglas. 2004. *El ‘sentir con la Iglesia’ de Monseñor Romero*, tłum. Milagros Amado Mier. Santander: Sal Terrae.
- Morozzo, Roberto. 2010. *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*, tłum. David Salas Mezquita. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Morozzo, Roberto. 2015. *Oscar Romero. Prophet of hope*, tłum. Michael J. Miller. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Pabiś, Dariusz. 2016. Oscara Romero „znak sprzeciwu”. Od konfliktu do poszukiwania jedności w Episkopacie Salwadoru. *Studia Redemptorystowskie*, 14(1), 315-331.

-
- Romero, Oscar. 1993. *A Shepherd's Diary*. Cincinnati: St. Anthony Messenger Press i Montreal: Novalis.
- Romero, Oscar. 2005a. El misterio pascual. Homilía del 9 de abril de 1978. W: *Homilías. Monseñor Óscar Romero*, t. 2, red. Miguel Cavada, 397-414. San Salvador: UCA Editores.
- Romero, Oscar. 2005b. La Iglesia, communion de los hombres con Dios. Homilía del 5 de junio de 1977. W: *Homilías. Monseñor Óscar Romero*, t. 1, red. Miguel Cavada, 123-132. San Salvador: UCA Editores.
- Salvadoran clergy criticize Nuncio. 1980. W: *El Salvador*, t. 1: *Voices of the Church*, 20-22. Washington: LADOC USCC.
- Sobrino, Jon. 1989. Mi recuerdo de Monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, 16(1), 3-44.
- Sobrino, Jon. 2010. Monseñor Romero: conversión y esperanza. 'Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible'. *Revista Latinoamericana de Teología*, 80(2), 215-239.
- Wade Will, Emily. 2016. *Archbishop Oscar Romero. The making of a martyr*. Eugene: Resource Publications.
- Wright, Scott. 2009. *Oscar Romero and the Communion of Saints*. New York: Orbis Books.

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 39 * 2018, nr 3, s. 37-49

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.03>

Ks. TADEUSZ BIESAGA¹ SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PRIMUM ETHICUM ET PRIMUM ANTHROPOLOGICUM ET PRIMUM METAPHYSICUM CONVENTUNTUR

Summary

The aim and scope of this paper is encapsulated in its title, namely, the phrase: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. The author contends that in the act of cognition we are given a full, complex and rich reality. That spontaneous and universal act of contact with the reality may be divided into particular experiences which are narrower in their scope and provide bases for various philosophical disciplines. The latter serves the purpose of capturing the specific character of this rich reality's manifold aspects.

The paper proves that the unity of these experiences along with the resulting unity of philosophical disciplines consists in the fact that the ethical-experience or anthropological-experience-based description of *what something is like*, turns out to be insufficient, because it is inspired by a question from the sphere of metaphysical experience: *why it is like that*.

Keywords: experience, metaphysics, anthropology, ethics, duty, fundamentals

Streszczenie

Zasadniczą ideę artykułu wyraża jego tytuł w sformułowaniu: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. Autor tekstu argumentuje, że w akcie poznania dana jest człowiekowi cała złożona, bogata rzeczywistość. Ów spontaniczny i powszechny akt kontaktu z rzeczywistością dzielony jest na węższe zakresowo doświadczenia, stojące u podstaw poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Czyni się to dla uchwycenia specyfiki różnych aspektów owej bogatej rzeczywistości. Artykuł dowodzi, że jedność tych doświadczeń i oparta na niej jedność dyscyplin filozoficznych polega na tym, że podany w oparciu o doświadczenie etyczne czy antropologiczne opis tego, *jakie coś jest*, okazuje się niewystarczający, gdyż prowokowany jest pochodzącymi z doświadczenia metafizycznego pytaniami: *dlaczego to jest takie, jakie jest*.

Słowa kluczowe: doświadczenie, metafizyka, antropologia, etyka, powinność, podstawy

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

WSTĘP

Pytanie o sposób uprawniania etyki jest ważne nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie, gdyż dawane na nie odpowiedzi rzutują na treść norm moralnych, a te kształtują nie tylko życie osobiste, ale życie społeczne, kulturę, prawodawstwo i politykę. Uprawianie dziś filozofii i poszczególnych dyscyplin filozoficznych jest trudne i z tego względu, że nie ma jednego nurtu filozoficznego czy etycznego, ale jest wiele kierunków filozoficznych i nurtów etycznych. Spór między nimi może być twórczy, ale może również być destrukcyjny, może bowiem zamazywać zasadnicze rozróżnienie dobra i zła i inspirować wstrząsające społeczeństwem ideologie, kłótnie społeczne i polityczne.

Mimo pluralizmu nurtów filozoficznych, każdy z ludzi poszukuje uzasadnionego światopoglądu, w którym czymś zasadniczym jest kryterium dobra i zła oraz normy etyczne i wartości. Filozofia moralności winna takie kryterium wskazać i je uzasadnić.

Nie negując przydatności różnych metodologii rozwoju refleksji teoretycznej, która może się układać w takich schematach jak: nauki ścisłe i filozofia, filozofia nauki, filozofia jako dyscyplina pierwsza, podstawowa i niezależna, nie trudno zauważyć, że samo przedstawienie refleksji płynących z nauk ścisłych czy filozofii nauki może być wprawdzie inspiracją dla obu tych dyscyplin, ale nie tworzy jakiejś integralnej koncepcji człowieka i uniwersalnych norm chroniących właściwe człowiekowi dobra. Filozofia nauki czy filozofia poszczególnych nauk ścisłych nie jest wystarczająca, gdyż jest przyporządkowana rozwojowi danej nauki i w tym przyporządkowaniu niewiele wnosi do filozofii autonomicznej, odpowiadającej na zasadnicze pytania w oparciu o swoje własne metody badawcze. W tym bowiem ostatnim ujęciu ludzki rozum metafizyczny, kontemplatywny i receptywny poszukuje nie tylko częściowych prawd, ale prawd ostatecznych. Aby uprawiać niezależną od nauk ścisłych czy humanistycznych autonomiczną filozofię, trzeba w niej wskazać inny w stosunku do nauk ścisłych punkt wyjścia, tak aby mogła ogarnąć całość rzeczywistości i odpowiedzieć na zasadnicze pytania decydujące o typie danego humanizmu.

Przeprowadzone w historii filozofii spory o punkt wyjścia filozofii, albo inaczej o to, jaka i jak uprawiana dyscyplina jest filozofią pierwszą (czy jest nią np. metafizyka czy epistemologia, antropologia, etyka czy może fizyka, matematyka, biologia, genetyka, psychologia, socjologia), odmiennie ukształtowały różne kierunki i nurty filozoficzne. W początkach uprawiania filozofii to metafizykę obrano za dyscyplinę podstawową. W filozofii nowożytnej zdezonizowano metafizykę realistyczną na rzecz epistemologii. Wyjście od cogito kartezjańskiego, od aktów myślenia, od krytyki tych aktów, umożliwiło dokładniejsze przebadanie tych aktów, ale w owym epistemizmie czy antropocentryzmie człowiek, jego akty, jego przeżycia, jego język stawały się miarą realnej rzeczywistości. Próby przejścia od owych subiektywnych aktów i kreowanych w nich konstruktów do realnej rzeczywistości okazały się niewykonalne.

Odwołanie się w intuicjonizmie George'a Moore'a do specyficzności fenomenu dobra moralnego oraz zarzut błędu naturalistycznego wobec prób wyprowadzenia tego, co dobre, z cech naturalnych, z metafizycznych właściwości natury rzeczy, rozerwało więź między metafizyką, innymi dyscyplinami filozoficznymi i etyką. W każdej dyscyplinie filozoficznej zaczęto odwoływać się do właściwego jej doświadczenia i do odpowiadającego mu specyficznego fenomenowi danego w tym doświadczeniu. W ten sposób skupiono się głównie na fenomenologicznym opisie, jakie coś jest, zostawiając na boku i bez odpowiedzi metafizyczne pytanie: dlaczego to jest, takie jakie jest. Wyróżniane różne aspekty, opisywane różne fenomeny dotyczące człowieka i jego moralności pobudzały wprawdzie do refleksji, ale niestety nie dawały odpowiedzi w kwestii integralnej koncepcji człowieka i ostatecznych uzasadnień norm moralnych. Dialektyka naturalizmu i spirytualizmu w antropologii, negowanie z jednej strony wolności ludzkiej w nurtach empirycznych i naturalistycznych, a z drugiej strony absolutyzowanie jej w nurtach apriorycznych i spirytualistycznych, to przykłady nieporadności współczesnej filozofii.

We fragmentaryzacji wiedzy filozoficznej, antropologicznej i etycznej uczestniczą nie tylko nurty filozoficzne, ale również nauki ścisłe, które pretendują do zbudowania naukowej filozofii człowieka i jego moralności. Dzielą one rzeczywistość na coraz mniejsze drobiny, tracą jednak ogłęd całości, i zamiast budować pełne ujęcie, coraz bardziej gubią zrozumienie tego, kim jest człowiek, co powinien czynić i jakie jest jego przeznaczenie. W niniejszym tekście autor podejmuje próbę przeciwstawienia się rozbiciu doświadczeń będących źródłem wiedzy dla etyki, antropologii i metafizyki, rozbiciu tych dyscyplin filozoficznych oraz fragmentaryzacji ujęć moralności, człowieka i innych bytów poprzez zaakcentowanie jedności doświadczenia metafizycznego z doświadczeniem antropologicznym i etycznym.

1. ODMIENNOŚĆ METODOLOGICZNA A JEDNOŚĆ FILOZOFICZNA ETYKI, ANTHROPOLOGII I METAFIZYKI

Realną rzeczywistość świata, człowieka czy jego moralności, człowiek doświadcza w jednym akcie receptywnego poznania, który z powodów metodologicznych rozczłonkowuje na wiele węższych aspektów bogatego przedmiotu, czyli na wiele doświadczeń i odpowiadających im dyscyplin filozoficznych². Dobrze to wyraża sformułowanie Kazimierza Krajewskiego, który stwierdza: „Perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu*. *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. Oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, wyznaczonym metateoretycznym zainteresowaniem, czyli celem badawczym, ale nie jest zdaniem sprawy z tego, co bezpośrednio dane. Opis tego, co dane, polega na odróżnieniu i wyróżnieniu momentów doświadczenia. Oddzielenie jest dziełem refleksji. Izolacja momentów doświadczalnych gubi powinność, która jest najściślej

² Problemem tym zajmowałem się wcześniej w innym kontekście w: Biesaga 2014, 291-316.

związana właśnie z integralnym charakterem doświadczenia. Bezpośrednio dane jest współdoświadczenie doświadczeń w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu” (Krajewski 2006, 133).

Odróżnienie doświadczenia etycznego od antropologicznego czy metafizycznego pozwala znaleźć punkt wyjścia dla każdej z tych dyscyplin, opisać ich przedmiot i zagwarantować im niezależność. Nie znaczy to, że owo rozróżnienie doświadczeń, ich przedmiotu, ma się zakończyć zignorowaniem ich związku ze sobą. „Doświadczenie etyczne ma charakter integralny, tzn. elementy je konstytuujące wzajemnie od siebie zależą. (...) Doświadczenie jest w istocie współdoświadczeniem. Każdy z aspektów odsyła do innych, bez których wyróżniony aspekt traci swą tożsamość. W doświadczeniu wszystko jest dane naraz. W analizie trzeba te momenty wyróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielać” (Krajewski 2006, 132).

Etyka konstytuuje się *uno actu* z antropologią i metafizyką. Nie oznacza to, że należy ją wyprowadzać dedukcyjnie z antropologii czy metafizyki, lecz w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania zawarte w doświadczeniu moralności trzeba to, co dane, ugruntować w odpowiedniej antropologii i metafizyce. „Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności – pisze T. Styczeń – to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej i niezależnie od niej filozofią człowieka. Człowiek bowiem jest dla etyki od samego początku jej własnym tematem jako ktoś, kto samym faktem swego bycia «rodzi» powinność afirmowania go dla niego samego i zarazem jako ktoś, kto jest do tej afirmacji zobowiązany. Etyka nie musi więc dopiero «wyjść poza siebie», by stać się filozoficzną antropologią. Przeciwnie, nie może się nią nie stać, jeśli tylko chce «do końca» zbadać swój własny przedmiot i «do końca» zidentyfikować samą siebie. Podobnie też etyka staje się metafizyką nie dlatego, że znaleziono logicznie poprawny sposób przejścia od zdań etyki do zdań metafizyki lub od zdań metafizyki do zdań etyki. Takiego sposobu nie ma i nie jest potrzebny. Etyka staje się metafizyką moralnej powinności nie poprzez powiązanie z ukonstytuowaną niezależnie od jej przedmiotu teorią bytu, ale przez to, że nie może nie chcieć wyjaśnić «do końca» faktu istnienia powinności moralnej. Na to nie pozwalają jej własne pytania, własna problematyka” (Styczeń 1976, 94-95).

Tadeusz Styczeń pisze, że fenomen moralności zarówno zakłada, jak i implikuje odpowiednią antropologię i metafizykę. „Niewątpliwie więc moralność ontycznie zakłada istnienie człowieka z całym jego bogactwem i oryginalnością, poznawczo jednak struktura człowieka objawia się dopiero – przynajmniej dla etyka – poprzez fenomen moralności” (Styczeń 1993a, 39). Etyka, odkrywająca w punkcie wyjścia fakt moralny powinności afirmowania godności osoby dla niej samej, jest dyscypliną niezależną. Niemniej z doświadczenia powinności, z kategoriycznych sądów sumienia, rodzą się dalsze pytania: dlaczego powinienem to, co powinienem? W poszukiwaniu głębszych racji niż poznanie powinnościrodnej godności osoby, badacze skazani są na antropologię i metafizykę. Nie chodzi tu o dedukowanie tez z metafizyki i antropologii i stosowanie ich w etyce, lecz

odwrotnie, o ugruntowanie tez etyki w poszukiwanej dla niej antropologii i metafizyce. Powinność osobowej afirmacji domaga się bowiem dalszej filozoficznej eksplikacji osoby-podmiotu i osoby-przedmiotu w owej interpersonalnej, normatywnej relacji. „Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki – stwierdza Styczeń – staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej, musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez wyjaśnienie swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią i metafizyką moralności” (Styczeń 1993b, 78). Podanie ostatecznych warunków możliwości zaistnienia faktu powinności moralnej, koniecznych warunków (racji uniesprzeczniającej) istnienia powinności moralnej jest metafizyką moralności. Etyka, która zrezygnowałaby z szukania racji uniesprzeczniających powinność moralną, sprzeniewierzyłaby się samej sobie i nie byłaby etyką w pełni filozoficzną.

Owo ugruntowanie etyki w antropologii potrzebne jest nie tylko po to, aby odkryć fakt powinności moralnej, lecz również by efektywnie go zrealizować. Trzeba bowiem określić go treściowo, nie tylko od strony dobroci czynu, czyli chęci afirmacji godności osoby, ale i od strony słuszności czynu, czyli tego, co obiektywnie afirmuje osobę. „Sedno problemu polega na tym, iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędnie i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego, by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego rzeczywiście afirmuje, a co go nie afirmuje. (...) Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą «religia» jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza?” (Styczeń 1993b, 74).

Nie można się więc dyspensować w etyce od sporu o naturę osoby ludzkiej. Taka bowiem rezygnacja nie jest tylko rezygnacją z antropologii w etyce, ale z etyki jako dyscypliny filozoficznej. „Nie od dziś wiadomo, że spór o naturę ludzką jest kontrowersją nie tylko z dziedziny antropologii, lecz ma również swój wymiar etyczny, owszem, jest sporem dotyczącym stosunku reguł postępowania do twierdzeń o tym, kim w swej istocie jest człowiek” (Styczeń 1984a, 121).

Krytyka różnych wersji tzw. błędu naturalistycznego stworzyła wrażenie, „że wszelki uzasadniający związek etyki i antropologii jest z racji zarówno logicznych, jak i filozoficznych niemożliwy” (Styczeń 1984a, 122). Radykalne rozbicie tej relacji ma służyć metodologicznej odrębności obu dyscyplin. Mimo tropienia błędu naturalistycznego w postaci dedukcyjnego wyprowadzania norm etycznych z twierdzeń antropologicznych i podkreślania przy tej okazji swoistości tego, co moralne, nie zauważono, że związek etyki z antropologią nie musi być dedukcyjny, ale może zachodzić w odwrotnym kierunku – tezy etyki można redukcyjnie uniesprzeczniczyć w tezach antropologii. Takie podejście spełnia wymaganie dostrzeżenia specyfiki moralności w punkcie wyjścia etyki. Powinności moralnej nie wyprowadza się z tez antropologii, lecz ujmuje się ją w specyficznych doświadczeniu i opisuje się ją w jej

swoistości. Twierdzenia powinnościowe pełniłyby rolę przesłanek, a rolę wniosków pełniłyby twierdzenia wskazujące adekwatnie dobrane racje wyjaśniające owe fakty powinnościowe. Etyka w punkcie wyjścia nie posługiwałaby się twierdzeniami z antropologii o naturze ludzkiej, lecz samodzielnie, doświadczalnie opisywałaby nieredukowalne do czegokolwiek innego fakty normatywne. Może opisywać i uniwersalizować „ogólne tezy normatywne, ugruntowane empirycznie i zupełnie niezależnie od antropologii (o tak czy inaczej rozumianych tezach o naturze ludzkiej)” (Styczeń 1984a, 123).

Jeśli odrzuci się dogmatyzm czy aprioryzm zacieśniający doświadczenie do określonych z góry przedmiotów, to wtedy w przeżyciu powinności opisze się nie tylko przeżycie, ale i sam fakt powinności moralnej. Ów fakt normatywny jest tak samo dany, jak inne fakty z różnych dyscyplin. Propozycją takiej etyki skonstruował m.in. Tadeusz Czeżowski, mówiąc o etyce jako nauce empirycznej, o empirii aksjologicznej (Czeżowski 1989, 97; Styczeń 1980, 59). Fakt normatywny jest dany bezpośrednio i źródłowo. Nie można go ignorować, lecz należy go opisać, wyjaśnić i zuniwersalizować.

Z doświadczenia faktu normatywnego rodzą się pytania o jego dalsze zrozumienie i wyjaśnienie. Jest też ono źródłem rozważania: dlaczego powinienem to, co powinienem? W odpowiedzi poszukuje się realnych racji wyjaśniających fakt powinności moralnej. „Pytania te najwyraźniej wyrażają zapotrzebowanie na taki rodzaj wiedzy o fakcie moralnym, która byłaby doskonalsza pod względem asercji od tej, jaka płynie z bezpośredniego ujęcia poznawczego tego faktu, czyli z jego doświadczenia. (...) Pytania te postulują zatem wskazanie koniecznych warunków zrozumiałości tego faktu, zarówno w aspekcie jego treści – sensu, jak i w aspekcie jego zachodzenia. (...) Wskazać jednak warunki konieczne tego, że taki fakt w ogóle zachodzi, to tyle co wskazać dla tego faktu ostateczne racje” (Styczeń 1984a, 125).

Nic dziwnego, że wyjaśnienia szuka się w sposobie bycia człowieka jako takiego, w twierdzeniach o naturze ludzkiej (Biesaga 2006, 411-418). „Z punktu widzenia metodologicznego antropologia ta jest racją dla tez etycznych, lecz nie przesłanką dla nich, owszem, to one są dla niej przesłanką – z czego nie wynika, że tylko i wyłącznie one! – ona zaś wnioskiem” (Styczeń 1984a, 126).

Styczeń dostrzega pokrewieństwo tej metody ze stosowaną przez fenomenologów realistycznych metodą przechodzenia od opisu fenomenu do jego ugruntowania, od uchwyconego przez transcendentalistów sensu zjawiska do podstaw tego sensu. Odrzuca jednak w tym podejściu zawieszenie czy zneutralizowanie istnienia, w tym zneutralizowanie istnienia faktu normatywnego, gdyż w wyjaśnieniu chodzi o fakty realne, a nie o pomyślane. Realnie istniejący przedmiot nie tylko wyprzedza, ale transcenduje ludzkie poznanie. W ten sposób przekracza się aprioryzm fenomenologów i transcendentalistów w kierunku realizmu. W proponowanej redukcji poszukuje się realnych i koniecznych racji dla zaistnienia powinności moralnej.

Konieczność sięgania po racje antropologiczne i metafizyczne dobrze ilustrują wyróżnione w proponowanej etyce trzy wymiary sądów normatywnych. Obok bowiem (1) sądu powinnościowego można wyróżnić (2) sąd słusznościowy oraz (3) sąd egzystencjalny (Styczeń 1984b, 221). Tadeusz Styczeń twierdzi, że etyka jako nauka autonomiczna konstytuuje się na doświadczeniu powinności moralnej i jej uniwersalizowaniu w postaci normy: „osobie jako osobie należna jest afirmacja dla niej samej”. Niemniej nie poprzestaje na określeniu, że każdy czyn afirmacji osoby jest czynem właściwym, lecz poszukuje, jakie czyny efektywnie nadają się do owej afirmacji, a jakie się nie nadają, czyli pyta o słusznościowy wymiar czynu. Owego drugiego wymiaru czynu nie da się określić bez antropologii.

Pierwszy wymiar sądu etycznego odkryty jest w bezpośrednim poznaniu, drugi wymaga dalszej wiedzy. „Jakkolwiek osobowe «ja» (moje własne czy też «ja» drugich) jawi się dla wszystkich poznających podmiotów jako twór aksjologicznie samodzielny (wartość wsobna) i jako taki stanowi instancję samą z siebie powinnościową, to przecież nie przestaje tym samym potrzebować, ze względu na sposób istnienia, dalszej analizy. Taka analiza zaś jest z natury rzeczy metafizyczną analizą” (Styczeń 1984b, 239). Analiza ta może prowadzić do stwierdzenia, że osoba i jej «personofania» jest ostatecznie «teofanią», gdyż zawdzięcza ona swoje istnienie Bogu Stwórcy. Ta ostateczna podstawa bycia osobą nie osłabia i nie wchłania osoby jako osoby. „Jest przecież odkryciem tego, co sprawia ostatecznie, że osoba jest osobą, że jest tym, kim jest: sobą!” (Styczeń 1984b, 240).

Chociaż sąd w wymiarze powinnościowym jest swoisty i nie można go zastąpić czymś innym, to jednak równocześnie jest to sąd egzystencjalny, o realnej powinności: „jest on równocześnie pod innym względem sądem egzystencjalnym: stwierdza realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę. Gdyby nie stwierdzał rzeczywistej powinności nie byłby sądem moralnie powinnościowym. Powinność nierzeczywista nie byłaby powinnością. Powinnościowy sąd moralny jest dlatego tym, czym jest: powinnościowym sądem, o ile jest zarazem sądem egzystencjalnym stwierdzającym realność” (Styczeń 1984b, 240).

Metafizyka moralnej powinności jest wyjaśnieniem, interpretacją egzystencjalnego, realnego wymiaru tej powinności jako specyficznego w swej swoistości bytu, jako *ens sui generis*. „Jest więc zupełnym nieporozumieniem przeciwstawiać sobie etykę i metafizykę w taki sposób, jakby ta druga miała wchłaniać bez reszty tę pierwszą i z tego powodu stanowić jej likwidację. W gruncie rzeczy są one dwoma różnymi, do siebie wzajemnie niesprowadzalnymi, lecz przecież nierozłącznie związanymi ze sobą aspektami jednej i tej samej, integralnie pojętej teorii powinności moralnej” (Styczeń 1984b, 240).

Odkrycie egzystencjalnego wymiaru powinności moralnej dokonuje się w poszukiwaniu wyjaśnienia istnienia tej powinności, istnienia osoby. Chodzi ostatecznie o wyjaśnienie niekoniecznego istnienia doświadczalnie danych bytów. Absolut jawi się jako warunek uniesprzeczniający przygodne istnienie bytów. Empiryczna oczywistość niekoniecznego istnienia bytów przygodnych odsyła do

istnienia koniecznego, do istnienia Absolutu. „Z tego, że Absolut istnieje nie wynika bynajmniej, że istnieje świat bytów przygodnych. Świat ten nadal jest światem bytów, które nie muszą istnieć, nawet jeśli Absolut istnieje” (Styczeń 1984b, 242). To świat bytów przygodnych wskazuje na transcendentny Byt uniesprzeczniający ich istnienie. W kontekście tego wyjaśnienia człowiek nie jest stwórcą swej natury, nie funkcjonuje poza dobrem i złem, ale jest tym, który drogą afirmacji natury osoby ludzkiej rozwija związany z nią porządek dobra. Zignorowanie natury ludzkiej w realizacji powinności moralnej jest zignorowaniem moralności w jej wymiarze słusnościowym i egzystencjalnym – realnym, na rzecz moralności subiektywnej, fikcyjnej i utopijnej.

2. JAKA ANTROPOLOGIA I METAFIZYKA DLA ETYKI?

Tadeusz Styczeń, odwołując się do wspólnego etyce i antropologii doświadczenia, pisze: „Formuła «Człowieka należy afirmować dla niego samego» stanowi jedynie myślowy wyraz i słowny zapis doświadczenia tego, kim człowiek realnie jest, oraz tego, jak się uobecnia i jawi samemu sobie i drugiemu człowiekowi” (Styczeń 1982, 44). Doświadczenie człowieka w aspekcie jego wartości, zwanej jego osobową godnością, jest podstawą personalistycznej normy moralności. „Doświadczenie człowieka w jego «inaczej» i «wyżej» wyprzedza więc uprawianie jakiegokolwiek aksjologicznej teorii człowieka, a zarazem stanowi najgłębszą jej podstawę i ostateczne kryterium poznawczej prawomocności każdej z nich, w szczególności etyki. Sama zasada *Persona est affirmanda propter se ipsam* staje się bezpośrednio prawomocna, opierając się na tym właśnie doświadczeniu. W tym znaczeniu jest bezpośrednio oczywista. Jako taka stanowi równocześnie punkt wyjścia etyki i jej naczelnę pryncypium” (Styczeń 1982, 45, przyp. 7).

Doświadczenie owo ukierunkowuje wolę, postawę i intencję człowieka tak, że staje się ona intencją czynienia dobra dla osoby, intencją życzliwości (*benevolentia*). Owa życzliwość, powinność czynienia dobra dla osoby, implikuje chęć poznania prawdy o człowieku, o tym, co służy obiektywnie jego naturze. Wybór słusznego czynu, który efektywnie spełni ową afirmację, domaga się bowiem pełnej wiedzy o tym, kim człowiek jest, jaka jest jego natura, przeznaczenie. Sama chęć jego afirmacji nie wystarcza. Podobnie nie wystarcza subiektywnie określanie jego dobra. Nawet pytania skierowane do drugiego o jego dobro, nie dają obiektywnej informacji, czym przedmiotowo to dobro jest. Chodzi bowiem o wiedzę na temat tego, co decyduje o zachowaniu identyczności, integralności, prawidłowego rozwoju i urzeczywistnienia się człowieka jako osoby. Samo psychologiczne, emocjonalne wyznaczenie tego dobra jest niewystarczające.

Testem dobrej intencji wyznaczonej afirmacją godności osoby jest chęć i wysiłek poszukiwania obiektywnej prawdy o strukturze ontyczno-aksjologicznej afirmowanej osoby. Nieraz w określeniu słusności czynu, w miejsce szerszej wiedzy o człowieku, wykorzystywana jest tzw. złota reguła „Nie czynź drugiemu, co tobie

niemię!”, „Cokolwiek byście chcieli, by inni wam czynili, wy im czyńcie”. Reguły te są sugestywne, nie mogą jednak zastąpić prawdy o człowieku. Poszukiwanie przez Richarda M. Hare’a słuszności w samej postawie podmiotu, poprzez uniwersalizację postawy bezstronności, bezpartyjności, nie daje podstaw pod normy słusznościowe, a to dlatego, że „racja konstytutywna bezinteresowności (w moralnym sensie) leży nie w podmiocie działania, nie w postawie podmiotu, lecz w godności adresata działania, czyli w «przedmiocie» działania” (Styczeń 1982, 47, przyp. 10).

Stąd bierze się nieodzowność antropologii, która wyznacza hierarchię dóbr i wtedy *ordo amoris* może się efektywnie zrealizować przez *ordo bonorum* (Biesaga 2012, 291-307). „Szczegółowe normy moralne nie są tedy niczym innym, jak tylko normatywnym wykładnikiem ujawnionej przez antropologię hierarchii dóbr (wartości), czyli prawdy o człowieku, o poszczególnych aspektach tego, co obiektywnie zabezpiecza jego identyczność, strzeże jego integralności, sprzyja wreszcie jego rozwojowi i samospełnieniu, i co tym samym «z góry» niejako programuje treść odnośnych działań pod względem jej moralnej słuszności. (...) Etyka szczegółowa – pisze T. Styczeń – to antropologia przełożona na język norm, antropologia normatywna” (Styczeń 1982, 48-49). Bezwzględnie koniecznymi normami według niego są te, które zabezpieczają identyczność, tożsamość bytową, czyli różne elementy struktury ontyczno-aksjologicznej człowieka, względnie konieczne są normy zabezpieczające jego integralność. Pierwsze są absolutnie ważne, gdyż afirmacja osoby oznacza afirmację osoby realnej, w związku z tym normy chroniące identyczność, tożsamość bytową człowieka, są tak samo absolutne jak norma moralności, to znaczy ich podważenie oznacza podważenie normy afirmacji osoby. W związku z tym np. norma zakazująca zabijania, zadawania gwałtu sumieniu drugiego człowieka, zakazująca wymuszania składania fałszywych zeznań, różni się w swej ważności i zakresie od normy zakazującej okaleczania ciała. Pierwsza jest absolutnie ważna, gdyż dotyczy istnienia i istotnego funkcjonowania człowieka jako takiego, którego „ja” wiąże się prawdą własnych sądów. Próba pozbawienia go własnego sumienia to próba zepchnięcia go z poziomu człowieczeństwa. Okaleczenie ciała dotyczy integralności człowieka, a nie jego identyczności, tożsamości. Stąd operacyjne usunięcie jakiejś części ciała nie niszczy tożsamości człowieka.

Niektóre nurty myślenia podważają absolutną obowiązywalność szczegółowych norm moralnych, przyznając człowiekowi prawo tworzenia prawdy o sobie i tworzenia siebie poza tym, czym bytowo on jest. Trzeba więc rozstrzygnąć, czy właściwe ujęcie człowieka to takie, które opowiada się za odkryciem prawdy o nim, czy to, które przypisuje mu prawo do stwarzania tej prawdy? Rozstrzygnięcie tej kwestii decyduje o tym, czy rozwija się antropologię, czy antropodoksję.

Niektórzy zamiast receptywnego poznania prawdy chcą jej wykreowania aktami wyboru i decyzji. Taki pogląd inspiruje się autonomizmem Kanta, Heideggera czy Sartre’a. Pod wpływem oderwania rozumu czy wolności od natury tego, kogo jest rozumem czy wolnością, filozofowie w tego rodzaju nurtach myślenia rezygnują z receptywnej funkcji rozumu na rzecz rozumu kreatywnego, będącego

na usługach wolności. Ograniczają oni poszukiwanie prawdy o człowieku, o jego naturze, do aktów samozrozumienia i autoprojektu siebie. W teorii tej likwiduje się transcendencję przedmiotu na rzecz immanencji podmiotu. Odrzuca się realny przedmiot na rzecz przedmiotu pomyślanego. Tak jak Berkeley zlikwidował *esse* na rzecz *percipi*, tak tutaj redukuje się „być” (*sein*) do „zdawać się” (*schein*).

Taka antropodoksja na terenie etyki redukuje afirmację osoby ludzkiej „dla niej samej” do afirmacji wyznaczonej „jej własnym-o-sobie-mniemaniem”, skrajnie – do własnego „widzimi się”. Jest to zmiana radykalna, która niszczy to, co było istotne w zasadzie afirmacji człowieka dla niego samego, na rzecz własnego „widzimi się” o tym człowieku. Zasada realnej afirmacji wiązała się z poszukiwaniem obiektywnej prawdy o człowieku, zaś we wspomnianych nurtach myślenia poprzestano na subiektywnym mniemaniu. W tym wypadku to nie to, co jest naturą osoby ludzkiej, kształtuje własne czy społeczne rozumienie tego, kim człowiek jest, ale własne czy społeczne decyzje mają tę treść determinować. Rozumowi ludzkiemu i jego wolności nadaje się cechy absolutne, niejako boskie, czy to w fikcji idealnego obserwatora, czy w fikcji absolutnej bezinteresowności czy bezstronności, i sugeruje się, że z tej boskiej pozycji kreatora można zaplanować siebie, społeczeństwo i raj na ziemi. Uzurpacja ta otwiera drzwi dla różnych ideologii. W ten sposób pod hasłem humanizmu szerzą się różne światopoglądy subiektywizmu indywidualistycznego, relatywizmu społecznego czy kulturowego. Swoje ideologiczne projekty nurty te traktują jako obowiązujące normy moralne. Historycznie obrazuje to powiedzenie sofisty Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkiego!”

Stanowisko receptywne nie przekreśla kreatywności człowieka. Wymaga jednak, aby jego autoteleologia respektowała i uwzględniała teleologię jego osobowej natury. W niej bowiem odczytywane jest to, co racjonalne i dobre dla człowieka jako takiego. To, że człowiek popełnia błędy w poznaniu, nie uprawnia go, by podporządkował poznanie decyzjom lub emocjom i według tego determinował naturę ludzką. Wprost przeciwnie – ten sam rozum pozwala mu odkryć swoje błędy (Biesaga 2011, 299-314). Transcendencja przedmiotu zapewnia mu więc przekraczanie własnych błędów i afirmowanie tego, co jest, a nie tego, co chciałby, aby było. Odniesienie przedmiotowe do prawdy nie dopuszcza tezy, aby konsensus ustanawiał prawdę o człowieku i aby kontrakt był obowiązującą normą moralną. Moralność i legalność to różne i niezależne sfery ludzkiego życia. Słusznie K. Wojtyła pisał: „Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samozależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią również moment zależności od prawdy – i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie” (Wojtyła 1994, 168).

Doświadczenie własnej przygodności prowadzi nie tylko do wniosku, że człowiek nie jest sprawcą swego istnienia i że istnienie to otrzymał od tego, który jako Pełnia Istnienia to istnienie mu darował, ale również do wniosku, że jest On dawcą bycia człowiekiem, ludzkiej natury. „Dawca istnienia jest tedy również wyłącznym ostatecznym Dawcą miary istnienia, jego treści, istoty” (Styczeń 1982,

58). To nie człowiek jest miarą wszystkiego, ale jego miarą jest absolutny, osobowy Pierwotwór, który powołał go do istnienia. Jeśli afirmacja człowieka ma być afirmacją realną, a nie fikcyjną, winna być przyjęciem człowieka takiego, jakim realnie jest. Afirmacja wymyślonej przez siebie idei człowieka jako zwierzęcia, czy jako boga, prowadzi bowiem do wykształcenia się zasad niszczących jego realną naturę osobową. W miejsce etyki rodzi się anty-etyka, w miejsce humanizmu anty-humanizm i anty-teizm. Taki personizm, ignorujący lub odrzucający realną naturę osoby ludzkiej, staje się antypersonalizmem.

Ponieważ różne nurty filozoficzne rozwijają różne antropologie, zasadne jest pytanie: jaka antropologia jest najbardziej uzasadniona jako podstawa etyki? T. Styczeń krytykuje postkantowską antropologię stosowaną również przez moralistów katolickich, takich jak K. Rahner, W. Ruff, B. Schüller i inni. Ogranicza ona zakres osób do tych, którzy aktualnie są zdolni do podejmowania aktów świadomości czy wolności. Absolutyzuje wolność człowieka, wyposażając ją w moc nadawania i odbierania godności bycia człowiekiem. Uzurpacja ta, przypisując sobie moc stwórczą, pomija realny i przygodny wymiar bytu ludzkiego, jego przynależność do wspólnoty ludzkiej na podstawie posiadanej natury i jego związku ze Stwórcą, Dawcą owego istnienia. Zdaniem T. Styczenia afirmację realnej osoby mogą opisać jedynie realistyczna antropologia i etyka. „Pretendują do tego dwie dyscypliny filozoficzne – a raczej dwie gałęzie jednej i tej samej – w klasycznym rozumieniu filozofii jako poznania wyrażającego się w absolutnie ważnych twierdzeniach rzeczowych. Są to: metafizyka człowieka oraz «realistyczna fenomenologia» człowieka. Pierwsza bada człowieka w aspekcie przygodności jego istnienia, druga usiłuje określić konieczne dla tożsamości fenomenowi ludzkiego treściowe elementy. Opierając się na tych dyscyplinach, i tylko na nich, etyka jest w stanie – jako filozofia moralnej powinności – formułować absolutnie ważne normy działania” (Styczeń 1982, 83).

Antropologii takiej domagają się zasadnicze fakty: (1) fakt swoistej transcendencji człowieka w aktach sumienia, (2) fakt przygodności człowieka, uwidaczniający się w jego niemocy wobec własnej śmierci czy też śmierci kogoś z ukochanych osób. Antropologie, które redukują naturę ludzką do samozrozumienia i samodecyzji, eliminują apriorycznie potrzebę jego otwarcia się na realny byt, transsubiektywną miarę prawdy, samozrozumienia i autodeterminacji. Zamykając się w tego typu immanencji, odcinają sobie tym samym drogę do dyskusji w obliczu realnej osoby, która transcenduje swym istnieniem i naturą to, co o niej wiemy. To realna osoba jest tą, która pozwala dyskutować o różnych jej rozumieniach, pozwala przekraczać te stanowiska w imię dostrzeżenia tego, co było niezauważone i pominięte.

Bez wzięcia pod uwagę konkretnej, realnej osoby zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania jej jako wytworu historyczno-społecznego. W tym ujęciu nie posiadałaby ona swej własnej natury, ale naturę zmienną, doraźną, ukształtowaną przez wiele historycznych czynników. To nie natura osoby byłaby kryterium humanizmu historii i kultury, lecz odwrotnie – historia i kultura wytwarzałyby

i determinowały naturę ludzką. W tym ujęciu łatwo jest ulec ideologii, zgodnie z którą to, co w czasie jest bardziej współczesne, jest lepsze niż poprzednie. Można wtedy uznać, że nazizm i komunizm jako wielkie systemy w XX wieku są czymś lepszym niż różne wydarzenia XIX wieku. W tym ujęciu odniesienie do prawdy o człowieku, o dobru i złu zastępowane jest przez odniesienie wartościujące do miejsca tego wydarzenia w czasie. Taka relatywizacja usprawiedliwia zło poprzez stwierdzenie, że to, co kiedyś było złem, dziś uznaje się za dobro. Zamiast odniesienia do prawdy pojawia się tu historyczne i subiektywne uznanie czegoś za dobro.

ZAKOŃCZENIE

Powyższy tekst ujawnił konieczne związki etyki z antropologią i metafizyką. Bez antropologii nie da się uzasadnić treści powinności moralnej oraz treściowych norm moralnych. Spór o człowieka jest czymś zasadniczym i niezbędnym dla etyki. Nie każda antropologia może być podstawą realistycznie rozumianej etyki. Chodzi bowiem o antropologię realnego bytu, a nie wymyślonego, fikcyjnego przedmiotu.

Przyznanie człowiekowi mocy ustanawiania prawdy o sobie przekreśla odkrywanie prawdy na rzecz jej wymyślania, czyli fikcji, subiektywnych wytworów. Absolutyzacja wolności, której przyznaje się moc stanowienia prawdy, nie jest wyzwoleniem człowieka, lecz akceptacją jego zniewolenia. Wolność bez odkrycia prawdy jest bowiem samowolą niszczącą człowieka i jego otoczenie. Nie jest jego spełnieniem, gdyż takie jest możliwe jako spełnienie realnej natury osoby ludzkiej, a nie natury fikcyjnej. W tym ujęciu niezależność człowieka pomyłono z samowolą. Niezależność zdobywa się przez transcendencję, przekraczanie swojego „widzimi się” na rzecz tego, kim człowiek jest z natury, czyli na rzecz prawdy o realnym, a nie pomyślanym człowieku.

Dialektyka naturalizmu i spirytualizmu we współczesnej filozofii nie daje możliwości zbudowania adekwatnej antropologii (Spaemann 1999, 340-350; Spaemann 2001, 291). Dochodzi w niej albo do radykalizmu obu elementów składowych w człowieku, albo do zwycięstwa jednego z dwu redukcjonizmów. Zarówno redukcjonizm materialistyczny jak i spirytualistyczny nie ogarniają człowieka jako konkretnego bytu, który ma swą realną tożsamość substancjalną, lecz ujmują tylko pewne jego właściwości (Hołub 2010). Na terenie bioetyki redukcja człowieka jedynie do aktów świadomości refleksyjnej czy też aktów świadomej autonomii jest szczególnie niebezpieczna, gdyż przekłada się na eliminację tych, którzy się w tej ciasnej definicji nie mieszczą. Etyka musi szukać jak najszerszej humanistycznie antropologii, czyli antropologii nieignorującej istnienia konkretnego człowieka, jego godności i jego natury.

BIBLIOGRAFIA:

- Biesaga, Tadeusz. 2006. Osoba i natura w argumentacji bioetycznej. W: *Substancja – Natura – Prawo naturalne*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 411-418. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2011. Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm. W: *Spór o prawdę*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 299-314. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2012. Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm. W: *Spór o dobro*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 291-307. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2014. *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E. D. Pellegrino a kontraktualizm R. M. Veatcha*. Kraków: Wyd. UPJPII.
- Czeżowski, Tadeusz. 1989. Etyka jako nauka empiryczna. W: Tadeusz Czeżowski. *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński, 97-104. Wrocław–Warszawa–Kraków–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hołub, Grzegorz. 2010. *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Krajewski, Kazimierz. 2006. *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*. Lublin: Wyd. KUL.
- Spaemann, Robert. 1999. Genetic manipulation of human nature in the context of human personality. W: *Human genome, human person and the society of the future*, red. Juan de Dios Vial Correa i Elio Sgreccia, 340-350. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa N.
- Styczeń, Tadeusz. 1976. W sprawie etyki niezależnej. *Roczniki Filozoficzne*, 24(2), 83-118.
- Styczeń, Tadeusz. 1980. *Etyka niezależna*. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1982. Prawda o człowieku a etyka. *Roczniki Filozoficzne*, 30(2), 42-95.
- Styczeń, Tadeusz. 1984a. Antropologia a etyka. W: Tadeusz Styczeń. *W drodze do etyki*, 121-130. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1984b. Problem autonomii etyki. W: Tadeusz Styczeń. *W drodze do etyki*, 221-244. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1993a. Uwagi o istocie moralności. W: Tadeusz Styczeń. *Wprowadzenie do etyki*, 28-42. Lublin: TN KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1993b. W sprawie etyki niezależnej. W: Tadeusz Styczeń. *Wprowadzenie do etyki*, 43-82. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 1994. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń et al. Lublin: TN KUL.

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI¹ COR
Akademia Pomorska w Słupsku

METAFIZYKA OSOBY LUDZKIEJ
W UJĘCIU CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA

METAPHYSICS OF HUMAN PERSON
IN THE APPROACH OF CZESŁAW BARTNIK

Summary¹

Philosophical trends referring to the concept of person are characterized by a certain dissonance. The presented article makes an attempt at answering the question about the reality of person. The personal perspective adopted by the author, is a kind of novelty, thus showing that it is impossible to make a specific reflection on the existence of man or his nature without proper reflection on the category of person. This analysis, presented in the spirit of personalism, puts the person in the center, showing its wealth and antinomies. Thus, it attempts to indicate the basic personalist categories such as dignity, freedom, sanctity, etc. Being a person means that we ought to treat everyone as having their unconditional, transcendental value.

Keywords: personology, person, human existence, freedom, dignity, personal freedom, personal dignity

Streszczenie

Istnieje pewien dysonans w nurtach filozoficznych odnoszących się do pojęcia osoby. W prezentowanym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o realność osoby. Osobowa perspektywa podjęta przez autora jest swoistym novum i tym samym unaocznia, iż bez właściwego namysłu nad kategorią osoby nie można podejmować konkretnej refleksji nad egzystencją człowieka, jego natury. Analiza przedstawiona w duchu personalizmu stawia osobę w centrum, ukazując jej bogactwo, antynomie. Tym samym podjęto próbę wskazania podstawowych kategorii personalistycznych takich jak godność, wolność, świętość etc.

Słowa kluczowe: personalizm, osoba, egzystencja człowieka, wolność, godność, wolność osoby, godność osoby

¹ Prof. nadzw. dr hab. Ryszard Kozłowski COR, Akademia Pomorska, Wydział Nauk Społecznych, Kierownik Zakładu Teorii Pracy Socjalnej. Zainteresowania: filozofia osoby, filozofia godności, personalizm systemowy, antropologia filozoficzna. E-mail: ryszard.kozlowski@apsl.edu.pl

WPROWADZENIE

Prezentowany tekst jest próbą włączenia się w szerszą, i trwającą od dłuższego już czasu, dyskusję wokół kategorii i pojęcia osoby. W próbach tych reprezentanci różnych obszarów nauki: filozofii, pedagogiki, etyki, prawa (Safjan 2007, 97-99), medycyny, biomedycyny i bioetyki, z mniejszą lub większą trafnością, wypowiadają się na temat fenomenu osoby ludzkiej, jednak – co daje się zauważyć coraz częściej – sama jej istota wymyka się najpierw refleksji poznawczej, następnie odniesieniom systemowym, prakseologicznym, aksjologicznym i etycznym (Kerstein 2013, 16-24). Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest tzw. błąd antropologiczny, a ściślej rzecz ujmując – błąd personologiczny. Na czym polega jego natura? Jakie są możliwe konsekwencje niedostrzeżenia go lub zlekceważenia? W jaki sposób można podejmować filozofię człowieka, by narracje o nim nie nosiły już znamion nihilizmu, irracjonalizmu czy absurdalności, lecz rozwijały przestrzenie otwartości na to, co ludzkie, na inność drugiego człowieka, na najgłębszą i niezgłębną tajemnicę jego osobowego istnienia i losu.

Tak postawione pytania zwracają uwagę na rozwiązania płynące ze strony personalizmu, a konkretnie ze strony personologii, która jest – mówiąc najkrócej – nauką o osobie, filozofią osoby (Kozłowski 2006). Analizy prowadzone w tym obszarze przynoszą szereg interesujących intuicji, odpowiedzi i inspiracji, które można następnie odnieść i rozwinąć w poszczególnych kwestiach stawianych choćby przez nauki prawne, bioetyczne czy nawet pedagogiczne (Bieńkowska 2016, 31-45). Na każdym kroku filozoficznego namysłu należy pochylić się nad człowiekiem – nie tylko nad człowiekiem jako egzemplarzem gatunku, jako *homo sapiens*, ale nad człowiekiem jako osobą. Osobowa perspektywa niedopracowana w antropologii, częściowo obecna w naukach teologicznych, jest istotnym *novum* prezentowanego tekstu. Nie wyczerpuje on oczywiście całej współczesnej problematyki osoby, jedynie dotyka wrażliwych punktów jej ludzkiej egzystencji, których świadome pomijanie mniej zagraża danemu systemowi filozoficznemu, bardziej natomiast samemu człowiekowi. Przesłanie tekstu może być także punktem wyjścia dla kolejnych refleksji poświęconych prawom człowieka, zwłaszcza prawu do godności, świętości, wolności (myśli, religii, wyznania, sumienia), w ogóle prawu do życia w całej jego rozciągłości (Bieńkowska i Kozłowski 2017, 11-26). A jeśli we współczesnej kulturze pojawił się szereg nakładających się na siebie kryzysów, to jednym z nich, zdaje się kluczowym, jest kryzys człowieczeństwa. Jego źródłem jest wyraźny zanik wrażliwości na to, co ludzkie.

1. WOKÓŁ DYSKUSJI O (NIE)RACJONALNOŚCI POJĘCIA OSOBY

Często spotykanym argumentem na rzecz odsunięcia poza naukowy dyskurs pojęcia osoby ludzkiej jest stwierdzenie, że jest ono „niejasne i zwodnicze. Dokładnie mówiąc, w odniesieniu do pojęcia osoby – zauważają zwolennicy tej «teorii

bezradności» – sformułować można następujący trylemat: albo pojęcie osoby jest wieloznaczne, albo jest arbitralne, albo wreszcie zbędne. Łatwo zauważyć, iż jeśli przedstawiona alternatywa jest prawdziwa – o czym z góry przesądzą jej zwolennicy – to posługiwanie się pojęciem osoby – nie mówiąc już o rozstrzygnięciu przy jego użyciu istotnych kwestii bioetycznych czy prawnych – staje się nieracjonalne” (Brożek 2010, 43-44). Nie uprzedzając wyników prezentowanej tu analizy, można powiedzieć, że w przywołanym przypadku chodzi o duże uproszczenie redukujące pojęcie osoby do trzech możliwych rozwiązań (opcji): albo wieloznaczność, albo arbitralność, albo zbędność. Jeśli w analizie pojęcia osoby wychodzi się od pojęcia „maski” (gr. *prosopon*, łac. *persona*), by następnie powiązać je „jakoś” z rzeczywistością osoby (bytem osoby, jej jaźnią, cielesnością, duchowością itd.), to w gąszczu stosowanych pojęć pośrednich (np. greckie *ousia*, *hipostasis*, łacińskie *substantia*, *subsistentia*) łatwo można stracić główny temat istnienia osobowego – osoby. Celem ratowania swoich analiz autorzy takich projektów stosunkowo często szukają merytorycznej i metodologicznej stabilizacji w rozwiązaniu, które w swoim czasie podał Boecjusz, zapominając jednak przy tym, że nie analizował on osoby jako takiej, lecz wybrane aspekty zindywidualizowanej natury ludzkiej. Na tamten czas (VI wiek) była to i tak daleko posunięta wizja, jednak obecnie znane są ujęcia o wiele bliższe istocie i naturze osoby. Charakteryzują się one nie tyle wieloznacznością, co wielowymiarowością tematyczną i strukturalną, to zaś radykalnie zmienia sposób myślenia o osobie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Śledząc nowożytny koncept osoby, a zwłaszcza analizując sposoby odwoływania się do nich w rozważaniach antropologicznych, etycznych i prawnych, obserwuje się sukcesywny zanik personalnego zmysłu (wrażliwości osobowej) i traci przekonanie, że osoba ludzka dysponuje niezniszczalną mocą (gr. *dynamis*) zdolną tworzyć, przeżywać i przekształcać swój własny i otaczający ją świat według najwyższych idei i racji. Jedną z przyczyn tego stanu jest nieuzasadniony lęk przed metafizycznymi uwarunkowaniami fundującymi niektóre rozwiązania teoretyczne i praktyczne. Próby odrywania pojęcia osoby od rozważań metafizycznych najczęściej skutkują wydaniem wyroku o jej arbitralności, co konsekwentnie czyni ją jedynie elementem przetargowym w rozgrywkach etycznych na zasadzie: „nie powinno się zabijać osób. X jest osobą, zatem nie powinno się zabijać X”. W świetle takiego rozumowania arbitralność jest bezpośrednim skutkiem oderwania osoby od bytu, uznania jedynie jej funkcjonalnego charakteru, co w rzeczywistości unicestwia ją samą.

Niewiele w tym względzie pomocne są analizy I. Kanta, który w *Krytyce praktycznego rozumu* pisał: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 46). Chodzi o to, aby człowiek nie był nigdy redukowany do roli środka, funkcji, narzędzia, czegoś przygodnego. Choć warto zauważyć, że w sferze życia zbiorowego zjawisko to występuje stosunkowo często: poszczególny człowiek (ja, ty) w pewnym sensie staje się „środkiem” (może lepiej „pośrednikiem”), np. rodzice wobec dziecka. Oznacza to, że z samocelowością danej osoby

nie kłóci się granie określonej roli społecznej czy funkcji. Ale ujęcie to ratuje dopiero taka wizja osoby, wedle której jest ona i indywiduum, i relacją zarazem, jednostką i zbiorowością. Kant zdaje się zainicjował tę drogę myślenia o osobie, lecz poszły nią dalej późniejsze systemy personalistyczne.

W dyskusjach prawniczych i bioetycznych coraz częściej pojawiają się głosy, że nie należy się posługiwać filozoficznym pojęciem osoby. Według niektórych autorów, przyczyną tego stanu rzeczy jest wieloznaczność pojęcia, które jest terminem technicznym i nie pokrywa się z żadnym filozoficznym jej ujęciem. W związku z tym postuluje się, by zamiast o osobie mówić o człowieku. Sugerowane rozwiązanie niewiele wyjaśnia, ujawnia jedynie irracjonalny lęk przed myśleniem systemowym, lęk przed własnym i cudzym „ja”, ujawnia trudną do przewyciężenia niechęć do prowadzenia dogłębnej analizy metafizycznej i filozoficznej, która dysponuje stosownymi narzędziami służącymi do w miarę wyczerpującego opisu człowieka i jego ludzkiej kondycji. Tę nieporadność filozoficzną wzmacniają dodatkowo, całkiem dobrze umocowane we współczesnej kulturze, redukcjonistyczne modele myślenia o człowieku: antropologie monistyczne, indywidualistyczne i dualistyczne.

2. PERSONOLOGIA JAKO SYSTEM WIEDZY O CZŁOWIEKU JAKO OSOBIE

Próbę „odzyskiwania” osoby podejmują personaliści. Wśród nich zwraca uwagę ks. prof. Czesław Stanisław Bartnik i jego personalizm systemowy. Jest to „kierunek filozoficzny, który traktuje o wszelkiej rzeczywistości, wychodząc z fenomenu osoby jako danego każdemu człowiekowi bezpośrednio, empirycznie i w pewny sposób” (Bartnik 2008, 13). W ramach personalizmu systemowego (realistycznego, uniwersalistycznego) „rozwijana jest ścisła nauka o człowieku jako osobie ludzkiej, mogąca wchodzić w zakres każdej dyscypliny naukowej o człowieku i ewentualnie każdego kierunku umysłowego” (Bartnik 1995, 30). Analizuje ona fenomen człowieka, wyróżniając tradycyjnie ciało i duszę, osobę oraz relacje, co szczególnie odróżnia ją od innych znanych ujęć (np. Wincentego Granata czy Karola Wojtyły). Ludzka jaźń osobowa pozostaje w strukturalnym związku z ciałem, duszą, osobą i relacją. I tak, ciało rozumiane jest tu jako „współstruktura jaźni”, jako „punkt wyjścia życia na świecie”. Dusza to sposób bycia osoby, sposób przejawiania się metafizycznego „ja” w „ja” psychicznym (umysł, rozum, intuicja, wczucie itd.). Osoba to najdoskonalszy rodzaj bytowania, sposób istnienia; tu bada się, jak „ja” jest konstytuowane przez osobę. Relacja oznacza, że osoba nie istnieje bez innych osób, bez Boga osobowego, i ukazuje (relacja) jak „ja” „jako *activum* i *passivum* staje się podstawą relacji do «ty» i do świata rzeczy, tworząc w sposób analogiczny «ja społeczne», czyli «my»” (Kobierzycki 2014, 109).

Próby określania osobowego wymiaru człowieka rozpoczęły się w obszarze najstarszych dzieł sztuki, gdzie osobę oznaczano jako coś/kogoś niezwykłego, wyjątkowego, jako punkt odniesienia do innych zjawisk przyrody, religii itd. Jakby

wszelkie sensory historii, wydarzeń koncentrowały się wokół osobowego ja. Rozwój greckiego dramatu (Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Arystofanes i inni) ujawnił dramatyczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek jako osoba to ten, kto na scenie świata i społeczeństwa odkrywa określoną rolę, podejmuje twórczą walkę o dobro wbrew złu. Na tym etapie refleksji prozopoicznej osoba nie tyle „jest”, co „jest grana” – człowiek odkrywa wewnętrzną prawdę swojej egzystencji i w danej mu wolności może być albo sobą, albo może siebie zdradzić.

Na historycznej drodze określania się osoby ważne było pojęcie substancji. Osoba – w ujęciu Arystotelesa – to substancja, czyli byt zwarty, jednostkowy, gdzie ciało jest swego rodzaju tworzywem (materią), a dusza rozumna formą substancjalną. Do pojęcia substancji nawiązał w swojej definicji osoby Boecjusz. Korzystając z kategorii substancji, w chrystologii i trynitologii wskazywał (obok Tertuliana, Nowacjana i św. Augustyna), że osoba u Jezusa Chrystusa to substancja (*hipostasis, ousia*) zapodmiotowująca w sobie dwie natury (boską i ludzką). W związku z tym osoba (w człowieku) to rzeczywistość jednocząca różne natury w jeden byt (podmiot). Ale równolegle do tego ujęcia rozwijało się inne, które w jednej naturze (Boga) widziało trzy osoby – zatem osoba to rzeczywistość uwewnętrzniająca bytowanie natury. Od tego czasu osoba – z jednej strony – oznacza jednoczenie (integrowanie), z drugiej – rozróżnianie (różnicowanie).

Od VI wieku (np. Sobór Laterański I) osobę określano terminem pokrewnym do substancji – *subsistentia* (samoistność, byt istniejący w sobie, w pewnym sensie samodzielny). Osoba to ktoś istniejący w głębi, w sobie, bez innych, z siebie i przez siebie, dla siebie. O krok dalej poszedł Ryszard ze św. Wiktora, który zaakcentował w substancji cechę syngularności. Osoba według niego to „ktoś sam jeden”, „ktoś jeden poszczególny”. Zaś za św. Tomaszem z Akwinu, wyróżniającym istnienie (samoistność istoty) w bycie ludzkim, o osobie można powiedzieć, że jest „kimś istniejącym” – kimś, kto ma intelekt i wolną wolę, poznaje i w sposób wolny rozporządza sobą. Tu rodzą się koncepcje człowieka uznające, że osoba jest celem samym dla siebie (autoteologia).

Uczni posługujący się definicją Boecjusza, czy też poszerzonymi i pogłębionymi definicjami jego następców, do dziś mają problem z odróżnianiem człowieka od osoby, jako że człowiek został ujęty w nich jako część natury, a więc w sposób zbyt anonimowy, przez co wszystkie te części są takie same (reizm). Nie można się zgodzić na synonimiczne traktowanie pojęć osoba i człowiek. W przeciwnym razie osoba będzie jedynie bezontyczną doskonałością człowieka, wartością, imaginacyjną hipostazą. Człowiek to natura złożona z ciała i duszy, a osoba to jej ontologiczna forma, realny sposób istnienia. „Ale jest coś jeszcze bardziej istotnego: osoba jest szczególną nadsyntezą ciała i duszy w ontycznym, realnym elemencie «jaźni» (ego)” (Bartnik 2012, 133). Dzięki takiemu ujęciu jaźni, ontycznie niepowtarzalnej i tematycznej, człowiek nie jest już ogólnością i anonimowością, nie jest tylko jakimś gatunkiem (*homo sapiens*), lecz staje się osobą. Zaproponowane rozwiązanie współczesnej personologii nie godzi się na redukcjonizm traktujący

osobę jako bezontyczne zjawisko, lecz „postuluje ją jako obiektywny podmiot ludzki, który jest w centrum i wskaźnikiem osobności i personalnej wspólnotowości człowieka, odróżniający go od bezimiennej, niepersonalnej natury, z której wyłania się jako «ja ku-osobowe»” (Kobierzycki 2014, 113).

3. UMYŚŁ, WOLA I WOLNOŚĆ – DYNAMIKA ISTNIENIA I RELACJI OSOBY

Przyczyn trudności odróżnienia człowieka od osoby i osoby od szeregu innych terminów (np. istota ludzka), które wyraźniej lub mniej jasno ją oznaczają czy reprezentują, można doszukiwać się m.in. w uwarunkowaniach filozoficzno-systemowych, kulturowo-społecznych. Warto tu szczególnie zwrócić uwagę na sam sposób myślenia o osobie, poznawczego jej ujmowania w odniesieniu do głównych kategorii prozopoicznych, jak: umysł, wola i wolność.

3.1. *Persona et verum convertuntur*

Bez odniesienia do osobowego „ja”, umysłowa aktywność człowieka jest niejasna, nieokreślona, bezwartościowa, beztreściowa, a w ostatecznym rozrachunku – bez osobowego sensu. W refleksji nad ludzkim umysłem sięga się po terminologię grecką i łacińską, sięga się także do tradycji filozoficznej i teologicznej chrześcijaństwa, judaizmu i islamu i otrzymuje cztery główne terminy: *intellectus*, *ratio*, *mens*, *cognitio*. *Intellectus* oznacza duchową zdolność człowieka odpowiedzialną za poznanie, chwytnie otaczającej rzeczywistości, albo – jak mówiło się dawniej – zespolenie osoby z rzeczywistością. *Ratio* analizuje poznaną rzeczywistość (szczególną rolę w sferze *ratio* ma *logos*). Duchowe władze poznawcze człowieka oddaje termin *mens*. Wraz z *animus* i *anima* oznacza osobowy podmiot poznania, rozumienia, a w powiązaniu z innymi terminami (*phren*, *thymos*, *pneuma*) najwyraźniej naprowadza na zindywidualizowane wnętrze osoby, jej charakter, zdolność poznawania sercem (*thymos*) czy fenomen sumienia jako wewnętrznego głosu (*conscientia*).

Istota poruszanego problemu tkwi w tym, że duchowe władze człowieka, pozbawione twórczego odniesienia do „ja” osoby, do osobowego wnętrza człowieka, nie mogą w pełni spełniać swych podstawowych funkcji poznawczych: otaczająca człowieka rzeczywistość nadal jest dzika, niebezpieczna i obeszła, nieoswojona, poddaje się dowolnym manipulacjom, jest niedostępna w sensie poznania prawdy. Mówiąc najogólniej – jest nijaka. Na problem ten zwrócili swoją uwagę egzystencjaliści, tacy jak J.P. Sartre (Sartre 2007) czy A. Camus (Camus 2003). Analizując szereg nieosobowych relacji, relacji zdradzonych, oszukanych i zakłamanych, mieli odwagę pisać, że drugi człowiek jest niczym piekło, że jest obcy, że jest przyczyną choroby, której na imię rozpacz. Problem rodzi się wówczas, gdy podejmuje się próby absolutyzowania poszczególnych funkcji umysłu, jakoby stworzony były dla siebie samego i realizował cel ukryty w sobie. W takim układzie poznanie polegałoby na nieustannym wpatrywaniu się w siebie, karmieniu się sobą, zatopieniu w absolutną immanencję. Człowiek, zamknięty w sobie,

nie miałyby możliwości pełnego zrozumienia siebie, tajemnicy swojego duchowego wnętrza. Możliwą komunikację z sobą i z otaczającym człowieka światem zastępowyłyby strumienie zbędnych, bezzwrotnych informacji.

Ponieważ osoba jest „spójniowym firmamentem” między człowiekiem a światem, między człowiekiem a człowiekiem, wreszcie między człowiekiem a Bogiem, to prezentowana tu personologia nie zgadza się na oderwanie człowieka od osoby, tym bardziej nie zgadza się na oderwanie umysłu i prawdy od osobowego „ja”, które dzięki niemu dobrze może się rozgościć w tym ludzkim świecie. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że umysł odsłania i objawia „osobę świata a świat osobie, jest modusem istnienia ludzkiego ku przyszłości, jest podstawowym elementem absolutyzacji całej natury ludzkiej, jej istoty i egzystencji, otwarcia na nieskończoność” (Bartnik 1995, 240). Co więcej, umysł kontaktujący osobę z rzeczywistością skoncentrowany jest na prawdzie, a ta wydarza się tylko między osobami, a nie między rzeczami, osobami, które dysponują możliwością podejmowania decyzji, wyboru, które dysponują zdolnością do ukrywania prawdy, do kłamstwa. Relacyjna koncepcja osoby w pełni realizuje zamysł wyrażony w formule: *persona et verum convertuntur*. Nie chodzi o to, że osoba i prawda są ze sobą wymienne, lecz że pozostają w ontologicznym i relacyjnym związku. Prawda poza osobą, i poza bytem, jest iluzją, beztreściową ideą, mglistym wyobrażeniem.

3.2. *Persona et bonum convertuntur*

Refleksja filozoficzna zwraca uwagę nie tylko na aspekt poznania, umysłu i prawdy w osobie, lecz koncentruje się również na dobru i dążeniu do dobra. Dobro nie istnieje poza relacją do osoby – wydarza się między osobami. Wszystko poza osobą (teoretycznie) jest w jakiś sposób dobre, ale w sposób analogiczny do dobra, jakim jest osoba, i jest to tylko cień dobra samej osoby ludzkiej (i Bożej). Byt jest dobrem o tyle, o ile ma pozytywną relację do osoby ludzkiej: o ile tę osobę tworzy w sensie ontycznym (*agathopoia*: od gr. *agathos* – dobro i *poieo* – czynić, tworzyć), wyposaża ją i spełnia, o ile jest sensem bytu, przedmiotem godnym miłości i pożądania. Potwierdza to także analiza dobra moralnego, fizycznego, prakseologicznego i dobra społeczności osobowej. Np. dobro moralne, które posiada własną doskonałość ze względu na etyczne normy odnosi się wyłącznie do świata osób. Ale i to dobro „istnieje w świecie ludzkim tylko ze względu na relację ku osobie, która ma swoją niszę w świecie materialnym, fizycznym i cielesnym oraz formuje rzeczy jako dobre, stanowi o nich, afirmuje je, pozwala im spełniać ich cele w swoim zakresie” (Bartnik 1995, 249). Pragnienie dobra, ucieczka od nicości, pęd ku istnieniu, ku transcendencji, poza obecny stan, ku drugiej osobie, ku osobie Boga, ku absolutnemu spełnieniu się, ukierunkowanie nadziei, treść wiary i głębia miłości zrozumiałe są tylko w odniesieniu do rzeczywistej osoby, nie w odniesieniu do ogólnie rozumianego „człowieka”, czy bliżej nieokreślonej „istoty ludzkiej”. Te humanistyczne sformułowania przydatne są o tyle, że zakreślają „ludzką” przestrzeń działania dobra, ludzki świat, który, jako realizowany, pozostaje tym

ludzkim światem, a jako odrzucony, zdradzony i zniekształcony – przyjmuje nie-ludzkie oblicze, przyjmuje odpychającą twarz zła.

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem jako osobą w aspekcie woli – pragnienia, chcenia i dążenia do dobra, spełniania się w dobru, swój najpełniejszy wyraz znajduje w relacji miłości. Analiza semantyczna i etymologiczna terminologii greckiej i łacińskiej, a także polskiej, wskazuje na interpersonalny charakter miłości i oznacza szereg różnych uczuć, od uczucia dobroci i łagodności po określanie międzyosobowej więzi (bliskość, przyjaźń, wzajemność, poufałość, przywiązanie itp.), by wyrazić zwrócenie swego oblicza (*prosopon*) „ku” i „dla” drugiej osoby (Bartnik 1999, 191). Ponieważ miłość, jak i osoba, są relacją „do”, najpełniej odnajduje się i spełnia w relacji osobowej – z drugą osobą. W poszczególnych aktach miłości osoba niejako wychodzi ku drugiemu, by – ubogacona w nowe treści – powrócić do siebie. „Kochający odkrywa dobro istnienia drugiej osoby, jest szczęśliwy z powodu tego, że jest, mówi «tak» jej istnieniu, afirmuje je. Przed jakąkolwiek myślą o sobie, przed jakimkolwiek pragnieniem znajduje się poczucie szczęścia z powodu istnienia drugiego, «tak» dla niego. (...) Przez «tak» dla drugiego otrzymuję na nowo samego siebie i mogę teraz w nowy sposób – dzięki odniesieniu do «ty» – powiedzieć «tak» mojemu «ja»” (Ratzinger 2005, 81).

3.3. *Persona et libertas convertuntur*

We współczesnych dyskusjach dotyczących pojęcia osoby, w tym oczywiście samej rzeczywistości osoby, zapomina się przynajmniej o jednej kwestii – że pojęcie osoby uwarunkowane jest jej realnym istnieniem, choć zaledwie wyczuwalnym i rozpoznawalnym, lecz dającym o sobie znać w konkretnych sytuacjach, jak dążenie do prawdy, do dobra, a w dużej mierze w obszarze wolności. Jeśli chodzi o relację między wolnością a osobą, to trzeba zauważyć i drugi jej aspekt – wolność podporządkowana jest osobie. Osoba jest jej „racją, źródłem, sposobem istnienia, wyrazem, warunkiem działania i rozwoju” (Bartnik 1995, 267), co oznacza, że osoba jest najbardziej właściwą „przestrzenią” wolności, „miejscem” jej istnienia i aktywności, horyzontem rozumienia i podejmowania wyborów i decyzji. Osadzenie wolności w naturze ludzkiej, choć zindywidualizowanej, nie wskazuje drogi wyjścia ponad konieczność i determinizm, ponad uwarunkowania materii i jej praw. W tym duchu badali wolność myśliciele greccy i rzymscy, szukali jednak jakiejś „szczeliny w naturze”, by wyjść poza jej determinujące uwarunkowania. Najciekawszym rozwiązaniem było to, które pochodziło od stoików, gdzie człowiek uważany był za kogoś, kto odgrywa rolę w dramacie życia.

Idea wolności budzi w człowieku wiele pragnień i marzeń, a te zdają się być realne do osiągnięcia. Wolność przypomina człowiekowi o jego prawach. Gwarantowane prawa człowieka, w tym tak wyraźnie wyartykułowane prawa do wolności myślenia, religii, wyznania i sumienia, jeśli nie dotyczą konkretnej osoby ludzkiej, jeśli nie odnoszą się (zapodmiotowują) w konkretnym ja z imienia i nazwiska, stają się nic nie znaczącą formułą, „oderwanym zaklęciem” (Delsol 2003, 14). Wolność

myśli, jeśli jest „wolnością jakiegoś człowieka”, szybko przybiera postać „dowolności”, co chętnie przechwytyują różnego rodzaju subiektywizmy, indywidualizmy czy nawet totalitaryzmy. Wolność religii, oderwana od osoby, staje się źródłem religijnych, kulturowych, a nawet (co ostatnio można obserwować w Europie) politycznych napięć, generuje patologiczne postawy religijne, otwierając drogę religijnej nietolerancji chętnie korzystającej z różnych form terroryzmu dla uzasadnienia swoich racji. Poza osobą niezrozumiałą, a nawet niebezpieczną w swoich skutkach i zamiarach, jest wolność sumienia. Szybko poddaje się manipulacjom i redukcjonizmom, przybierając postać „sumienia polityka”, „sumienia lekarza”, „sumienia księdza”, a nawet „sumienia katolika”, „sumienia prawnicowca” czy „sumienia liberała”. Antypersonalizm w aspekcie wolności myśli, religii (wyznania) czy sumienia dopuszcza jego funkcjonalną interpretację, co – z punktu widzenia personologii – jest zdradą myślenia, religii (np. osoby Chrystusa), zdradą osobowego sumienia na rzecz funkcji, którą przejmują „samo-myślący” system filozoficzny, religijny czy moralny.

Ponadto dyskusyjna jest już sama formuła „wolność myśli” (sumienia, religii). Sugeruje ona, że myśl sama z siebie nie jest wolna. To samo dotyczy sumienia, które z natury swej jest czymś wolnym, także religia i wiara reprezentują wolność w najbardziej ścisłym znaczeniu, gdyż mają osobową strukturę wolności. Co więcej, zachowują ją nawet wówczas, gdy działa się wbrew sumieniu, wbrew wierze czy wbrew myśli. W tych momentach ich pierwotna wolność zostaje nienaruszona, lecz ewentualnie poddana próbie. Ale taki sposób myślenia umożliwia osoba, która jest – jak to zostało powiedziane – „przestrzenią” dla swoich najbardziej osobowych, wewnętrznych aktów. Mówiąc inaczej, sumienie jest zawsze sumieniem tej oto osoby („moim sumieniem”) i jako takie jest wolne; w nim zapadają wolne decyzje i tylko w tym sensie i zakresie osoba jest wolna. Akty wiary religijnej są aktami konkretnej osoby, nie „ogólnego” człowieka, czy jakiejś jednostkowej duszy, stąd – jako osobowe – również są wolne.

Rezygnując z koncepcji wolności abstrakcyjnej, beztreściowej, służącej bliżej nieznanym ideom, można koncentrować się na wolności w ścisłym sensie – wolności osobowej, wolności osoby. Oznacza ona samoistność, samowładność, samostanowienie. Określenia te nawiązują wprost do genialnego sformułowania św. Tomasza, który powiedział, że „wolność jest przyczyną siebie w danym akcie”. Tego typu wolność, urzeczywistniając się w przestrzeni bytu osoby, korzystając z tego wszystkiego, co stanowi, kim jest, dokąd zmierza itd., przyjmuje różne postaci: od wolności wyboru (działania, moralną, wyboru), poprzez wolność egzystencjalną (jest to wolność „od zła”, od błędu, antywartości, „ku” prawdzie, dobru, spełnianiu się, „wolność do wolności”), aż po „wolność prozopoiczną”, „która jest możliwością wewnętrznej i zewnętrznej realizacji człowieka jako osoby na wszystkich płaszczyznach bytu: duszy, ciała, umysłu, woli, czynu, dzieła” (Bartnik 1995, 269-270).

Wolność osoby to istnieniowa osobność, niezależność od kogokolwiek, czegośkolwiek (autarkia), własne decydowanie o sobie, zależność lub niezależność od

Boga. Niezależność tę wyrażają takie określenia osoby, jak „ktoś”, „ja”, „jaźń”. Zagadnienie to dość wyraźnie zabrzmiało po raz pierwszy w średniowieczu. Temat zainicjował Ryszard od św. Wiktora, na swój sposób analizował go św. Tomasz, operując ideą niekomunikowalności, następnie Jan Duns Szkot, Mikołaj z Kuzy, Marcin Luter, Kant, a także Z. Freud w swojej teorii duszy. Żadne z proponowanych rozwiązań nie zdołało zaprezentować w pełni zadowalających wyników, choć jako częściowe należy je uznać za cenne i godne uwagi. Współcześnie rozwijane są różne teorie wolności, a dzieje się to najczęściej na terenie myśli chrześcijańskiej. Istotny głos w dyskusji o wolności zabierał K. Rahner i J. Tischner (wolność egzystencjalna), J. Habermas, K.O. Apel (wolność jako fundamentalna kategoria *praxis*), Th. Prpper, W. Słomka, F. Drączkowski (wolność jako struktura miłości), O. Bayer, T. Rendtorff (wolność jako warunek spełnienia się osoby), K. Wojtyła, T. Styczeń, Z. Zdybicka, A. Szostek, L. Balter, Cz.S. Bartnik (wolność jako kategoria prozopociczna) – reprezentujący personalizm realistyczny i systemowy (Bartnik 1995, 284). Rozwiązania głoszone przez personalizm systemowy, czyli te, w których wolność jest wolnością osobową, wolnością osoby, przynoszą sensowne rozwiązania np. kwestii wolności i determinizmu, w których „wolność i determinizm osoby stanowią dialektyczną całość diadyczną, w której wzajemnie się warunkują, uzupełniają i identyfikują. Nie ma żadnej wolności w osobie, w której nie byłoby niczego i w żadnym stopniu zdeterminowanego, np. struktury intelektu, woli, człowieczeństwa itd.” (Bartnik 1995, 284).

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że wolność, obok rozumu i woli, jest dla osoby, realizuje się przez osobę i zwraca osobę ku innym osobom. Jest wyrazem twórczej możliwości bycia-ku drugiemu, ku społeczności osób, ale także bycia przeciw, bycia-od, bycia ku samotności, rozpacz i personalnemu unicestwieniu, które w chrześcijaństwie można określić jako piekło. Wolność to „własne autorstwo”.

4. DIALOGICZNE STRUKTURY OSOBY

Podkreślanie w osobie jednostkowości, niepowtarzalności, osobności nie wyklucza jej społecznego wymiaru. Osoba – „jest substancją «osobną» w sensie metafizycznym, ale wyrasta na naturze ludzkiej wspólnej wszystkim konkretnym jednostkom, na powszechnym człowieczeństwie i na całości bytu” (Bartnik 1995, 36). Dlatego osoba jest i „osobna”, i zarazem „wspólnotowa”. Relacja indywidualnej osoby ze społecznością osób, egzystencjalne, intencjonalne, a przede wszystkim personalne nachylenie człowieka ku wspólnotocie i wspólnoty ku człowiekowi opiera się na strukturze człowieka jako osoby. Problem został wyraźnie wyartykułowany w kontekście szerszej dyskusji dotyczącej substancji (bytu w sobie) i relacji. Wyłonione dwa stanowiska – substancjalistów, akcentujących indywidualność i byt sam dla siebie, i relacjonistów, według których osoba jest całą relacją – należało pogodzić: „człowiek jako substancja jest bytem materialnie dla siebie jako indywiduum, ale jako osoba – byt uwewnętrzniony w jaźń duchową – jest całą relacją,

odniesieniem, oddaniem się, życiem dla innych. W efekcie otrzymujemy dialektyczne skrzyżowanie bytu osobowego, który jest dla siebie i dla innych” (Bartnik 1995, 169).

Dynamika bycia-dla-innych nie aktualizuje się w realizacji dobra wspólnego lub zwykłych inklinacjach społecznych. Więzy społecznych nie wzmacnia też etyka, kultura, wychowanie, wspólne egzystowanie. Poszukiwanie twardych rozwiązań, przynajmniej na gruncie polskim, zмага się z ontycznym indywidualizmem, który społeczność widzi jako luźny zbiór pojedynczych osób. Obserwuje się do dziś, że „społeczeństwo polskie jest zbyt zatowizowane w życiu codziennym lub «zlane» w sytuacjach kryzysu. Brak jest solidarności rozumianej nie jako krótkotrwała masowa symbioza obronna, jak w sytuacjach politycznych, ale jako długotrwała dialogiczna struktura społeczna” (Kobierzycki 2014, 102). Obok indywidualizmu, innym zagrożeniem jest indywidualistyczny transcendentalizm, który z personalistycznego punktu widzenia jest nie do przyjęcia, ponieważ człowiek jako taki pojmowany jest jako „natura jeszcze anonimowa”, a „dopiero «ja» tworzy nadsyntezę ciała i duszy i czyni te naturę «kimś», przenosi ją w transcendentny świat nowego rodzaju bytowania i istnienia” (Bartnik 2012, 70).

Z tych m.in. powodów w personologii wysuwa się potrzebę pojęcia „osoby społecznej” czy „osoby kolektywnej”, bowiem pełny dialog (spotkanie osobowe) może odbywać się tylko między osobą a osobą, w tym między osobą ludzką a osobą Boga (Gózdź 2006; Guardini 1969). Inklinacje ku-drugiemu, ku wspólnocie osób (ku-bliźnim, ku-innym), wyrażają pierwotne dążenie człowieka do spełnienia własnego bytu w innych, co urzeczywistnić się może m.in. w aktach poznawania drugiego i miłowania, w rozwijaniu zdolności budowania wzajemnej komunii, w chwilach współżycia i współpracy, w podejmowaniu wyzwań losowych, w religii, kulturze, sztuce, technice itd. (Bartnik 1995, 201).

Koncepcja człowieka jako osoby tworzy i stabilizuje dialogiczne relacje między osobą a wspólnotą, zabezpiecza przed zagrożeniami płynącymi ze strony skrajnego indywidualizmu i pochłaniającego jednostkę kolektywizmu. Bycie-dla-siebie i dla-innych nie jest już byciem-w-sobie – martwym, bez znaczenia, bez powagi i bez sensu, trwaniem w iluzorycznych relacjach, zanurzeniem się w otchłan personalnej pustki. Relacje osoba – osoba wyraźnie mówią „nie” niezliczonym funkcjom, do których redukowany jest nie tylko dziś człowiek, mówią „nie” układom społecznym, w których człowiek, zwłaszcza ten najsłabszy, jest niczym więcej niż środkiem do pomnażania dóbr materialnych.

ZAKOŃCZENIE

Stworzony w latach pięćdziesiątych, a rozwijany do dziś przez ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika i jego uczniów, personalizm systemowy, a w nim nauka o osobie zwana personologią, jest jedną z prób ochrony człowieka przed inklinacjami współczesnej nauki i towarzyszącej jej filozofii, które spychają go w przestrzeń

anonimowości, w sferę niebytu, nicości, bycia-w-sobie czy anonimowej postaci bycia „Się” (Heidegger 2003). Rozwiązania płynące z zaprezentowanej personologii dostarczają – w przekonaniu autora – wystarczających narzędzi poznawczych, dzięki którym zrozumieć można człowieka jako człowieka, a przede wszystkim człowieka jako osobę – osobę o własnej, indywidualnej jaźni („ja”, „ktoś”). To osobowa jaźń postuluje widzenie człowieka jako ludzki podmiot, pozostający w relacji z drugą osobą czy wspólnotą osób, przy tym nie rozplywający się w bezimiennej anonimowości, bezontyczności i bezwartościowości. Ludzka jaźń wreszcie chroni człowieka przed pseudonaukowymi obsesjami ujmowania go w sztywne ramy definicji, by bardziej cieszyć się jego posiadaniem niż współistnieniem z nim.

Z niezliczonych stronic dzieł Czesława Bartnika płynie jasne przekonanie, że „mimo wszelkich prób poznawczych człowiek jest jakoś w stanie zdobyć obraz samego siebie, swego świata osobowościowego i swych wartości moralnych. I trzeba iść za prastarą myślą religijną, która każe szukać, badać i oceniać samego siebie i *ad intra* i *ad extra*. I realny obraz siebie samego powinien być zawsze inspiracją dla tworzenia najwspanialszego i wymarzonego, idealnego obrazu samego siebie, żeby tam znaleźć swoje pełne człowieczeństwo. Człowiek bowiem zawsze maluje swoją własną ikonę tak, żeby była doskonała i piękna i wewnątrz i na zewnątrz” (Bartnik 2008, 21).

BIBLIOGRAFIA:

- Bartnik, Czesław. 1995. *Personalizm*. Lublin: Oficyna wydawnicza „Czas”.
- Bartnik, Czesław. 1999. *Kultura i świat osoby*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław. 2008. *Teologia i świat osoby*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław. 2012. *Osoba i personalizm*. Lublin: Standruk.
- Brożek, Bartosz. 2010. Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych. W: Jerzy Stelmach, Bartosz Brożek, Marta Soniewiecka i Wojciech Załuski. *Paradoksy Bioetyki Prawniczej*, 43-55. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Bieńkowska, Daria. 2016. Człowiek wobec prawa czy prawo wobec człowieka? O istocie prawa w pryzmacie refleksji aksjologicznej. W: *Nowe procedury medyczne a prawo*, red. Jacek Sobczak i Maria Reshef, 31-45. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Bieńkowska, Daria i Ryszard Kozłowski. 2017. O nienaruszalności i niezbywalności godności. W: *Spotkać drugiego. Prawo – Etyka – Praktyka*, red. Irena Figuejska, Daria Bieńkowska i Ryszard Kozłowski, 11-26. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Camus, Albert. 2003. *Obcy*, tłum. Maria Zenowicz-Brandys. Kraków: Zielona Sowa.
- Delsol, Chanel. 2003. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak.
- Góźdz, Krzysztof. 2006. *Teologia człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Guardini, Romano. 1969. *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaśka, los*, tłum. Zofia Włodkowa, Maria Turowicz i Janusz Bronowicz, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Heidegger, Martin. 2004. *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel. 2001. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściław Wartenberg. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kerstein, Samuel. 2013. *How to Treat Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Kobierzycki, Tadeusz. 2014. Definicja ja i jaźni w filozofii i teologii człowieka Czesława Stanisława Bartnika. W: Ryszard Kozłowski, Tadeusz Kobierzycki i Filip Maj. *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, 93-114. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Kozłowski, Ryszard. 2006. *Filozofia osoby ludzkiej*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Patrzyć na Chrystusa*, tłum. Jarosław Merecki, Kraków: SALWATOR.
- Safjan, Marek. 2007. *Wyzwania dla państwa prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Sartre, Jean Paul, 2007. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. Jan Kiełbasa et al. Kraków: Zielona Sowa.

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 39 * 2018, nr 3, s. 65-74

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.05>

SEBASTIAN PLICHTA¹

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PRAWNE I MORALNE ASPEKTY UŻYCIA ŚRODKÓW PRZYMUSU BEZPOŚREDNIEGO PRZEZ FUNKCJONARIUSZA POLICJI

LEGAL AND MORAL ASPECTS OF THE USE OF COERCIVE MEASURES
BY POLICE OFFICERS

Summary

The article addresses the issue of the role of the Police in a state governed by the rule of law. It focuses on one of the most controversial issues, namely, the use of measures of direct coercion by police officers. By analyzing legal regulations governing the use of coercive measures and comparing them with general moral norms based on the natural law, the author attempts to find ethical justification for the powers of constraint exercised by legal, state authorities. An attempt has also been made to investigate how this law influenced the professional ethics of the police, i.e. the rules that officers should follow in their service to the public.

Keywords: policeman, coercive measure, police ethics

Artykuł podejmuje zagadnienie roli Policji w państwie prawa. Skupia się na jednej z najbardziej kontrowersyjnych kwestii, jaką jest stosowanie środków przymusu bezpośredniego przez policjantów. Autor poprzez analizę przepisów prawa regulujących stosowanie środków przymusu i zestawienie ich z ogólnymi normami moralnymi płynącymi z prawa naturalnego stara się znaleźć etyczne usprawiedliwienie stosowania przymusu przez legalną władzę w państwie. Próbował także zbadać, jak owo prawo wpłynęło na sformułowanie etyki zawodowej policjanta, czyli zasad, którymi ma się kierować funkcjonariusz w służbie społeczeństwu.

Słowa kluczowe: policjant, środek przymusu, etyka policyjna

WPROWADZENIE

W mediach społecznościowych i w Internecie co jakiś czas pojawia się nowe nagranie związane z „brutalnością” polskiej Policji. Trzeba jednak pamiętać, że świat współczesny nie jest światem idealnym, w którym policja byłaby niepotrzebna, a sam porządek w społeczeństwie mógłby zostać osiągnięty za pomocą

¹Sebastian Plichta – funkcjonariusz Policji w Oddziale Prewencji Policji w Lublinie, doktorant teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. E-mail: sebastianplichta@onet.eu.

konsensusu, zrozumienia i tolerancji, władza zaś mogłaby być oddana w ręce autentycznych autorytetów. Świat, w którym nie istniałaby konieczność użycia przymusu lub chociażby groźby takiego przymusu celem utrzymania ładu i porządku, jest jedynie idealistyczną mrzonką. Zastosowanie siły jest niekiedy nieuniknione, aby powstrzymać tych, którzy kierowani chorymi ambicjami, chciwością, agresją, gniewem podejmują niebezpieczne działania, na mniejszą bądź większą skalę. Chodzi tu może zarówno o niepokoje społeczne, rozumiane jako zbiorowe naruszanie porządku publicznego, jak i o przestępstwa i wykroczenia popełniane indywidualnie. W celu zaprowadzenia i utrzymania porządku prawnego konieczne są prawa i określona forma ich egzekwowania. W większości państw instrumentem wymuszającym poszanowanie prawa jest Policja i proces karny (Alderson 1994, 5).

W krajach demokratycznych najważniejszą rolą państwa jest ochrona i poszanowanie godności człowieka i jego praw, które gwarantowane są przez konstytucję. Są jednak przypadki, w których prawo dopuszcza stosowanie środków przymusu i ingerencje w podstawowe prawa obywatela. Pokojowe życie w społeczeństwie wymaga respektowania prawa, które jasno określa, czego nie wolno czynić. Są jednak osoby bądź grupy osób, które z różnych przyczyn nie stosują się do powszechnie obowiązującego prawa i niekiedy, stosując przemoc, naruszają porządek prawny i społeczny, nierzadko uciekając się przy tym do przemocy. Takie zachowania pozostawione bez odzewu ze strony społeczeństwa i władz bardzo szybko przekształciłyby się w anarchię. Dlatego też od najdawniejszych czasów społeczeństwa wprowadzały prawo do odwetu za doznaną krzywdę przysługującą pokrzywdzonym lub – w przypadku ich śmierci – rodzinom. Wraz z rozwojem społeczeństw coraz lepiej rozumiano, że przemoc rodzi przemoc, starano się więc skodyfikować owe prawo, by zachować proporcjonalność odwetu do doznanej krzywdy (Nagórny 2002, 227-257).

Niniejsza publikacja ma na celu podjęcie refleksji nad kwestią stosowania przez organy państwowe środków przymusu bezpośredniego w kontekście obowiązującego prawa oraz zestawienie tej kwestii z normami moralnymi i etyką zawodową Policji. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż bezpośrednio ingerowanie w podstawowe dobra drugiej osoby musi być moralnie i prawnie dopuszczalne w określonych sytuacjach. Będzie to możliwe po określeniu roli państwa w stosunku do jego obywateli i umiejscowieniu organu Policji w życiu społecznym. Niezbędne będzie do tego zestawienie obowiązujących przepisów prawa z ogólnymi normami moralnymi płynącymi z prawa naturalnego.

1. PAŃSTWO JAKO GWARANT ŁADU SPOŁECZNEGO I PRZESTRZEGANIA PRAWA

W demokratycznych państwach obowiązek przeciwstawiania się nieuprawnionej przemocy i ochrona obywatela spoczywa na władzy, która jest wyposażona w odpowiednie do tego organy, a obywatelom pozostawia się prawo do obrony koniecznej, oczywiście w sposób proporcjonalny do zagrożenia (Ustawa Kodeks

Karny 1997, art. 25). Istotą użycia przez władzę siły wobec obywateli musi być konieczność ochrony godności każdej osoby, zagwarantowanie przestrzegania prawa oraz utrzymanie demokratycznego porządku (Machinek 2002, 157). Doświadczenie ludzkie pokazuje, że w państwach totalitarnych władza przejawia skłonności do nadużywania siły celem wprowadzania w życie swoich planów, dlatego też w demokratycznym państwie prawa władza podzielona jest na ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą. Tym samym władza wykonawcza i sądownicza podlega jest obowiązującemu prawu (Konstytucja 1997, 7), zapewniając poszanowanie i ochronę praw człowieka (Konstytucja 1997, 5). Zgodnie z tymi zasadami wszelkie działania zwierzchnich władz państwowych, w tym także te związane z użyciem siły, o tyle zyskują akceptację społeczeństwa, o ile podejmowane są zgodnie z prawem, służą ochronie bezpieczeństwa i wolności obywatelskich oraz ograniczają się do tego, co w świetle rozumu wydaje się konieczne i dostosowane do sytuacji (Wiszowaty 2011, 113).

Główną siłą w większości krajów do egzekwowania prawa jest Policja wyposażona w prawo do stosowania przymusu bezpośredniego celem zapewnienia konstytucyjnego porządku prawnego w każdej sytuacji (Wojtczak 2001, 54-66). Należy jednak zaznaczyć, że Policja nie może być narzędziem w ręku władzy, co więcej, nie może być gwarantem sprawowania władzy. Państwo, w którym człowiek nie jest w stanie na drodze prawnej bronić się przed przymusem państwowym, staje się po prostu państwem policyjnym. Należy szukać zatem ładu pomiędzy dwiema skrajnościami: uzależnienia utrzymania ładu i porządku publicznego od stałej obecności i aktywności Policji oraz braku możliwości przywrócenia naruszonego porządku prawnego, co skutkuje szerzeniem się anarchii (Sutor 1994, 83). Faktem jest, że prawo do stosowania określonych przypadków przymusu bezpośredniego ma tylko legalnie wybrana władza i to tylko wtedy, gdy jest to jedyna droga do przywrócenia naruszonego, zarówno zbiorowo jak i indywidualnie, ładu powszechnego.

2. ŚRODKI PRZYMUSU BEZPOŚREDNIEGO W POLSKIEJ POLICJI

W Polsce podstawowym organem do egzekwowania prawa jest Policja Państwowa powołana ustawą Sejmu II Rzeczypospolitej z 24 lipca 1919 r., której art. 1 stanowił: „Policja Państwowa jest organem wykonawczym władz państwowych i samorządowych i ma za zadanie ochronę bezpieczeństwa, spokoju i porządku publicznego” (Ustawa 1919, 1). Po transformacjach systemowych 1989 r. polski rząd przyjął nową Ustawę o Policji z dnia 6 kwietnia 1990 r., która tworzy Policję jako formację służącą społeczeństwu i przeznaczoną do ochrony bezpieczeństwa ludzi oraz do utrzymywania bezpieczeństwa i porządku publicznego. Ustawa wśród podstawowych zadań Policji wymienia ochronę życia, zdrowia ludzi oraz mienia przed bezprawnymi zamachami oraz ochronę bezpieczeństwa publicznego (Ustawa 1990, 1). Funkcjonariusze Policji w celu realizacji ustawowych

zadań Policji są wyposażeni w odpowiednie uprawnienia oraz środki prawne, które określone są w ustawie o Policji. Ponadto ww. ustawa nadaje funkcjonariuszom tej formacji możliwość stosowania środków przymusu bezpośredniego (Ustawa 1990, 15-16).

Szczegółowy katalog środków przymusu i zasady ich stosowania określa ustawa z dnia 24 maja 2013 r. o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej (Ustawa 2013, 12). W poczet tychże środków wpisują się: „siła fizyczna (w postaci technik: transportowych, obrony, ataku, obezwładnienia), kajdanki (zakładane na ręce, zakładane na nogi, zespolone), kaftan bezpieczeństwa, pas obezwładniający, siatka obezwładniająca, kask zabezpieczający, pałka służbowa, wodne środki obezwładniające, pies służbowy, koń służbowy, pociski niepenetracyjne, chemiczne środki obezwładniające (w postaci: ręcznych miotaczy substancji obezwładniających, plecakowych miotaczy substancji obezwładniających, granatów łzawiących, innych urządzeń przeznaczonych do miotania środków obezwładniających), przedmioty przeznaczone do obezwładniania osób za pomocą energii elektrycznej, cela zabezpieczająca, izba izolacyjna, pokój izolacyjny, kolczatka drogowa i inne środki służące do zatrzymywania oraz unieruchamiania pojazdów mechanicznych, pojazdy służbowe, środki przeznaczone do pokonywania zamknięć budowlanych i innych przeszkód, w tym materiały wybuchowe, środki pirotechniczne o właściwościach ogłuszających lub oślniewających” (Ustawa 2013, 12).

Jak widać, katalog środków przymusu bezpośredniego jest szeroki, każdy z nich ma za zadanie zapewnić bezpieczeństwo nie tylko społeczeństwu, ale także samemu interweniującemu funkcjonariuszowi. Nieodpowiednie stosowanie któregośkolwiek ze środków przymusu mogłoby przypominać bardziej stosowanie przemocy skutkujące przekroczeniem uprawnień i pogwałceniem podstawowych praw człowieka niż próbę przywrócenia ładu i porządku, dlatego uprawniony funkcjonariusz musi stosować się ściśle do ustawowo określonych przepisów, które pozwalają mu na zastosowanie konkretnego środka przymusu w danej sytuacji. Ustawa jasno opisuje okoliczności, w których można odwołać się do konkretnego środka przymusu.

Należy zauważyć, iż ustawodawca wprowadza obwarowania co do stosowania niektórych środków przymusu bezpośredniego. Używając siły fizycznej lub wykorzystując siłę fizyczną, nie zadaje się uderzeń, chyba że funkcjonariusz działa w celu odparcia zamachu na życie lub zdrowie własne lub innych osób albo na mienie, lub przeciwdziała ucieczce, czyli w sytuacji bezpośredniego zagrożenia najwyższych wartości. Podobnie rzecz ma się z pałką służbową, której to nie stosuje się wobec osób, w stosunku do których użyto kajdanek, kaftana bezpieczeństwa, pasa obezwładniającego, siatki obezwładniającej oraz obezwładnionych wskutek użycia przedmiotu przeznaczonego do obezwładnienia za pomocą energii elektrycznej – za wyjątkiem dźwigni transportowych stosowanych przy użyciu pałki służbowej (Ustawa 2013, 19). Pałką służbową nie zadaje się uderzeń i pchnięć w głowę, szyję, brzuch i nieumięśnione oraz szczególnie wrażliwe części ciała,

z wyjątkiem sytuacji, gdy zachodzi konieczność odparcia zamachu stwarzającego bezpośrednio zagrożenie życia lub zdrowia uprawnionego lub innej osoby. Linio- wy funkcjonariusz służby prewencyjnej, w trakcie codziennych zadań jest wyposażony tylko w niektóre z ww. atrybutów, tj. kajdanki, pałkę służbową, chemiczne środki obezwładniające w postaci ręcznych miotaczy substancji obezwładniających, coraz częściej także przedmioty przeznaczone do obezwładniania osób za pomocą energii elektrycznej, tzw. TASERY (Suliowski, Patrzek i Papczyński 2011, 11), oraz podstawowy środek przymusu, jakim jest siła fizyczna. Celowo jest tu pomija- na broń palna, która traktowana jest jako ostateczny środek przymusu.

3. ASPEKTY MORALNE I PRAWNE UŻYCIA ŚRODKÓW PRZYMUSU BEZPOŚREDNIEGO

Stosowanie środków przymusu bezpośredniego może nieść ze sobą pewne dylematy moralne, zarówno na poziomie ustawodawcy jak i osoby uprawnionej do ich stosowania, gdyż ingerują w podstawowe prawa i wolności ludzkie. Problem moralny zauważa już sam ustawodawca, wprowadzając odpowiednie słownictwo, i tak mówi się o „użyciu” środków przymusu, przez co należy rozumieć zastosowanie środka przymusu wobec osoby oraz jego „zastosowanie”, za którym to określeniem kryje się każdorazowe zastosowanie środka przymusu wobec zwierzęcia, lub zastosowanie go celem zatrzymania, zablokowania lub unieruchomienia pojazdu lub pokonania przeszkody. Z punktu etycznego należy pochwalić ustawodawcę za fakt podkreślenia godności ludzkiej i obowiązku jej poszanowania przez uczynienie takiego rozgraniczenia i to już na wstępie ustawy (Ustawa 2013, 4). Na pochwałę zasługują także zasady, które muszą towarzyszyć każdorazowo zastosowaniu środków przymusu. Ustawodawca dostrzega delikatność omawianego zagadnienia i cienką granicę pomiędzy prawem a przemocą, wymagając od funkcjonariusza, aby stosował środki przymusu wyłącznie w ramach realizacji ustawo- wych zadań Policji. Ponadto środki przymusu bezpośredniego zastosować można tylko wówczas, gdy są niezbędne do osiągnięcia celów tego zastosowania, proporcjonalnie do stopnia zagrożenia, wybierając środek o możliwie jak najmniejszej dolegliwości i maksimum bezpieczeństwa dla funkcjonariusza. Powyższe zasady należy odczytywać jako podkreślenie gradacji w doborze środków przymusu w trakcie czynności służbowych, tj. należy dobierać środki, poczynając od tych najmniej ingerujących w wolność i nietykalność drugiej osoby, co za tym idzie stosować należy je tak, aby wyrządzić jak najmniejszą szkodę. Co więcej, aby uniknąć wszelkich form sadyzmu, należy odstąpić od użycia lub wykorzystania środków przymusu bezpośredniego, gdy cel ich użycia lub wykorzystania został osiągnięty.

Mając na uwadze powyższe rozróżnienia można stwierdzić, iż ustawodawca, w trosce o dobro osoby, nawet tej naruszającej ład i porządek, nakłada na funkcyj- nariusza obowiązek szczególnej rozważliwości w trakcie stosowania środków przymusu. Podkreśla tym samym, że każdy człowiek obdarzony jest nadprzyrodzoną god- nością, która winna być poszanowana na każdej płaszczyźnie życia. Ustawodawca

dostrzega słabość ludzkiego charakteru i dopuszcza sytuację, w której osoba naruszająca szeroko rozumiany porządek prawny może być jednocześnie tą najsłabszą i wprowadza tak zwane podmiotowe ograniczenie stosowania środków przymusu bezpośredniego. Tym samym zabrania stosowania środków przymusu wobec trzech kategorii osób: kobiet w widocznej ciąży, osób, których wygląd wskazuje na wiek do 13 roku życia, oraz osób o widocznej niepełnosprawności. W przypadku osób należących do jednej z tych kategorii uprawniony może użyć wyłącznie siły fizycznej w postaci technik obezwładnienia. Ustawodawca dostrzega możliwość zachowań agresywnych ze strony takich osób, chce jednak chronić ich zdrowie jako, jak się wydaje, osób najsłabszych w społeczeństwie oraz osób nienarodzonych. Biorąc jednak pod uwagę nieprzewidywalność, zróżnicowany stopień skomplikowania i trudności interwencji policyjnych, prawo musi stać po stronie osoby uprawnionej do zgodnego z prawem stosowania środków przymusu i – dbając o życie i zdrowie policjanta – dopuszcza wyjątek w wyżej omawianych przypadkach. Mowa o sytuacji, w której zachodzi konieczność odparcia bezpośredniego, bezprawnego zamachu na życie lub zdrowie uprawnionego lub innej osoby, a użycie siły fizycznej jest niewystarczające lub niemożliwe. Uprawniony może użyć innych środków przymusu bezpośredniego lub broni palnej, którą to należy jednak traktować jako ostateczność, a dobór i sposób użycia środka przymusu musi uwzględniać jego właściwości oraz stan osoby, wobec której ma być użyty (Ustawa 2013, 7).

4. OKOLICZNOŚCI UPRAWNIAJĄCE DO UŻYCIE ŚRODKÓW PRZYMUSU BEZPOŚREDNIEGO

Można założyć sytuację, w której człowiek naruszający porządek publiczny lub porządek prawny bądź podnoszący „rękę na policjanta” nie ma świadomości, iż ten może użyć wobec niego środków przymusu bezpośredniego. W tej sytuacji ustawodawca daje takiej osobie „szansę na poprawę” zachowania i obliгуje policjanta do wezwania osoby do zachowania zgodnego z prawem oraz do uprzedzenia o zamiarze użycia środka przymusu. Taki zapis z punktu widzenia moralnego wydają się być zasadny: każda osoba, choćby przez chwilę, ma wtedy możliwość zastanowienia się nad własnym postępowaniem i odstąpienia od zachowania niezgodnego z prawem. Nie jest to jednak jednoznaczne z odstąpieniem od czynności prawnych związanych z ewentualnym popełnieniem przestępstwa lub wykroczenia. Jeśli w przypadku zastosowania powyższej procedury nie dojdzie do zaprzestania działań niezgodnych z prawem, to gdy zostaną użyte środki przymusu bezpośredniego, ciężar wszelkich konsekwencji prawnych i moralnych spoczywa na agresorze. Jednakże od ostrzeżenia o użyciu środków przymusu można odstąpić w konkretnym przypadku, mianowicie gdy występuje bezpośrednie zagrożenie życia, zdrowia lub wolności policjanta lub innej osoby.

Ustawa ściśle precyzuje okoliczności (potocznie zwane przypadkami), w których można użyć lub wykorzystać środki przymusu bezpośredniego. Warto zauważyć, że użycie lub wykorzystanie takiego środka jest zasadne tylko wtedy, gdy

występuje co najmniej jeden z niżej opisanych przypadków. Ustawa wymienia okoliczności, w których funkcjonariusz może sięgnąć po środki przymusu. Są to: wyegzekwowanie wymaganego prawem zachowania zgodnie z wydanym przez uprawnionego poleceniem; odparcie bezpośredniego, bezprawnego zamachu na życie, zdrowie lub wolność uprawnionego lub innej osoby; przeciwdziałanie czynnościom zmierzającym bezpośrednio do zamachu na życie, zdrowie lub wolność uprawnionego lub innej osoby; przeciwdziałanie naruszeniu porządku lub bezpieczeństwa publicznego; przeciwdziałanie bezpośredniemu zamachowi na ochroniane przez uprawnionego obszary, obiekty lub urządzenia; ochrona porządku lub bezpieczeństwa na obszarach lub w obiektach chronionych przez uprawnionego; przeciwdziałanie niszczeniu mienia; zapewnienie bezpieczeństwa konwoju lub doprowadzenia; ujęcie osoby, udaremnienie jej ucieczki lub pościgu za tą osobą; pokonanie biernego oporu; pokonanie czynnego oporu; przeciwdziałanie czynnościom zmierzającym do autoagresji (Ustawa 2013, 11).

Sprecyzowanie okoliczności stosowania środków przymusu bezpośredniego oraz wzajemne zależności pomiędzy poszczególnymi środkami wydają się być uzasadnione już na poziomie ustawy, która wskazuje, iż stosowanie niektórych środków przymusu służy do obezwładnienia osoby przez zadanie bólu fizycznego. Bez powyższych ustaleń istniałoby ryzyko zatarcia granicy pomiędzy praworządnością a przemocą, z nieludzkim traktowaniem i torturowaniem włącznie. Wydawać by się mogło, że „katalog sytuacji” uprawniających do zastosowania środków przymusu jest bardzo zawężony, jednak po głębszej analizie można dostrzec, że swoim zasięgiem jest w stanie objąć większość interwencji policyjnych. Aby zminimalizować ryzyko bezprawnego używania środków przymusu, każdorazowe ich użycie lub wykorzystanie funkcjonariusz Policji jest zobowiązany do udokumentowania. I tak, bezskutkowe² użycie lub wykorzystanie środków przymusu może być udokumentowane jedynie w notatniku służbowym. W przypadku tzw. skutkowego użycia takich środków policjant sporządza notatkę służbową. Ponadto funkcjonariusz jest zobowiązany udzielić „poszkodowanemu” niezwłocznie pierwszej pomocy, a w razie potrzeby zapewnić wezwanie kwalifikowanej pierwszej pomocy (Ustawa 2013, 36-39). Warto jednak zauważyć, iż funkcjonariusz może odstąpić od udzielenia pierwszej pomocy w przypadku, gdy zachodzi jedna z następujących okoliczności: udzielenie tej pomocy może zagrazić życiu, zdrowiu lub bezpieczeństwu uprawnionego lub innej osoby; udzielenie tej pomocy spowodowałoby konieczność zaniechania przez uprawnionego czynności ochronnych wobec osób, ważnych obiektów, urządzeń lub obszarów lub w ramach konwoju lub doprowadzenia (Ustawa 2013, 36).

² Tzw. bezskutkowe użycie środków przymusu bezpośredniego to takie, w którym nie nastąpiło zranienie osoby; nie wystąpiły widoczne objawy zagrożenia życia lub zdrowia tej osoby albo jej śmierć; zranienie albo śmierci zwierzęcia; zniszczenie mienia.

5. ETYKA POLICYJNA W SŁUŻBIE OBYWATELOM

Jak zostało powiedziane już wcześniej, Policja jako organ władz państwowych oraz samorządowych odpowiedzialna jest za ochronę bezpieczeństwa, ładu i spokoju publicznego i stanowi element niezbędny w strukturze każdego państwa, bez którego jego stabilność i ład byłyby nie do utrzymania. Dzięki temu funkcjonariusz Policji jest plasowany bardzo wysoko w hierarchii różnych zawodów, ale równie wysoko podnosi próg wymagań etycznych stawianych policjantom (Wiszwaty 2011, 55).

O doborze odpowiedniego środka przymusu decyduje sam policjant, na podjęcie decyzji bardzo często ma tylko sekundy, dlatego tak ważny jest odpowiedni dobór kandydata do służby w policji w trakcie procesu rekrutacji, a następnie jego dobre wykształcenie, by swoje zadania służbowe wykonywał z maksymalnym profesjonalizmem i zaangażowaniem (Rozporządzenie 2012). Dlatego też, oprócz wykształcenia fizycznego i intelektualnego policjanta, bardzo ważna jest formacja sumienia. Policjant, jako stróż prawa, poucza lub karze obywatela mandatem, a także stosuje środki przymusu bezpośredniego, jest pierwszym, a przeważnie jedynym interpretatorem obowiązującego prawa. Funkcjonariusz może w takiej sytuacji okazać się bezwzględny i nieczułym formalistą, dla którego praworządność jest wartością samą w sobie, lub też może mieć na uwadze wymiar moralny ustawowego zapisu, stosującym go w celu, dla którego został ustanowiony (Wiszwaty 2011, 121).

Na tym przykładzie widać, jak precyzyjna i wymagająca jest służba w Policji. Ze względu na specyfikę zawodu policjanta konieczne było wyodrębnienie etyki zawodowej, traktowanej jako swego rodzaju drogowskaz dla funkcjonariusza, który ma na celu taki sposób pełnienia przez niego służby, aby zapewnić maksymalne bezpieczeństwo jemu samemu i jak najmniejsze obciążenie osobie objętej interwencją.

Nad wyodrębnieniem etyki zawodowej Policji żywo dyskutowano podczas konferencji „Policja Europy XXI wieku – w kierunku jakości” (Warszawa, 1-3.04.2003). Wyodrębnienie etyki było konieczne m.in. ze względu na fakt, iż policjant w trakcie służby nie ma do czynienia tylko z czynnikami materialnymi, ale przede wszystkim z konkretnym człowiekiem, który w każdej sytuacji pozostaje osobą i posiada niezbywalną godność. Policjant, sięgając po środki przymusu bezpośredniego, musi mieć moralną pewność, że ich dobór i zastosowanie jest odpowiednie i etycznie uzasadnione. Niejednokrotnie w przypadku policjanta osoba która znalazła się w konflikcie z prawem, ma na sumieniu poważniejsze przestępstwa, a także może odnosić się z pogardą do funkcjonariusza³. W takim przypadku mogą budzić się negatywne emocje, a co za tym idzie, łatwo taką osobę potraktować brutalnie i z pogardą. Policjant jako „fachowiec” w swoim zawodzie

³ Około 80% kontaktów służbowych funkcjonariusza policji stanowią kontakty z osobami z tzw. marginesu społecznego, niejednokrotnie z przestępcami i recydywistami, a także z innymi policjantami z podobnym doświadczeniem. Wobec tego istnieje ryzyko powstania swoistego skrzywienia zawodowego, wyrażające się w przekonaniu, że przestępczość jest czymś normalnym.

musi wnieść się ponad negatywne emocje. W takim przypadku ogólnikowy postulat „nie czyn drugiemu, co tobie nie miłe” może okazać się niewystarczający (Wiszwaty 2011, 56-57).

Dlatego też Komendant Główny Policji rozporządzeniem nr 805 z dnia 31 grudnia 2003 r. określił zasady etyki zawodowej policjanta, którymi musi kierować się funkcjonariusz w realizacji zadań służbowych, szczególnie w przypadku użycia środków przymusu bezpośredniego (Zarządzenie 2003, 1). Zasady te wynikają z ogólnych norm moralnych i uwzględniają specyfikę zawodu policjanta. Zarządzenie obowiązuje także policjanta, aby ten we wszystkich działaniach działał z poszanowaniem godności ludzkiej oraz chronił prawa człowieka, a w szczególności respektował prawa każdego człowieka do życia oraz zakaz stosowania tortur i nieludzkiego traktowania (Zarządzenie 2003, 4).

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy upoważniają do stwierdzenia, iż służba policjanta nie jest łatwa i pełniona jest pod dużą presją. Opisane regulacje prawne stosowania środków przymusu bezpośredniego może nie są idealne, ale człowiek współczesny, niestety, nie żyje w świecie idealnym wolnym od przemocy, w którym Policja byłaby po prostu zbędna. Ich stosowanie zapewnia bezpieczeństwo funkcjonariuszowi, a przede wszystkim daje mu poczucie dobrze pełnionej służby i spokojnego sumienia. Tym samym może często obronić się przed zarzutem jakoby stosował przemoc, argumentując, iż używał środków przymusu bezpośredniego zgodnie z obowiązującym prawem, a osoba, wobec której je zastosowano ponosi odpowiedzialność za wynikające z nich obciążenia, które ją spotkały. Stanowi gwarancję zachowania porządku prawnego, ale także chroni osobę niestosującą się do przepisów prawa przed przemocą ze strony władzy.

BIBLIOGRAFIA:

- Alderson, John. 1994. *Policjant w państwie prawa*, tłum. Joanna Krahelska. Legionowo: Wydawnictwo Centrum Szkolenia Policji.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483).
- Machinek, Marian. 2002. Używanie siły przez służby specjalne. Aspekty etyczne. W: *Policja, etyka, Kościół*, red. Edward Wiszwaty, Grażyna Kędzierska i Wiesław Pływaczewski, 154-163. Szczytno: Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie.
- Nagórny, Janusz. 2002. Oko za oko? Etyczne aspekty użycia siły. W: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. Marian Machinek, 227-257. Olsztyn: Hosianum.
- Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 18 kwietnia 2012 r. w sprawie postępowania kwalifikacyjnego w stosunku do kandydatów ubiegających się o przyjęcie do służby w Policji (Dz. U. poz. 432, z późn. zm.).

- Suliowski, Marek, Grzegorz Patrzek i Tomasz Papczyński. 2011. *Wybrane techniczne środki przymusu bezpośredniego – paralizator elektryczny TASER X26*, cz. 1. Katowice: Wydawnictwo Szkoły Policji w Katowicach.
- Sutor, Bernhard. 1994. *Etyka polityczna*, tłum. Alojzy Marcol. Warszawa: Wydawnictwo Kontrast.
- Ustawa z dnia 24 lipca 1919 r. o policji państwowej (Dz.U. 1919 nr 61 poz. 363).
- Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji (Dz.U. 1990 nr 30 poz. 179).
- Ustawa Kodeks Karny z dnia 6 czerwca 1997 r. (Dz.U. Nr 88, poz. 553).
- Ustawa z dnia 24 maja 2013 r. o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej (Dz.U. 2013 poz. 628).
- Wiszowaty, Edward. 2011. *Etyka Policji. Między prawem, moralnością i skutecznością*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Wojtczak, Krystyna. 2001. Władza wykonawcza w Polsce: dualistyczna czy wieloczłonowa? *Państwo i Prawo*, 54-66.
- Zarządzenie nr 716 Komendanta Głównego Policji z dnia 22 grudnia 2003 r. (Dz. Urz. KGP z 2004 r. Nr 1. Poz. 3).

PATRYK BARSZCZ¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ZJAWISKO SINGLIZMU WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM. WOLNY WYBÓR *VERSUS* OKOLICZNOŚCI LOSOWE

LONELY LIFE/SINGLISM IN CONTEMPORARY POLISH SOCIETY.
FREE CHOICE VERSUS UNFORTUNATE CIRCUMSTANCES

Summary

The article presents different reasons for the phenomenon of living a lonely life in contemporary Polish society. The main aim of addressing this subject is to illustrate the opposing causes of such a lifestyle and answer the question whether singlism is the result of a person's free choice or whether it is conditioned by unfortunate circumstances such as, for example, death of a wife or husband, divorce or abandonment.

Keywords: singlism, lonely life, rational choice, unfortunate circumstances

Streszczenie

W niniejszym artykule ukazano przyczyny zjawiska życia w pojedynkę we współczesnym społeczeństwie polskim. Celem podjętych rozważań było zilustrowanie przeciwstawnych determinantów takiego stylu życia oraz odpowiedź na pytanie, czy singlizm jest uwarunkowany czynnikami subiektywnymi, stanowiącymi zarazem świadomy i wolny wybór jednostki, czy też wynika z okoliczności losowych (zewnętrznych), takich jak: śmierć partnera życiowego, rozwód czy porzucenie. Badanie przeprowadzono w oparciu o metodę analizy danych zastanych (*desk research*).

Słowa kluczowe: singlizm, życie w pojedynkę, wolny wybór, okoliczności losowe

WPROWADZENIE – WZROSTOWY TREND ŻYCIA W POJEDYŃKĘ

W ostatnich latach, szczególnie od początku XXI wieku, dostrzegalny jest we współczesnym społeczeństwie polskim wzrost zainteresowania zjawiskiem zwanym singlizmem, tj. egzystowaniem jednostek w pojedynkę, bez pary. O stale rosnącym trendzie życia solo we współczesnym społeczeństwie polskim najlepiej świadczą wyniki diagnozy społecznej, tzw. Narodowych Spisów Powszechnych

¹ Mgr Patryk Barszcz, doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe: socjologia rodziny, socjologia młodzieży, socjologia codzienności, socjologia miasta. E-mail: patrykbarszcz11@gmail.com.

Ludności i Mieszkań przeprowadzanych przez Główny Urząd Statystyczny. Jeszcze w 1988 roku osoby prowadzące jednoosobowe gospodarstwa domowe stanowiły 18,3% polskiego społeczeństwa, podczas gdy 4 lata później odsetek ten wzrósł o 6,5 p.p. do 24,8% (Główny Urząd Statystyczny 2002, 74-75). Dane z ostatniego spisu powszechnego, przeprowadzonego w Polsce w 2011 roku, potwierdzają tę tendencję, bowiem po raz kolejny okazało się, że co czwarte polskie gospodarstwo domowe jest prowadzone wyłącznie przez jedną osobę, a odsetek singli pierwotnych, tj. osób niezamężnych (panien i kawalerów), w 2011 roku wynosił 28,8% (Główny Urząd Statystyczny 2011, 53). Stan ten został podtrzymany także i w 2016 roku, gdyż z komunikatu Eurostatu (Urzędu Statystycznego Unii Europejskiej) wynika, że m.in. w Polsce odnotowano wzrost liczby osób mieszkających w pojedynkę o 4,2 p.p. w porównaniu do 2006 roku². (Tvn24bis.pl 2017). Główny Urząd Statystyczny szacuje, że obecnie w pojedynkę żyje 7 mln Polaków, a single stanowią już 26% polskiego społeczeństwa (Główny Urząd Statystyczny 2011). Jak wynika z prognozy Głównego Urzędu Statystycznego, jeżeli utrzymają się dotychczasowe trendy demograficzne i kulturowe, to w 2035 roku już co trzecie gospodarstwo domowe będzie jednoosobowe. Autorzy Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2011 roku prognozują także, że w co czwartym gospodarstwie domowym może pojawić się tylko jedno dziecko (Główny Urząd Statystyczny 2011). Wpływ na taką sytuację mają dwa procesy: starzenie się społeczeństwa oraz wzrost zjawiska zwanego singlowaniem. Starzenie się społeczeństwa jest naturalnym procesem biologicznym, dlatego też część jednoosobowych gospodarstw domowych będą stanowić ludzie w sędziwym wieku, których samotność w głównej mierze wiąże się z nieszczęśliwymi okolicznościami losowymi, tj. przede wszystkim śmiercią współmałżonka. Po przeciwnej stronie bieguny znajdują się ci ludzie, których samotność wynika z ich wolnego, świadomego wyboru (Wilk 2013; Wojciechowski 2015).

Główny problem badawczy, podjęty w niniejszym artykule dotyczy przeciwnych uwarunkowań podejmowania życia w pojedynkę. Główne pytania badawcze oscylują wokół następujących kwestii: „Dlaczego ludzie zostają singlami, jakie czynniki o tym decydują, czy jest to ich świadomy, wolny wybór, czy zostają zmuszani do życia w pojedynkę wskutek nieszczęśliwych okoliczności losowych, jak śmierć partnera życiowego, rozwód czy porzucenie?”. Głównym celem przeprowadzonych rozważań jest odpowiedź na postawione powyżej pytania oraz charakterystyka zjawiska singlizmu we współczesnym społeczeństwie polskim, ze szczególnym uwzględnieniem przyczyn życia w pojedynkę.

Po wstępnym wprowadzeniu w problematykę można przejść do konceptualizacji pojęć „singlizm” i „singiel”. Przedmiotem tej części tekstu będzie wyjaśnienie, jak w literaturze przedmiotu definiowana jest osoba żyjąca w pojedynkę i czym tak naprawdę jest egzystowanie solo.

² W 2006 roku 18,8% polskich singli zamieszkiwało jednoosobowe gospodarstwa domowe, podczas gdy dekadę później odsetek singli mieszkających samotnie wyniósł już 23%.

1. SINGLIZM – PROBLEMY DEFINICYJNE

W obowiązującej literaturze przedmiotu występują zarówno zbieżne, jak i przeciwstawne definicje pojęcia singiel. W związku z tym trudno doszukać się jednej i powszechnie obowiązującej naukowej jego interpretacji. Jedną z badaczek problematyki – Aldona Żurek – uważa, że ten zamęt definicyjny jest spowodowany trzema głównymi powodami. Po pierwsze, podstawowe terminy niniejszej problematyki, a więc: „singlizm”, „singiel”, „singlostwo”, utrwaliły się w społecznej świadomości przede wszystkim za sprawą licznych publikacji prasowych oraz audycji radiowych i telewizyjnych, które – co warto podkreślić – bardzo często pozbawione są pierwiastka naukowego. Po drugie, dyscypliny naukowe, które zajmowały się tą materią, wypracowały swoją własną, niezależną od innych kategorię życia w pojedynkę. Po trzecie, luka definicyjna powstała w obszarze singlizmu wynika także z tego, iż kategoria osób żyjących w ten sposób znajdowała się przez ostatnie dziesięciolecia poza głównym nurtem refleksji socjologicznej nad zjawiskami zachodzącymi we współczesnym społeczeństwie polskim. Ponadto, socjologia, jako dyscyplina naukowa, zainteresowała się singlizmem ze znacznym opóźnieniem, choćby w stosunku do obecnych wcześniej w obiegu społecznym treści medialnych, książek czy filmów fabularnych (Żurek 2008, 19).

2. SPOSOBY DEFINIOWANIA ŻYCIA W POJEDYNKĘ

Zdaniem autora tekstu przegląd definicji niniejszego pojęcia winno się zacząć od przytoczenia definicji zagranicznych naukowców zajmujących się tą problematyką, ponieważ to właśnie w państwach zachodnich miały miejsce pierwsze próby analizy singlizmu i singli. Ścisłej rzecz ujmując, badania nad życiem w pojedynkę zapoczątkowano w USA.

Jeden z protoplastów badań nad singlizmem, amerykański socjolog Peter Stein, zaproponował bardzo ogólną definicję tego terminu. Do singli zaliczył on mężczyzn i kobiety nie będących w momencie przeprowadzania badania w związku małżeńskim, bądź też w tzw. „wyłącznej” relacji natury hetero- lub homoseksualnej. Co warto podkreślić, P. Stein przyjął tylko jedno kryterium definicyjne – status związku, co prawda bardzo rozbudowane, gdyż w poczet singli autor ten zalicza zarówno osoby, które z różnych powodów nigdy nie zawarły związku małżeńskiego, ani nie są w obecnej chwili w takowej relacji, jak i te osoby, które egzystują w konkubinatach typu LAT³. Amerykański badacz dodaje, że wśród przebadanych przez niego osób żyjących w ten sposób dostrzegalne jest duże zróżnicowanie jeśli chodzi o wiek, okres egzystowania w pojedynkę, orientację seksualną, jak i posiadanie dzieci (Stein 1978, 2-11; Stein 1981).

³ Konkubinaty LAT – jest definiowany jako *living apart together*, tzn. wspólne zamieszkanie, współmieszkanie, nieformalne tworzenie związku o charakterze miłosnym dwóch osób płci przeciwnej.

Z kolei amerykańska badaczka Kay Trimberger uznaje za singli osoby prowadzące jednoosobowe gospodarstwo domowe, mieszkające z krewnymi bądź z osobami niespokrewnionymi. W poczet singli niniejsza badaczka zalicza wszystkie osoby nie utrzymujące trwałego związku o charakterze romantycznym z drugim człowiekiem, czyli panny, kawalerów, rozwodników, a także osoby bezdzietne, jak i posiadające dzieci oraz tych, którzy nigdy nie byli w żadnym związku (Trimberger 2008).

Japoński socjolog Yamada Masahiro określa osoby żyjące w pojedynkę mianem „pasożytniczych, rozpuszczonych singli”. Jego zdaniem do grona singli należy zaliczać wszystkich młodych mężczyzn i kobiety, którzy po osiągnięciu dojrzałości wciąż mieszkają z rodzicami w domu rodzinnym, oddając się zabawie i korzystając z bez troski swobodnego życia (Masahiro 1999). Y. Masahiro określa tę grupę osób w sposób pejoratywny dlatego, że – mając stałe zatrudnienie, posiadając relatywnie stabilną pracę i, co istotne, wykazując się niezależnością finansową – nadal mieszkają one z rodzicami. Warto dodać, że „pasożytniczy single” nie chcą ani nawiązywać bliskiej relacji miłosnej z drugą osobą, ani też mieszkać samodzielnie. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że do pełni szczęścia potrzeba im wyłącznie konsumpcji luksusowych dóbr, na które mogą sobie pozwolić, egzystując z rodzicami (Masahiro 1999).

Polska socjolożka Julita Czernecka uważa, że singlizm jest zjawiskiem społecznym charakterystycznym dla młodych osób, w wieku 25-40 lat, nie będących w stałym związku, zamieszkujących duże ośrodki miejskie, legitymizujących się wyższym wykształceniem oraz samodzielnością finansową. Bardzo istotnym aspektem tej definicji jest przyjęcie jako założenia, że życie w pojedynkę wynika wyłącznie z wolnego i świadomego wyboru jednostki (Czernecka 2009, 140).

Aldona Żurek do zbiorowości singli zalicza osoby, które „nie podjęły jeszcze decyzji o zmianie swego stanu rodzinnego, te, które w wyniku splotu okoliczności losowych zostały postawione przed koniecznością życia samotnego i samodzielnego oraz osoby, które dokonały wyboru takiego stylu życia” (Żurek 2005, 77). Badaczka proponuje zastąpić termin „singlizm”, pojęciem „samotność życiowa”, gdyż jej zdaniem, określenie to lepiej charakteryzuje sytuację życiową, w której jednostka ma status osoby niezamężnej lub nieżonatej, ponadto posiada względną samodzielność materialną, umożliwiającą jej niezależność finansową, prowadzi jednoosobowe gospodarstwo domowe oraz nie pozostaje w trwałych relacjach społecznych, przybierających wymiar materialny i osobowy, które są implikowane wspólnym i relatywnie trwałym zamieszkaniem (Żurek 2013, 125). Według A. Żurek, struktura wieku singli jest bardzo zróżnicowana. Do tej grupy można zaliczyć zarówno osoby bardzo młode, jeszcze uczące się lub studiujące, jak i te, które są w tzw. kwiecie wieku i znajdują się w fazie starości (Żurek 2005, 77).

Na kanwie ustaleń terminologicznych autor niniejszego opracowania proponuje własną definicję pojęcia singiel. Mianem tym określa wszystkie osoby nie będące w bliskiej i wyłącznej relacji interpersonalnej, tj. w związku z osobą płci prze-

ciwnej, zarówno jeśli chodzi o związki sformalizowane (małżeństwo), jak i relacje natury nieformalnej, tj. kohabitacja czy LAT. Na podstawie powyższych ustaleń, za singla będą uznawane zarówno osoby, które wybrały taki sposób życia w sposób wolny i świadomy, jak i jednostki, które znalazły się w takiej sytuacji w konsekwencji nieszczęśliwych okoliczności losowych, tj. w efekcie śmierci partnera życiowego czy rozwodu, który nie nastąpił z ich winy. Warto zaznaczyć, iż w przyjętej definicji nie obowiązują żadne ramy wiekowe, tzn. singlem może być osoba bardzo młoda, jak i w sędziwym wieku. Jedynym niepodważalnym kryterium jest status związku, w tym wypadku – egzystowanie w pojedynkę.

3. SINGLIZM JAKO WOLNY WYBÓR JEDNOSTKI

Na decyzję podjętą przez jednostkę o egzystowaniu w pojedynkę składa się wiele czynników o charakterze społecznym i kulturowym. Jednak wydaje się, że największe znaczenie dla świadomego i wolnego wyboru takiego stylu życia posiadają kryteria indywidualne i czynniki psychologiczne.

Najczęściej wymienianą przyczyną singlizmu w kategorii wolny wybór jest nadmiernie angażowanie się jednostki w pracę zawodową. Praca stanowi dla singli tzw. wartość autoteliczną i dlatego poświęcają życiu zawodowemu całą swoją uwagę, co znacznie zubaża ich czas wolny, który można by przeznaczyć na aktywne poszukiwanie partnera. Innymi słowy, single są tak zaabsorbowani pracą, że nie znajdują czasu, by umawiać się na randki (Palus 2010, 129; Czernecka 2014, 76). Dla potwierdzenia tej tezy, dobrze jest przywołać opinię jednej z uczestniczek badań przeprowadzonych przez Emilię Paprzycką⁴: „teraz to ja się skupiam na pracy. Jeżeli się zmienią moje priorytety i przestanę się koncentrować na pracy – a mogą się zmienić w każdej chwili – to ok, może zdecyduję się na jakiś związek” (Paprzycka 2013, 111).

Praca zawodowa często stanowi dla singli swoiste antidotum na spędzane samotnie wieczory. Jedna z singlek przyznała, że już sama nie wie, czy żyje solo dlatego, że praca pochłania cały jej czas, czy dlatego tak dużo pracuje, bo jest sama. Oddaje się jednak obowiązkom zawodowym także w weekendy i inne dni świąteczne wolne od pracy. Natomiast w pozostałe dni tygodnia przedłuża swój czas pracy do godziny 20 tylko po to, żeby nie wracać zbyt wcześnie do pustego domu (Czernecka 2014, 76).

Silne i często przesadne zaangażowanie w obowiązki zawodowe staje się niekiedy przyczyną rozpadu wcześniejszych związków osób, które obecnie żyją bez pary. Uczestnicy badań J. Czerneckiej⁵ niejednokrotnie przywoływali sytuacje,

⁴ Wyniki badań prezentowanych w artykule odnoszą się do badań przeprowadzonych przez Emilię Paprzycką. Były przeprowadzone metodą wywiadów biograficznych wśród 20 kobiet, które w trakcie trwania badań nie były w stałym związku, żyły w jednoosobowych gospodarstwach domowych, były bezdzietne, zamieszkiwały duże i średnie polskie miasta oraz znajdowały się w kategorii wiekowej do lat 30.

⁵ Julita Czernecka przeprowadziła badania wśród wielkomiejskich singli. Były to badania jakościowe techniką wywiadów pogłębionych.

kiedy to zbyt poświęcanie się karierze zawodowej doprowadziło do zaniedbania relacji z partnerem, co skutkowało rozluźnieniem łączącej ich więzi i późniejszym rozpadem związku. Odmiennie doświadczenie było udziałem innej kategorii respondentów. Rozmówcy ci przytaczali sytuacje, w których zostali porzuceni przez partnera lub partnerkę zajętych rozwojem swojej kariery zawodowej (Czernecka 2014, 80-81).

Warto podkreślić, iż większość dwudziesto- i trzydziestoletnich singli myśli o posiadaniu formalnego bądź nieformalnego związku czy też o założeniu rodziny, jednakże nie precyzują dokładnie, kiedy taki czas miałby nastąpić. Najpierw – jak dodają – muszą osiągnąć stabilną pozycję zawodową, tzn. zdobyć pracę, którą uznają za prestiżową i przynoszącą wysokie dochody. Nieco starsi single, przed 40. rokiem życia, przyznają z kolei, że „przespali” odpowiedni moment, w którym powinni byli założyć rodzinę, ale nadmieniają, że najważniejszą wartością była dla nich zawsze praca (Czernecka 2014, 82). Przesadne zaangażowanie w pracę zawodową, obserwowane w tej kategorii, najlepiej oddają słowa jednej z singlelek: „Nie masz nikogo, to pracujesz dłużej, a pracujesz dłużej, to nie poznajesz innych ludzi i tak zostajemy singlami i się przyzwyczajamy. A potem jest ciężko zrezygnować z siebie” (Czernecka 2014, 82).

Drugim z najczęściej przywoływanych motywów decydujących o wyborze życia bez pary jest chęć samorealizacji i rozwoju oraz silna potrzeba niezależności i swobody. Osoby żyjące w pojedynkę bardzo cenią sobie możliwość uczestnictwa w różnych kursach, szkoleniach, warsztatach czy sesjach coachingowych, pozwalających na podniesienie ich kwalifikacji zawodowych. Naturalnie, partycypacja w takich przedsięwzięciach sprzyja prowadzeniu samotnego życia. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że gdyby osoby te były w związku, to nie miałyby takiej możliwości, z uwagi na poświęcanie większej ilości czasu swoim partnerom (lub dzieciom) (Misiuk 2017). Single, z racji braku rodzinnych obowiązków, mają także więcej czasu na rozwój swoich zainteresowań i hobby, jak np. na podróżowanie w celach turystycznych (Mańkowski 2013)⁶. Jeden z rozmówców badań przeprowadzonych przez E. Paprzycką⁷ w następujący sposób wypowiada się na temat swojej samorealizacji: „Uświadomiłem sobie, że czas, kiedy jestem sam, to jest ten czas, kiedy najwięcej osiągam mimo wszystko” (Paprzycka 2013, 111). Nie zawsze jednak o wyborze takiej ścieżki życiowej decyduje chęć osobiste-

⁶ Według portalu Na temat.pl to właśnie single stanowią najliczniejszą grupę osób wyjeżdżających na urlop.

⁷ Cytaty z wypowiedzi singli pochodzą z badań przeprowadzonych przez Emilię Paprzycką wśród mężczyzn zamieszkujących duże miasta na podstawie doboru próby zaczerpniętego z badania „Wielkomiejski singiel” zrealizowanego przez MB SMG/KRC. Badanie przeprowadzono z zastosowaniem strategii jakościowych z przyjęciem perspektywy konstruktywistycznej. W badaniu uczestniczyli mężczyźni w wieku 25-40 lat, nie mający stałej partnerki, prowadzący jednoosobowe gospodarstwo domowe, legitymujący się wyższym wykształceniem, osiągający miesięczny dochód powyżej 3 tys. zł miesięcznie, znający języki obce. Mężczyźni reprezentowali takie grupy zawodowe jak: kadra zarządzająca, menagerowie, specjaliści na samodzielnym stanowisku, eksperci, reprezentanci wolnych zawodów.

go rozwoju. Niekiedy singlizm jest powodowany niezwykle silną potrzebą niezależności i swobody. Jeden z uczestników badań w dobitny sposób komentuje swoją nieskrywaną potrzebę wolności: „Ja mam nieograniczoną potrzebę niezależności i nie mogę znieść na dłużej jakichkolwiek ograniczeń mojej osoby, mojej swobody” (Paprzycka 2013, 111). Inni respondenci twierdzili z kolei, iż ich samotne egzystowanie jest często uwarunkowane wygodą. Rozmówcy, którzy powoływali się na tę przyczynę singlizmu dodawali także, że istotny jest dla nich brak zobowiązań wobec partnera oraz poczucie wolności w decydowaniu o spędzaniu wolnego czasu i podejmowaniu działań (Paprzycka 2013, 111). Rozmówcy twierdzili ponadto, że nie nadeszła jeszcze odpowiednia chwila na podjęcie tak ważnej decyzji, jaką jest założenie rodziny. Uczestnik innych badań stwierdza natomiast, że: „Každy jest stworzony do tego, aby jednak mieć dzieci, bo instynkt macierzyński u kobiet jest bardzo rozwinięty. Myślę, że w pewnym momencie życia każda kobieta czuje, że dziecko to jest to, co jest jej jeszcze potrzebne do szczęścia. Oczywiście, absolutnie nie wykluczam posiadania dzieci, ale jeszcze nie teraz, dlatego nie szukam faceta” (Czernecka 2014, 120-121).

Egzystowanie solo ma także źródła w braku odczuwania potrzeby angażowania się w bliskie relacje interpersonalne. Katarzyna Palus, autorka książki *Wybrane psychologiczne uwarunkowania braku partnera życiowego w okresie wczesnej dorosłości*, powiązała osoby nie odczuwające potrzeby bycia w związku z tzw. „typem samotniczym” (Palus 2010, 127). Jeden z badanych singli⁸ – 21-letni mężczyzna, który nigdy nie był w związku, tak wypowiada się o swoich dotychczasowych doświadczeniach życiowych: „Nie czuję się osamotniony, tak że nie bardzo czułem, żeby w ogóle szukać kogoś takiego” (Palus 2010, 127).

Kolejnym czynnikiem skłaniających singli do samotnego życia jest brak potencjalnych kandydatów na partnera, wynikający w głównej mierze ze zbyt wysokich wymagań singli wobec osób płci przeciwnej (Paprzycka 2008, 290-291; Paprzycka 2013, 110-112; Żurek 2008, 351; Palus 2010, 122-123; Czernecka 2014, 118-119). Badania przeprowadzone przez A. Żurek⁹ wykazały, że 51% singli żyje samotnie z powodu braku odpowiedniej osoby, z którą mogliby zawrzeć związek małżeński lub kohabitować (Żurek 2008, 351). Z kolei analiza zjawiska singlizmu dokonana przez K. Palus pozwoliła stwierdzić, że 44% singli egzystuje w pojedynkę, w konsekwencji „nietrafienia” na odpowiednią osobę. Badani twierdzili, że nie spotkali jeszcze właściwej osoby, tj. takiej która spełniałaby ich oczekiwania

⁸ Wypowiedzi singli są prezentowane w oparciu o badania triangulacyjne przeprowadzone przez Katarzynę Palus. Badania te składały się z 2 etapów: w pierwszym Autorka zastosowała ilościowe narzędzie badawcze – kwestionariusz typu self-report wykorzystywany w badaniach psychologicznych oraz Kwestionariusz Kompetencji Relacyjnych w Związkach Intymnych. W drugim etapie Autorka skorzystała z metody jakościowej – z wywiadu narracyjno-biograficznego.

⁹ Badania zrealizowane przez Aldonę Żurek przeprowadzono w dwóch etapach. W pierwszym, w 2002 roku, przebadano singli w wieku 20-50 lat zamieszkujących Poznań, w drugim, zrealizowanym w 2003 roku, grupę badawczą stanowiły osoby w tej samej kategorii wiekowej zamieszkujące mniejsze miasta województwa wielkopolskiego, od 5 do 108 tys. mieszkańców. Podstawowym narzędziem badawczym był kwestionariusz wywiadu.

i z którą chcieliby stworzyć związek (Palus 2010, 122). Krzysztof Tymicki sięga do ekonomicznej metafory życia społecznego. „Rynek małżeński to taki sam rynek, na którym sprzedaje się pomidory i cebulę. Jest to po prostu miejsce, gdzie spotykają się różne osoby i niektóre z nich znajdują tam swego partnera, a inne nie” (Tymicki 2001, 77-106). Jedną z uczestniczek badań, których autorką jest E. Paprzycka, w następujący sposób wypowiada się o swoich trudnościach w znalezieniu odpowiedniego partnera: „ja mam jakieś określone wzorce i czegoś wymagam i od siebie i od kogoś, więc myślę, że po prostu nie znalazłam jeszcze takiej osoby, gdzie by było z dwóch stron zainteresowanie plus wspólne potrzeby i cele, do których będziemy dążyć” (Palus 2010, 122-123).

Zawyżone wymagania wobec płci przeciwnej oraz trudności ze znalezieniem odpowiedniego partnera są powiązane z idealizacją miłości, która ma swoje korzenie w modelu miłości romantycznej – tej jedynej do końca życia. Badania autorstwa J. Czerneckiej dowiodły, że współczesnych singli cechuje swoista „wiara w przeznaczenie” i w to, że pewnego dnia każdy człowiek odnajdzie swoją mityczną „drugą połówkę”. Życie w pojedynkę jawi się singlom jako następstwo dotychczasowych nieudanych poszukiwań osoby, z którą mogliby spędzić całe życie.

Część singli jako główną przyczynę terażniejszego, samotnego egzystowania wskazuje na brak porównywalnego zaangażowania partnerów w budowanie związku. Niektórzy z ankietowanych prezentują pogląd, że lepiej żyć samemu, niż tkwić w nieudanych związkach bez przyszłości, tj. takich, w których partnerzy nie potrafili zaakceptować odrębnych sposobów patrzenia na świat. Respondenci ponadto przyznają, że ich wcześniejsze związki rozpadły się dlatego, że tylko oni byli w nie zaangażowani, a ich ówczesni partnerzy skoncentrowani byli wyłącznie na zaspokajaniu własnych potrzeb. Wśród przyczyn braku porównywalnego zaangażowania obu stron w budowanie relacji single najczęściej wymieniali: odmienne cechy charakteru, typ osobowości oraz zbyt dużą różnicę wieku dzielącą partnerów (Paprzycka 2013, 112-114). Należy też zaznaczyć, single nie szukają nikogo „na siłę”, wręcz przeciwnie, charakteryzuje ich bierne czekanie, aż ta jedyna miłość sama ich odnajdzie (Czernecka 2014, 83). Dorota Ruszkiewicz, autorka książki *Życie w pojedynkę*, ucieczka od rodziny czy znak naszych czasów, taki sposób postępowania singli, a więc idealizowanie miłości, nazywa neoromantyzmem, tj. „szukaniem księcia na białym koniu” (Ruszkiewicz 2008, 136). Życie w pojedynkę jest również implikowane potrzebą odpoczynku po rozpadzie poprzedniego związku. Osoby wskazujące na tę przyczynę ich samotnego życia podkreślały, że potrzebują czasu na tzw. „przepracowanie” pewnych kwestii napotkanych w związku, odpoczynku od dzielenia swojej egzystencji z drugim człowiekiem, po burzliwym zakończeniu poprzedniej relacji, a przede wszystkim muszą powrócić do równowagi psychicznej (Palus 2010, 123; Paprzycka 2013, 112). Single, co może wydać się nieco kontrowersyjnie, upatrują w rozstaniu pewną szansę na powrót do realizowania swoich ulubionych pasji czy hobby, które w czasie związku zostały zaniedbane (Czernecka 2014, 122). Ludzie podejmujące życie solo, ze względu na potrze-

bę odpoczynku po okresie życia we dwoje, są określani w literaturze przedmiotu terminem „tymczasowi single”. Dla tych osób, życie w pojedynkę stanowi jedynie etap przejściowy pomiędzy zakończeniem jednej relacji a rozpoczęciem kolejnej. Trzeba jednak odnotować, że w przypadku niektórych singli sytuacja ta znacznie się wydłuża, a czasami nawet wbrew ich woli przeradza się w stan permanentny (Paprzycka 2013, 117-118). Niemniej, aż 63% uczestników badań K. Palus określa swoją obecną sytuację uczuciową za przejściową, podczas gdy 33% respondentów deklaruje, że pozostanie singlem do końca życia (Palus 2010, 124).

Niektóre osoby zostają także singlami na skutek nieodwzajemnienia miłości przez osobę, którą obdarzyli uczuciem (Czernecka 2014, 124-125; Palus 2010, 125-127). Doznanie miłosnej porażki zniechęciło niektórych singli na wiele lat do inicjowania jakichkolwiek prób nawiązania głębszych i bardziej intymnych relacji damsko-męskich (Czernecka 2014, 124). K. Palus zauważa, że wpływ na samotne egzystowanie wywiera nie tylko brak zainteresowania ze strony osób płci przeciwnej, ale także ogólne przekonanie jednostki o jej nieatrakcyjności (Palus 2010, 125). Sytuację tę najlepiej obrazuje opinia wypowiedziana przez pewną singielkę: „wszyscy faceci, którzy mi się tak bardzo podobali, to jednak nie są mną zainteresowani” (Palus 2010, 125). Niektórzy single wyznają pogląd, że prześladuje ich pech związany z miłością, tzw. „błędne koło”, kiedy oni obdarzają kogoś uczuciem, to ta osoba nie jest nimi zainteresowana, z kolei, gdy ktoś zakocha się w nich, to oni nie odwzajemniają uczuć tej osoby (Czernecka 2014, 124).

Kolejną z przyczyn singlizmu jest przyzwyczajenie jednostki do funkcjonowania zgodnie ze starym sprawdzonym rytmem życia, a więc egzystowaniem w pojedynkę. Długotrwałe samotne zamieszkiwanie determinuje brak chęci lub umiejętności zmiany.

4. ŻYCIE W POJEDYNKĘ UWARUNKOWANE OKOLICZNOŚCIAMI LOSOWYMI

Egzystowanie jednostki w pojedynkę nie zawsze wynika z jej świadomej decyzji. Singlizm bywa także determinowany okolicznościami zewnętrznymi, losowymi, niezależnymi bezpośrednio od człowieka.

Najczęstszą powodem singlizmu nie wpływającym z woli jednostki jest śmierć partnera życiowego. Inaczej mówiąc, osoby zostają singlami wskutek zgonu męża czy żony (Żurek 2008, 26). Bardzo często można zaobserwować sytuację (przede wszystkim wśród osób w sędziwym wieku), kiedy to po stracie ukochanej osoby wdowiec lub wdowa nie są w stanie nawiązać podobnej bliskiej relacji interpersonalnej z kimś innym z powodu przeżywanego żalu i bólu.

Następną przyczyną prowadzenia przez jednostkę samotnego życia jest również doświadczenie zdrady ze strony partnera. W tym wypadku mowa o osobach, które były w przeszłości w związku, jednak rozpadł się on w konsekwencji niewierności ich partnera (Czernecka 2014, 114-118; Paprzycka 2008, 112). Przypadek taki, na potrzeby niniejszych rozważań, będzie określany mianem „singlizmu

wtórnego”, tj. ponownego, powstałego jako pokłosie wcześniejszych niepowodzeń w budowaniu życia we dwoje. Wydaje się, że zachodzi potrzeba dokładnego wytłumaczenia tego pojęcia. Osoby, które doświadczyły zdrady, i w efekcie tego nastąpił rozpad ich związku, oczywiście nie wybrały w sposób wolny i świadomy samotnego życia, natomiast podjęły decyzję o życiu w pojedynkę w rezultacie wcześniejszych przeżyć. W tym kontekście życie w pojedynkę jest uwarunkowane okolicznościami losowymi, tj. nieplanowanym, niezamierzonym wcześniej przez jednostkę postępowaniem. Zdrada wywołuje w osobowości jednostki szereg zmian natury psychologicznej, w tym nade wszystko poczucie zranienia oraz traumatyczne i niezwykle bolesne wspomnienia. Mogą one skutkować decyzją o prowadzeniu samotnego życia. Osoby zdradzone są potencjalnie zdolne nawiązać w przyszłości bliską relację interpersonalną o charakterze miłosnym, a fakt, że na to się nie decydują stanowi formę ich wolnego wyboru, jednak, rozpatrując to zjawisko wyłącznie z perspektywy przyczyny, a nie skutku, można zauważyć, że decyzja ta (w sposób pośredni) jest pokierowana okolicznościami, na które jednostka nie miała wpływu. Konkludując, osoba, która doznała zdrady lub porzucenia, jest ofiarą, a nie sprawcą i z całą pewnością nie chciała doświadczyć tak przykrego zdarzenia, wobec tego nie można mówić, że została singlem/singielką na podstawie wolnego i świadomego wyboru.

Następnym źródłem singlizmu powodowanego okolicznościami zewnętrznymi jest doświadczenie związane z porzuceniem. Trzeba wspomnieć, że większość uczestników badań E. Paprzyckiej obecnie żyjących w pojedynkę w przeszłości tworzyło stały związek z osobami płci przeciwnej (Paprzycka 2013, 112). Jeden z mężczyzn w bezpośredni sposób wypowiada się o przyczynach obecnego życia solo: „Bo związek, który miałem do tej pory, niestety się rozpadł. To ona odeszła. Jestem sam, bo się rozstaliśmy z moją partnerką” (Paprzycka 2013, 112).

Uczestnicy badań przeprowadzonych przez J. Czernecką zgodnie przyznają, że najbardziej bolesne są dla nich przeżycia związane z rozstaniem z partnerem lub partnerką po wieloletnim trwaniu związku (Czernecka 2014, 115). Warto zaznaczyć, iż na ogół respondenci określali tę relację mianem „jedynej, prawdziwej miłości”, z tego też powodu tak trudno było im się pogodzić z faktem, iż związek się rozpadł (Czernecka 2014, 115). Związki trzech badanych dobiegły końca, ponieważ ich partnerzy zerwali je w momencie, gdy trzeba było podjąć decyzję o sformalizowaniu relacji. Kobiety te przyznały, że bardzo zawiodły się na relacjach damsko-męskich i w rezultacie obecnie chcą być same (Czernecka 2014).

Z jeszcze innych powodów nie chce wiązać się na stałe z żadnym mężczyzną kolejna z uczestniczek badań J. Czerneckiej. Jako główną przyczynę egzystowania solo podaje ogromny lęk przed zdradą i oszukiwaniem przez partnera oraz obawę, czy w pewnym momencie ich wspólnego życia jej wybrane serce nie przestanie jej pragnąć. Kobieta ta dodaje, że chciałaby w przyszłości założyć rodzinę, aczkolwiek strach, który odczuwa, działa na nią paraliżująco i powstrzymuje ją od zawierania bliskich relacji miłosnych z mężczyznami. Jej obecne postępowanie ma

swoje źródło w przeszłości, kiedy to wielokrotnie wdawała się w romanse z żonатыmi mężczyznami. Kobieta ta uważa, że pomimo, iż sama nigdy nie doświadczyła zdrady, to i tak w jej mniemaniu prawie każdy mężczyzna zdradza swoją żonę, partnerkę czy kochankę, a ci, którzy tak się nie zachowują, stanowią naprawdę nieliczne wyjątki (Czernecka 2014).

A. Żurek do osób żyjących w pojedynkę w konsekwencji zderzenia z dramatycznymi okolicznościami losowymi zalicza także rozwodników i rozwódki (Żurek 2008). Trzeba jednak pamiętać, że sytuacja ta dotyczy wyłącznie osób, które stały się tzw. „ofiarami rozwodu”, tzn. rozpad małżeństwa nie nastąpił z ich winy, ale z powodu postępowania ich żony lub męża. Traumatyczne przeżycia związane z procedurą rozwodową sprawiają, że rozwodnicy i rozwódki nie chcą nawiązywać w przyszłości intymnych relacji z płcią przeciwną.

UWAGI KOŃCOWE

W XXI wieku singlizm stał się popularnym zjawiskiem w społeczeństwie polskim. Praktykowany jest przez coraz większe grono osób, przede wszystkim młodych. Generalna konkluzja wypływająca z przeprowadzonej analizy pozwala stwierdzić, iż singlizm posiada różnorokie przyczyny. Można wyodrębnić dwie podstawowe determinanty tego zjawiska społecznego: pierwsza, wynikająca z pobudek wolicjonalnych, osobistych (tj. osoby żyjące w pojedynkę same wybrały taką ścieżkę życia), oraz druga – losowa (singlizm będący skutkiem dramatycznych okoliczności życiowych). Warto podkreślić, że w sytuacji singli z wolnego wyboru nie da się wskazać jednej tylko przyczyny zjawiska. Niniejszą sytuację należy rozpatrywać z perspektywy jednostkowej, subiektywnej, bowiem każdy człowiek jest inny i inne pobudki decydują o wyborze takiego a nie innego stylu życia. Warto jednak nadmienić, że najczęstszym powodem, dla którego młodzi ludzie wybierają singlizm jako sposób życia, jest zaangażowanie w pracę zawodową oraz chęć samorealizacji i spełnienia na kanwie zawodowej. Singlizm wynikający z okoliczności zewnętrznych jest z kolei najczęściej implikowany śmiercią partnera życiowego lub rozpadem związku.

BIBLIOGRAFIA:

- Czernecka, Julita. 2009. Cechy idealnego partnera i idealnego związku w opinii polskich singli i singlelek. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica*, 34, 139-154.
- Czernecka, Julita. 2014. *Wielkomiejscy single*. Warszawa: Poltext.
- Główny Urząd Statystyczny. 2002. *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*. Warszawa: Wydawnictwo GUS.
- Główny Urząd Statystyczny. 2011. *Raport z wyników. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*. Warszawa: Wydawnictwo GUS.

- Mańkowski, Michał. 2013. *Polski turysta na urlopie. Najczęściej wyjeżdżają single, a emeryci nie lubią tłoku*. Dostęp: 09.01.2017. <http://natemat.pl/52433,polski-turysta-na-urlopie-najczesciej-wyjezdza-single-a-emeryci-nie-lubia-tloku>.
- Masahiro, Yamada. 1999. *Parasaito Shinguru no Jidai (The Era of Parasite Singles)*. Tokyo: Chikuma Shobo.
- Misiuk, Weronika. 2017. *Samotne życie w wielkim mieście – dlaczego wielu z nas decyduje się zostać singlem?* Dostęp: 09.01.2017. <https://portal.abczdrowie.pl/samotne-zycie-w-wielkim-miescie-dlaczego-wielu-z-nas-decyduje-sie-zostac-singlem>.
- Palus, Katarzyna. 2010. *Wybrane psychologiczne uwarunkowania braku partnera życiowego w okresie wczesnej dorosłości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Paprzycka, Emilia. 2008. *Kobiety żyjące w pojedynkę: między wyborem a przymusem*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Paprzycka, Emilia. 2013. Bycie singlem jako doświadczenie nie jednorazowe w przebiegu życia. W: *Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie*, red. Katarzyna Lidia Kuklińska, 91-119. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Ruszkiewicz, Dorota. 2008. *Życie w pojedynkę. Ucieczka od rodziny czy znak naszych czasów?* Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.
- Stein, Peter. 1978. The Lifestyles and Life Chances of the Never-Marrieds. *Marriage and Family Review*, 1(4), 2-11.
- Stein Peter. 1981. *Single Life: Unmarried Adults in Social Context*. New York: St. Martin's Press
- Trimberger, Kate. 2008. *Nowa singielka*, tłum. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Tvn24bis.pl. *Więcej singli, mniej par z dziećmi pod jednym dachem. Oto jak mieszkamy*. Dostęp: 10.04.2018. <https://tvn24bis.pl/ze-swiata,75/w-polsce-mieszka-coraz-wiecej-singli-oraz-par-bez-dzieci-eurostat,770501.html>.
- Tymicki, Krzysztof. 2001. Starokawalerstwo i staropanieństwo. Analiza zjawiska. *Studia Socjologiczne*, 4, 77-106.
- Wilk, Ewa. 2013. *Polska epidemia samotności*. Dostęp: 03.01.2017. <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1549069,1,polska-epidemia-samotnosc.read>.
- Wojciechowski, Roman. 2015. *Życie w pojedynkę*. Dostęp: 03.01.2017. <https://www.tygodnikprzeglad.pl/zycie-w-pojedynke>.
- Żurek, Aldona. 2003. Osoby samotne życiowo jako zjawisko społeczne. W: *Blaski i cienie życia rodzinnego*, red. Z. Tyszka. *Roczniki Socjologii Rodziny*, 15, 123-135.
- Żurek, Aldona. 2005. Relacje łączące młodych singli z rodzicami. W: *Rodzice i ich dzieci w tańcu pokoleń*, red. Witold Wrzesień, Aldona Żurek, Iwona Przybył, 71-122. Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żurek, Aldona. 2008. *Single. Żyjąc w pojedynkę*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

LETIZIA CAVALLI¹, ZBIGNIEW FORMELLA² SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

BULLISMO E CYBERBULLISMO TRA FONDAMENTI TEORICI
ED EVIDENZE EMPIRICHE. I RISULTATI DI UN'INDAGINE
CONOSCITIVA SU UN CAMPIONE DI PREADOLESCENTI

Sommario

L'articolo presenta un'indagine conoscitiva svolta coinvolgendo 501 preadolescenti della città di Frosinone. Nella complessa problematica legata al bullismo e al cyberbullismo, si sottolinea il primato delle prevaricazioni virtuali subite attraverso le modalità tradizionali, spesso in continuità con la forma elettronica. Dall'indagine emerge come i dodicenni siano maggiormente coinvolti negli episodi di prepotenze. Rispetto alle relazioni asimmetriche, i risultati evidenziano la centralità degli adulti significativi, quali insegnanti e genitori, in qualità di principali interlocutori sul fenomeno delle prevaricazioni, sia tradizionali, sia virtuali. Attraverso l'indagine si rintracciano le esigenze educative e le risorse dei preadolescenti partecipanti al fine di pianificare interventi di prevenzione e di contrasto specifici, pertanto più efficaci.

Parole chiave: bullismo, cyberbullismo, preadolescenti, prevenzione

BULLYING AND CYBERBULLYING BETWEEN THEORETICAL FOUNDATIONS
AND EMPIRICAL EVIDENCE. THE RESULTS OF A KNOWLEDGE SURVEY
ON PREADOLESCENTS

Summary

The paper presents the findings of a cognitive survey carried out among 501 preadolescents in the town of Frosinone. Addressing the complex issue of bullying and cyberbullying, we would like to emphasise the primary role of virtual conditionings, enhanced through traditional modes, often in continuity with the electronic form. The research shows that twelve-year old youngsters reveal strong tendencies to get involved in bullying episodes. As regards asymmetric relationships, the findings highlight the key role of adults, such as teachers and parents, as principal interlocutors on the

¹ Dott.ssa Letizia Cavalli – laureata in Scienze dell'Educazione e della Formazione all'Università La Sapienza e in Psicologia clinica e di comunità all'Università Pontificia Salesiana. E-mail: lety.cavalli@libero.it.

² 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.

phenomenon of violence, both traditional and virtual. The survey enabled us to define the educational needs of preadolescents and propose some specific preventive initiatives.

Keywords: bullying, cyberbullying, preadolescent, prevention

PRZEMOC ROWIEŚNICZA W SZKOLE I CYBERBULLYING.
POMIĘDZY FUNDAMENTAMI TEORETYCZNYMI A WYNIKAMI BADAŃ EMPIRYCZNYCH
WŚRÓD UCZNIÓW GIMNAZJUM

Streszczenie

W artykule przedstawiono badania przeprowadzone z udziałem 501 uczniów gimnazjum z miasta Frosinone, w regionie Lazio. W złożonym problemie związanym z przemocą szkolną i cyberprzemocą widoczny jest prymat wirtualnych uwarunkowań, podkreślanych tradycyjnymi metodami, często w ciągłości z formą elektroniczną. Badanie pokazuje, że 12-latkowie bardziej angażują się w sytuacje przemocy. Jeśli chodzi o asymetryczne relacje, wyniki podkreślają centralność znaczenia osób dorosłych, takich jak nauczyciele i rodzice, jako głównych rozmówców na temat zjawiska przemocy, zarówno tradycyjnego jak i wirtualnego. Kwestionariusz pozwolił dostrzec również pozytywne zasoby uczniów i w ten sposób stał się punktem wyjścia do planowanych interwencji wychowawczych.

Słowa kluczowe: przemoc szkolna, cyberprzemoc, preadolescencja, zapobieganie

INTRODUZIONE

L'attenzione verso il fenomeno delle prevaricazioni ha ricevuto un incremento notevole negli ultimi decenni, tanto da far proliferare contributi scientifici tesi a delineare la sua natura multidimensionale. In parallelo, l'emergente mondo virtuale ha incanalato l'interesse verso nuove forme di prevaricazione rapidamente diffuse tra le giovani generazioni. Seppure i contributi scientifici a riguardo siano ormai numerosi (Menesini, Nocentini i Palladino 2017; Oliverio Ferraris 2017; Völlink, Dehue i Mc Guckin 2016), quantificare la prevalenza e l'incidenza del fenomeno rimane un compito tanto attuale, quanto complesso.

Tra gli ostacoli più accreditati nel fornire stime realistiche e rilevazioni concordanti, si collocano le differenze interculturali e intraculturali, generate dal valore semantico dei termini usati per identificare il bullismo, oltre che la variabilità degli strumenti di ricerca, degli enti commissionanti e delle popolazioni coinvolte (Menesini 2007). In aggiunta, nella realtà scolastica italiana, la rilevazione della problematica è spesso frammentata e altalenante, essendo ancora carente un approccio sistematico e coordinato su larga scala (Buccoliero i Maggi 2017).

Tenendo conto di tale complessità, la presente indagine conoscitiva si qualifica come contributo embrionale che intende tracciare un quadro chiaro e dettagliato della problematica nel contesto territoriale di Frosinone, rilevando le criticità e le esigenze educative specifiche dei preadolescenti partecipanti. L'interesse scientifico che anima la ricerca è diretto a delineare il mutevole rapporto che intercorre tra forme di prevaricazione tradizionali e virtuali, indagando le rispettive mani-

festazioni in corrispondenza del segmento evolutivo della preadolescenza, senza trascurare la contestualizzazione del fenomeno.

1. UN INQUADRAMENTO TEORICO DEL PROBLEMA

Intorno agli aspetti definatori del bullismo si riscontra una forte linearità tra i diversi contributi teorici e scientifici seguiti alle prime storiche classificazioni del fenomeno (Olweus 1978; Olweus 1983; Olweus 1996; Sharp i Smith 1994). Il bullismo identifica comunemente un quadro di comportamenti di prevaricazione in cui è riconoscibile un'intenzionalità malevola, una persistenza degli atti e una fissità dei ruoli di dominanza e sottomissione (Trincherò 2009). Tutto ciò è finalizzato a produrre un danno di tipo psicologico e/o fisico nei confronti di uno o più soggetti (Fedeli 2007; Bullismo e dintorni 2010). Gli atti prevaricatori assumono svariate manifestazioni a seconda del canale di interazione e del coinvolgimento diretto o meno della vittima. Si distinguono forme di aggressione fisica e verbale, tipicamente diretta, e relazionale, perlopiù indiretta, ovvero agita tramite la mediazione ed il coinvolgimento di terzi.

La comparsa del cyberspazio ha esteso la possibilità di vittimizzazione perpetrata attraverso l'uso dei nuovi mezzi di comunicazione (Riva 2016; Gardner i Davis, 2014; Kowalski, Limber i Agatston 2008). Nel caso del cyberbullismo, a fare la differenza è proprio lo strumento di aggressione e di divulgazione, ovvero Internet e i dispositivi elettronici. Il riferimento all'uso della tecnologia è essenziale, ma non esaustivo. Il tratto distintivo del cyberbullismo è intrinsecamente legato alla duplice natura della rete: da una parte, identifica un insieme di strumenti tecnologici, dall'altra una serie di luoghi virtuali di socializzazione (Fedeli 2011). Pertanto il cyberbullismo consiste "nell'utilizzo intenzionale, sistematico, pianificato e competente degli aspetti tecnici e/o della dimensione sociale della rete per procurare un danno a uno o più soggetti, che non attuano efficaci strategie di contrasto" (Fedeli 2011, 40). A differenza del corrispettivo fenomeno tradizionale, il riferimento alle dimensioni fondamentali non si riscontra in maniera così univoca. Talvolta viene messo in discussione il criterio della ripetitività dell'atto denigratorio, plausibilmente differente nel caso della reiterazione virtuale. Più condivisa è la classificazione delle forme di prevaricazione virtuale, sinteticamente differenziate in base all'azione denigratoria e alle modalità di prevaricazione volte ad offendere, molestare, denigrare, perseguire, sostituirsi, ingannare, escludere ed infine diffondere contenuti riservati (Buccoliero i Maggi 2017; Oliverio Ferraris 2017; Berti, Valorzi i Facci 2017; Fedeli 2011; Crepet 2016; Zafra 2012). Ognuna delle azioni corrisponde ad una tipologia di bullismo elettronico, tutte finalizzate a danneggiare la persona e/o la sua reputazione, anche a livello di comunità online.

Entrambi i fenomeni si diversificano in termini di frequenza e di tipologie di manifestazione a fronte di alcune variabili caratterizzanti. Tra queste, oltre all'età dei soggetti, si rintracciano classicamente il genere e il background sociocultura-

le di appartenenza della popolazione, a cui sono attribuibili variazioni qualitative e quantitative del fenomeno delle prevaricazioni (Formella, Lo Presti i Ricci 2008; Elledge et al. 2013; Menesini, Nocentini i Camodeca 2013). Le tendenze comunemente osservate al variare dell'età mostrano un trend decrescente degli episodi di prevaricazione. In base al periodo di sviluppo dei soggetti coinvolti si verifica un'escalation di modalità prevaricatorie, passando da forme dirette, verbali o fisiche, a forme più subdole e manipolatorie e spesso psicologicamente più gravi, così come avviene nella forma indiretta e relazionale (Zanetti, Renati i Berrone 2009; Nicoli i Formella 2014; Bülent, Yurt, Aydin i Kaşarci 2016; Hamer, Konijn i Keijer 2014; Modecki, Barber i Vernon 2013). Coerentemente con tale evoluzione, l'insorgenza del cyberbullismo sembra essere posticipata, registrando un trend di sviluppo opposto al corrispettivo tradizionale (Fedeli 2013).

In corrispondenza del periodo evolutivo della preadolescenza spesso si osserva un picco di frequenza degli episodi di bullismo. Nelle ultime rilevazioni sulla popolazione italiana, i preadolescenti risultano essere maggiormente e sistematicamente coinvolti dal fenomeno rispetto agli adolescenti (ISTAT 2014). Pertanto, il segmento evolutivo della preadolescenza si pone come momento di osservazione privilegiato, con una duplice caratteristica: la frequente copresenza di diverse forme di prevaricazione tradizionale e la sovrapposizione o il graduale passaggio a forme prevaricatorie virtuali ed elettroniche, tipiche del cyberbullismo. Alla luce di tali considerazioni, è essenziale approfondire le peculiarità dell'età preadolescenziale, unendo le considerazioni teoriche esistenti alle evidenze empiriche emerse nell'indagine conoscitiva.

Anche se non teorizzata in modo univoco, la preadolescenza è considerata una fase evolutiva di transizione verso l'adolescenza che comprende soggetti tra i dieci e i quattordici anni. La specificità dell'età preadolescenziale è principalmente connessa con l'essere una fase di sviluppo contraddistinta da numerosi cambiamenti che avvengono nell'individuo quando ancora egli non è pienamente in grado di affrontarli ed elaborarli a livello psicologico (Gambini 2007; De Pieri i Tonolo 1990; *Manuale di psicologia dell'adolescenza* 2009; Petter 2002; Poloni 2006). Le aree soggette a mutazione, relative allo sviluppo fisico-sessuale, cognitivo e psico-sociale, possono dar vita a profonde risonanze psicologiche (Petter 1976, 1992). Probabili disarmonie di sviluppo rendono questo segmento evolutivo particolarmente esposto ad un disagio socio-relazionale di cui sono manifestazione gli episodi di bullismo e cyberbullismo (Marocco Muttini 2007, 2011).

Ulteriori variazioni rispetto alla transizione e al rischio di disadattamento nella fase di sviluppo preadolescenziale riflettono altrettante differenze di genere e socio-culturali (Zanniello 2007; La Marca 2007; Monks i Coyne 2011). In linea con una lettura sistemico-relazionale ed ecologica, il percorso di sviluppo del singolo è reciprocamente influenzato dalla qualità degli stimoli ambientali più prossimi, come quelli del contesto scolastico e familiare, e più distali, provenienti dall'ambiente sociale e culturale (*Rendere umani gli esseri umani* 2010; Perrico-

ne Briulotta 2005). Nel caso dell'indagine conoscitiva realizzata, il background di appartenenza corrisponde al contesto territoriale di Frosinone, un piccolo centro industriale e commerciale con un'offerta formativa differenziata, seppur carente rispetto all'istruzione superiore.

2. L'INDAGINE CONOSCITIVA

La ricerca condotta si colloca in linea con le prospettive teoriche emergenti, soprattutto in vista di iniziative di prevenzione del fenomeno delle prevaricazioni (Menesini, Nocentini e Palladino 2017; Becciu e Colasanti 2017). I risultati sono parte integrante di un ampio lavoro di ricerca che intende concretizzare l'approccio generale della *ricerca-intervento* per il quale l'analisi dei dati acquista una duplice valenza: da una parte contribuire alla conoscenza teorica ed empirica del fenomeno, dall'altra essere funzionale nel modellare proposte di intervento specifiche per le realtà scolastiche coinvolte (Dixon 2011; Brzeziński 2005).

I principali obiettivi esplorativi riguardano la rilevazione della presenza del bullismo e del cyberbullismo nel contesto territoriale di Frosinone. Inoltre l'indagine è volta a delineare il delicato rapporto esistente tra bullismo e cyberbullismo. Particolare interesse scientifico è rivolto a differenziare i soggetti coinvolti alla luce di uno degli aspetti definatori del bullismo, ovvero il criterio di ripetitività, accennando ad alcuni limiti nell'applicazione dello stesso anche per il corrispettivo fenomeno virtuale. In parallelo, intende evidenziare le strategie comportamentali e le risorse dei preadolescenti coinvolti che rivestono un ruolo protettivo per fronteggiare episodi di bullismo.

2.1. Lo strumento di indagine e la somministrazione

Ai fini esplorativi è stato ideato un apposito strumento di indagine: il Questionario "Tra reale e virtuale". Si tratta di un questionario self-report suddiviso in due grandi sezioni, inerenti rispettivamente al verificarsi di episodi di bullismo e di cyberbullismo, precedute da informazioni anamnestiche. A livello strutturale, i quesiti sono formulati con domande chiuse e risposte dicotomiche o ordinate su scale di frequenza. I quesiti utilizzati riprendono in parte items presenti in altri questionari (Daphne II; "La vita a scuola"; "Io e gli altri") ed integrano diversi contributi scientifici (Buccoliero e Maggi 2017; Fedeli 2013).

Seppur teso ad analizzare il fenomeno delle prevaricazioni, il questionario è pressoché privo di un esplicito riferimento ad etichette terminologiche riferite alla pluralità di ruoli ricopribili in episodi di bullismo e cyberbullismo. La principale scelta metodologica riguarda la preferenza nell'uso di domande volte a rilevare atti specifici, avvalorata dal comune intento visibile in altre ricerche realizzate a livello nazionale (ISTAT 2014). Oltre alle più generiche domande sulle prepotenze agite e subite, si trova il riferimento a comportamenti più concreti, inferibili dalle diverse manifestazioni fenomenologiche sia del bullismo, sia del cyberbullismo. In corrispondenza dei diversi

atti di vittimizzazione è presente uno specifico riferimento temporale, conseguente ad un'operazionalizzazione del criterio definitorio della persistenza nel tempo degli atti vessatori.

La somministrazione cartacea è avvenuta individualmente ed in forma anonima, nel *setting* delle singole aule scolastiche con la copresenza degli insegnanti. Per l'analisi della matrice dei dati, è stato utilizzato il programma SPSS.

2.2. Il campione

Il campione dell'indagine conoscitiva è composto da un gruppo di studenti di due delle quattro scuole secondarie di primo grado, presenti sul territorio di Frosinone. Le unità campionarie raggiungono un numero di 501 soggetti. Le età più rappresentate nel campione risultano essere: 11 anni (29,54%), 12 anni (38,2%), 13 anni (28,14%). In relazione al genere, il campione presenta una configurazione perlopiù omogenea, scomponendo il totale delle unità in 279 maschi e 222 femmine.

3. ANALISI DEI DATI E DISCUSSIONE DEI RISULTATI

In ordine di presentazione degli item, le prime informazioni sulla presenza del fenomeno sono ricavate dalla domanda inerente ad episodi di prepotenze eteroriferiti, nello specifico accaduti ai compagni di classe, e/o autoriferiti nell'arco temporale dell'anno scolastico. Meno della metà del campione, ovvero il 43,64%, non rileva la presenza di compagni vittime di prepotenze. La restante parte, il 54,55% dei soggetti, dichiara che "alcuni" compagni di classe hanno subito prepotenze dall'inizio dell'anno scolastico. Solo una percentuale residuale, quasi il 2%, si sbilancia a favore di un quadro che esprime una predominanza delle vittimizzazioni, attribuendole almeno alla metà della classe.

In relazione al variare dell'età dei soggetti rispondenti, il fenomeno è stato analizzato in corrispondenza delle età più rappresentative del campione (11, 12 e 13 anni). I tredicenni intervistati riferiscono una presenza più contenuta della problematica rispetto agli undicenni della stessa scuola. Mentre intorno ai dodici anni di età si osserva un picco degli episodi di prepotenze che coinvolgono i compagni di classe e/o anche se stessi. Oltre che in termini di numerosità campionaria, i risultati vanno interpretati dal punto di vista della fase di sviluppo coinvolta. Nel caso del campione esaminato si tratta del segmento evolutivo della preadolescenza, definita da confini temporali più ristretti di altre tappe evolutive, essendo una fase di forte transizione, e soggetta a variabilità a seconda del contesto bio-psico-sociale di crescita del soggetto. Di conseguenza, in corrispondenza dei 12 anni, probabilmente nel pieno della preadolescenza, il fenomeno del bullismo registra un picco di frequenza massimo, caratterizzandosi per essere espressione del disagio socio-relazionale ed evolutivo proprio dei preadolescenti (*Bullismo e dintorni* 2010).

Tornando alla stima della diffusione della problematica, seppur la percezione del fenomeno sia molto ampia, il numero effettivo di vittime di bullismo rimane subordinato ad una forte indeterminatezza. In parte il richiamo generico alla presenza di “prepotenze” non informa direttamente sulla prevalenza di atti di bullismo nel campione esaminato. Per meglio quantificare il numero di episodi di prevaricazione è opportuno ridimensionare il dato attraverso i risultati ottenuti dai quesiti relativi ai singoli atti di vittimizzazione, strutturati con esplicito riferimento a modalità e ripetitività dell’azione subita. Stavolta il dato riguarda solo le prepotenze autoriferite, quindi che interessano direttamente il partecipante. Ai fini dell’analisi dei dati, il quesito è stato scorporato nell’ordine di ogni elemento interno (Tabella 1), per il quale è richiesto di esprimere una specifica preferenza attraverso una scala di frequenza comune alle diverse modalità di prevaricazione tradizionale.

Tabella 1: Distribuzione di frequenza della vittimizzazione tradizionale

		PERSISTENZA DELL'ATTO				
		<i>Diverse volte alla settimana</i>	<i>Circa 1 volta alla settimana</i>	<i>2-3 volte al mese</i>	<i>1 volta o 2 all'anno</i>	<i>Mai</i>
MODALITÀ	A Mi hanno offeso con brutti nomi (parolacce, insulti ecc.)	13,8%	5,6%	9%	12,4%	58,7%
	B Mi hanno colpito fisicamente, ad esempio con una botta, un pugno o un calcio	3,2%	2,4%	2,8%	9,6%	81,6%
	C Mi hanno minacciato	1,2%	1,2%	2,2%	6,6%	88%
	D Nessuno mi rivolgeva la parola	5%	2%	2,8%	9,2%	79,6%
	E Non mi hanno inviato alle feste o in altre occasioni in cui si sono riuniti	6%	1,8%	5%	17%	69,5%
	F Hanno messo in giro brutte notizie sul mio conto	5%	2,6%	3,6%	7,8%	79,8%
	G Hanno rubato le mie cose	1,6%	2,6%	5,6%	9,2%	79,8%
	H Mi hanno preso in giro a causa del mio aspetto fisico	6,8%	5%	4,8%	9,2%	73,5%

Nel complesso emerge un quadro articolato che denota la presenza della vittimizzazione nelle scuole coinvolte a vari livelli: si rintraccia una pluralità di modalità di azioni, data la presenza non trascurabile di tutti gli stimoli descrittivi, con una differenziazione in base alla persistenza dell’atto durante l’anno scolastico.

Ulteriori distinzioni sono operabili in base al genere dei rispondenti. Le modalità di prevaricazione più dirette e/o fisiche (furti di oggetti personali, minacce, danni fisici) risultano perlopiù ad appannaggio dei maschi, circa il 70% rispetto al 30% delle ragazze, seppure riscontrate con cadenza più sporadica. D’altra parte, la modalità di prevaricazione indiretta, quale la diffusione di dicerie sul conto della vittima, risulta essere più assidua nel 68% dei casi per le ragazze, mentre più occasionale per i ragazzi (61,5%). Le evidenze ottenute confermano le tradizionali preferenze e distinzioni

sulle modalità prevaricatorie più diffuse nei maschi, dirette/fisiche, e nelle femmine, indirette/verbali.

Oltre ad evidenziare la natura multiforme del bullismo, in questa sede di analisi, l'interesse è teso a differenziare il coinvolgimento dei soggetti vittimizzati, in corrispondenza della fase evolutiva preadolescenziale. Rispetto alle opzioni di risposta, oltre ad una differenza quantitativa legata alla persistenza dell'atto, c'è anche una differenza qualitativa. La scala di frequenza decrescente (Tabella 1), ottenuta dall'operazionalizzazione del criterio di ripetitività degli atti vessatori, prevede che le vittimizzazioni avvengano "diverse volte alla settimana", "circa una volta a settimana", "2-3 volte al mese", "1-2 volte all'anno" ed infine "mai". Tenendo presente gli aspetti definitori del fenomeno, solo nelle prime opzioni di risposta è plausibile parlare di atti di bullismo veri e propri, mentre nella restante parte si tratta di atti di aggressività più sporadici ed estemporanei. Pertanto, è possibile classificare i soggetti vittimizzati con cadenza settimanale come vittime, più o meno assidue, di episodi di bullismo; mentre la cadenza mensile degli atti riguarda i soggetti definibili "a rischio", in quanto subiscono vittimizzazioni con sistematicità, seppur più dilazionate nel tempo. Infine, in riferimento alla cadenza annuale, si trovano coloro che sono vittime occasionali di atti aggressivi, diretti e indiretti, che tuttavia esulano dalla problematica del bullismo. Alla luce di tali considerazioni, la Tabella 2 sintetizza le evidenze emerse. Attraverso un'analisi fattoriale, gli stimoli descrittivi (Tabella 1) sono stati ridotti a tre componenti, idealmente sovrapponibili alle tre tipologie di bullismo: verbale (modalità a, c, h), fisico (modalità b, g) e relazionale/indiretto (modalità d, e, f).

Tabella 2: Distribuzione di frequenza delle forme di bullismo tradizionale subite

	Cadenza settimanale	Cadenza mensile	Cadenza annuale
Bullismo verbale	23,4%	4,1%	20%
Bullismo relazionale/ di esclusione	15,8%	7,6%	21,5%
Bullismo fisico	8,4%	7,2%	13,7%

La forma di bullismo preponderante è quella verbale (23,4%), seguita da relazionale/indiretta (15,8%) ed infine dal bullismo fisico (8,4%). Pertanto anche in questo campione di preadolescenti è verificata la tendenza ad agire prevaricazione nella modalità verbale, confermando il ruolo decisivo che il canale verbale assume nel compito evolutivo di differenziazione del sé e di costruzione dell'identità.

Sul piano delle prevaricazioni agite, le informazioni più rilevanti riguardano i dati raccolti circa le prepotenze eteroriferite e/o autoriferite e i singoli atti prevaricatori oggetto di autorivelazione. Tenendo presente che viene espressa l'eventualità di contare anche se stessi tra i soggetti prevaricatori, emerge che meno della metà del campione (42,3%) non ha fatto prepotenze e/o non pensa che nessun compagno le abbia fatte. Di contro, una percentuale consistente (39,3%) pensa che

a farle siano 1 o 2 compagni e/o anche se stesso, mentre il 12,6% dei partecipanti le attribuisce a 3 o 4 ragazzi. Da non sottovalutare il 4,2% di coloro che dichiarano prepotenze agite a carico di 5 o più compagni. I risultati sulle prepotenze agite dai compagni di classe e/o in prima persona mostrano un'ampia attribuzione di vittimizzazione da parte dei coetanei. Volendo confrontare questo dato eteroriferito con le percentuali di coloro che auto dichiarano di aver preso parte ai singoli atti di vittimizzazione agiti con diverse cadenze temporali (Tabella 3), lo scenario cambia notevolmente, soprattutto in termini di numerosità.

Tabella 3: Distribuzione di frequenza del bullismo tradizionale agito

		PERSISTENZA DELL'ATTO					
		<i>Diverse volte alla settimana</i>	<i>Circa 1 volta alla settimana</i>	<i>2-3 volte al mese</i>	<i>1 volta o 2 all'anno</i>	<i>Mai</i>	
MODALITÀ	a	Mi è capitato di prendere in giro i compagni e ridicolizzarli anche pesantemente	1%	1,8%	2%	11%	84%
	b	Ho intimidito o minacciato qualche compagno	0,4%	0,4%	0,6%	5,2%	93,4%
	c	Ho umiliato o "comandato a bacchetta" qualche compagno	0,4%	0,2%	2%	/	97%
	d	Ho picchiato, spinto o aggredito qualche compagno	0,4%	0,2%	1,4%	5,2%	92,2%
	e	Sono stato coinvolto in liti di gruppo	2,2%	2,2%	5,6%	18,2%	71,5%
	f	Ho danneggiato, rubato, sparso in giro, nascosto oggetti di altri compagni	0,2%	0,6%	2,2%	5,6%	90,5%
	g	Me la sono presa con uno o più compagni più deboli di me	0,8%	0,2%	0,4%	5,2%	92,4%
	h	Durante i momenti liberi (intervallo, mensa) ho isolato qualche compagno	2,4%	1,8%	2,4%	15,8%	76,8%
	i	Ho diffuso voci non vere sul conto di qualche compagno	0,6%	2,4%	1%	6,4%	91%

I partecipanti si dichiarano più frequentemente responsabili di azioni prevaricatorie assidue nel caso delle prevaricazioni verbali, delle liti e degli scontri di gruppo ed infine di episodi di isolamento. Più sporadiche le restanti modalità, che per quanto probabile espressione di un'aggressività eterodiretta, esulano dalla problematica del bullismo, essendo estemporanee ed occasionali.

Attraverso la seconda sezione del questionario è possibile ottenere un quadro di quanto sia parallelamente diffuso il fenomeno del cyberbullismo. Alla domanda inerente ad episodi di prepotenze (insulti, minacce, video, o foto offensivi) riferiti a compagni di classe e subito usando Internet, il cellulare o altri mezzi di comunicazione, più della metà degli intervistati (62,5%) risponde di non conoscere nessuno dei compagni di classe che viene vittimizzato; mentre il 30,5% risponde 1-2 ragazzi/e, il 5% 3-4 ragazzi/e e l'1,8% 5 o più ragazzi/e, eventualmente includendo anche se stessi. Sommando quest'ultime frequenze, emerge che il 37,3%

degli intervistati percepisce la presenza di cybervittimizzazioni, per via indiretta, cioè riferendo di azioni offensive a scapito di terzi, e/o per via diretta, perché le ha subite in prima persona. Per meglio distinguere in che modo i soggetti sono venuti a contatto con episodi di cyberbullismo, si fa riferimento ai singoli atti attribuibili al bullismo virtuale (Tabella 4).

Tabella 4: Distribuzione di frequenza della cybervittimizzazione

		PERSISTENZA DELL'ATTO					
		<i>Diverse volte alla settimana</i>	<i>Circa 1 volta alla settimana</i>	<i>2-3 volte al mese</i>	<i>1 volta o 2 all'anno</i>	<i>Mai</i>	
MODALITÀ	a	Mi sono arrivati brutti SMS con minacce, commenti, insulti...	1,6%	2%	3,2%	8%	85%
	b	Mi sono arrivati foto/video offensivi sul cellulare	1%	/	1%	3,8%	93,4%
	c	Mi hanno fatto scherzi o telefonate mute	5%	4,2%	12,2%	24,4%	53,5%
	d	Sono stato/a taggato in sgradevoli post o foto	0,6%	1,2%	1,2%	3%	93,2%
	e	Hanno diffuso riprese o foto di miei situazioni imbarazzanti o personali	0,2%	1%	1,2%	4,4%	93%
	f	Hanno diffuso dicerie sul mio conto tramite web o sms	1,8%	0,2%	2,6%	2,6%	92,6%

La modalità più frequente è relativa agli scherzi e alle telefonate mute. La sua superiorità numerica potrebbe essere subordinata ad una sovrastima degli episodi reali di prevaricazione, avendo incluso anche i casi in cui l'intenzionalità del mittente era lontana dal provocare un danno alla persona. L'altra modalità più frequente, anche se meno diffusa della precedente, è agita tramite "brutti sms con minacce, commenti e insulti" e non lascia così spazio ad ambiguità nel presentarsi come offensiva.

In modo speculare al corrispettivo in presenza, si potrebbero individuare le cybervittime in base alla persistenza dell'atto. Tuttavia, è discutibile l'applicazione del criterio temporale in egual modo, sia per gli atti bullismo, sia di cyberbullismo. Per differenziare la forma di vittimizzazione tradizionale da quella virtuale, è necessario introdurre ad alcune considerazioni di carattere teorico con ricadute operative. La reiterazione nel tempo dell'atto di cyberbullismo, soprattutto quando consiste in una diffusione di contenuti offensivi su Internet e non in attacchi esclusivamente diretti alla persona, è intrinsecamente condizionata dall'infrastruttura tecnologica della rete stessa. Le modalità più suscettibili a questo cambiamento di prospettiva temporale sono contenute nelle modalità d, e, f (Tabella 4), dove è più probabile che a causa della diffusione in rete si perda il controllo del contenuto a scapito della vittima. Per cui anche gli episodi più sporadici, potrebbero comunque configurare atti di cyberbullismo ripetuti e reiterabili anche a distanza di tempo. Di conseguenza, tali modalità sono meno assoggettabili al classico criterio temporale, data la diffusione in rete del materiale offensivo. Volendo quantificare le cybervittime, è quindi necessario operare una somma delle percentuali

dei diversi riferimenti temporali, per cui si ottiene: il 6% dei soggetti ha subito prevaricazioni tramite post o foto sgradevoli; per altri 6,8% soggetti sono state diffuse riprese e foto imbarazzanti; il 7,2% è stato oggetto di maldicenze e dicerie diffuse su Internet o con il cellulare (Tabella 4). A livello di classificazione teorica, tali modalità (d, e, f) sono riconducibili alle sottotipologie di “*Denigration*”, “*Photoshopping*” e di diffusione di contenuti personali, come “*l’Happy Slapping*”; si caratterizzano per essere attacchi rivolti alla reputazione della persona attraverso la diffusione in rete. Mentre le restanti modalità (a e b) esemplificano tipologie di cybervittimizzazione con attacchi più diretti alla persona, come nel caso delle tipologie di “*Cyberstalking*”, di “*Harasement*” e di “*Flaming*”, più assoggettabili al classico criterio definitorio temporale.

Infine è stato chiesto ai partecipanti di quantificare il loro coinvolgimento in atti denigratori perpetrati tramite Internet e cellulare, secondo le stesse modalità elencate in precedenza. I risultati ottenuti sono tendenzialmente inferiori alle percentuali degli atti di cybervittimizzazione subiti. Tuttavia coerentemente con i precedenti, al primo posto si trova il prender parte a scherzi o telefonate mute, con cadenza settimanale nel 3,4% dei casi, mensile 8,8% e più sporadica nel 24,8%. L'altra modalità più diffusa si sostanzia di insulti tramite i Social Network ed è agita più volte alla settimana (2,2%), al mese (1,6%) e durante l'anno (5,8%). Le restanti modalità registrano percentuali di frequenza residuali, rimarcando una bassa autorivelazione dei partecipanti. In questo caso, non è possibile interpretare l'inferiorità numerica così come è stato fatto per la vittimizzazione in presenza. I responsabili delle prevaricazioni virtuali sintetizzate nella Tabella 4, potrebbero non essere né i compagni di classe, né alunni di classi diverse, ma soggetti distanti dal contesto scolastico o aggressori non conosciuti dalla cybervittima. In particolare, rispetto alla presunta identità del cyberbullo si distinguono diverse attribuzioni: nel 55% dei casi le cybervittime riconoscono come responsabile degli atti un compagno di classe; per il 19% l'aggressore è un ragazzo/a che non frequenta la stessa scuola della vittima e per altrettanti soggetti un ragazzo/a che non conoscono. Di conseguenza tra i preadolescenti coinvolti, nella maggior parte dei casi, gli episodi di cyberbullismo nascono probabilmente dall'alveolo del contesto relazionale della classe, mostrandosi come una prosecuzione di prevaricazioni avvenute in presenza.

In definitiva, è stato indagato il ruolo propositivo che gli adulti significativi possono ricoprire in caso di vittimizzazione. Tale ruolo nel campione esaminato è accreditato ai rispettivi genitori ed insegnanti dagli stessi preadolescenti partecipanti. Nel questionario sono presenti alcuni quesiti predisposti alla raccolta di informazioni sulle strategie comportamentali che seguono ad un episodio di bullismo e cyberbullismo, in veste di vittime, reali o ipotetiche. In particolare, si fa riferimento ad una pluralità di alternative comportamentali che seguono vittimizzazione e cybervittimizzazione, riferite soprattutto alla condivisione dell'accaduto e alle eventuali richieste di aiuto. Tenendo presente che è prevista l'opzione di dare più di una risposta, i preadolescenti intervistati raccontano l'accaduto ai genitori

(19,4%), seguiti da insegnanti (12,8%) e amici di scuola (12,2%). In aggiunta il 5,6% dei soggetti si rivolge a fratelli e sorelle, e un eguale percentuale ai compagni di classe. Simili evidenze sono emerse in caso di prevaricazioni virtuali, poiché il 43,6% di soggetti, preferisce parlarne con i propri genitori. A seguire il coinvolgimento degli insegnanti (19,6%) e l'aiuto richiesto ai compagni (12,4%). Gli adulti significativi, in primis i genitori, si qualificano quindi come i principali interlocutori in caso di prepotenze subite.

CONCLUSIONE

In vista della pianificazione di interventi indirizzati ad arginare l'evolversi della problematica, i risultati esposti costituiscono le basi conoscitive delle principali vulnerabilità ed esigenze educative dei preadolescenti delle realtà scolastiche coinvolte. L'implementazione di interventi di prevenzione e di contrasto non può prescindere dalla promozione della consapevolezza del problema. Gran parte del presente lavoro di ricerca è stata dedicata all'analisi delle diverse sfaccettature del bullismo e del cyberbullismo, avendo cura di non sovrastimare la presenza del fenomeno nella popolazione esaminata. Il numero degli episodi di vittimizzazione ha subito un ridimensionamento attraverso il riferimento ad azioni specifiche e persistenti. È stato utile avvalersi del criterio della ripetitività degli atti denigratori per individuare coloro che sono vittime assidue di prevaricazioni. In particolare, emerge che nel solo arco temporale della settimana, due preadolescenti su dieci sono sistematicamente vittimizzati attraverso offese, insulti, minacce e prese in giro per l'aspetto fisico. Così come emerso dall'analisi dei dati, in corrispondenza della preadolescenza il bullismo si manifesta perlopiù sotto forma di prevaricazioni verbali, perpetrate attraverso le modalità tradizionali e anche attraverso l'uso dei dispositivi elettronici e della rete. I soggetti più esposti al problema risultano essere i dodicenni partecipanti all'indagine.

Gli atti di cyberbullismo rilevati, seppur meno diffusi del corrispettivo in presenza, concretizzano l'evolversi del fenomeno delle prevaricazioni sul piano virtuale. Grazie ad un riscontro empirico, viene messo in luce l'inadeguatezza del criterio temporale tradizionale per definire il cyberbullismo. Per meglio inquadrare la persistenza dell'atto, è forse più idoneo approfondire la sistematicità dell'atto, non solo riferendosi all'arco temporale della settimana, mese e anno, quanto più alla ripetitività all'interno della stessa giornata, dato che la cybervittimizzazione può essere subita ed agita, oltre i limiti temporali dell'orario scolastico.

Uno tra gli aspetti potenzialmente protettivi in caso di vittimizzazione, sia tradizionale, sia elettronica, risiede nel ruolo decisivo affidato dai giovani preadolescenti di Frosinone agli adulti significativi. Genitori ed insegnanti sono i loro principali interlocutori, confermando l'importanza della relazione educativa, reale e quotidiana, che sia a scuola, sia a casa, è estremamente orientante di fronte al bullismo, ma anche alle forme di prevaricazione virtuali.

L'auspicio con cui si conclude l'articolo, animato dal comune intento degli autori, è quello di aver contribuito a delineare la natura della problematica, ma soprattutto rinnovato la consapevolezza della valenza preventiva ed educativa di un'alleanza generazionale, da consolidare sempre più tra la realtà scolastica e quella familiare.

BIBLIOGRAFIA:

- Becciu, Mario i Anna Rita Colasanti. 2016. *Prevenzione e salute mentale. Manuale di psicologia preventiva*. Milano: FrancoAngeli.
- Berti, Mauro, Serena Valorzi i Michele Facci. 2017. *Cyberbullismo. Guida completa per genitori, ragazzi e insegnanti*. Trento: Reverdito.
- Brzeziński, Jerzy. 2005. *Metodologia badań psychologicznych*. Warszawa: PWN.
- Buccoliero, Elena i Marco Maggi. 2017. *Contrastare il bullismo, il cyberbullismo e i pericoli della rete*. Milano: Franco Angeli.
- Bülent, Dilmaç, Eyüp Yurt, Mustafa Aydin i İsmail Kaşarçı. 2016. Predictive Relationship between Humane Values of Adolescents Cyberbullying and Cyberbullying Sensibility. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 14(1), 3-22. DOI: 10.14204/ejrep.38.14123.
- Bullismo e dintorni. Le relazioni disagiate nella scuola*, red. Zbigniew Formella i Alessandro Ricci. 2010. Milano: FrancoAngeli.
- Crepet, Paolo. 2016. *Baciarmi senza rete. Buone ragioni per sottrarsi alla seduzione digitale*. Milano: Mondadori.
- De Pieri, Severino i Giorgio Tonolo. 1990. *Preadolescenza. Le crescite nascoste*. Armando: Roma.
- Dixon, Roz. 2011. *Rethinking School Bullying. Towards an Integrated Model*. Cambridge: University Press.
- Elledge, Chris L. et al. 2013. Individual and Contextual Predictors of Cyberbullying: The Influence of Children's Provictim Attitudes and Teachers' Ability to Intervene. *Journal Youth Adolescence*, 42, 698-710. DOI: 10.1007/s10964-013-9920-x.
- Fedeli, Daniele. 2007. *Il bullismo oltre: Dai miti alla realtà: la comprensione del fenomeno*, vol. 1. Gussago: Vannini Editrice.
- Fedeli, Daniele. 2011. *Il bambino digitale*. Roma: Carocci Editore.
- Fedeli, Daniele. 2013. Cyberbullismo e cybervittimizzazione in Italia: aspetti epidemiologici ed evolutivi. *Italian Journal of Special Education for Inclusion*, 1, 51-68.
- Formella, Zbigniew i Alessandro Ricci. 2010. *Il disagio adolescenziale tra aggressività, bullismo e cyberbullismo*. Roma: LAS.
- Formella, Zbigniew, Antonella Lo Presti i Alessandro Ricci. 2008. *Bullismo e disagio relazionale nella scuola. Un'esperienza nelle scuole di Ladispoli*. Roma: LAS.
- Gambini, Paolo. 2007. La sfida educativa dei preadolescenti. *Pedagogia e Vita*, 2, 89-110.

- Gardner, Howard i Katie Davis. 2014. *Generazione APP. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*. Milano: Feltrinelli.
- Hamer den, Anouk, Elly A. Konijn i Micha G. Keijer. 2014. Cyberbullying Behavior and Adolescents' Use of Media with Antisocial Content: A Cyclic Process Model. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 2(17), 74-81. DOI: 10.1089/cyber.2012.0307.
- ISTAT. 2014. *Il bullismo in Italia: comportamenti offensivi e violenti tra i giovanissimi*. Dostep: 15.09.2017. www.istat.it/it/files/2015/12/Bullismo.pdf.
- Kowalski, Robin M., Susan P. Limber i Patricia W. Agatston. 2008. *Cyber Bullying. Bullying in the Digital Age*. Oxford: Blackwell Publishing.
- La Marca, Alessandra. 2007. *La valorizzazione delle specificità femminili e maschili. Una didattica differenziata per le alunne e per gli alunni*. Roma: Armando.
- Manuale di psicologia dell'adolescenza: compiti e conflitti*, red. Alfio Maggiolini i Gustavo Pietropolli Charmet. 2009. Milano: FrancoAngeli.
- Marocco Muttini, Chiara. 2007. *Preadolescenza. La vera crisi*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Menesini, Ersilia, Annalaura Nocentini i Benedetta E. Palladino. 2017. *Prevenire e contrastare il bullismo e il cyberbullismo*. Bologna: il Mulino.
- Menesini, Ersilia, Annalaura Nocentini i Marina Camodeca. 2013. Morality, values, traditional bullying, and cyberbullying in adolescence. *British Journal of Developmental Psychology*, 31, 1-14. DOI: 10.1111/j.2044-835X.2011.02066.x.
- Menesini, Ersilia. 2007. Vecchie e nuove forme di bullismo. Dall'evoluzione del fenomeno ai modelli di intervento a scuola. *Cittadini in crescita*, 1, 29-47.
- Modecki, Kathryn L., Bonnie L. Barber i Lynatte Vernon. 2013. Mapping Developmental Precursors of Cyber-Aggression: Trajectories of Risk Predict Perpetration and Victimization. *Journal Youth Adolescence*, 42, 651-661. DOI: 10.1007/s10964-012-9887-z.
- Monks, Claire P. i Iain Coyne. 2011. *Bulling in Different Contexts*. Cambridge: University Press.
- Nicoli, Marco i Zbigniew Formella. 2014. Uso e abuso di internet negli adolescenti. Un'indagine esplorativa nelle scuole secondarie di secondo grado. *Psicologia dell'educazione*, 8(3), 357-366.
- Oliverio Ferraris, Anna. 2017. *Piccoli bulli e cyberbulli crescono. Come impedire che la violenza rovini la vita ai nostri figli*. Milano: BUR Rizzoli.
- Olweus, Dan. 1978. *Aggression in the schools. Bullies and Whipping boys*. Whashington: Hemisphere.
- Olweus, Dan. 1983. *L'aggressività a scuola*. Roma: Bulzoni.
- Olweus, Dan. 1996. *Bullismo a scuola. Ragazzi oppressi, ragazzi che opprimono*. Firenze: Giunti.
- Perricone Briulotta, Giovanna. 2005. *Manuale di psicologia dell'educazione. Una prospettiva ecologica per lo studio e l'intervento sul processo educativo*. Milano: McGraw-Hill.

-
- Petter, Guido. 1976. *Problemi psicologici della preadolescenza e dell'adolescenza*. Firenze: La Nuova Scuola.
- Petter, Guido. 1992. *Dall'infanzia alla preadolescenza: aspetti e problemi fondamentali dello sviluppo psicologico*. Firenze: Giunti.
- Petter, Guido. 2002. *Problemi psicologici della preadolescenza e dell'adolescenza*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Poloni, Silvana. 2006. *Preadolescenti a rischio. Una ricerca nella periferia milanese*. Milano: FrancoAngeli.
- Rendere umani gli esseri umani. Bioecologia dello sviluppo*, red. Urie Bronfenbrenner. 2010. Trento: Erickson.
- Riva, Giuseppe. 2016. *I social network*. Bologna: il Mulino.
- Sharp, Sonia i Peter K. Smith. 1994. *School bullying: Insights and perspectives*. London: Routledge.
- Trincherò, Roberto. 2009. *Io non ho paura. 2. Capire e affrontare il bullismo*. Milano: FrancoAngeli.
- Völlink, Trijnetje, Francine Dehue i Conor Mc Guskin. 2016. *Cyberbullying. From theory to intervention*. London and New York: Routledge.
- Zafra, Remedios. 2012. *Sempre connessi. Spazi virtuali e costruzione dell'io*. Firenze: Giunti.
- Zanetti, Maria Assunta, Roberta Renati i Carlo Berrone. 2009. *Il fenomeno del bullismo. Tra prevenzione ed educazione*. Roma: Edizione Magi.
- Zanniello, Giuseppe. 2007. *Maschi e femmine a scuola. Le differenze di genere in educazione*. Torino: SEI.

MIROSLAW STANISLAW WIERZBICKI¹ SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

INTERRELIGIOSITÀ NELLE SCUOLE CATTOLICHE IN ITALIA

Sommario

Partendo dalla situazione attuale di un mondo che cambia, l'articolo analizza la nuova cultura religiosa caratterizzata dalla multireligiosità e dall'interreligiosità. L'approccio a questo nuovo fenomeno è quindi interreligioso e, metaforicamente, ogni religione assume i "colori di tutte le culture". In questa realtà, la transizione *dalla religione degli italiani - all'Italia delle religioni* nelle scuole cattoliche, crea sfide educative sul fronte del dialogo interreligioso. Perciò va esaminata nuovamente l'identità e la missione di queste scuole, coinvolte nei cambiamenti socio-educativi, provocati dal pluralismo religioso. La scuola ha il compito di educare a superare tutte le barriere tra le persone, a incoraggiare gli alunni verso un'esperienza di solidarietà universale, a partire dai vicini, che integri il fenomeno interreligioso.

Parole chiave: Scuola cattolica, educazione religiosa, multiculturalità, interreligiosità, fenomeno religioso

INTERRELIGIOSITY IN CATHOLIC SCHOOLS IN ITALY

Summary

Starting from the actual situation of the world today, the article analyzes a new religious culture characterized by multi-religiosity and inter-religiosity. The approach to this new phenomenon is however interreligious, in which metaphorically, every religion assumes the "colours of all cultures". In this reality, the transition from the religion of Italians to Italy of religions in Catholic schools creates educational challenges in the face of interreligious dialogue. Therefore, the identity and mission of these schools, involved in socio-educational changes, caused by religious pluralism, must be re-examined. The school has the task of educating to overcome all barriers among persons, encouraging pupils towards an experience of a universal solidarity, starting from the neighbours that integrates the interreligious phenomenon.

Keywords: Catholic school, religious education, multiculturalism, inter-religiousness, religious phenomenon

¹ Ks. prof. dr Mirosław Stanisław Wierzbicki, SDB. Docente della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. Membro della Società Scientifica di Francesco di Sales, Associazione Italiana Catecheti, Membro del Consiglio del Forum Europeo per l'Insegnamento Scolastico della Religione (EuFRES), Società Polacca di Scienze Religiose, Società degli Storici dell'Educazione. Area di interesse: Pedagogia Religiosa e Pedagogia Salesiana, Scuola Cattolica, Formazione degli Insegnanti, Insegnamento della Religione. E-mail: wierzbicki@unisal.it.

WIELORELIGIJNOŚĆ W SZKOŁACH KATOLICKICH WE WŁOSZECH

Streszczenie

Na bazie obserwacji aktualnej rzeczywistości zmieniającego się świata w artykule podejmuje się analizę kultury religijnej, charakteryzującej się wieloreligijnością i międzyreligijnością. Podejście do tego zjawiska jest niezwykle istotne również we Włoszech. W sposób metaforyczny mówi się o nim, iż każda religia przyjmuje „kolory wszystkich kultur”. W tej rzeczywistości zauważa się we Włoszech proces przejścia od jednej religii Włochów – do kraju włoskiego o wielu religiach. W szkołach katolickich ta sytuacja stwarza poważne wyzwania edukacyjne do dialogu międzyreligijnego. Dlatego warto podejmować tematy współczesnej tożsamości i misji szkół, które zaangażowane są w zmiany społeczno-edukacyjne. Szkoła, spełniając swoje wychowawcze zadanie, winna więc łamać bariery między ludźmi oraz zachęcać uczniów do bycia solidarnymi z innymi ludźmi, integrując się również w rzeczywistości międzyreligijnej.

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, wychowanie religijne, wielokulturowość, międzyreligijność, zjawiska religijne

INTRODUZIONE

La scuola sta vivendo un'epoca di rinnovamento e di ricerca di “mappe orientative” capaci di leggere la complessità dei contesti educativi e non solo, con senso di responsabilità e intelligenza educativa. Il ruolo formativo della scuola cattolica attuale è quello di individuare le coordinate di senso da condividere con le altre agenzie educative in un atteggiamento comune di indagine, comprensione, interpretazione, discernimento reciproci. Il fine è quello di accompagnare i giovani a scoprire il proprio futuro in un alone di speranza e non chiusi in se stessi. Per questa ragione l'articolo si sofferma in particolare, sull'azione formativa della scuola cattolica, dove convivono alunni cristiani e non cristiani portatori, ciascuno, della propria identità religiosa e della propria fede; una scuola in cui sia possibile realizzare un'educazione integrale attorno a quei “pilastri” necessari per realizzare un'identità cristiana, morale e sociale. Speriamo che questa riflessione sulla modernità possa offrire agli educatori la possibilità di approfondire criticamente il pluralismo culturale e religioso che caratterizza le società contemporanee, per guardare avanti con creatività e nuove prospettive, a cominciare dal mondo della scuola.

1. MULTICULTURALITÀ E MULTIRELIGIOSITÀ: CAMBIAMENTI EPOCALI

Con la globalizzazione e l'abbattimento delle frontiere si è dato luogo ad un continuo esodo di persone e popoli da un paese all'altro del pianeta, determinando un imprevedibile nuovo assetto antropologico/sociale globale e all'interno dei singoli stati. Questo ha posto l'Europa, ma anche tutto il mondo di fronte alla realtà multiculturale, ad una società in cui varie culture, spesso molto differenti convivono insieme cercando, comunque, di difendere la propria identità. La multicul-

turalità ha avuto una sua ricaduta nel settore della produzione e del consumo, determinando il fenomeno della globalizzazione dei nuovi sistemi tecnologici (mass mediali, digitali...) e delle relazioni economiche e culturali. Da un mondo globalizzato non poteva restare fuori il problema, della multireligiosità. Essa ha favorito contatti sempre più frequenti con membri di altre religioni e credenze, ponendo nuovi problemi e sfide verso la coscienza dei fedeli, in ordine al significato stesso dei concetti di religione e religiosità. Per religione si intende non solo un insieme di credenze, ma anche di riti o di vissuti personali o comunitari che coinvolgono l'essere umano nella sua esperienza religiosa. Dobbiamo sottolineare che il concetto di religione non è astratto, al di fuori di ogni concezione culturale o storica, ma sempre inserito in un contesto o in uno scenario sottoposto a risposte e proposte culturalmente definite. Al contrario, il concetto di religiosità entra in una realtà, più organizzata e condivisa che sollecita e accompagna le aspirazioni interiori profonde (Trenti 1999, 11). In questo senso possiamo ben affermare che ogni aspirazione dell'uomo verso il sacro è sempre apertura all'infinito, cioè ad un *Essere Altro* cui tutti possono accedere: più l'uomo si orienta a Dio più si incontra con se stesso e con l'altro. Infatti la religione, fin dal suo originario archetipo afferisce alla visione che l'uomo ha del mondo circostante per chiedersi "chi sono io in rapporto al mondo"? e dando spazio alla creazione di realtà multiculturali e multireligiose.

Si deve prendere perciò atto che troveremo sempre meno persone, popoli e nazioni che nascono, vivono e muoiono nei loro ambienti autoctoni senza dare per scontato che professino ciascuno la fede delle religioni originarie. Ciò dipende da diversi fattori: dalla facilità delle comunicazioni che avvicinano mondi distanti, dai flussi migratori, dalla mobilità di lavoro (Miller 2010, 610-617). Tutte le società moderne, mentre da una parte sembrano perdere, ciascuna la propria identità, dall'altra si trovano di fronte a nuovi scenari e assetti antropologici inediti, multiculturali e multireligiosi. Questo cambiamento epocale coinvolge la stessa identità religiosa e interpella in particolare gli educatori, a non scivolare verso forme di relativismo in cui anche le diverse religioni, più che essere verità su Dio e sull'uomo, finiscono col ridursi a differenti e meri fenomeni culturali non condivisi dalla totalità della popolazione, soprattutto nei paesi occidentali.

Carlo Nanni confermando siffatti cambiamenti antropologici afferma che "Nel non facile contesto contemporaneo pieno di ombre e di luci, segnato dagli effetti della globalizzazione, delle nuove tecnologie informatiche e robotiche, della crisi socio-economica e culturale, gli organismi internazionali e nazionali ripensano il diritto all'educazione permanente nella prospettiva di una società e di una pedagogia dell'inclusione" (Nanni 2016, 5). Ma va anche detto che questo momento storico, apre a nuove prospettive: aiuta a crescere e a sentirsi liberi, a ricercare l'incontro in una reciprocità "simbolica", sollecitando a un impegno alla collaborazione sociale e politica. In questo senso la cultura odierna fa sì che la nuova cultura religiosa intesa come la coesione sociale si dischiuda necessariamente all'interreligiosità dove le religioni e i movimenti religiosi si rivestono dei colori di tutte

le culture incontrandosi su uno stesso terreno senza però rinunciare alla cultura originaria. Pertanto, in particolare in Europa, la cultura va assunta soprattutto in ambito educativo con un approccio interreligioso socio-antropologico, e psicopedagogico. La cosiddetta “emergenza educativa” di cui molto si parla, se da una parte è problematica, da un’altra è una grande opportunità per ricercare nuovi paradigmi culturali e religiosi adeguati alla nuova realtà in cui gli educatori si trovano ad operare. È necessario pertanto, che l’azione nella fase progettuale sia orientata alla verifica di uno stile educativo che riconosca un processo di inclusione nelle scuole cattoliche (Salvarani 2006, 173) di alunni cristiani e non cristiani ciascuno portatore della propria identità religiosa. Si potrebbe pensare che questa diversità rappresenti un rischio per l’identità cattolica. Ma non è così! Su questo problema si è espresso in maniera chiara, nei lineamenti, il Congresso Mondiale “Educare oggi e domani”, organizzato dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica presentandolo come una sfida verso un cambiamento di mentalità. Essa riguarda le stesse “ragioni istitutive che hanno portato a dare vita ad una scuola capace (...) di porre continuamente al vaglio i cambiamenti di contesto e le implicazioni per la missione” (Congregatio de Intitutione Catholica 2015, 56). Ma c’è anche un’altra sfida cui è chiamata la scuola cattolica, relativa alla maturazione della fede, e ad un’educazione integrale i cui “pilastri dell’identità cristiana (...) trovano la loro concretizzazione nella formazione morale, sociale e spirituale dei giovani, nel protagonismo degli studenti, nell’insegnamento della religione cattolica in contesti caratterizzati da crescente pluralismo culturale e in certi casi da esplicita o implicita ostilità” (Congregatio de Intitutione Catholica 2015, 56). Ciò che emerge come problema, invece, dai risultati di una ricerca realizzata a livello mondiale, relativamente alla formazione integrale nelle scuole cattoliche è il reclutamento e la formazione degli insegnanti, di una leadership laica in grado di costruire alleanze educative con le famiglie e altri interlocutori della comunità educante. Non dimentichiamo poi, l’appello continuo di papa Francesco, di volgere lo sguardo a quel campionario vario e complesso delle “periferie esistenziali” della fede; quindi l’attenzione ai poveri e alle nuove povertà, che assumono una duplice articolazione spirituale e materiale (Congregatio de Intitutione Catholica 2015, 57).

Le sfide che abbiamo di fronte e che sono oggetto di riflessione e di studio sono relative al problema dell’interreligiosità nelle scuole cattoliche. La prima di queste riguarda la salvaguardia dell’identità di ciascun alunno di fronte ai cambiamenti socio-educativi, conseguenti al fenomeno del pluralismo religioso delle migrazioni. Papa Benedetto su questo argomento così si esprime: “Per i giovani migranti risulta particolarmente sentita la problematica costituita dalla cosiddetta *difficoltà della duplice appartenenza*: da un lato, essi sentono vivamente il bisogno di non perdere la cultura d’origine, mentre, dall’altro, emerge in loro il comprensibile desiderio di inserirsi organicamente nella società che li accoglie, senza che tuttavia questo comporti una completa assimilazione e la conseguente perdita delle tradizioni avite (...). Questo vale ancor più per i giovani rifugiati per i quali si

dovranno approntare adeguati programmi, nell'ambito scolastico e altresì in quello lavorativo, in modo da garantire la loro preparazione fornendo le basi necessarie per un corretto inserimento nel nuovo mondo sociale, culturale e professionale" (Benedetto XVI 2008, 472). Sullo stesso problema si è pronunciato il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e Itineranti affermando che: "Un particolare pericolo per la fede deriva peraltro dall'odierno pluralismo religioso, inteso come relativismo e sincretismo in fatto di religione. Per scongiurarlo è necessario approntare nuove iniziative pastorali che consentano di affrontare adeguatamente il fenomeno, che risulta essere uno dei più gravi problemi pastorali odierni assieme a quello del pullulare delle sette" (Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. 2004, 786).

In linea con il pensiero sopra espresso, dobbiamo prendere atto che ci troviamo di fronte ad una grave emergenza antropologica a livello planetario, in una fase epocale di multiculturalità che implica anche la multireligiosità. La Conferenza Episcopale Italiana presentando con il documento *Educare alla vita buona del Vangelo*, di fronte a questo scenario risponde positivamente affermando che «impegnandosi nell'educazione, la Chiesa si pone in fecondo rapporto con la cultura e le scienze, suscitando responsabilità e passione e valorizzando tutto ciò che incontra di buono e di vero. La fede, infatti, è radice di pienezza umana, amica della libertà, dell'intelligenza e dell'amore. Caratterizzata dalla fiducia nella ragione, l'educazione cristiana contribuisce alla crescita del corpo sociale e si offre come patrimonio per tutti, finalizzato al perseguimento del bene comune» (CEI 2010, 15).

2. MISSIONE DELLA SCUOLA CATTOLICA IN RELAZIONE AL FENOMENO INTERRELIGIOSO

L'identità delle scuole cattoliche è legata ad «una visione ispirata al Vangelo, alla missione evangelizzatrice della Chiesa» (Conferenza Episcopale Italiana 2014, 1) cosicché, essa deve svolgersi in una prospettiva interreligiosa mantenendo la propria specificità, in quanto si tratta di istituzioni educative capaci di realizzare una sintesi tra fede e cultura e tra fede e vita professionale. Il compito della scuola, attraverso la pluralità di insegnamenti fra loro interagenti, è quello di attivare un processo di istruzione e formazione attorno ad un obiettivo comune, avvalendosi di tutti quegli elementi (personali, tecnici, digitali ...), necessari per assicurare continuità e sistematicità ad un'azione educativa comune (Bordignon 2011, 35). La scuola cattolica deve essere, pertanto, inserita nella Chiesa locale per dare, attraverso il suo impegno, un concreto contributo alla società civile, includendo così nella missione ecclesiale sia l'annuncio della fede sia la promozione dell'uomo. Le scuole cattoliche attraverso un approccio interreligioso e l'attenzione alle persone, realizzano quella sollecitudine che la Chiesa auspica come elemento fondante di ogni processo educativo umano e cristiano. Affrontando quindi nuove sfide in un contesto del tutto diverso rispetto al passato, le scuole cattoliche devono ripensare

un sistema formativo ed educativo per i giovani, forte di “umanità” tenendo conto del nuovo dinamismo giovanile, e della realtà socio/culturale/politica in cui vivono. Questo è possibile attraverso un “atteggiamento di ascolto e soprattutto d’accoglienza poiché quest’ultima obbliga ciascun attore a quella transizionalità che è l’uscire da sé per incontrare l’altro e provare a capire le sue idee” (Bevilacqua 2000, 150). Infatti nell’Enciclica *Laudato si* papa Francesco sottolinea la necessità di “rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana. Non ci sono frontiere e barriere politiche a isolarci, e per ciò stesso non c’è nemmeno spazio per la globalizzazione dell’indifferenza” (Francesco 2015, 52). Un pensiero che apre al fenomeno interreligioso come in una continua interazione tra religioni nell’ambito di uno stesso ambiente culturale o geografico.

La Chiesa per conciliare affrontò il fenomeno interreligioso considerando come la “cosiddetta religione vera” poteva dare compimento alle altre considerate “false”. Oggi, è impensabile accettare simile analisi (Ferrari 2009, 25). Il nuovo interesse al fenomeno interreligioso è frutto di una nuova visione antropologica/ecclesiale riguardo al dialogo e all’incontro con il diverso. È la logica dell’alternanza che permettere un’interazione tra le religioni, per cui il fenomeno interreligioso va compreso nel pluralismo delle religioni, diverse ma pari tra loro. Non dobbiamo però temere la perdita d’identità del cristianesimo perché, come afferma Charles Taylor, a questo proposito, “le radici cristiane cominciano a farsi sentire soprattutto quando iniziano a esserci parti consistenti della popolazione che non le condividono” (Taylor 2017, 55). Questo fenomeno rischia, temono alcuni, di ridurre la religione ad una semplice conoscenza culturale. Infatti Philippe Nemo sostiene che le “devozioni private e pubbliche, il folklore religioso tendono a scomparire e soprattutto vengono meno le motivazioni tipiche che sostenevano tale tipo di esperienza religiosa” perché non più comprese in un contesto post-moderno fino a disconoscere, pertanto, le radici cristiane dell’Europa (Nemo 2017, 75). Un pensiero simile cominciò ad emergere, in Italia, già negli anni della contestazione giovanile (1968 e ss.) subito dopo il Concilio, analizzata da Bajzek e Milanese, con una critica ad una “società-sistema” e ad un falso manifestarsi dell’autorità intesa come autoritarismo, estesa a varie istituzioni civili e religiose (Bajzek i Milanese 2006, 195). Era l’inizio di una situazione irreversibile! Si assisteva perciò ad un fenomeno nuovo perché “mentre (...) scompaiono le forme sacrali di una religione storica (nel nostro caso quella cristiana), riemergono numerose sacralizzazioni riferite a oggetti di natura profana; si tratta dunque di una dislocazione della simbolica religiosa, che per non connettersi più a un punto di riferimento trascendente, può anche considerarsi una degradazione del sacro” (Bajzek i Milanese 2006, 196). Anche oggi, come afferma Brunetto Salvarani “stiamo subendo i colpi e i contraccolpi dell’epoca di transizione *dalla religione degli italiani, all’Italia delle religioni*; ma questo vale anche per l’Europa, perché tutti siamo dentro un processo di cambiamento planetario” (Salvarani 2006, 49).

Siamo in una nuova stagione in cui i dibattiti tra teoria e prassi, ormai obsoleti per una realtà complessa, e a volte contraddittoria come quella attuale, devono

fare i conti con le tante sfide del presente, con quel sapere sociale che ci interpella, da cui ripartire non per annullare il passato ma per ripensare i tempi nuovi con riflessioni e risposte significative. Questa breve analisi sulla modernità offre la possibilità di approfondire criticamente il pluralismo culturale e religioso che caratterizza le società contemporanea, per guardare avanti con creatività e nuove prospettive, in modo particolare a cominciare dal mondo della scuola dove è necessario educare i giovani alla visione equilibrata della multireligiosità e a vivere il pluralismo religioso e culturale, in sperimentazione di una profondità di valori spirituali attraverso la comunione con l'Assoluto che si esprime con la preghiera, i canti, il silenzio, la meditazione oppure il pellegrinaggio per scoprire il significato della vita. Per questo il sapere scolastico di fronte ad un nuovo paradigma religioso deve essere ripensato, nell'ambiente scolastico cattolico, con un approccio multidisciplinare coinvolgendo diverse materie non più chiuse in se stesse ma in un dialogo continuo, ciascuna portatrice di una sua verità, per sviluppare nelle giovani generazioni uno spirito critico di fronte alle tante sfide del presente in modo da renderle autonome in vista di future scelte significative.

3. CONVIVIALITÀ NELLA PLURALITÀ RELIGIOSA

La pluralità religiosa nelle scuole cattoliche trova il suo fondamento nei diritti fondamentali dell'uomo, basati sul rispetto delle differenti visioni del mondo, sui valori e sui modi di agire intrinsecamente legati ai fenomeni interculturali e interreligiosi. Questi specificano le esigenze basilari comuni a tutte le persone "che vanno soddisfatte per assicurare una realizzazione adeguata di ciascuno nella globalità delle proprie dimensioni materiali e spirituali" (Malizia 2008², 329). Nella cultura occidentale si promuove il rispetto della persona umana e la pari dignità di ciascuno, sebbene tali diritti non siano ancora riconosciuti in molte parti del mondo dove domina l'oppressione dei più deboli. Questo scenario interessa in modo particolare la scuola e la sua missione educativa, proprio a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti delle Nazioni Unite sanciti nel 1948, un documento allora innovativo, e ancora oggi valido, indirizzato a tutte le persone del mondo e da quel momento base per un mondo fondato su libertà, giustizia e pace (Buonomo i Capecchi 2014, 5-6). Dopo la seconda guerra mondiale fu necessario avviare una campagna di sensibilizzazione sul contenuto di questo documento perché se "la gente non conosce bene i diritti umani, si possono avere abusi come la discriminazione, l'intolleranza, l'ingiustizia, l'oppressione e la schiavitù" (Orlando 2008, 15). I diritti negati possono riguardare anche l'ambito culturale e quello religioso.

Le istituzioni scolastiche hanno perciò una reale possibilità di rendere globale l'impegno educativo, favorendo negli alunni una conoscenza consapevole del mondo in cui vivono, così da poter accogliere con un pensiero libero il fenomeno della multiculturalità e della multireligiosità (Orlando 2008, 16). In questo modo si può realizzare quel tipo d'integrazione che, come afferma Perego, "avviene dove

c'è il riconoscimento di una persona, un incontro tra persone e quindi nascono storie nuove di amore, di famiglia, di società; storie nuove di culture, storie nuove di relazione. Potremmo dire che ogni ambiente diventa luogo di relazione e quindi luogo di integrazione. Non solo gli ambienti e gli spazi devono essere al centro dell'attenzione nel processo d'integrazione, ma anche i margini; anzi, forse la marginalità e il confine, il *limes*, diventano il luogo di maggiore passaggio e quindi spesso il luogo da presidiare per andare incontro e per costruire da subito una integrazione" (Perego 2016, 87). Da queste affermazioni si intravedono strade nuove per la cultura religiosa che deve ri-nascere e ri-crescere proprio dall'incontro, nella costruzione di legami, nel dono, e nelle mediazioni sociali ed ecclesiali. Ciò provoca la Chiesa a progettare nuovi modelli di pastorale scolastica per dare un'immagine sempre più concreta della propria realtà (Perego 2016, 99-100).

Questo nuovo orientamento dovrebbe configurarsi come un accompagnamento che procede dagli insegnanti verso gli alunni, le famiglie e l'organizzazione in generale, in un continuo confronto interagente (Valente, Ilari e Grimaldi 2014, 165) educando al rispetto dei diritti umani riguardo le varie forme di povertà, di disuguaglianza e di emarginazione. La missione peculiare delle scuole cattoliche è quindi quella di lottare contro ogni forma di emarginazione: l'intolleranza religiosa, il razzismo vero o supposto, le nuove intolleranze giovanili come il fenomeno del bullismo, quale negazione del più debole, del diverso; tale impostazione educante, è una sfida che riguarda la coscienza delle persone e la stessa mentalità della società (Congregazione per l'Educazione Cattolica 1988). Secondo mons. Vincenzo Zani "non si tratta mai semplicemente, di prendere delle decisioni riguardanti nuovi obiettivi di apprendimento, nuovi insegnamenti da introdurre, nuove architetture curriculari. Ogni autentico progetto educativo si misura con domande fondamentali: chi è, veramente, la persona umana alla quale diciamo di voler dare centralità? Di che cosa ha bisogno per potersi pienamente realizzare? Quali sono gli strumenti - non solo tecnici - ma culturali, che la scuola deve fornire a chi si sta formando ed è destinato a vivere nella complessità in un incerto futuro?" (Zani 2016, 27). La formazione culturale degli alunni deve favorire lo sviluppo dell'intelligenza attraverso i vari saperi, conoscenze e valori, per una maggior apertura al fenomeno interreligioso. Questa formazione ha un'implicazione concreta nella vita sociale poiché impegna la responsabilità di ciascuno nella costruzione della pace e della giustizia nel superamento di ogni barriera, incoraggiando gli alunni ad un'esperienza di solidarietà interreligiosa universale.

Come afferma Antonio Vigilante, "c'è bisogno di ripensare la scuola come una comunità che apprende insieme, aperta a saperi tradizionalmente esclusi, in cui si impara a gestire i conflitti e dove ogni giorno si incontrano contadini, operai, casalinghe, migranti. Una scuola non eurocentrica, che si rifiuta di essere una delle tante agenzie pubblicitarie del capitalismo. Una scuola, per dirla con Ivan Illich, conviviale, un grande laboratorio di critica sociale. Questo vuol dire che nella scuola si dovrebbe discutere in modo aperto e critico del sistema sociale, eco-

nomico, assiologico. Inoltre è necessario parlare del rapporto tra scuola e mondo esterno da risolvere così: la scuola è il luogo in cui il mondo esterno viene passato al vaglio della critica” (Vigilante 2014).

In realtà educare alla convivialità nella scuola, porta ogni soggetto a condividere ciò che possiede in termini di valori, di virtù, di qualità della vita. La sua vera forza scaturisce da un dialogo tra studenti e docenti e tra studenti, così da realizzare una comunità che apprende, studia, ricerca e cresce insieme. Il dialogo interreligioso, diventa principio vincente soprattutto se esteso anche ai dirigenti della scuola, e a tutto il personale non docente che partecipa, a vario titolo, al funzionamento dell'istituzione scolastica. Educarsi e educare al dialogo, all'ascolto, alla convivialità, nelle differenze, è perciò un “imperativo categorico” per “offrire agli studenti visioni del mondo alternativo” (Vigilante 2014). La scuola conviviale guarda in faccia la realtà, interagisce con la diversità dei punti di vista, li analizza fino a giungere a conclusioni unificanti per il desiderio di vivere insieme con uno spirito di uguaglianza, di libertà condivisa e di fraternità reale. In questo senso Flavio Pajer sostiene che “ripensare oggi una pedagogia religiosa nel quadro europeo non significa inseguire il sogno di un'impossibile – e nemmeno auspicabile! – omogeneizzazione dei modelli di istruzione religiosa. Significa piuttosto prendere atto dei profondi cambiamenti che sconvolgono il contesto sociale ed educativo, leggerne criticamente le dinamiche e agire di conseguenza non *contro* e nemmeno *nonostante* il cambiamento, ma *dentro* il cambiamento” (Pajer 2017, 187). Perciò la scuola conviviale deve rispettare la libertà religiosa, senza costringere nessuno a fare scelte religiose. Di qui deriva la facoltatività o l'opzionalità dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole e la duplice identità, laica e religiosa, statale e ecclesiastica (Cicatelli 2017, 10-12).

4. EDUCARE AL DIALOGO INTERRELIGIOSO NELLA SCUOLA

Nel documento della Congregazione per Educazione Cattolica “Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica” troviamo l'affermazione secondo la quale: “l'educazione si trova ad essere impegnata in una sfida centrale per il futuro: rendere possibile la convivenza fra la diversità delle espressioni culturali e promuovere un dialogo che favorisca una società pacifica” (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013, Introduzione). Dall'analisi di alcuni documenti ecclesiali il termine “dialogo” è divenuto ormai quasi parte integrante del linguaggio religioso del nostro tempo (Concilio Ecumenico Vaticano II 1965; Sacra Congregazione per l'educazione cattolica 1977; Congregazione per l'Educazione Cattolica 1988; Congregazione per l'Educazione Cattolica 1997; Congregazione per l'Educazione Cattolica 2007; Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013). Esso si definisce etimologicamente come *un andare e un venire* della parola tra due o più interlocutori. Nell'ambito scolastico il “dialogo” deve formare i giovani all'autodeterminazione, e alla capacità di dialogare (Gallo 2008², 315-316). Giuseppe Dal

Ferro parla del dialogo interreligioso con obiettivi più ampi: “È necessario (...) sottolineare l'importanza del dialogo per ciò che riguarda lo sviluppo integrale, la giustizia sociale e la liberazione umana. Le chiese locali, quali testimoni di Gesù Cristo, sono chiamate a impegnarsi in questo campo in modo disinteressato e imparziale. È necessario che lottino a favore dei diritti dell'uomo, che proclamino le esigenze della giustizia, e che denuncino le ingiustizie non solo quando ne sono vittime i propri membri, ma indipendentemente dall'appartenenza religiosa delle vittime (Dal Ferro 2011, 3).

Il concetto di dialogo interreligioso va inteso come l'interazione positiva e cooperativa tra persone o gruppi di persone appartenenti a differenti tradizioni religiose, coinvolte nella tolleranza e nel rispetto reciproco. “In tale contesto, il dialogo tra le diverse religioni assume un rilievo particolare. Esso ha un profilo proprio e rileva innanzitutto la competenza delle autorità di ciascuna religione. Naturalmente il dialogo interreligioso, ponendosi nella dimensione religiosa della cultura, interseca gli aspetti dell'educazione interculturale, pur non esaurendosi e non identificandosi totalmente in essa” (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013, 13). La Congregazione per l'Educazione Cattolica dichiara proprio che, dalla forma di dialogo delle culture scaturisce la necessità di superare la frammentazione, per cui “in questo processo educativo la ricerca di una convivenza pacifica e arricchente deve ancorarsi a una continua ricerca di auto trascendimento, vista non solo come spinta psicologica e culturale oltre ogni forma di egocentrismo e di etnocentrismo, ma anche come slancio spirituale e religioso, secondo una concezione di sviluppo integrale e trascendente della persona e delle società” (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013, 45). Le “speranze educative” nella scuola cattolica dovrebbero diventare risposte alle novità che la nuova generazione deve custodire per introdurle come cosa nuova in un mondo vecchio. In questo senso non si deve demonizzare né lo sviluppo né la tecnica, ma sicuramente occorre considerarli come strumenti e non fini a sé stessi.

Le scuole cattoliche accogliendo gli allievi di varie culture e religioni, non possono rimanere indifferenti a quanto fin qui abbiamo cercato di evidenziare, offrendo un contributo effettivo perché l'educazione si prenda carico di questi problemi in vista di una convivenza e di un rispetto reciproco. In questo senso l'educazione cattolica potrà essere concreta e personale nell'ottica di una cultura e tradizione umanistico-cristiana, capace di una collaborazione tra cristiani e non, per lo sviluppo integrale e la liberazione delle persone.

Per concretizzare e per attuare queste forme di dialogo, la scuola potrebbe far suo il metodo dell'apprendimento cooperativo, che rende gli alunni partner nella ricerca di significato attraverso le interazioni maturate tra di loro, oppure nell'esaminare insieme i problemi dell'esistenza, intorno ai quali si muovono le scienze naturali ed umane, le diverse tradizioni religiose e filosofiche e le fonti della fede cristiana. Si potrebbero invitare gli studenti, soprattutto della scuola secondaria, a partecipare a seminari che promuovano il dialogo interreligioso o proporre agli

insegnanti corsi di formazione che mostrino l'attenzione e il rispetto da avere per le tradizioni, i costumi, i segni, i simboli e i linguaggi delle altre religioni. Inoltre durante la lezione di religione si potrebbe discutere il significato delle feste religiose, cattoliche e di altre fedi; fare scambi e dibattiti con testimoni invitati di altre religioni; visitare i luoghi di culto di altre religioni oppure creare in aula "un angolo religioso" in cui portare alcuni oggetti delle diverse religioni. Nelle scuole cattoliche si potrebbe applicare anche un percorso progressivo nel curriculum scolastico per imparare a comprendere le altre religioni e saper dialogare con coloro che le praticano (Selderslagh 2016, 319).

Naturalmente gli alunni cristiani devono essere disposti ad apprendere e a ricevere dagli altri i valori positivi delle loro tradizioni. Così tramite il dialogo, possono superare i pregiudizi, rimuovere le idee preconcepite e scoprire che la comprensione della loro fede ne esce purificata. Per ottenere questi obiettivi è fondamentale la formazione di docenti e dirigenti "La formazione richiesta impone, pertanto di considerare, oltre gli aspetti disciplinari e professionali tipici della funzione docente e dirigente, anche i fondamenti culturali e pedagogici che costituiscono l'identità della scuola cattolica" (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013, 76). Così docenti e dirigenti devono acquisire certe abilità per favorire nei ragazzi sensibilità, consapevolezza e competenza di tipo interreligioso in modo da promuovere l'attenzione all'integrazione, all'interazione e al riconoscimento religioso dell'altro. Perciò "occorrerà riprendere con coraggio questi concetti, nella prospettiva di una pedagogia di comunione, di un ideale educativo che muova gli educatori ad essere testimoni credibili agli occhi dei giovani e che porti a riflettere sul nesso cruciale e strategico che lega *amore dell'educazione ed educazione all'amore* come elementi essenziali, tra loro inscindibilmente connessi, in cui lo sguardo dell'educatore e quello dell'educando siano reciprocamente orientati al bene, al rispetto e al dialogo" (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2013, 47).

CONCLUSIONE

In conclusione osserviamo come le riflessioni sull'interreligiosità nelle scuole cattoliche in Italia, mostrano una loro originalità poiché, nella visione cristiana della persona e dell'educazione, si intende far sintesi tra fede e cultura e tra fede e vita. L'obiettivo principale della scuola cattolica nella crescita dell'alunno, infatti, è quello di promuovere la costruzione di un progetto di vita in uno specifico contesto culturale e sociale. In queste scuole il giovane si interfaccia con varie religioni e di conseguenza matura l'esigenza di dialogo e di integrazione fra confessioni diverse. Infatti le attuali sfide per le scuole cattoliche si collocano nell'ambito dei cambiamenti socio-educativi, conseguenti al fenomeno della pluralità religiosa e della difesa della peculiare identità di ciascuno. Pertanto debbono essere ripensate le modalità di apprendimento nell'ottica della multireligiosità e dell'identità educativa cattolica, che è poi quella evangelica, cioè inclusiva di tutti. Questa formazione

religiosa è aperta all'interregiosità e all'ambiente educativo-pastorale che rappresenta una delle caratteristiche peculiari della scuola cattolica. In questo senso non si può trascurare un modello innovativo di pastorale scolastica in cui l'impegno educativo della Chiesa ha bisogno di un nuovo slancio in modo da funzionare come laboratorio di educazione al dialogo e alla pace attivando approcci comparativi tra i fatti religiosi e coltivando nell'alunno un'identità religiosa dialogante.

BIBLIOGRAFIA:

- Bajzek, Jozef i Giancarlo Milanese. 2006. *Sociologia della religione*. Leumann (TO): Elledici.
- Benedetto XVI. 2008. *Messaggio per la 94ª giornata mondiale del migrante e del rifugiato*. Creare un sistema scolastico per vincere la sfida dell'integrazione dei giovani migranti, 18 ott. 2007. W: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. III, 2. 2007 (luglio-dicembre). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bevilacqua, Gabriele. 2000. Interculturalità. W: *La sfida della mondialità e delle interculturalità, 82 schede per insegnanti, educatore, animatore*, red. Michele Contadini i Gabriele Bevilacqua, 149-155. Leumann (TO): Elledici.
- Bordignon, Bruno. 2011. *Dialogo tra fede e cultura nell'insegnamento*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Buonomo, Vincenzo i Angelo Capecci. 2014. *L'Europa e la dignità dell'uomo. Diritti umani e filosofia*. Roma: Città Nuova.
- CEI. 2010. *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*. Leumann (To): Elledici.
- Cicatelli, Sergio. 2017. Trent'anni di Irc. W: *Una disciplina alla prova. Quarta indagine nazionale sull'insegnamento della religione cattolica in Italia a trent'anni dalla revisione del Concordato*, red. Sergio Cicatelli i Guglielmo Malizia, 10-33. Torino: Elledici.
- Concilio Ecumenico Vaticano II. 1965. *Dichiarazione sull'educazione cristiana "Gravissimum educationis"*.
- Conferenza Episcopale Italiana. 2014. *La Scuola cattolica. Risorsa educativa della Chiesa locale per la società*. Bologna: Dehoniano.
- Congregatio de Intitutione Catholica. 2015. *Education Today and Tomorrow. A renewing passion. Lineamenta*. Word Congress on Catholic Education, Rom, 18-21 November 2015. Città del Vaticano.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica. 1988. *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica. 1997. *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica. 2007. *Educare insieme nella scuola cattolica. Missione condivisa di persone consacrate e fedeli laici*.

- Congregazione per l'educazione cattolica. 2013. *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere insieme per una civiltà dell'amore*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Dal Ferro, Giuseppe. 2011. *IRC e dialogo ecumenico ed interreligioso nella scuola dell'Autonomia*. Dostep: 22.03.2017. irc2.vicenza.chiesacattolica.it/.../IRCedialogoecumenicointerreligioso.pdf.
- Ferrari, Pier Mario. 2009. La provocazione del «pluralismo» religioso e il dibattito teologico in corso. W: *Le religioni e la sfida del pluralismo. Alla ricerca di orizzonte comune*, red. Andrea Pacini. Milano: Paoline.
- Francesco. 2015. *Lettera Enciclica "Laudato sii"*.
- Gallo, Luis Antonio. 2008². Dialogo. W: *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, red. José M. Prelezo, Guglielmo Malizia i Carlo Nanni, 315-316. Roma: LAS.
- Malizia, Guglielmo. 2008². Diritti umani. W: *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, red. José M. Prelezo, Guglielmo Malizia, Carlo Nanni, 329. Roma: LAS.
- Miller, Mark J. 2010. Migrazioni e relazioni internazionali. W: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. Graziano Battistella, 610-617. San Paolo: Ciniselli Balsano.
- Nanni, Carlo. 2016. Per pensare l'educazione. *Catechetica ed Educazione*, 1(1), 5-16.
- Nemo, Philippe. 2017. Le radici cristiane dell'Europa e la loro negazione. W: *L'Europa e le religioni*, red. Pierfrancesco Stagi, 63-77. Roma: Lit Edizioni Srl.
- Orlando, Vito. 2008. *La via dei diritti umani e missione educativa pastorale salesiana oggi*. Roma: LAS.
- Pajer, Flavio. 2017. *Dio in programma. Scuola e religioni nell'Europa unita (1957-2017)*. Brescia: La Scuola.
- Perego, Gian Carlo. 2016. Pensare l'integrazione nella Chiesa, in città. W: *A scuola nessuno è straniero. Diciottesimo Rapporto, 2016*, red. Centro Studi Scuola Cattolica, 87-107. Brescia: La Scuola.
- Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. 2004. *Istruzione "Erga migrantes caritas Christi"*.
- Sacra Congregazione per l'educazione cattolica. 1977. *La scuola cattolica*.
- Salvarani, Brunetto. 2006. *Educare al pluralismo religioso*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana.
- Selderslagh, Guy. 2016. Pratiche di intercultura nelle scuole cattoliche in Europa. W: *A scuola nessuno è straniero. Diciottesimo Rapporto, 2016*, red. Centro Studi Scuola Cattolica, 301-331. Brescia: La Scuola.
- Taylor, Charles. 2017. Le religioni e integrazione europea. W: *L'Europa e le religioni*, red. Pierfrancesco Stagi, 43-62. Roma: Lit Edizioni Srl.
- Trenti, Zelindo. 1999. *L'esperienza religiosa*. Leumann (TO): Elledici.
- Valente, Lauretta, Fabiana Ilari i Anna Grimaldi. 2014. Dalla teoria alla pratica: il modello salesiano e il contributo dell'ISFOL. W: *Una scuola che orienta. Sedicesimo Rapporto, 2014*, red. Centro Studi Scuola Cattolica, 155-180. Brescia: La Scuola.

- Vigilante, Antonio. 2014. *Dodici tesi per una scuola conviviale*. Dostęp: 3.05.2017. www.comune-info.net/2014/09/12-tesi-scuola-conviviale.
- Zani, Angelo Vincenzo. 2016. Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. W: *A scuola nessuno è straniero. Diciottesimo Rapporto, 2016*, Centro Studi Scuola Cattolica, 13-28. Brescia: La Scuola.

ADAM KOPEREK¹

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Ks. JERZY KOPEREK²

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

POLITYKA SPOŁECZNA GRECJI W KONTEKŚCIE KRYZYSU GOSPODARCZEGO PAŃSTWA

GREEK SOCIAL POLICY IN THE CONTEXT OF THE ECONOMIC CRISIS OF THE STATE

Summary

The social policy in Greece is based on the state compulsory social security system and on the state health service. Family benefits, senior citizens' benefits, disability benefits, maternity allowances and unemployment benefits are also the responsibility of the state. Educational policy is based on the functioning of a centralized state education system. Social policy has underestimated the role of human capital. The article puts forward a thesis that, among other things, these determinants have conditioned the problems of the state's economic development. Thus, this paper raises the issue of Greek social policy in the context of the state's economic crisis.

Keywords: Europe, Greece, human rights, social and family policy

Streszczenie

Realizowana w Grecji polityka społeczna jest oparta na państwowym, obowiązkowym systemie ubezpieczeń społecznych oraz na państwowej służbie zdrowia. Świadczenia na rzecz rodziny, zasiłki dla osób starszych, niepełnosprawnych, zasiłki macierzyńskie i na wypadek bezrobocia pozostają również w gestii państwa. Polityka oświatowa oparta jest na funkcjonowaniu scentralizowanego państwowego systemu edukacji. W polityce społecznej niewystarczająco podkreślono rolę kapitału ludzkiego. Artykuł stawia tezę, że m.in. te właśnie determinanty uwarunkowały współczesne problemy rozwoju gospodarczego państwa. Przedstawiony artykuł podejmuje więc problematykę polityki społecznej Grecji w kontekście kryzysu gospodarczego państwa.

Słowa kluczowe: Europa, Grecja, prawa człowieka, polityka społeczna i rodzinna

¹ Dr Adam Koperek – pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Zajmuje się problematyką praw człowieka, społeczeństwa obywatelskiego, socjologii wychowania i polityki społecznej. E-mail: akoperek@interia.eu.

² Ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL – pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Kierownik Katedry Życia Społecznego Rodziny. Zajmuje się problematyką etyki społecznej, polityki społecznej i rodzinnej, teorii państwa, narodu i społeczeństwa oraz współczesnych demokracji. E-mail: jkoperek@kul.pl.

WSTĘP

Grecja jest państwem w południowo-wschodniej Europie, nad Morzem Śródziemnym. Obejmuje południową część Półwyspu Bałkańskiego oraz Wyspy Jońskie (na Morzu Jońskim), Kretę (na Morzu Śródziemnym) i archipelagi wysp: Sporady Południowe, Sporady Północne i Cyklady (na Morzu Egejskim).

Encyklopedia PWN przedstawia podstawowe zagadnienia polityki społecznej Grecji. Realizowana w Grecji polityka społeczna jest oparta na państwowym – obowiązkowym systemie ubezpieczeń dla robotników i dobrowolnym dla urzędników. Wszyscy obywatele są uprawnieni do świadczeń emerytalnych. Świadczenia na rzecz rodziny, zasiłki dla osób starych, niepełnosprawnych, macierzyńskie i na wypadek bezrobocia pozostają również w gestii państwa. Opieka zdrowotna jest płatna dla wszystkich mieszkańców miast i bezpłatna dla tych mieszkańców wsi, których na nią nie stać. Polityka oświatowa w Grecji oparta jest na funkcjonowaniu scentralizowanego państwowego systemu edukacji, z czego wynika, iż niewiele jest szkół prywatnych na poziomie podstawowym, natomiast istnieje rozbudowana sieć prywatnych szkół średnich. Nauka jest bezpłatna we wszystkich typach szkół państwowych. Obowiązkiem szkolnym są objęte wszystkie dzieci w wieku 6-15 lat. Cykl nauczania w szkole podstawowej trwa 6 lat; w średniej – również 6 lat, ale podzielony na 2 cykle 3-letnie (Encyklopedia PWN 2017).

Podstawowe zasady polityki społecznej Grecji przedstawione są m.in. w dokumentach omawiających warunki życia i pracy oraz wskazujących na potrzebę reform społecznych (OECD 2016; Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej 2015; OECD 2011; European Commission 2010). Istotne dla polityki społecznej Grecji jest również zagadnienie reformy emerytalnej wprowadzonej w 2010 roku, której założenia skutkują wymiernymi konsekwencjami dla życia społecznego obywateli i państwa (Symeonidis 2016; Góra 2016; Nektarios 2012).

Przedstawiając problematykę polityki społecznej Grecji, dostrzega się możliwość przeanalizowania jej w kontekście kryzysu gospodarczego państwa. Z tej perspektywy analizuje to zagadnienie prezentowany artykuł, podejmując następujące kwestie: 1. Kryzys gospodarczy Grecji; 2. Grecja państwem opiekuńczym; 3. Rynek pracy a ochrona społeczna w Grecji; 4. Reforma greckiego systemu emerytalnego.

1. KRYZYS GOSPODARCZY GRECJI

Od jesieni 2009 r. Grecja walczy z najgłębszym w swojej powojennej historii kryzysem finansów publicznych oraz negatywnymi zjawiskami w gospodarce realnej (spadek PKB, zwijanie się aktywności gospodarczej, wzrost bezrobocia, cięcia wydatków publicznych, wzrost podatków, napięć społecznych itp.). Światowy kryzys gospodarczy zastał gospodarkę grecką niezwykle wrażliwą na jego skutki. Brak jakichkolwiek „hamulców zadłużeniowych” stanowił przez całe dekady pożywkę dla retoryki populistycznej i dawał szerokie pole manewru kolejnym ekipom rządzącym.

Nadmierna ekspozycja kredytowa, wykraczająca daleko poza potencjał i możliwości finansowe gospodarki, wprawiła w ruch spiralę zadłużenia. Dług publiczny z poziomu 25% PKB w latach 70. XX w. eksplodował do poziomu 145% PKB w 2010 r. i według ogólnie przyjętych zasad przestał być uznawany za stabilny, czyli możliwy do obsługi przez dłużnika. Ponadto słabe perspektywy ożywienia gospodarczego, uprawianie „kreatywnej księgowości” i przekazywanie nieprawdziwych danych na temat stanu finansów publicznych doprowadziły do utraty zaufania rynków finansowych, od których państwo greckie, a przez to i jego byt polityczny, było w dużym stopniu zależne. Uzyskanie finansowania narastającego zadłużenia stawało się bardzo drogie, a z czasem niemożliwe (Symeonidis 2016; Góra 2016).

W pierwszym kwartale 2010 r. Grecja stanęła przed kryzysem wypłacalności zewnętrznej i została „uratowana” na kilka dni przed ogłoszeniem stanu niewypłacalności. Partnerzy strefy euro wspólnie z Międzynarodowym Funduszem Finansowym uruchomili mechanizmy wsparcia dla Grecji – pierwszy, warty 110 mld EUR w maju 2010 r. (Memorandum UE/EBC/MFW), i drugi – w lutym 2012 r. na 130 mld EUR. Uruchomienie mechanizmów wsparcia uratowało wprawdzie Grecję od upadłości, obwarowane jest jednak międzynarodowym nadzorem jej finansów publicznych („trojka” KE/EBC/MFW) oraz uwarunkowane skrupulatnym wdrożeniem programu dostosowawczego, do 2014 r., zwierającego zarówno środki konsolidacji finansów publicznych jak i reform strukturalnych. Kolejne transe z pakietu pomocowego uruchamiane są wyłącznie na podstawie pozytywnych ocen z wdrażania ustalonych działań (Symeonidis 2016; Góra 2016).

2. GRECJA PAŃSTWEM OPIEKUŃCZYM

Związek pomiędzy obecnym kryzysem gospodarczym i finansów publicznych a państwem opiekuńczym nie jest bezsporny i budzi wątpliwości. Powielana opinia, iż system opieki społecznej jest jedną z ofiar kryzysu – jako rezultat polityki „zaciśnięcia pasa” – nie odpowiada prawdzie, a w najlepszym przypadku kwalifikuje się do półprawd. Państwo opiekuńcze w pewnej części doprowadziło bowiem do zapaści finansów publicznych. Po upadku dyktatury czarnych pułkowników (1974 r.) okres powrotu do demokracji otworzyły wybory parlamentarne, które – pod sztandarami rozwoju gospodarki rynkowej i akcesji do EWG – wygrała prawicowa partia Nowa Demokracja, kierowana przez Konstantinosa Karamanlisa. Hasła przedwyborcze zostały zrealizowane i 28 maja 1979 r. została podpisana w Atenach umowa akcesyjna.

Na fali rosnącego niezadowolenia społecznego, wykorzystując retorykę antyunijną, do władzy w 1981 r. doszedł Panhelleński Ruch Socjalistyczny PASOK z Andreasem Papandreu na czele. Główne kierunki działań władz PASOK opierały się na szeroko rozumianej „socjalizacji” gospodarczo-społecznej, którą należy rozumieć jako prospołeczną redystrybucję przychodów, wzmocnienie osłony socjalnej i ruchu związkowego, reprivatyzację i udział ludu pracy w zarządzaniu firmami (Bonarek et al. 2005, 633). W okresie tym – określanym często „złotym dziesięcioleciem populizmu”

(H KAΘHMEPINH 2011) – wprowadzono szereg środków dławiących inicjatywę prywatną. Władze polityczne, chcąc zaskarbić sobie sympatie przyszłego elektoratu, zatrudniały w sektorze budżetowym pracowników w oparciu o kryteria polityczne, bez należytych kwalifikacji. Ustanowiono konstytucyjne gwarancje „nienaruszalności” pracowników administracji państwowej. Wyzerowanie możliwości zwolnienia zapewniało zatrudnienie „dożywotnie” i wpływało demobilizująco na efektywność i wydajność w sektorze publicznym. W ten sposób doszło do upolitycznienia i przerostu aparatu państwowego, a kryteria przyjęć doprowadziły do jego arogancji i niekompetencji.

Do poważnych zniekształceń na rynku pracy przyczyniła się także indeksacja płac wskaźnikiem bieżącej inflacji (w okresach kwartalnych), która doprowadziła do nienaturalnych podwyżek płac pracowników niewykwalifikowanych. Wynagrodzenie podstawowe zostało ponadto wzbogacone licznymi dodatkami, w rezultacie średnie wynagrodzenie w deficytowych przedsiębiorstwach sektora publicznego było dwukrotnie wyższe niż w sektorze prywatnym (Waverman, Μυλωνάς i Παπακωνσταντίνου 2002, 614).

W samym tylko 1982 r. wzrost płacy minimalnej w sektorze publicznym przekroczył 100%, a w sektorze prywatnym – 46,4%, co spowodowało nominalny wzrost wydatków publicznych przeznaczanych na wynagrodzenia o 33,4% w ciągu jednego roku (Karnowski 2006, 204). Poziom sztywności rynku pracy podnosiły również wprowadzone wysokie koszty odszkodowań w przypadku zwolnień/redukcji etatów. Wysokie koszty pracy i wysoki poziom regulacji rynku pracy oraz wszechobecna biurokracja działały odpychająco na inwestycje zagraniczne i stanowiły barierę dla inwestycji produkcyjnych.

W rezultacie słabych wyników w zakresie bezpośrednich inwestycji zagranicznych zabrakło penetracji nowoczesnych technologii i innowacji, stanowiących przecież siłę napędową postępu. Z drugiej strony brak przejrzystości instytucjonalnej i legislacyjnej prowadził do „przeinwestowania” w mniej wymagające sektory, np. usług (o niskiej wartości dodanej), i eksplozji sektora małych i średnich przedsiębiorstw, które stanowią niemal 100% wszystkich przedsiębiorstw w Grecji (*Ινστιτούτο Μικρών Επιχειρήσεων* 2017). Ponadto baza produkcyjna już była osłabiona w wyniku utrzymującego się do połowy lat 90. efektu wypychania inwestycji sektora prywatnego spowodowanego zwiększonym finansowaniem wydatków publicznych. Nie respektowano także ustawowego wieku emerytalnego (poniżej 55 roku życia) w rezultacie czego, analogia liczby emerytów do liczby pracujących w sektorze publicznym wynosiła 1:1,5 wobec 1:2,2 w sektorze prywatnym.

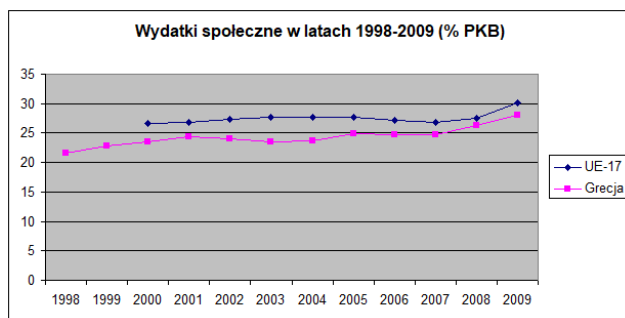
Brak adekwatności przepracowanych lat i uiszczonych składek ubezpieczeniowych do późniejszej wysokości świadczeń emerytalnych dodatkowo obciążał budżet państwa i ograniczał podaż siły roboczej. Utrzymywanie nierównowagi wewnętrznej w wielu gałęziach gospodarki greckiej doprowadziło do wzrostu poziomu bezrobocia z 4% w 1981 r. do 10% w 1994 r. Rezultatem polityki „socjalizacji” był wzrost wydatków budżetowych w latach 80. XX w. z 29% PKB do 49% PKB oraz utrzymywanie się deficytu budżetowego na poziomie ok. 10% PKB. W okre-

sie tym dług publiczny z poziomu 28% PKB w 1980 r. poszybował do 108% PKB w 1994 r. (*Οικονομικές επιδόσεις* 2002, 4).

Świadectwem problemów strukturalnych gospodarki greckiej był pogłębiający się systematycznie od 1953 r. deficyt na rachunku bieżącym, który w sprzyjających warunkach koniunkturalnych z poziomu 4% PKB w końcu lat 90. XX w. wzrósł do 14% PKB w 2008 r. (*Οικονομικές επιδόσεις* 2002, 6). Na wynik ten przekładał się rosnący deficyt bilansu handlowego jako rezultat kurczenia się działalności eksportowej (z 17% PKB w 1980 r. do 9% PKB w 1999 r.) (Τσαβέας, 2002, 394), przy równoczesnym wzroście importu napędzanym popytem wewnętrznym. Pogłębiający się deficyt na rachunku bieżącym ukazywał przede wszystkim problemy strukturalne gospodarki greckiej i jej słabą pozycję w rankingach konkurencyjności międzynarodowej.

W latach 90. władze greckie, dążąc do wypełnienia nominalnych kryteriów konwergencji skoncentrowały się na działaniach konsolidacji finansów publicznych i redukcji galopującej inflacji (20% w 1990 r.), w mniejszym stopniu – na reformach rynku pracy i usług. Szansa na podniesienie poziomu konkurencyjności gospodarki greckiej została zaprzepaszczona. Po przystąpieniu do strefy euro w styczniu 2001 r. nastąpiło wyraźne odprężenie, przejawiające się m.in. poluzowaniem polityki fiskalnej oraz zaprzestaniem działań reformatorskich, a wszelkie (i niezbędne zmiany strukturalne) odkładano na przyszłość, obawiając się kosztów politycznych. Wynikało to poniekąd z przekonania, iż przynależność do elitarnego obszaru walutowego samo w sobie będzie wystarczające do „zakamuflowania” zapóźnień rozwojowych. Wraz z zaprzestaniem działań interwencyjnych na rynku pracy tempo wzrostu wynagrodzeń zaczęło przyspieszać w oderwaniu od podstawowych wskaźników makroekonomicznych. W rezultacie wzrost kosztów jednostkowych pracy w latach 2000-2008 był o 21,4% wyższy od wzrostu tego wskaźnika w całej strefie euro. Sytuacja ta wpłynęła na utrzymywanie wskaźnika inflacji na poziomie 3%-3,5%, czyli o 1,0-1,5 pkt. proc. wyżej, aniżeli w strefie euro, skutkując pogarszaniem się konkurencyjności międzynarodowej Grecji oraz pogłębieniem nierównowagi wewnętrznej i zewnętrznej (*Εκθεση του Διοικητή* 2003, 73).

W tłustych latach przedkryzysowych polityka społeczna nie była traktowana dyskryminacyjnie – wydatki publiczne na te cele szybowały w górę razem z innymi. Równoległe do dynamicznego wzrostu gospodarczego (po przystąpieniu do strefy euro gospodarka Grecji rozwijała się w przeciętnym tempie ok. 4% PKB rocznie, znacznie przewyższając średnie tempo wzrostu gospodarczego w strefie euro), równie dynamicznie rosły wydatki na ochronę społeczną. W relacji do PKB poziom wydatków na opiekę społeczną z 21% w 1998 r. wzrósł do niemal do 28% w 2009 r. Wyższe wydatki na ochronę społeczną nie łączą się przy tym z wyższą jakością świadczonych usług – greckie państwo opiekuńcze nie poddało się procesowi europeizacji i mimo dogonienia grona strefy euro w wydatkach społecznych, ich redystrybucja odbywała się raczej w oparciu o siłę wpływu wybranych grup społecznych niż o realne potrzeby w zakresie pomocy społecznej.

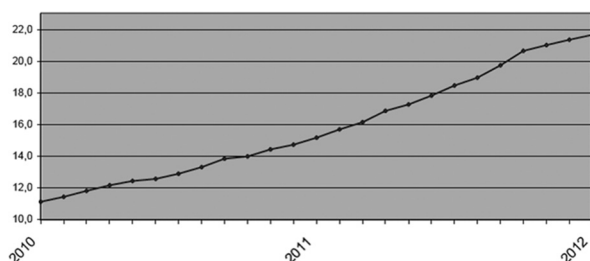


Źródło: EUROSTAT 2009.

3. RYNEK PRACY A OCHRONA SPOŁECZNA W GRECJI

Bezsprzecznie, społeczne skutki trwającego kryzysu w Grecji są ogromne – cięcia płac oraz drastyczny wzrost bezrobocia podniosły popyt na ochronę społeczną i pomoc socjalną (Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej 2015). Od 2010 r. następuje stopniowe pogarszanie się głównych parametrów rynku pracy. Wg danych greckiego serwisu statystycznego ELSTAT, w marcu 2012 r. stopa bezrobocia wyniosła 21,9%, wobec 15,7% w marcu 2011 r. i 21,4% miesiąc wcześniej. Liczba bezrobotnych zarejestrowanych na koniec marca 2012 r. wyniosła 1.075.081, tj. o 294.706 osób (37,8%) więcej niż w analogicznym okresie 2011 r. i o 21.626 osób (2,1%) więcej niż w miesiącu poprzednim. Przed wybuchem kryzysu, w maju 2008 r., liczba bezrobotnych wyniosła 325.000 osób. Liczba zatrudnionych wyniosła 3.843.905 i była niższa o 342.134 osoby (8,2%) niż rok wcześniej. Wyższa stopa bezrobocia bardziej dotyczy populacji kobiet (25,8%) aniżeli mężczyzn (18,9%). Bezrobocie uderza przede wszystkim w ludzi młodych – w grupie wiekowej 15-24 stopa bezrobocia wyniosła 52,9%, a w grupie 25-34 ukształtowała się na poziomie 29,8%. W układzie regionalnym najwyższe bezrobocie utrzymuje się na północy kraju – w regionie Macedonia/Tracja (24,3%) i Epir/Macedonia Zach. (23,3%) oraz w regionie Aten (22,6%). Na pogorszenie się sytuacji na rynku pracy miał wpływ spadek aktywności gospodarczej i inwestycyjnej, zwłaszcza w sektorze budowlanym, handlu, przemyśle przetwórczym i rolnictwie. Uwzględniając bieżące uwarunkowania, stopa bezrobocia będzie wciąż wzrastała.

Stopa bezrobocia rejestrowanego (marzec 2010 – marzec 2012)



Źródło: ELSTAT 2012.

Sytuacji na rynku pracy nie zdołały ustabilizować wprowadzane stopniowo od 2010 r. reformy uelastyczniające ten rynek (m.in. zmiany sytemu umów zbiorowych) oraz środki redukujące płacowe koszty pracy (redukcja najniższego wynagrodzenia o 22%, a dla nowo wchodzących na rynek pracy – o 32%). W rezultacie wprowadzanych reform nieznacznie polepszyła się konkurencyjność – jednostkowe koszty pracy spadły w 2011 r. o 2,6% (o 3,8% w 2010 r.). Równocześnie realne dochody pracowników w sektorze prywatnym spadły w 2011 r. o 6,1%. Głębiej, bo o 7,9%, spadły realne przychody pracowników sektora publicznego, pogarszając kondycję finansową gospodarstw domowych (ELSTAT 2012, *Εκθεση του Διοικητή* 2012, 81; *Ελληνική Στατιστική Αρχή* 2012).

Według ostatnich danych Europejskiego Badania Dochodów i Warunków Życia (EU-SILC), w 2010 r. (wg dochodów uzyskanych w 2009 r.) 20,1% ludności w Grecji (2.204.800 osób) było zagrożonych ubóstwem, więcej niż w krajach UE-27 (16,4%). Oznacza to, że ich dochody po uwzględnieniu transferów społecznych były poniżej granicy ubóstwa. Wysoki dla Grecji jest także współczynnik Giniego (32,9), potwierdzający wysoki stopień koncentracji dochodów, a tym samym większe nierówności osiągniętych dochodów (*Εκθεση του Διοικητή* 2012, 87).

Z uwagi na galopujące bezrobocie i spadek przychodów wskaźniki te będą ulegać dalszemu pogorszeniu. Wzrastać będą także potrzeby wsparcia wrażliwych na kryzys grup społecznych, co dodatkowo obciąży budżet państwa. W przypadku osób starszych system ochrony społecznej sprowadza się do wypłaty świadczeń emerytalnych: jeśli dana osoba osiągnęła wymagany ustawowo wiek emerytalny i lata pracy otrzymuje pełne świadczenia, adekwatnie do uzyskiwanych przychodów. Dla najniższych emerytur wypłacany jest tzw. dodatek solidarnościowy. Osobom powyżej 65 roku życia, które nie były ubezpieczone, bądź posiadają niepełne lata pracy, wypłacana jest emerytura w wysokości 360 EUR miesięcznie (w 2011 r.), obciąża ona budżet państwa. Tyle samo wynoszą najniższe świadczenia emerytalne dla rolników. Odnośnie do osób bezrobotnych: przysługuje im prawo do zasiłku dla bezrobotnych oraz do ubezpieczenia zdrowotnego, w zależności od okresu ostatniego zatrudnienia – od 5 do 12 miesięcy. Zasiłek dla bezrobotnych stanowił 61% najniższej płacy, tj. 454 EUR miesięcznie. Bezrobotnym długookresowym w przedziale wieku 45-65 lat wypłaca się dodatek socjalny w wys. 200 EUR miesięcznie najwyżej przez rok czasu (ELSTAT 2012, *Εκθεση του Διοικητή* 2012; European Commission 2015).

System świadczeń rodzinnych w Grecji obejmuje:

- zasiłek rodzinny z Urzędu Pracy, do którego uprawniony jest pracownik, jeśli pracodawca nie wypłaca mu dodatku rodzinnego³;
- zasiłki dla rodzin wielodzietnych – dla rodzin posiadających więcej niż 3 dzieci w wys. 44 EUR miesięcznie na każde dziecko do 23 roku życia; tzw. zasiłek

³Każdy pracownik jest uprawniony do otrzymywania tzw. dodatku małżeńskiego w wysokości 10% podstawowego wynagrodzenia. Dodatek ten otrzymują obydwie małżonkowie, każdy u swojego pracodawcy. Prawo do tego dodatku mają też niezamężni rodzice, wdowy, wdowcy oraz osoby rozwiedzione. Niezależnie od tego prawo przewiduje 5-procentowy dodatek na każde dziecko.

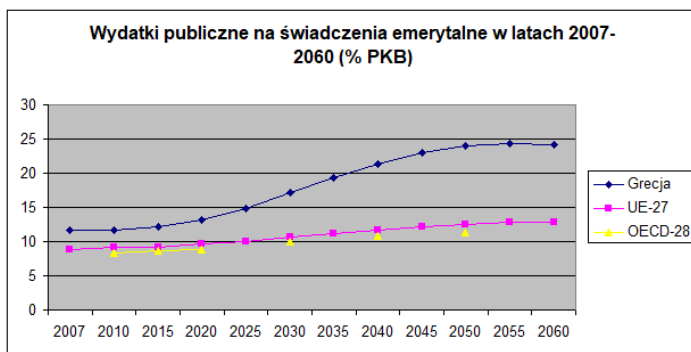
na trzecie dziecko w wys. 117 EUR miesięcznie dla dziecka do 6 roku życia oraz tzw. dożywotnia emerytura matki wielodzietnej w wys. 102 EUR miesięcznie;

- jednorazową zapomogę z tytułu urodzenia się dziecka, tzw. becikowe, w wys. 2 tys. EUR (ELSTAT 2012, Έκθεση του Διοικητή 2012).

Zasiłki wypłacane są także m.in. osobom niepełnosprawnym (do 313 EUR/miesiąc), studentom studiującym poza miejscem zamieszkania (jednorazowy dodatek roczny w wys. 1.000 EUR). W związku z wymogami kredytodawców Grecji do redukcji wydatków budżetowych, zapewnienie środków na ochronę społeczną przy stale pogarszających się parametrach rynku pracy i spadku poziomu życia społeczeństwa będzie stanowić jedno z głównych wyzwań dla kolejnych ekip rządzących (ELSTAT 2012, Έκθεση του Διοικητή 2012).

4. REFORMA GRECKIEGO SYSTEMU EMERYTALNEGO

W okresie poprzedzającym kryzys gospodarczy w Grecji połowa z wydatków na cele społeczne dotyczyła świadczeń emerytalnych i obciążała budżet, bowiem grecki system emerytalny tylko w teorii okazał się samowystarczalny (Nowak 2016). Wg analiz łączne wydatki (w formie dotacji funduszy i innych „środków socjalnych”) na system emerytalny sięgały 15,2 mld EUR w skali rocznej, stanowiąc 52% łącznych wydatków na świadczenia emerytalne, co odpowiada 6,34% PKB (w 2008 r.), czyli 2/3 deficytu budżetowego (9,8% PKB w 2008 r.) (Ματσαγγάνης 2011, 29). Bardziej niepokojące sygnały dla Grecji płyną z projekcji wydatków na te cele w przyszłości. Zgodnie z prognozami, podczas gdy wydatki publiczne na świadczenia emerytalne w UE-27 mają wzrosnąć do 11,6% PKB w 2040 r. i do 12,9% PKB w 2060 r., w Grecji oczekuje się odpowiednio wzrostu rządu 21,1% PKB i 24,1% PKB. Jeszcze wyższe różnice występują względem państw OECD, dla których prognozowany wzrost wydatków w 2040 r. wynosi 10,8% PKB.



Źródło: OECD 2011.

W przypadku Grecji drastyczny wzrost nie wynika zatem z czynników demograficznych (starzenie się społeczeństwa), porównywalnych przecież we wszystkich rozwiniętych gospodarkach. Brak realnych zagrożeń dla greckiego systemu emerytalnego w krótkim horyzoncie czasowym i ich eskalacja w kolejnych dekadach

(od 2020 r.) wpływały na krótkowzroczność ekip rządzących, które pod naciskiem elit związkowych i innych grup nacisku odkładały reformę systemu emerytalnego. Ostatnia reforma (do 2010 r.) miała miejsce w 1992 r., chociaż i wtedy, pod presją napięć społecznych i strajków, rząd Konstantynosa Karamanlisa odszedł od bardziej dalekosiężnych i kompleksowych zmian, zachowując dawne przywileje dla ubezpieczonych przed wejściem w życie nowej ustawy emerytalnej (01.01.1993 r.). Tuż przed wybuchem kryzysu Europejski Trybunał Sprawiedliwości w wydanym 26 marca 2009 r. wyroku w sprawie „Komisja przeciwko Grecji” potępił Grecję za uchybienie zobowiązaniom na mocy art. 141 Traktatu WE, który ustanawia zasadę równości wynagrodzeń dla kobiet i mężczyzn, wydłużając od 5 do 17 lat wiek, w którym greckie urzędniczki nabywają prawo do emerytury (European Parliament 2009).

Decyzja Trybunału potwierdzała skalę niesprawiedliwości i uprzywilejowanego traktowania niektórych grup społecznych. Instytucjonalnie grecki system ubezpieczeń społecznych pozostawał rozdrobniony na wiele funduszy rządzących się własnymi prawami i kryteriami emerytalnymi. Najprawdopodobniej reforma systemu emerytalnego w dalszym ciągu funkcjonowałaby jako martwy punkt agend kolejnych ekip rządzących, gdyby nie kryzys finansów publicznych i zobowiązanie względem kredytodawców do wdrożenia kompleksowych zmian strukturalnych warunkujących udzielenie finansowania zagranicznego. Bezspornie reforma systemu emerytalnego z lipca 2010 r. stanowi jedno z głównych osiągnięć reformatorskich kraju od chwili implementacji pierwszego Memorandum z KE/EBC/MFW, jeśli nie najważniejsze w historii polityki społecznej w Grecji. Objęła ona zarówno sektor prywatny jak i publiczny, wprowadzając m.in.:

- jednolity ustawowy wiek emerytalny na poziomie 65 lat, również dla kobiet zatrudnionych w sektorze państwowym (okres dostosowawczy od 2011 do 2015 r.);
- podwyższenie minimalnego wieku do przejścia na emeryturę na 60 lat – przy czym okres składkowy do pełnego wymiaru przedłużono do 40 lat (wcześniej 35); przy niższym okresie składkowym (pomiędzy 60 a 65 rokiem życia) świadczenia emerytalne są zredukowane o 6% w skali rocznej;
- podniesienie wieku emerytalnego dla zawodów niebezpiecznych z 57-60 lat do 63-65 lat;
- zasadę weryfikacji co trzy lata – począwszy od 2013 r. – ustawowego wieku emerytalnego w zależności od zmian wskaźnika średniego wieku życia w Grecji (w 2010 r. wynosił on 79,9 lat) (Symeonidis 2016; Góra 2016).

Z uwagi na brak prognoz długoterminowych nie dokonano jeszcze całościowych ocen reformy systemu emerytalnego. Nie wyklucza się jednak wprowadzenia dalszych zmian, tak aby zagwarantować długoterminową zmianę poziomu wydatków na świadczenia emerytalne (do 2060 r.) poniżej 2,5% PKB.

ZAKOŃCZENIE

Niska konkurencyjność w połączeniu z brakiem możliwości zdewaluowania waluty sprawiły, że Grecja w 2010 r. znalazła się w sytuacji bez wyjścia. W obliczu olbrzymiego długu publicznego rząd grecki musiał drastycznie obniżyć wydatki. Zaciśnięcie pasa obniżyło popyt wewnętrzny i w rezultacie tempo wzrostu, napędzane go dotychczas przez konsumpcję. Dla utrzymania poziomu produkcji i zatrudnienia Grecja musiała oprzeć się na popycie zewnętrznym, który w obliczu trudnych warunków gospodarczych okazał się trudny do osiągnięcia. Dodatkowo zaniedbania w obszarze polityki strukturalnej doprowadziły do spadku konkurencyjności i narastania barier dla greckich towarów i usług na rynkach zagranicznych.

Ze względu na posiadanie wspólnej waluty poprawa konkurencyjności poprzez dewaluację jest niemożliwa. W tej sytuacji jedynym wyjściem z sytuacji jest poprawa konkurencyjności poprzez drastyczną redukcję płac. To z kolei wywołuje bunt społeczny, fale strajków i protestów. Już od początku uruchomienia mechanizmu wsparcia i inicjacji działań naprawczych pojawiały się wątpliwości, czy aby środki oszczędnościowe i fiskalne wdrażane przez rząd Grecji (z poparciem KE i MFW) nie przekroczą wytrzymałości greckiego społeczeństwa i polityków obozu rządowego – ze wszystkimi tego politycznymi i gospodarczymi konsekwencjami. Bez odpowiedzi pozostawało też pytanie, czy pomimo skrupulatnego wdrażania oszczędności Grecji uda się odzyskać taki stopień wiarygodności i zaufania rynków finansowych, że będzie w stanie funkcjonować na tych rynkach i zaciągać nowe zobowiązania na „akceptowalnych” warunkach.

Jednym z podstawowych czynników powodzenia scenariusza pozytywnego rozwoju sytuacji w Grecji, opartego na wdrożeniu środków konsolidacji finansów publicznych i reform strukturalnych, jest pozyskanie wysokiego poziomu przyzwolenia społecznego na dobrze zaplanowane i umiejętnie wdrażane działania rządu. Splot tych czynników powinien pozwolić na ponowne wejście Grecji na dodatnią ścieżkę rozwoju. W miarę optymistyczne są wyniki zawarte w kolejnych statystykach dotyczących ochrony socjalnej (EUROSTAT 2017).

Głównym zagrożeniem dla ostatecznego sukcesu wysiłków sanacyjnych może być kwestia zmęczenia społeczeństwa, w tym także brak poparcia i niechęć ze strony „elit”, tzn. szeroko rozumianej administracji, włączając w to przedstawicieli ekipy rządowej, oraz nadmierny optymizm odnośnie do okresu wystąpienia pozytywnych rezultatów tych wysiłków. Scenariusz negatywny oznacza brak lub niekonsekwentną implementację niezbędnych środków reformatorskich oraz niezgodę na te środki i wzrost napięcia społecznego skutkującego koniecznością ogłoszenia niewypłacalności kraju ze wszystkimi tego konsekwencjami. Oznaczać to może wieloletnią zapaść gospodarczą kraju i rozpad tkanki społecznej.

Nie brak też głosów optymistycznych, wskazujących, iż obecna kryzysowa sytuacja stanowi – z pewnego punktu widzenia – ogromną szansę dla Grecji. Są to szanse dla gruntownej przebudowy gospodarki – a szerzej, całego systemu funk-

cjonowania państwa – oraz zmian patologicznych zjawisk w relacjach społecznych i szeroko rozumianej świadomości społecznej, spychających Grecję z drogi do zrównoważonego rozwoju gospodarczego państwa.

BIBLIOGRAFIA:

- Bonarek, Jacek et al. 2005. *Historia Grecji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Έκθεση του Διοικητή για το έτος 2002 (*Annual Report 2002*). 2003. Αθήνα (Athens): Τράπεζα της Ελλάδος (Bank of Greece).
- Έκθεση του Διοικητή για το έτος 2011 (*Annual Report 2011*). 2012. Αθήνα (Athens): Τράπεζα της Ελλάδος (Bank of Greece).
- Ελληνική Στατιστική Αρχή (*Hellenic Statistical Authority*). 2012. Dostęp: 21.10.2017. http://www.statistics.gr/portal/page/portal/ESYE/BUCKET/A0101/PressReleases/A0101_SJO02_DT_MM_03_2012_01_F_GR.pdf.
- ELSTAT (National Statistical Service of Greece). 2012. *Statistics*. Dostęp: 21.10.2017. http://www.statistics.gr/portal/page/portal/ESYE/BUCKET/A0101/PressReleases/A0101_SJO02_DT_MM_03_2012_01_F_GR.pdf
- Encyklopedia PWN. 2017. *Grecja. Polityka społeczna*. Dostęp: 21.10.2017. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Grecja-Polityka-spoleczna;4574153.html>.
- European Commission. 2010. *The Economic Adjustment Programme for Greece*. European Economy. Occasional Papers, no. 61. Brussels: Directorate-General for Economic and Financial Affairs.
- European Commission. 2015. *The 2015 Ageing Report: Underlying Assumptions and Projection Methodologies*. European Economy, no. 8/10. Brussels.
- European Parliament. 2009. *Parliamentary questions*. Dostęp: 21.10.2017. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+CRE+20090424+ANN-01+DOC+XML+V0//PL&query=QUESTION&detail=H-2009-0202>.
- EUROSTAT. 2009. *Expenditure on social protection*. Dostęp: 21.10.2017. <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tps00098&plugin=1>.
- EUROSTAT. 2017. *Social protection statistics - Statistics Explained*. Dostęp: 22.11.2017. http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Social_protection_statistics.
- Góra, Daniel. 2016. *Grecki system emerytalny: od nieodpowiedzialnego rozdawnictwa do kryzysu. Wnioski dla Polski*. Analiza FOR, nr 19.
- Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ (The Daily). 2011. *Economy*. Dostęp: 21.10.2017. http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_economy_2_26/06/2011_447158.
- Ινστιτούτο Μικρών Επιχειρήσεων. Γενικής Συνομοσπονδίας Επαγγελματιών Βιοτεχνών Εμπόρων Ελλάδας /ΙΜΕ ΓΣΕΒΕΕ/ (*Small Business Institute. General Confederation of Professional Craft Traders in Greece /ΙΜΕ ΓΣΕΒΕΕ/*). 2017. Dostęp: 21.10.2017. <http://www.imegsevee.gr>.

- Karnowski, Jakub. 2006. *Polityka gospodarcza Hiszpanii, Portugalii i Grecji w drodze do Unii Gospodarczej i Walutowej. Analiza doświadczeń na tle teorii*. Materiały i Studia, z. 199. Warszawa/Washington: NBP.
- Ματσαγγάνης, Μάνος. 2011. *Η κοινωνική πολιτική σε δύσκολους καιρούς (Social policy in challenging times)*. Αθήνα (Athens): Εκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ (Wydawnictwo KRITIKI).
- Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej. Departament Rynku Pracy. 2015. *Warunki życia i pracy w krajach Europejskiego Obszaru Gospodarczego*. Dostęp: 15.02.2018. https://eures.praca.gov.pl/zal/warunki_zycia/grecja/Grecja.pdf.
- Nektarios, Milton. 2012. *Greece: The Pension Reform of 2010*. The Four Pillars Newsletter no. 50. The Geneva Association.
- Nowak, Krzysztof. 2016. Grecy przeciwko odbieraniu przywilejów emerytalnych. *Rzeczpospolita*, z 27.01.2016. Dostęp: 15.02.2018. <http://www.rp.pl/Moja-Emerytura/301279932-Grecy-przeciwko-odbieraniu-przywilejow-emerytalnych.html>
- OECD. 2011. *Pensions at a Glance 2011: Retirement-income Systems in OECD and G20 Countries*. OECD Publishing. Dostęp: 21.10.2017. http://dx.doi.org/10.1787/pension_glance-2011-en.
- OECD. 2016. *Economic Surveys: Greece 2016*. Paris: OECD Publishing.
- Οικονομικές επιδόσεις και προοπτικές της Ελλάδος (Greece's Economic Performance and Prospects)*, red. Ralph C. Bryant, Νικολάος Χ. Γκαργκάνας i Γεώργιος Σ. Ταβλάς. 2002. Αθήνα (Athens): Τράπεζα της Ελλάδος (Bank of Greece) / The Brookings Institution.
- Symeonidis, Georgios. 2016. *The Greek pension reform strategy 2010-2016*. Social protection and labor discussion paper, no. 1601. Washington, D.C.: World Bank Group.
- Τσαβέας, Νικολάος Θ. 2002. Το ισοζύγιο πληρωμών και η ανταγωνιστικότητα της Ελλάδος (The balance of payments and competitiveness of Greece). W: *Οικονομικές επιδόσεις και προοπτικές της Ελλάδος (Greece's Economic Performance and Prospects)*, red. Ralph C. Bryant, Νικολάος Χ. Γκαργκάνας i Γεώργιος Σ. Ταβλάς, 393-434. Αθήνα (Athens): Τράπεζα της Ελλάδος (Bank of Greece) / The Brookings Institution.
- Waverman, Leonard, Παύλος Μυλωνάς i Γεώργιος Παπακωνσταντίνου. 2002. Μεταρρύθμιση της αγοράς προϊόντων στην Ελλάδα. Προτεραιότητες πολιτικής και προοπτικές (Product Market Reform in Greece. Policy Priorities and Perspectives). W: *Οικονομικές επιδόσεις και προοπτικές της Ελλάδος (Greece's Economic Performance and Prospects)*, red. Ralph C. Bryant, Νικολάος Χ. Γκαργκάνας i Γεώργιος Σ. Ταβλάς, 603-652. Αθήνα (Athens): Τράπεζα της Ελλάδος [Bank of Greece] / The Brookings Institution.

SYLWIA JASKUŁA¹

Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży

SPOŁECZNE ZHARMONIZOWANIE EWALUACJI²

SOCIAL HARMONIZATION OF EVALUATION

Summary

Evaluation culture in Poland is still in its initial phase. We are still far from Anglo-Saxon models of socializing evaluation studies, in which both the researcher-evaluator and respondents, managers and others involved have the impact on the design and the course of the research. Social evaluation is a difficult research model, requiring the inclusion of diverse participants. However, its value is directly proportional to the effort necessary to carry it out, since it brings about increased involvement, understanding and utilisation of its results.

Keywords: social evaluation, evaluation history, evaluation pedagogy, interaction in evaluation, communication in evaluation

Streszczenie

Kultura ewaluacyjna w Polsce jest wciąż w fazie początkowego jej становienia. Daleko jej wciąż do anglosaskich modeli uspołeczniania badań ewaluacyjnych, w których zarówno badacz-ewaluator jak i badani, zarządzający i inni zainteresowani mają wpływ na projekt i przebieg badań. Artykuł jest próbą wskazania konieczności i potrzeb przeprowadzania w Polsce ewaluacji określonej nazwą społeczna, dialogiczna czy demokratyczna. Jest ona trudnym do przeprowadzenia modelem badawczym, wymagającym rozumiejącego włączania różnorodnych uczestników. Jednak jej wartość jest wprost proporcjonalna do włożonego wysiłku w jej przeprowadzenie. Daje bowiem wzrost zaangażowania, zrozumienia i wykorzystania jej rezultatów.

Słowa kluczowe: ewaluacja społeczna, historia ewaluacji, pedagogika ewaluacji, interakcja w ewaluacji, komunikacja w ewaluacji

¹Dr Sylwia Jaskuła, Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży, Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych. Pola zainteresowań: ewaluacja, pedagogika medialna, kultura informacyjna, wychowanie i kształcenie w przestrzeni wirtualnej, Internet wobec wyzwań współczesnej edukacji, szkoła wobec wyzwań społeczeństwa sieci, uzależnienia i zagrożenia w cyberprzestrzeni, kompetencje informacyjno-komunikacyjne, kompetencje międzykulturowe, metodologia badań pedagogicznych. E-mail: sjaskula@pwsip.edu.pl.

²Tytuł nawiązuje do określenia przyjętego przez Floriana Znanieckiego „społeczne zharmonizowanie cywilizacji” w książce *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*.

WSTĘP

W ostatnich latach w Polsce systematycznie rośnie rola badań ewaluacyjnych. Wykorzystywane są one w licznych obszarach aktywności człowieka, choć w niejednorodny sposób. Problem zróżnicowania sposobu realizacji i zastosowania ewaluacji jest w tym zakresie niestety wadą, bowiem nie jest związany z wykorzystaniem wielorakich potencjałów i funkcji tych badań, ale często wynika z nieznamomości metodologii ich przeprowadzania. W konsekwencji zastępuje się badania ewaluacyjne innymi metodami diagnostycznymi, którym daleko jest do wartościowania działań, a znacznie bliżej do ich kontroli. Przyczyną tego stanu rzeczy jest niewątpliwie dość krótki czas uprawiania badań ewaluacyjnych w Polsce³, ale także szybkie przemiany społeczne, które często pozostawały w konflikcie z potrzebami zaawansowanych badań społecznych. Z jednej strony oczekiwano wdrożenia narzędzi wspomagających dynamizację i progres podejmowanych działań, z drugiej nie zredukowano biurokratycznych potrzeb kontrolnych. Te dwie postawy pozostają najczęściej w sprzeczności. Coraz silniej przejawiająca się potrzeba uspołeczniania strategii działań prorozwojowych, jak również demokratyzowania ich procesów badawczych, sięga poza systemy kontrolne i nadzorcze. Badacze dysponują obecnie dużą liczbą narzędzi sprawdzających, audytujących czy monitorujących i wciąż odczuwają brak instrumentów, a nawet mechanizmów wrażliwych na kontekst społeczny, wykraczających poza prostą, socjometryczną ocenę według zewnętrznych w stosunku do diagnozowanych działań kryteriów.

Istotnym elementem wspierającym rozwój działań o charakterze prorozwojowym może być model ewaluacji społecznej, której zasadą jest włączanie we wszystkie etapy jej procesu, w tym także planistyczne, osób, społeczności i instytucji zaangażowanych w realizację przedsięwzięć będących przedmiotem ewaluacji. Oparta jest ona na aktywnej i rozumiejącej partycypacji zróżnicowanych uczestników tego procesu, zwanych podmiotami ewaluacji, w jej planowaniu, projektowaniu, przeprowadzaniu oraz wdrażaniu uzyskanych rezultatów. Takie ujęcie badań ewaluacyjnych uaktywnia jej funkcje edukacyjne, integracyjne, dialogiczne, a także staje się stymulowaniem procesu uczenia się, pokonywania partykularności praktyk diagnostycznych i krytycznego, refleksyjnego oglądu badanych doświadczeń. Demokratyczne podejście do ewaluacji, które jest elementem szerszej strategii demokratyzacji życia społecznego, oznacza poszukiwanie rozwiązań konkretnego problemu poprzez pogłębione i uspołecznione analizy w szerokim kontekście zróżnicowanych potrzeb uczestników badanych działań.

Taki model badawczy, pomimo ponad 50-letniej tradycji stosowania na świecie, wciąż trudny jest do przyjęcia Polsce. Zapewne wpływa na to wiele czynników: od administracyjnych, poprzez nawyki i przyzwyczajenia, do ograniczonych moż-

³Doświadczenia analogiczne do badań ewaluacyjne istniały w polskiej tradycji stosowanych badań społecznych od dawna, nie określano ich tylko terminem „ewaluacja” i nie wdrażano w systemy decyzyjne. Pojęciem tym zaczęto określać badania wartościujące w Polsce dopiero w połowie lat 90. XX wieku.

liwości i braku umiejętności. Po pierwsze, polscy badacze przyzwyczajeni są do tego typu badań, w których ich rola jest rolą decydenta orzekającego o całym procesie badawczym. Po drugie, nie wypracowali dotąd praktyk włączania uczestników badań w dialog pomiędzy jego podmiotami. Po trzecie, ewaluacja w polskiej rzeczywistości społecznej i zarządczej, wbrew początkowym nadziejom wkomponowania jej w dynamikę procesów demokratyzacyjnych, poddana została technokratycznym procedurom i uprzedmiotowieniu. Coraz częściej wykorzystywano ją jako „narzędzie” lub „instrument” w polityce publicznej, edukacyjnej, zdrowotnej, gospodarczej, a nawet międzynarodowej. Po czwarte, wciąż obowiązujące rozporządzenia dotyczące ewaluacji w administracji, oświacie czy szkolnictwie wyższym odebrały jej podmiotowy charakter, kryjąc pod tą nazwą parametryzację i akredytację. Metody te są istotne w procesach kontrolnie rozumianego zarządzania, ale nie mogą oznaczać badań ewaluacyjnych w ich funkcji wspierającej i animującej, jaką wypracowano w latach osiemdziesiątych w krajach o zaawansowanej tradycji badań ewaluacyjnych. Po piąte, wciąż brakuje zaangażowania polskiego środowiska akademickiego w promowanie modelu ewaluacji społecznej i rozwijanie kultury ewaluacyjnej niesprowadzonej do sumy technik badawczych.

1. TRANSFORMACJA W KIERUNKU EWALUACJI SPOŁECZNEJ

Przyjęta w praktyce polskiej metodologia badań ewaluacyjnych, a szczególnie ta wdrożona w system edukacji na poziomie oświaty jak i szkolnictwa wyższego, nie odpowiada wymogom rozwojowych strategii ewaluacji dialogicznej, ale także nie jest kompatybilna z drogą rozwoju tych badań na świecie. Na gruncie oświaty ewaluację zastąpiono akredytacją. Już samo jej wprowadzenie do szkół poprzez Rozporządzenie MEN z 7.10.2009 roku o nadzorze pedagogicznym pozbawiło ewaluację funkcji uspołeczniających proces badawczy, a wypukliło cechy kontrolne przeprowadzanych badań. Z kolei w szkolnictwie wyższym ewaluację wyparło ankietowe badanie stopnia zadowolenia studentów z przeprowadzanych zajęć, a obecnie coraz częściej zastępuje ją parametryzacja. Niewątpliwie pierwszy okres wprowadzania i uprawiania ewaluacji w Polsce był procesem jej poznawania i popularyzacji, z którym mogły się wiązać metodologiczne zagrożenia, zagubienia oraz przekształcenia, w tym uproszczenia interpretacji i przeprowadzania pełnej procedury badań. Warto zauważyć, że sposób uprawiania ewaluacji jest ściśle powiązany ze sposobem jej definiowania. Zawężenie jej rozumienia może sprowadzić ewaluację jedynie do technik pomiaru, procesu zbierania danych, analizy czy oceny badanej rzeczywistości, pomijając jej procesualny i społeczny charakter.

Historia ewaluacji na świecie związana jest z ponad stuletnim okresem jej przeprowadzania. Początki sięgają działań edukacyjnych podejmowanych w szkołach w Stanach Zjednoczonych, najczęściej nawiązują do koncepcji opracowanych przez Fredericka W. Taylora w pracy z 1911 roku zatytułowanej *Zasady naukowego zarządzania* (Taylor 1911). Autor, badający możliwości udoskonalenia procesu

produkcyjnego, prowadził zróżnicowane analizy wydajności, obserwując swoich pracowników. Odmienne koncepcje doskonalenia działań poprzez systematycznie budowane programy nauczania oraz weryfikację ich rezultatów podjął w obszarze edukacji Ralph W. Tyler (Tyler et al. 1932). Jego praktyka badawcza określona mianem badań ewaluacyjnych dotarła m.in. do szkół. Na tym obszarze, jak i w wielu innych dziedzinach jej aplikowania, ewaluacja przeszła drogę samoudoskonalenia, zmieniając swoje funkcje, cele, zakres wykorzystania oraz metodologię jej stosowania. Pierwotnie ewaluacja w edukacji była rozumiana i stosowana jako „pomiar i testowanie” (Potulicka 2003, 17), koncentrowała się na mierzeniu jakości pracy nauczyciela poprzez osiągnięcia uczniów. Pozyskane w ten sposób dane były wykorzystywane w procesie kontroli i oceny jakości pracy pedagogów (Potulicka 2003, 18).

Kolejne generacje ewaluacji, od pierwszej do czwartej (a nawet piątej; Jaskuła 2010), kładły nacisk na odmienne elementy, a co się z tym wiąże – zmienne funkcje ewaluacji, które stanowiły podstawę praktycznego jej stosowania. Współczesny sens ewaluacji, jak również cele, którym ma ona służyć, przeszły transformację. Główne moduły tej modyfikacji związane są ze zmianą pewnych obszarów istotności i przechodzą od zawężonego pomiaru skuteczności działań w kierunku szerokiego, refleksyjnego rozpoznawania kontekstualnie rozumianych wartości, od obiektywnej oceny, oznaczającej zakończenie aktywności, do procesu wspierania wartości konkretnego działania i wreszcie od stwierdzenia osiągnięcia zamierzonych celów do interakcyjnego postrzegania zależności i działań diagnozowanych w procesie ewaluacyjnym. Ewolucja ewaluacji od pierwszej do czwartej generacji pokazuje drogę odchodzenia od aspektów pomiarowych czy oceniających w kierunku analizy wartości skoncentrowanych na: procesualności, dialogiczności, kontekstualności, uspołecznieniu, interakcji, otwartości, animacji czy integralności.

Przemianom tym wtórowała ewolucja rozumienia ewaluacji. Analiza literatury poświęconej tematyce badań ewaluacyjnych, powstałej od lat 30. XX wieku do dnia dzisiejszego, pokazuje proces tego przeistoczenia w obszarze budowania konceptualizacji ewaluacji, ale także w zakresie jej stosowania. Definicje ewaluacji przeszły swoistą transformację, nie odcinając się wszakże radykalnie od pierwotnych korzeni jej określania, a kumulując całościowy dorobek i wzbogacając się o kolejne doświadczenia zgromadzone w następujących po sobie generacjach. Ostatnia, czwarta generacja ewaluacji wprowadziła rozumienie ewaluacji jako uspołecznionego procesu, którego istotą jest wartościowanie działań i ich efektów. Przyjęta w 1981 roku przez Joint Committee on Standards for Educational Evaluation (1981, 7), na skutek porozumienia przedstawicieli największych instytucji zajmujących się badaniami ewaluacyjnymi, definicja określała je jako „systematyczne badanie wartości lub zalet jakiegoś obiektu”. Określenie, choć krótkie, zawiera wiele kluczowych elementów wskazujących na uspołecznienie ewaluacji i wykraczanie poza pytanie „Co chcemy wiedzieć?”, a sięga do szerszego jej postrzegania i stosowania w kontekście rozważań: „W jakim celu ma być przeprowadzana?”, „Ku czemu ma zmierzać?”, „Jak ma osiągnąć postawione cele?”, „Po co ma być stosowana?”, „Jakie działania modelujemy?”

i „W jakim środowisku społecznym wartościujemy działania?” oraz „Jakie doświadczenia i jakie drogi rozwoju czynimy możliwe, wartościowe i twórcze?”

Ewaluacja rozumiana jako wartościowanie, w odniesieniu do etymologii tego pojęcia, gdzie rdzeń pojęcia *evaluation* stanowi kategoria wartości – *value*, prowadzi do prostego wniosku, że to właśnie badanie wartości stanowi podstawę i zasadnicze odniesienie w konstruowaniu procedur ewaluacyjnych. Refleksyjność ewaluacji, czy to na poziomie ewaluatora, czy też pozostałych uczestników procesu, ale także quasi-refleksyjności systemów, to namysł nad sposobem istnienia wartości, zarówno w ewaluowanych działaniach, jak i w samej procedurze badawczej. Bez tych rozważań nie jest możliwa w istocie żadna ewaluacja. To z kolei implikuje wniosek o konieczności otwierania procesu badawczego na refleksyjny ogląd obecnych w nim wartości na drodze dialogu z pozostałymi uczestnikami ewaluacji. Proces wartościowania, który stanowi jej główny sens, wymaga refleksyjnego i społecznie akceptowanego odniesienia do kryteriów wartościowania, do uzasadnień ich dotyczących, ale w perspektywie autentycznej wspólnoty bycia, myślenia i działania.

Nie jest zatem ewaluacja kontrolą, nie jest też audytem, akredytacją, pomiarem, monitoringiem, a nawet oceną rozumianą jako próba określenia stopnia spełniania narzuconych zewnętrznie standardów i wymogów. Związana jest z procesualnością oraz dynamiką społecznego planowania i projektowania, ma złożoną metodologię przeprowadzania (w odróżnieniu od jednorazowego aktu badawczego), w której istotne jest bezpośrednio odniesienie do uspołecznionego i interakcyjnego procesu ewaluacyjnego. Ewaluacja skłania do refleksji aksjologicznej, nie jest możliwe badanie wartości konkretnego obiektu lub działania bez dyskusji nad wartościami uznawanymi w społeczności, której dotyczy badanie, z uwzględnieniem całego kontekstu społecznego. Odnosząc się do celowych, unikalnych i odrębnych „obiektów”, przedmiotem badań czyni konkretne działania, które mają charakter celowy, a nie wszystkie możliwe do identyfikacji problemy społeczne, które z samej swej istoty mogą nie być intencjonalne. Ewaluowane działanie musi mieć zatem wydzielone granice, zarówno czasowe jak i zakresowe (Jaskuła 2013, 45-54).

W polskiej rzeczywistości ewaluacja nadal wzbudza emocje, zwłaszcza w kontekście częstego złego zrozumienia jej roli i funkcji, a także jej interakcyjnego procesu. Przyzwyczajenie do modelu badań, w których badacz bądź interesy konkretnej organizacji wraz z reprezentowanym przez nią systemem stosunków władzy określają ich zakres, cele, metodologię, a często i sposób wykorzystania wyników, utrudnia akceptację modelu uspołecznionego, w którym o elementach procesu badawczego decydują również „nie-badacze”, „nie-administratorzy” i „nie-politycy”. Ewaluacja, od swojej czwartej generacji, poprzez angażowanie w proces badawczy różnych podmiotów badanego działania, wystrzega się społecznego odrzucenia i alienacji badań ewaluacyjnych, ich wyników, a także wystąpienia wszelkich elementów korupcyjnych, które pośrednio mogłyby mieć wpływ na uzyskane rezultaty przeprowadzonych badań. Badanie ewaluacyjne wykluczające udział w nim osób powiązanych z badanym przedmiotem, a więc wykluczające formy partycypacji jego uczestników,

narazone jest, według współczesnych ewaluatorów, na niezrozumienie jego intencji i przede wszystkim na zakwestionowanie jego społecznej racjonalności i użyteczności. Nawiązywał do tego jeden z czołowych światowych przedstawicieli badań ewaluacyjnych Michael Q. Patton, określając tę zależność „psychologią wykorzystywania”. Uczestnicy procesu ewaluacyjnego tym chętniej wykorzystują badania ewaluacyjne, im lepiej rozumieją ich istotę, im aktywniej uczestniczą w ich projektowaniu i im bardziej czują się za nią odpowiedzialni (Patton 2008).

Postawa taka nawiązuje bezpośrednio do samego sensu ewaluacji, który ujawnia się właśnie w procesie wartościowania. Wartościowanie jako działanie projektujące hierarchie wartości jest dynamiczną miarą i „wyceną” działania, nie tyle w pryzmacie celu, ale także podmiotowości jego uczestników. Ewaluacja jest zatem czymś więcej niż parametryczną wyceną osiągniętych rezultatów, jest uspołecznioną refleksją nad działaniami lub wytworami tych działań, dokonaną nie poprzez narzucone standardy, ale na drodze dialogicznego i demokratycznego ustalenia hierarchii wartości w stosunku do badanego przedmiotu. Tym samym ewaluacja stanowi element wspierający rozwój konkretnego działania, które realizowane jest w nieabstrakcyjnym kontekście społecznym.

2. SPOŁECZNE TWORZENIE WARTOŚCI

Ewaluacja rozumiana jako proces refleksyjnego, analitycznego wartościowania, którego istotnym elementem jest interaktywne ustalenie wartości, w oparciu o które dokonane będzie całe badanie: od momentu wyboru jego przedmiotu i celu po określenie wniosków, wpisuje się w teorię „społecznego tworzenia rzeczywistości” Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Kluczowym elementem tej koncepcji jest twierdzenie, iż eksternalizacja jest antropologiczną koniecznością człowieka. Jednostka musi stworzyć świat dla siebie i nadawać mu kształt poprzez własne działania. Nie istnieje raz na zawsze ustalony związek ze światem, a człowiek powinien go ciągle kreować. Tylko w takim świecie, stworzonym przez siebie samego, może znaleźć swoje miejsce i realizować swoje potrzeby (Berger i Luckman 1983, 85-88). Przy czym tworzenie przez człowieka środowiska swojego bytowania ma zawsze charakter ponadindywidualny i wpisane jest w pewien porządek społeczny. Tym samym człowiek, analizując kontekst owego środowiska, będzie zawsze odwoływał się do doświadczeń społecznych. Badając działania podejmowane przez siebie samego czy przez innych, będzie poszukiwał obiektywności szeroko rozumianego instytucjonalnego świata. Obiektywność ta zawsze jest jednak realnością wytworzoną przez ludzi. W tym sensie obarczona jest partykularyzmem ich postrzegania, rozumienia i wartościowania, stanowi fakt kulturowy, którego refleksyjny ewaluator musi być świadomy. Legitymizacja⁴ podjętych działań będzie zatem, według Bergera, społecznie tworzoną wiedzą, służącą wyjaśnieniu i usprawiedliwieniu danego porządku

⁴Termin „legitymizacja” został wprowadzony przez Maxa Webera w pracach z zakresu socjologii polityki, przy analizie źródeł uprawomocnienia sprawowania władzy

społecznego, ale również dostarczającą jednostce informacji, jakie inne działania powinna podjąć, aby usprawnić określone procesy instytucjonalne, jednakże w ramach i w odniesieniu do akceptowanego systemu wiedzy. Tak powstała świadomość ewaluatora jest pierwszym krokiem do ewaluacji międzykulturowej, która rekonstruuje „obiektywność” i „realność” każdego z powstałych w ten sposób systemów jako ram referencyjnych dla procesu ewaluacji, nie rezygnując bynajmniej z wartości, które mogą mieć charakter uniwersalizujący (Berger 1997, 36-37).

Ewaluacja, badając działania jednostek i społeczności lub wytwory tych działań, jest pewną formą wspomnianej wyżej legitymizacji, bowiem jej celem jest określenie wartości badanych działań w celu ich usprawnienia bądź umocnienia przyjętych rozwiązań. Wartościowanie to uwzględnia kontekst społeczny, w którym prowadzone jest badanie, odwołując się z jednej strony do obowiązującego porządku instytucjonalnego, a z drugiej – konstruując kryteria owego wartościowania w interaktywny i dialogiczny sposób. Kluczowym elementem w przypadku procesów wartościujących działania wydaje się tu być społeczna odpowiedzialność ewaluacji, a więc odwołanie się do wartości osób i społeczności uznanych za podmioty ewaluowanych działań. Badanie ewaluacyjne nie powinno zatem dążyć do arbitralnych ocen w oparciu o doświadczenie jednego czy kilku badaczy, ale jego cele powinny włączać w uspołeczniony, interaktywny proces badawczy jednostki i całe społeczności, dążąc do ustalenia wspólnych celów, a następnie kryteriów wartościowania, wyznaczając nowe horyzonty nie tylko kulturze organizacyjnej konkretnej instytucji lub programu, ale także społecznej racjonalności i odpowiedzialności jej ewaluacji.

Koniecznością w tak zaprojektowanych badaniach ewaluacyjnych staje się zatem współdziałanie, które za Florianem Znanieckim może być rozumiane jako kombinacja dwóch czynników: „ustosunkowania między systemami wartości oraz postaw społecznych ludzi względem ludzi” (Znaniecki 1934, 38). To właśnie jednostki wchodzą ze sobą w relacje i ustalają konsensus na podłożu wspólnie przyjętego świata wartości, poprzez wzajemne na siebie oddziaływanie w ramach podejmowanych działań. Nie jest to oczywiście łatwy proces i wymaga wielu starań służących wypracowaniu konsensusu, szczególnie że dotyczy on wypracowania zgodnych postaw względem wartości, które dodatkowo należy wyszczególnić w kontekście istotności względem badanego działania. „Każda jednostka i zbiorowość w zetknięciu z innymi, uprzytamniając sobie istnienie wspólnej dziedziny doświadczenia, rozróżnia jednak i rozgranicza w obrębie tej wspólnej dziedziny pewne „swoje” i „cudze” systemy wartości, takie, które należą do jej sfery działania, które ona sama tworzy i utrzymuje, i takie, które należą do sfery działania drugich jednostek lub zbiorowości” (Znaniecki 1934, 38-39).

W procesie ewaluacji nie chodzi wszakże o proste rozróżnianie „swoich” i „cudzych” systemów wartości, pomimo ich całej ważności, ale o poszukiwanie wartości istotnych z punktu podejmowanych, a potem badanych działań. Nie sposób oczywiście pominąć wpływu na ten proces różnorodności kulturowej przejawiającej się na płaszczyznach religijnych, ekonomicznych, społecznych, narodowych czy

technologicznych itp. Perspektywa kulturalistyczna Znanieckiego zakłada, iż wartości są względne i jednocześnie kontekstualne, ale tylko w takiej perspektywie, uwzględniającej te obie cechy, mogą się urzeczywistniać. Osadzenie ich w konkretnych systemach kulturowych, w których realizowane są ewaluowane projekty, działania lub ich wytwory, łączy je w sieci wzajemnych zależności, które składają się na zróżnicowane podejście do wartościowania różnorodnych kultur. „Logika wartości”, stanowiąc system relacji łączący poszczególne elementy rzeczywistości, uznana była przez Znanieckiego za podstawowy czynnik uniwersalizmu rzeczywistości kulturowej zmiennej w swojej treści, ale powtarzalnej w swoim „mechanizmie”. Według niego należy ją nie tylko rekonstruować, ale przede wszystkim kształtować poprzez nadanie związkowi pomiędzy wartościami postaci odpowiadającej współczesnym przemianom. Owo kształtowanie wartości powinno mieć charakter uspołeczniony, bo tylko wtedy możliwa jest „racjonalność wartości” zakładająca dostosowanie ich z jednej strony do dynamiki rzeczywistości, a z drugiej do jej różnorodności, respektująca tym samym stałą w każdych warunkach potrzebę podmiotowości, godności i unikalności konkretnych podmiotów ewaluacji (Znaniecki 1992, 297).

Na ewaluację można i należy spojrzeć jak na proces komunikacji w swoim interakcyjnym modelu. Zakłada on, że na komunikację wpływają nie tylko własne oczekiwania, potrzeby, postawy i cele, ale także reakcje, jakie one wywołują u drugiej zaangażowanej w komunikację osoby (Stewart 2002, 36-58), oraz gotowości jej odpowiedzi. Takie ujęcie wskazuje na złożoność procesu komunikacji, który może wywołać również reorientacje postaw. Zmiany takie bierze pod uwagę podejście transakcyjne zaproponowane przez Johna Stewarta. Objasnia ono „to, co dzieje się pomiędzy ludźmi, w jaki sposób współpracują oni na rzecz konstrukcji znaczenia” (Stewart 2002, 48). Interakcja zatem buduje i modyfikuje postawy osób zaangażowanych w proces komunikacji. W ewaluacji wskazany jest właśnie ten model komunikacji, który pozwoli na drodze interakcji zmodyfikować postawy jednostek w niej uczestniczących w ten sposób, aby mogły one dojść do konsensusu w kwestii jednorodności podejścia do badań, jego celów i metod wykorzystania. W procesie komunikacyjnym, jakim jest złożony proces ewaluacji, warto zaznaczyć, że podmiotami są nie tylko osoby, ale także grupy ludzi, społeczności i organizacje, choć świadomość odmienności sposobu istnienia tych podmiotowości stanowi nie tylko o metodologicznej, ale także personalistycznej wrażliwości projektu i projektanta ewaluacji. Badania ewaluacyjne dalekie są od psychologicznego redukcjonizmu i włączają w analizę procesu interakcji podmioty o indywidualnym oraz wspólnotowym charakterze. Wyznaczone wartości w projekcie ewaluacyjnym stanowią przykład wynegocjowanych na drodze dialogu kryteriów, które wskazują na główne elementy badania, ale również wskazują na to, co jest najistotniejsze w działaniu poddanym ewaluacji.

ZAKOŃCZENIE

Jeśli przyjąć zainicjowane przez Floriana Znanieckiego postrzeganie ewaluacji jako procesu intencjonalnej zmiany, to widać jak wiele zależy w niej od relacji, jakie zachodzą pomiędzy jej uczestnikami. Ewaluacja jawi się wówczas nie jako jednorazowa, uproszczona procedura badawcza, w której wszystko jest jednoosobowo zaplanowane, ale jako wielowątkowe badanie, które uwzględnia udział różnych aktorów w zróżnicowanych rolach, ale istotnych z punktu widzenia możliwości uspołeczniania i pobudzania potencjału rozwojowego ewaluowanego działania. Polska szkoła ewaluacji, szczególnie promowana przez Polskie Towarzystwo Ewaluacyjne, świadomie podkreśla wagę uspołecznienia, pobudzenia potencjału rozwojowego ewaluowanego programu, ale także interakcji pomiędzy ewaluatorami i wszystkimi innymi podmiotami procesu. Ewaluacja nabrać może w ten sposób cech animacji, jest wezwaniem do działania poprzez umiejętne pytanie, analizę, interpretację i pobudzanie zasobów, jakimi dysponują ludzie. Nie bez powodu wskazuje się na innowacyjne aspekty procesu ewaluacyjnego, ale także na jego wartość pedagogiczną, co klasyfikuje ten rodzaj działania w obszarze zainteresowania pedagogiki społecznej.

Tak pomyślana i praktykowana ewaluacja wykazuje się „słabszymi” walorami twardej diagnostyki. Z tych to powodów oskarżana może być o to, że staje się formą „interwencji społecznej”, że zamienia funkcje badawcze na funkcje konsultacyjne, że przejmuje zadania zbyt dosłownie pojętej pedagogiki środowisk społecznych. Zarzuty te mogą, ale nie muszą być słuszne. Właściwie zaplanowana, prowadzona i wykorzystana ewaluacja ma szansę wzmacniania potencjałów rozwojowych ewaluowanego działania, a samo uwzględnienie kontekstu społecznego i potrzeb, a także doświadczeń jednostek uczestniczących w badaniu może podnosić jego walory użyteczności.

Ewaluacja może być pomocna w procesie wyborów, przeciwstawiając się bezwolnemu i bezrefleksyjnemu przyjęciu jakiegoś stanu rzeczy, pod warunkiem, że będzie ona oparta na poczuciu odpowiedzialności moralnej, zaś sama praktyka ewaluacyjna nie będzie pomijała refleksji nad jej sprawiedliwością i prawdziwością, a nawet – jak określił to E.R. House – przez refleksję nad jej pięknem (House 1997, 16). Krzywdzące dla samej istoty badań ewaluacyjnych jest upraszczanie procedur przeprowadzania ewaluacji, albo też zamienianie jej innymi metodami diagnostycznymi. Procedury ewaluacyjne, ich funkcje, zakres, możliwości i stosowanie winny być realizowane w środowisku demokratycznym, z uwzględnieniem wszystkich zaangażowanych stron. Takie warunki istotnie wpływają na uspołecznienie systemów podejmowania decyzji, generują charakter rozwojowy ewaluacji i sprzyjają zmianom na różnych poziomach rzeczywistości społecznej (Korporowicz 2001; Bronson 2000; Tripodi 2000). Tym samym ewaluacja, podobnie jak pedagogika społeczna, może być istotnym elementem zmiany społecznej. Idea walki o „lepszy świat”, jako główne zadanie pedagogiki społecznej (Pilch 1983, 62), jest tożsama z funkcją rozwojową, rozumiejącą i wspierającą badań ewaluacyjnych.

BIBLIOGRAFIA:

- Berger, Peter. 1997. *Święty baldachim*, tłum. Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Berger, Peter i Thomas Luckmann. 1983. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bronson, Denise E. 2000. Progress and Problems in Social Work Research and Evaluation i the United States. *Journal of Social Work Research and Evaluation: An International Publication*, 1(2), 125-137.
- House, Ernest R. 1997. Ewaluator w społeczeństwie, tłum. Monika Koniecko. W: *Ewaluacja w edukacji*, red. Leszek Korporowicz, 15-20. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jaskuła, Sylwia. 2010. O potrzebie re-ewaluacji w społeczeństwie nadmiaru informacji. W: *Ewaluacja programów operacyjnych – konteksty, dylematy, praktyki*, red. Katarzyna Kasprzyk, 45-56. Toruń: Urząd Marszałkowski Województwa Kujawsko-Pomorskiego.
- Jaskuła, Sylwia. 2013. Pedagogika ewaluacji. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja. Kwartalnik myśli społeczno-pedagogicznej*, (64)4, 45-54.
- Joint Committee on Standards for Educational Evaluation. 1981. *Standards for Evaluations of Educational Programs, Projects and Materials*. New York: McGraw-Hill.
- Korporowicz, Leszek. 2001. Ewaluacja i społeczeństwo. W: *Rozumienie zmian społecznych*, red. Elżbieta Hałas, 87-111. Lublin: TN KUL.
- Patton, Michael Q. 2008. *Utilization-Focused Evaluation*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Pilch, Tadeusz. 1983. Pedagogika społeczna. Istota i zadania. *Studia Pedagogiczne – Pedagogika społeczna – poszukiwania i rozstrzygnięcia*, 46.
- Potulicka, Eugenia. 2003. Ewaluacja jakości pracy nauczyciela – ewolucja celów, funkcji i form. W: *Ewaluacja jakości pracy nauczyciela*, red. Ryszarda Cierzniewska, 4- 19. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Stewart, John R. 2002. Komunikacja interpersonalna: kontakt między osobami. W: *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. John R. Stewart, tłum. Jacek Suchecki, 36-58. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, Frederick W. 1911. *The Principles of Scientific Management*. New York, London: Harper & Brothers.
- Tripodi, Tony. 2000. The Contemporary Challenge in Evaluating Social Services – An International Perspective. *Journal of Social Work Research and Evaluation. An International Publication*, 1 (1), 5-16.
- Tyler, Ralph W. et al. 1932. *Service Studies in Higher Education*. Columbus: Bureau of Educational Research, Ohio State University.
- Znaniecki, Florian. 1934. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Lwów–Warszawa: Książnica Atlas.

Ks. MARIUSZ LACH¹ SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

PRZYKŁADY REALIZACJI IDEI TEATRALNYCH ŚWIĘTEGO JANA BOSKO W POLSCE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

CONTEMPORARY REALIZATIONS OF THEATRICAL IDEAS
OF ST. JOHN BOSCO IN POLAND AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Summary

Since the beginning of their foundation, the Salesians have placed great emphasis on educating young people by developing their passions and interests. The theater has always been present in Salesian work. Today, there are still groups that put emphasis on this form of education. This refers to schools, oratories or student theaters. It is noteworthy that, despite the socio-cultural changes, there are passionate people who can help other people develop their skills and spirituality.

Keywords: amateur theater, Salesian stage, preventive system

Streszczenie

Salezianie od początku powstania zgromadzenia kładą duży nacisk na wychowanie młodych ludzi rozwijając ich pasje i zainteresowania. Teatr był zawsze obecny w dziełach salezjańskich. Dzisiaj ciągle można spotkać grupy kładące nacisk na tę formę wychowania. Tak jest w przypadku teatrów szkolnych, oratoryjnych czy działających wśród studentów. Godnym uwagi jest to, że ciągle, mimo zmian społeczno-kulturowych pojawiają się pasjonaci, za których wzorem inni młodzi ludzie mogą rozwijać zarówno swe umiejętności, jak i duchowość.

Słowa kluczowe: teatr amatorski, scena salezjańska, system prewencyjny

1. TEATR I JEGO FORMACYJNE ZADANIA W POSŁANNICTWIE SALEZJAŃSKIM

W czasie powstawania i rozwoju różnych dziedzin nauki teatr był wykorzystywany w nowych dla niego, dotąd niespotykanych przestrzeniach. Zadomowił

¹ Ks. dr Mariusz Lach SDB, adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru Instytutu Filologii Polskiej KUL; założyciel i kierownik studenckiego „Teatru ITP”, który działa nieprzerwanie od 2001 roku na KUL. Zainteresowania badawcze: teatr amatorski, studencki, religijny; życie i twórczość (szczególnie dramaturgiczna) Romana Brandstaettera; idee reformatorskie Juliusza Osterwy. E-mail: marlach@poczta.onet.pl.

się na stałe w humanistyce, ale także w socjologii, polityce czy też psychologii. Gdy zauważono, że działania sceniczne mają szczególne znaczenie w wychowaniu i kształtowaniu charakteru młodego człowieka, otrzymały one wyjątkowe miejsce wśród wszelkich aktywności pedagogicznych. Takie aktywności towarzyszyły też edukacji teatralnej prowadzonej w kolegiach jezuitów czy też szkołach pijarskich. Dzisiaj, mówiąc o różnego rodzaju aktywnościach na tym polu, nie sposób przecenić roli i znaczenia teatru.

Wśród różnych pól działalności salezjańskiej, które należą do priorytetowych zadań apostołskich zgromadzenia, jest dziedzina społecznego przekazu. Ksiądz Bosko już w XIX w. wyczuwał doniosłość kultury, która upowszechnia wzorce życia i stanowi doskonałe narzędzie wychowawcze (*Konstytucje i regulaminy* 1986, 43). Dlatego też teatr, czy jak mawiał założyciel salezjanów – *teatrino* (teatrzyk), jest przez swoje znaczące i nienaruszalne miejsce w systemie wychowawczym elementem składowym tożsamości Towarzystwa Salezjańskiego.

Aspekty salezjańskiego wychowania przez teatr zostały opisane przez kilku badaczy, takich jak Marco Bongioanni czy Tadeusz Lewicki. Niestety nie są to opracowania dostępne w języku polskim. W Polsce, oprócz ks. M. Lewko, inne osoby próbujące zaprezentować działalność salezjańską na tym polu robiły to raczej w formie popularyzatorskiej, a nie naukowej. Dlatego zauważa się potrzebę, aby zająć się zarówno dokładnym zbadaniem i opisem tej formy aktywności, jak też pogłębieniem jej przez próbę analizy obecności teatru salezjańskiego w kulturze i edukacji dzieci i młodzieży.

Pedagodzy i praktycy zajmujący się teatrem (Pankowska 1997, Clifford i Hermann 2003, Fręś 2005, Siedlecki 2010, Boal 2014) zawsze zwracali uwagę na siłę jego oddziaływania, zwłaszcza na ludzi młodych, będących w okresie rozwoju i kształtowania swej osobowości. Założyciel zgromadzenia salezjańskiego sam często podkreślał, że teatr bawi, ale także uczy, dostarcza poznania, a „jednocześnie ma to do siebie, że stwarza możliwości daleko idącej międzyludzkiej więzi, zespolenia ludzi wokół przeżywanego zadania, które uobecnia się w grze aktorów. To *communio*, tak ważne w liturgii i obrzędowości Kościoła, przeżyciu teatralnemu nadaje religijną powagę, sprowadzając biorących udział w spektaklu na drogę autorefleksji, wewnętrznego oczyszczenia” (Lewko 1987/88, 68).

Będąc opiekunem i nauczycielem młodzieży, ksiądz Bosko podkreślał w pracy teatralnej cele formacyjne. Poprzez scenę pragnął kształtować charaktery podopiecznych. Posługując się tym środkiem wychowawczym wytyczał dla swego „teatrzyku” trzy podstawowe zadania, a mianowicie powinien on rozweselać, wychowywać i pouczać przede wszystkim pod względem moralnym. Jan Bosko miał „upodobanie w swych dziełach wesołych, takich, które wywołują śmiech. Potępiał przedstawienia zbyt tragiczne, dramaty sentymentalne i gwałtowne, a jednocześnie wszystko to, co trąciło wulgarnością. Klimat dziwności i radości, jaki wzbudzał teatr przed, podczas i po przedstawieniach, uważał za ważny czynnik wychowawczy” (Wirth 2009, 103). Dlatego też przygotował dla wychowawców z nim

współpracujących regulamin, którym mieli się kierować podczas pracy scenicznej ze swymi wychowankami. Warto przytoczyć tu wybrane z niego wskazania :

„6. Niech się dołoży starania, aby programy były wesołe i dostosowane do odpoczynku i rozrywki, lecz zawsze pouczające, moralne i krótkie. Zbyt duża długość, obok uciążliwości prób, męczy słuchaczy i powoduje utratę walorów przedstawienia i w rezultacie przynosi znudzenie sprawami skądinąd godnymi szacunku.

7. Należy unikać przedstawień ze scenami okrucieństwa. Sceny od czasu do czasu poważne uchodzą; trzeba unikać wyrażań mało chrześcijańskich i takich, które wypowiedziane gdzie indziej byłyby uważane za niekulturalne i zbyt trywialne.

8. Przełożony teatrzyku będzie zawsze obecny na próbach. (...)

14. (...) Nie należy dawać nagród czy też wychwalać chłopców bardziej obdarzonych przez Boga w zakresie recytacji, śpiewu czy gry na instrumentach. Są już nagrodzeni przez dany im czas wolny oraz lekcje, których im się udzieliło.

18. Niech zaleca się aktorom wymowę nieafektowaną, dykcję jasną, gesty spokojne i zdecydowane; osiąga się to z łatwością, jeżeli aktorzy przestudują dobrze swoje role” (Lewko 1987/88, 72-73).

Ksiądz Bosko chciał, aby jego wychowankowie, angażując się w teatr, przygotowywali przedstawienia dobre. Nie należy jednak sądzić, że chodziło mu tylko o sens moralny, o wartości wynikające z przekazywanych treści. Bardzo często podkreślał zewnętrzną warstwę słowa. Unikał spektakli o charakterze kaznodziej-skim, patetycznym. „Gdy dostrzegł tego rodzaju nieporozumienie, energicznie interweniował, szukając utworów, które posiadały cechy autentycznej teatralności” (Lewko 1987/88, 73)².

Według podstawy programowej stworzonej przez Dykasterię Salezjańskiego Duszpasterstwa Młodzieżowego sztuka winna interpretować rzeczywistość językiem symboli, które umożliwiają opisanie fundamentalnych doświadczeń ludzkich, trudnych do wyrażenia w inny sposób. Przez systematyczną pracę teatralną młodzież rozwija nie tylko swe zdolności intelektualne, ale także kreatywność i ekspresję, wyrabiając przy tej okazji nawyk dyscypliny, stałości i umiejętność koncentracji. Grupy teatralne (czy muzyczne) powinny być okazją do budowania relacji międzyludzkich, stawać się okazją do socjalizacji, współpracy i zabawy, natomiast teatr w ujęciu salezjańskim ma obowiązek cechować się wartościami estetycznymi i etycznymi, zachęcając widza do kontemplacji świata, krytycznego myślenia oraz otwartości umysłu (Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe 2014, 251-252).

Warto zwrócić uwagę, że także dzisiaj w dziełach salezjańskich zajęcia muzyczne i sceniczne są promowane jako forma pozytywnego przekazu. Aktywność salezjanów na różnych polach pracy z młodzieżą sprawia, że również w tych wszystkich przestrzeniach ewangelizacyjno-wychowawczych dostrzec można różnorodne działania teatralne. Aby ukazać żywotność, specyfikę oraz rolę, jaką pełni aktywność sceniczna, warto bliżej przypatrzeć się interesującym formom pedagogicznym

² Księdzu Bosko chodziło o to, by tak postępować, aby «moralność» została włączona w kontekst opisu (*impastata*), a nie traktowana jako «element oddzielny». W każdym razie potępiał zarówno złe wykonania, jak i niestosowne tematy.

aktywnie korzystającym w swej pracy z narzędzi teatralnych. Z racji obszernego materiału przykładowego przedstawione zostaną tylko reprezentatywne środowiska, które są miejscem działania salezjanów.

2. PRZYKŁADY DZIAŁAŃ TEATRALNYCH W DZIEŁACH SALEZJAŃSKICH

Głównym środowiskiem, w którym pielęgnowana jest tradycja teatralna, są domy formacyjne dla przyszłych salezjanów. Nowicjat czy studentaty: filozoficzny i teologiczny, są miejscami, gdzie pod opieką formatorów młodzi ludzie przygotowują się do przyszłej pracy na polu wychowawczym. Tam też mają oni okazję odkrywać tajniki wiedzy scenicznej. Nie tylko jednak poznają jej teoretyczną rolę, ale też, a może przede wszystkim, sami występują przed publicznością. Takie znaczenie w formacji salezjańskiej miały działania teatralne w Seminarium Duchownym w Łądzie. Historię tych przedsięwzięć opisano w *Księdze Jubileuszowej: Salezjanie w Łądzie 1921-2011* w tekście salezjanów: Janusza Nowińskiego i Jarosława Wąsowicza, którzy w szczegółowy sposób opisali omawiane działania na przestrzeni prawie stu lat (Nowiński i Wąsowicz 2011, 132-143). Natomiast od kilku już lat większość alumnów ze studentatu teologicznego w Krakowie włącza się aktywnie w przygotowanie i przedstawianie misterii Męki Pańskiej (Lach 2015, 13). Jest to dla nich doskonała okazja do nabywania umiejętności artystycznych, którymi potem będą mogli podzielić się ze swoimi wychowankami. Gdy klerycy mają okazję doświadczyć fachowego prowadzenia scenicznego, później sami często zaczynają tworzyć przedstawienia, nie związane już tak ściśle z tematyką roku liturgicznego. Można wtedy dostrzec „własne poszukiwania oraz aktorów – alumnów, którzy solidnie pracują nad warsztatem scenicznym. Powstają stałe sceny, które posiadają własny repertuar (...). Przez kilka lat taką działalność prowadzili salezjanie z Krakowa. Stworzyli oni tzw. Scenę salezjańską, która proponowała przedstawienia przygotowywane z krakowskimi reżyserami i aktorami w ciągu wakacyjnych tygodni. Są to rzeczywiste poszukiwania własnego języka teatralnego” (Lach 2009, 48-49).

Innym, a zarazem podstawowym miejscem bezpośredniej realizacji charyzmatu salezjańskiego są tzw. oratoria, czyli miejsca, najczęściej przy parafiach, gdzie zbierają się młodzi ludzie. Tam, w ramach tzw. Wspólnoty Wychowawczo-Duszpasterskiej (Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe 2014, 302), „realizowane są różne ciekawe i angażujące młodzież projekty wychowawcze i edukacyjne, skierowane do szerokiego grona odbiorców. Ich forma i charakter zależy od miejsca, kontekstu religijnego i kulturowego” (Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe 2014, 179). Niemniej, wśród różnorodnych przejawów aktywności, w większości oratoriów dostrzec można różnego rodzaju działania sceniczne. Tam też realizowane są cele, które są najbliższe założeniom wychowawczym zaproponowanym przez św. Jana Bosko. Teatr oratoryjny staje się „laboratorium nieustannej formacji grup, miejscem dojrzewania w myśleniu, przestrzenią w dyskusji nurtujących młodzież problemów, stymulatorem przekazów społecznych. Ale też miejscem rozrywki i środkiem przyjaźni” (Lewko 1987/1988, 77).

Wśród różnorodnej aktywności salezjanów na polu edukacyjnym jedną z istotniejszych przestrzeni jest szkolnictwo. Szkoły podstawowe, gimnazja czy licea otaczają opieką dziesiątki tysięcy dzieci i młodzieży. Gdy po 1989 roku ponownie otworzyła się możliwość prowadzenia szkół zakonnych, a tym samym możliwy był powrót do głównego nurtu charyzmatu kontynuatorów idei świętego Jana Bosko, w Polsce otwarło swe podwoje kilkadziesiąt szkół salezjańskich o różnych profilach. Istotnym elementem edukacji, obok samego przyswajania wiedzy podczas zajęć, są w nich różnego rodzaju środowiska rozwijające pasje uczniów. Obok boisk i hal sportowych szczególnym miejscem w dziełach salezjańskich są aule, sale widowiskowe czy teatralne. W nich skupia się artystyczne życie uczniów.

Stale wzrasta liczba grup teatralnych w szkołach prowadzonych przez salezjanów. Wiele z nich działa w sposób spontaniczny, powstają wtedy, gdy są jakieś potrzeby. Widać to szczególnie w okresie bożonarodzeniowym, przy okazji różnego rodzaju jasełek; a także podczas różnych uroczystości związanych z rokiem szkolnym (studniówki, święta patronalne). Można też zauważyć, że powstają grupy stałe, systematycznie pracujące nad swym warsztatem i posiadające coraz większy i bogatszy dorobek sceniczny. Jest to zjawisko obejmujące swym zasięgiem coraz liczniejsze placówki salezjańskie. Do grup posiadających już kilkuletnią tradycję, będących ambasadorami swoich szkół w innych środowiskach (często na terenie miasta czy regionu), należą *Teatr Beznazwy* z Łodzi, *Poprostu* z Legionowa, *Teatr Oratoriów Pileskich* z Piły czy *Grupa Teatralna Zespołu Szkół Salezjańskich* z Poznania. Są to tylko nieliczne przykłady coraz ciekawszej aktywności na polu pracy z młodzieżą. Aby lepiej poznać funkcjonowanie tego typu grup, warto przyrzeć się historii i założeniom najstarszego, działającego nieprzerwanie od kilkunastu lat, teatru z Zespołu Szkół Salezjańskich w Łodzi. Ksiądz Robert Bednarski, pełniący od 1991 r. w szkole funkcję pedagoga, zauważył, że grupa teatralna dałaby młodzieży nowe możliwości rozwoju. „Jedyny problem polegał na znalezieniu osoby, odpowiedniej do prowadzenia takiej grupy. Kogoś, kto miałby pojęcie o pracy w teatrze i potrafiłby do niej zachęcić młodych. W końcu padł pomysł, żeby pieczę nad kołem sprawowała Sylwia Gajewska, była uczennica liceum salezjańskiego, od dawna związana z teatrem. Występowała m.in. w teatrze *Saruel*, zaproponowano jej więc, żeby spróbowała swoich sił tym razem jako reżyser” (*Teatr Beznazwy* 2006, 13). Początkowo było to małe, ośmioosobowe „kółko teatralne”, które w miarę lat rozrosło się do trzech grup teatralnych liczących wspólnie ponad osiemdziesiąt osób. *Teatr Beznazwy* prowadzi systematyczną działalność od roku 2005, czyli od czasu, gdy prowadzi go wspomniana już Sylwia Gajewska. Z okazji 5-lecia działalności, w jubileuszowym wydawnictwie jeden z aktorów napisał: „Ksiądz Bosko robił ze swoimi chłopakami wiele przedstawień. Występowali na scenie, czasem robili spektakle uliczne. Miało to nie tylko rozwinąć ich umiejętności aktorskie, przede wszystkim chodziło o współodpowiedzialność za swoje dzieło. Nasz teatr powstał z podobnym założeniem...” (*Teatr Beznazwy* 2006, 7). Uczniowie, którzy zaufali swej instruktorce, zaczęli przeżywać niesamowitą przygodę, na którą

składały się próby przez spektaklami, same występy na scenie i emocje z tym związane, wyjazdy wakacyjne, sukcesy na przeglądach czy po prostu radość ze wspólnej pracy i przebywania ze sobą (*Teatr Beznazwy* 2006, 7). Grupa przygotowuje systematycznie duże przedstawienia, będące samodzielnymi działaniami artystycznymi, ale także bierze aktywny udział w życiu społeczności uczniów, włączając się mniejszymi formami w święta czy uroczystości szkolne.

Jak zauważa, przy okazji jubileuszowego podsumowania pierwszej dekady istnienia grupy, wspomniany wcześniej jeden z uczestników tych zajęć Krzysztof Zimoch,

„*Teatr Beznazwy* to nieustanna praca nad sobą. W ciągu tych 10 lat wyjeżdżaliśmy na warsztaty teatralne odbywające się w różnych miejscach w Polsce. (...) Doświadczenie, które zbieraliśmy z tych miejsc, zawsze było wykorzystywane na scenie i owocowało nowymi pomysłami, nowymi rozwiązaniami aktorskimi. Wyjazdy, próby, warsztaty ubogacały nas także prywatnie. W przeciągu 10 lat teatr tworzyło bardzo dużo uczniów i uczennic. Wiele z nich zaczynało pracę, będąc skrytym, cichym, może nawet wystraszone, nie wyobrażając sobie, by pewnego dnia móc wystąpić przed publicznością w jakimkolwiek spektaklu. Po latach pracy te same osoby zyskały ogromną pewność siebie, niektóre nawet zaczęły myśleć o teatrze jako sposobie na życie” (Zimoch 2015).

Obok grup teatralnych działających w salezjańskich szkołach czy oratoriach warto wymienić aktywność teatralną wśród studentów. W Polsce istnieją dwa zespoły starające się aktywnie rozwijać i działać na polu teatralnym. Są to *Theatrum Terrarum* działający przy duszpasterstwie akademickim w Krakowie i *Teatr ITP* mający swą siedzibę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Dziesięć lat temu na krakowskiej Łosiówce, pod skrzydłami salezjanów, powstała wspólnota studencka *Ziemia Boga*. Jej głównym zadaniem jest ewangelizacja. Ostatnimi czasy odbywa się ona głównie poprzez teatr w grupie *Theatrum Terrarum*. Zawsze w czerwcu wspólnota, wraz ze swoim reżyserem Marcinem Kobierskim, przygotowuje sztuki teatralne, które cieszą się dużą popularnością w Krakowie. Członkowie wspólnoty kierują się dwoma głównymi zasadami: odpowiedzialność i wystrzeganie się bylejakości. W czasie swej działalności od roku 2012 młodzi aktorzy wystawili takie przedstawienia jak: *Jacques Fesch – święty czy bandyta?*; *Kłamstwo* – przedstawiające kilka historii związanych z wydarzeniami chrztu, I Komunii świętej, ślubu i pogrzebu; *Jeszcze tej nocy* – refleksja skierowana do zabieganego człowieka czy też inspirowana tekstami Mikołaja Gogola *Sztuka*.

Inną grupą studencką, działającą już kilkanaście lat w Lublinie, jest *Teatr ITP*, kierowany przez salezjanina, pracownika Katedry Dramatu i Teatru KUL, księdza Mariusza Lacha. Grupa ta działa od 2001 roku i poprzez formy związane ze sceną pragnie „mówić drugiemu człowiekowi (zwłaszcza młodemu) o sprawach ważnych. Wśród podejmowanych tematów nieustannie przewijają się motywy związane z wyborami, ciągła czujność i otwarcie na działanie Boga w codziennym życiu. Inspiracją stają się często arcydzieła literatury światowej, odkrywane na nowo i adaptowane w oryginalny sposób” (Lach 2007, 175).

Salezjański charakter grupy wynika nie tylko z tego, że jego prowadzący jest salezjaninem, ale przede wszystkim ze sposobu działania (wspólnota młodzieżowa, charakter prewencyjny, obecność w życiu Kościoła), jak i aktywnego uczestnictwa w życiu inspektorii warszawskiej. Grupa ta systematycznie odwiedza różne wspólnoty salezjańskie, przeżywa swoje rekolekcje i warsztaty teatralne w ośrodkach salezjańskich (Czerwińsk, Sokołów, Kraków, Różanystok). *Teatr ITP* w dużej mierze animuje spotkania grup teatralnych inspektorii, a także ubogaca ważne wydarzenia salezjańskie. Do takich należało widowisko plenerowe *Spełniony sen* przygotowane i zrealizowane w kilkunastu ośrodkach salezjańskich w Polsce z okazji peregrynacji relikwii św. Jana Bosko w Polsce w 2013 roku, a także systematyczna obecność teatru na *Przeglądzie Inicjatyw Teatralnych* w Łodzi. Praca w teatrze ITP jest wspólnotowa – to znaczy wszystko, co jest tworzone, począwszy od pomysłów, przez scenariusze, muzykę, choreografię, na kostiumach i dekoracjach kończąc, jest dziełem grupy, bądź zaprzyjaźnionych osób. Do współpracy przy tworzeniu spektakli ITP zaprasza wielu swoich przyjaciół z całej Polski. Są to ludzie, którzy myślą i czują w podobny sposób, mają teatralną wrażliwość, co sprawia, że pracuje się z nimi z prawdziwą przyjemnością. Owoce tych zespołowych działań najlepiej widać na scenie.

Systematyczna praca różnych grup teatralnych jest podstawą do kształtowania się wielu cech u młodych ludzi. Oprócz samej twórczej aktywności na próbach potrzebne są także takie chwile, kiedy to młodzi ludzie dzielą się swym doświadczeniem z innymi. Można do nich zaliczyć wszelkie przedstawienia grane zarówno okazjonalnie (np. podczas uroczystości środowisk, w których działają poszczególne grupy), jak i w czasie samodzielnych spektakli, na które przychodzą widzowie. Młodzież pragnie się konfrontować ze swymi rówieśnikami, zarówno obserwując i oceniając pracę innych, podobnych grup, jak i poddając się ocenie fachowców. Celowi temu służą przede wszystkim różnego rodzaju przeglądy teatrów młodzieżowych i dziecięcych. Jednym z takich spotkań był *Salezjański Ogólnopolski Festiwal Teatralny – SOFFT* obecny na kulturalnej mapie Polski w latach 2007-2013. Jego ideą przewodnią było stworzenie platformy dialogu i wymiany doświadczeń młodych zespołów poszukujących własnych form artystycznego wyrazu. Szczeciński festiwal organizowany przez *Teatr Abanoia*, *Centrum Kultury Manuarterfaktura* i *Salezjańskie Stowarzyszenie Wychowania Młodzieży* zapraszał do siebie grupy z całego kraju. Spotykały się tam „teatry o różnych profilach działalności, funkcjonujące przy domach kultury oraz innych ośrodkach, grupy tworzone przez osoby niepełnosprawne, teatry szkolne, jak również zespoły niezależne działające na własną rękę poza instytucjami” (JanBosko.szczecin.pl 2015a i 2015b). Organizatorzy festiwalu byli otwarci na wszelkie formy artystyczne, jedynym kryterium w trakcie tworzenia programu była wartość artystyczna zgłoszonego projektu i niezawodowy status twórców.

Chociaż *SOFFT* na dobre zapisał się w kalendarzu Szczecina i na mapie wydarzeń teatralnych Polski, to po siedmiu edycjach, po 2013 roku, jego działalność

została zawieszona. Oprócz przyczyn natury organizacyjnej, należy również zauważyć, że w miarę upływu lat i podwyższania poziomu artystycznego – odszedł on trochę od salezjańskiej idei wychowania i kształtowania młodego człowieka przez działalność sceniczną. Gdy przegląd stawał się coraz bardziej znany, nagrody coraz atrakcyjniejsze, zaś sam udział w nim był, zwłaszcza na terenach szczecińskich, prestiżowy, z racji organizacyjnych trzeba było dokonywać poważnej selekcji zespołów już na etapie naboru. Przestał zatem być miejscem spotkania ludzi młodych, pragnących poznawać tajniki sztuki aktorskiej uczniów, a stał się kolejnym półprofesjonalnym przeglądem na mapie teatralnej Polski. Grupy szkolne, parafialne czy dziecięco-młodzieżowe działające w domach kultury, z powodu ich słabszego poziomu artystycznego, nie wygrywały konkurencji z innymi, systematycznie i bardziej profesjonalnie pracującymi stałymi zespołami teatralnymi. Sama idea rozwoju poziomu przeglądu jest dobra i organizatorzy słusznie cieszyli się z coraz lepszych krytycznych opinii na temat *SOFFT*, jednak z czasem zabrakło tam miejsc dla grup mniej doświadczonych.

PODSUMOWANIE

Wychowywanie młodych ludzi z wykorzystaniem całego bogactwa, które niesie ze sobą działalność teatralna, posiada bogate tradycje. Salezianie od początku powstania zgromadzenia kładą duży nacisk na wykorzystywanie w swych dziełach wszelkich inicjatyw związanych ze sztuką. Nie jest to tylko teoria, ale rzeczywistość, która towarzyszy posłudze wśród młodzieży. Zarówno dzieła stałe jak grupy teatralne działające przy szkołach (teatry z Łodzi, Piły czy Poznania) czy uczelniach (Kraków i Lublin), jak i okazyjne spektakle związane np. z obchodami wydarzeń i uroczystości roku liturgicznego w parafiach, zawsze były i ciągle są istotnym elementem charyzmatu duchowych synów Jana Bosko. Mimo różnic w formach teatralnych, które preferują, czy też w stopniu profesjonalnego podejścia do zadań aktorskich, wspólną cechą tych grup jest pragnienie trwania we wspólnocie duszpastersko-wychowawczej. I nie jest to tylko formalne wypełnianie zaleceń pedagogicznych, ale aktywność wyrastająca z indywidualnych zaangażowań wychowawców i opiekunów oraz odkrywająca pasję teatralną wśród młodzieży. Uczestnicy, jak i osoby odpowiedzialne omawianych teatrów, w pierwszej kolejności kładą nacisk na sprawy wychowania, rozwoju duchowego czy też tworzenia wspólnoty, zaś dopiero na drugim jest indywidualne podejście do zadań aktorskich. Właśnie w ten sposób realizowana jest w tych przedsięwzięciach specyfika aktywności teatralnej zalecana przez samego ks. Bosko, jak i jego następców. Zabawa związana z tak pojmowanym teatrem, jak i konieczna tu solidna, wymagająca wysiłku praca tworzą wspólnotę młodych ludzi pragnących dzielić się treściami ewangelicznymi z rówieśnikami. Do tego dochodzi także zaangażowanie animatorów w rozwój duchowy każdego pojedynczego uczestnika zajęć. Takie podejście sprawia, że działalność polskich teatrów amatorskich realizujących duchową spuściznę świętego z Turynu ciągle się aktywnie rozwija.

BIBLIOGRAFIA:

- Boal, Augusto. 2014. *Gry dla aktorów i nieaktorów*, tłum. Maciej Świerkocki, Warszawa: Cyklady.
- Bongioanni, Marco. 1977. *Giochiamo al teatro. La proposta teatrale di don Bosco. Dalla creatività spontanea alla teatralità testuale*. Torino: LDC.
- Bongioanni, Marco. 1989. *Sac. Giò. Bosco, comunicatore educatore*, vol. 1: *Una "personalità teatrale"*. Roma: Direzione Generale Opere Don Bosco.
- Bongioanni, Marco. 1990. *Sac. Giò. Bosco, comunicatore educatore*, vol. 2: *Nel "gioco drammatico"*. Roma: Direzione Generale Opere Don Bosco.
- Clifford, Sara i Anna Herrmann. 2003. *Teatr przebudzenia. Praktyczny przewodnik dla instruktorów prowadzących zajęcia teatralne*, tłum. Renata Van de Logt. Łódź-Warszawa: Cyklady.
- Fręś, Jan Andrzej. 2005. *Teatr młodzieżowy. Warsztat. Spektakl. Scenariusze*, Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
- JanBosko.szczecin.pl. 2015a. *O festiwalu SOFFT*. Dostęp: 10 IV 2015. http://janbosko.szczecin.pl/191/strony-143/o_festiwalu_sofft.htm.
- JanBosko.szczecin.pl. 2015b. *Relacja z SOFFT 2012*. Dostęp: 10 IV 2015. http://janbosko.szczecin.pl/191/strony-181/relacja_z_sofft_2012.htm
- Konstytucje i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Regulaminy ogólne*. 1986. Rzym.
- Lach, Mariusz. 2009. *Kilka szkiców na temat amatorskiego teatru religijnego dziś*. Lublin: Norbertinum.
- Lach, Mariusz. 2015. Salezjańskie „Misteria Męki Pańskiej” – trzy współczesne sposoby scenicznej realizacji wydarzeń paschalnych. *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, 36 (1), 163-175.
- Lach, Mariusz. 2007. Teatr religijny w latach 1989-2005 – rekonesans. W: *W kręgu polskiego dramatu i teatru religijnego XX wieku*, red Wojciech Kaczmarek i Joanna Michalczuk, 167-178. Lublin: Norbertinum.
- Lewicki, Tadeusz, 2010. Dal teatrino di Don Bosco al teatro salesiano: il volto e la missione del teatro educativo salesiano ai tempi di Don Rua. W: *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco. Tratti di personalità, governo e opere (1888-1910)*. Atti del 5° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana, Torino, 28 ottobre – 1° novembre 2009, red. Stanisław Zimniak i Grazia Loparco, 349-377. Roma: LAS.
- Lewicki, Tadeusz. 2012. The Historical Origins of Salesian Theatre. *Divyadaan. Journal of Philosophy & Education*, 23 (2), 199-210.
- Lewko, Marian. 1987/1988. Książd Bosko i jego „teatrzyk”. *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, 9, 67.
- Łuczak, Henryk. 1994. *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*. Wrocław: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Nowiński, Janusz i Jarosław Wąsowicz. 2011. Scena teatralna w Łądzie. W: *Salezjanie w Łądzie 1921-2011*, red. Jarosław Wąsowicz. Warszawa: Wydawnictwo Tamkapress.

- Pankowska, Krystyna. 1997. *Edukacja przez dramę*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe. 2014. *Podstawa Programowa*. Rzym.
- Siedlecki, Andrzej. 2010. *Być aktorem. Postawy techniki aktorskiej*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
- Stagnoli, Saverio. 1967-1968. *Don Bosco e il teatro educativo salesiano*. Milano: Estratto da „Eco degli Oratori”.
- Teatr Beznazwy*. 2006. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskiego Liceum i Gimnazjum.
- Wirth, Morand. 2009. *Ksiądz Bosko i rodzina salezjańska. Dzieje i nowe wyzwania (1815-2000)*, tłum. Tadeusz Jania. Kraków: Poligrafia ITS.
- Zimoch, Krzysztof. 2015. *10 lat Teatru Beznazwy*. Dostęp: 20 IX 2015. <http://bosko.pl/kultura/10-lat-Teatru-Beznazwy.html>.

Marek Dudek¹
Lublin

CHRYSTUS NA GÓRZE OLIWNEJ OP. 85 LUDWIGA VAN BEETHOVENA. PRÓBA INTROSPEKCJI (CZĘŚĆ II)

LUDWIG VAN BEETHOVEN'S *CHRIST ON THE MOUNT OF OLIVES*, OP. 85.
ATTEMPT AT INTROSPECTION (PART II)

Summary

Ludwig van Beethoven, well-known in musical circles mainly due to his instrumental achievements, was indeed vividly interested in vocal-instrumental compositions. The focal point of his studies on the works of his predecessors, i.e. baroque and classicism masters, was the interrelation between the text and the score. The first Klangrede study was the oratorio entitled *Christ on the Mount of Olives*, Op.85, the libretto by F.X. Huber. However, neither the Vienna audience nor the composer himself were contented with it. Thorough changes (in 1804 and 1811) resulted in implementing numerous elements from the *Fidelio* opera but the work still remained unsatisfying.

Keywords: Beethoven, German oratorio, Klangrede, Huber, libretto, *Christ on The Mount of Olives*, music analysis

Streszczenie

Ludwig van Beethoven, znany w kręgach muzycznych głównie z dorobku instrumentalnego, żywo interesował się twórczością wokalno-instrumentalną. Studiując dokonania swoich poprzedników, mistrzów baroku i klasycyzmu, starał się zrozumieć relację między tekstem a muzyką. Pierwszym studium Klangrede okazało się oratorium *Chrystus na Górze Oliwnej* op.85 do libretta F.X. Hubera. Wiedeńscy melomani, podobnie jak sam kompozytor, nie byli z utworu zadowoleni. Po gruntownych przeróbkach w 1804 i 1811 roku, w trakcie których Beethoven przeszczepił wiele elementów z opery *Fidelio*, ostatecznie dzieło nie okazało się zadowalające.

Słowa kluczowe: Beethoven, niemieckie oratorium, Klangrede, Huber, libretto, *Chrystus na Górze Oliwnej*, analiza muzyczna

¹Marek Dudek – doktor muzykologii, pedagog, publicysta. Zajmuje się kulturą muzyczną Lublina i Lubelszczyzny oraz historią XIX i XX wieku. E-mail: marekdudek@gmail.com.

WSTĘP

Oratorium *Chrystus na Górze Oliwnej* op.85 Ludwiga van Beethovena stało się jednym z trzech najważniejszych dzieł religijnych kompozytora. Napisane w obliczu kryzysu osobistego nakreślonego w testamencie heiligenstadzkim oraz zawierające w swojej budowie cechy operowe stało się dziełem nietuzinkowym. Poprzednia część artykułu przedstawiała stan badań, dorobek artystyczny kompozytora, który powstał w omawianym okresie, tradycję i recepcję gatunku na przełomie XVIII i XIX wieku, muzyczną konstrukcję formy oraz prezentację dzieła w kontekście głosów krytyki i opinii publicznej. Dopelnieniem tych badań – co zaprezentowano poniżej – jest studium analityczne idące w kierunku poznania tekstu i jego wpływu na warstwę muzyczną.

1. TEKST

Pierwsze, bardziej obszerne studium Klangrede Beethoven postanowił przedstawić w oratorium *Chrystus na Górze Oliwnej* op.85, które w pierwszej wersji (kolejne pojawiły się w 1804 i 1811 roku) zostało napisane w marcu 1803 roku, w przeciągu zaledwie dwóch tygodni. Wówczas kompozytor pozostawał w bliskich relacjach z Emanuelem Schikanederem, dyrektorem Theater an der Wien, który powierzył mu obowiązki kompozytora-rezydenta. Jako artysta rozpoznawalny w środowisku muzycznym otrzymał od niego propozycję napisania opery, a także objęcia i poprowadzenia orkiestry wiedeńskiego teatru. Beethoven jednak, zajęty szkicami do swojej III symfonii, nie poświęcał wiele uwagi rekomendowanej przez Schikanedera operze. W całości absorbował go benefisowy koncert, w którym oprócz I i II symfonii oraz III koncertu fortepianowego² znalazło się oratorium *Chrystus na Górze Oliwnej*. Kompozytor zawsze chciał napisać dzieło wokально-instrumentalne, które stanie się muzycznym symbolem jego osobistych doświadczeń. Zachowując cechy stylu indywidualnego, mającego u swojej podstawy nawiązanie do tradycji, dołożył wszelkich starań, aby jego utwór zawierał elementy charakterystyczne dla twórczości neapolitańskiej i estetyki romantycznej. Jednak na ostateczny sukces dzieła znaczący wpływ miała również warstwa tekstowa. W tym zakresie Beethoven zwrócił się do Franza Xavera Hubera³, który w tamtym okresie mógł się pochwalić autorstwem librett, m.in. dla Franza Xavera Süssmayra (*Szlachetna zemsta*), Petera von Wintera (*Przerwane ofiarowanie*), Wenzela Müllera (*Student żebrak*) i Georga Josepha Voglera (*Samori*).

² W tym samym czasie powstał *III Koncert fortepianowy c-moll op. 37 oraz symfonie: I: C-dur op. 21 i II: D-dur op.36*.

³ Jak podaje Anja Mühlenweg biografia Hubera jest dość uboga. Urodził się w czeskim Benešově. Początkowo pracował, jako dziennikarz w Pradze, później w 1781 roku przeniósł się do Wiednia, gdzie współpracował z lokalnymi gazetami, m.in. „Wiener Zeitung”, „Der Morgenbote”. Tendencje polityczne tej ostatniej zmusiły go do opuszczenia stolicy Austrii. Zmarł w 1814 w Moguncji (Mühlenweg 2004, 24-26).

Tekst Hubera, wskazany w tabeli 1 wraz z polskim tłumaczeniem obejmuje tylko część wydarzeń pasyjnych, których akcja rozpoczyna się na krótko przed aresztowaniem Jezusa w Ogrójcu. Syn Boży czuje, że Jego ziemski czas dobiega końca i w żadnej mierze się temu nie przeciwstawia. Uczniowie, widząc zbliżających się żołnierzy, błagają o litość, zaś Piotr próbuje Jezusa bronić. Anioł, Chrystus i Piotr symbolicznie reprezentują sprawy ziemskie i niebieskie, głosząc miłość w stosunku do swoich nieprzyjaciół w imię boskich przykazań. Ostatecznie majestatyczny chór aniołów chwali w najwyższym uwielbieniu dzieło odkupienia, które staje się początkiem przyszłego zbawienia ludzkości.

Tabela 1. Tekst oratorium *Chrystus na Górze Oliwnej* op. 85 autorstwa Franza Xavera Hubera (Beethovens Werke) wraz z polskim tłumaczeniem⁴.

Nr 1	Nr 1
<p style="text-align: center;">JESUS (Recitativo)</p> <p>Jehova, du mein Vater! O sende Trost und Kraft und Stärke mir! Sie nahet nun, die Stunde meiner Leiden, von mir erkoren schon, noch eh' die Welt auf dein Geheiß dem Chaos sich entwand. Ich höre deines Seraphs Donnerstimme. Sie fordert auf, wer statt der Menschen sich vor dein Gericht jetzt stellen will. O Vater! Ich erschein' auf diesen Ruf. Vermittler will ich sein, ich büße, ich allein, der Menschen Schuld. Wie könnte dies Geschlecht, aus Staub gebildet, ein Gericht ertragen, das mich, deinen Sohn, zu Boden drückt! Ach sieh, wie Bangigkeit, wie Todesangst mein Herz mit Macht ergreift! Ich leide sehr, mein Vater! O sieh! Ich leide sehr, erbarm' dich mein!</p>	<p style="text-align: center;">JEZUS (Recytatyw)</p> <p>Jahwe, Ty mój Ojczy, o ześlij na mnie pocieszenie, siłę i moc! One przybliżą tylko godzinę mego cierpienia, wybraną już przeze mnie, jeszcze tylko wcześniej świat odwróci się od chaosu na Twój rozkaz. Słyszę donośne głosy Twoich Serafinów. Ich ton wzywa, któż zechce stawić się zamiast ludzi przed Twój sąd. O, Ojczy! Staję tu na Twe wołanie! Chcę być pośrednikiem, ja sam odpokutuję winę ludzi. Jakże mógłby ten rodzaj ludzki, z prochu powstały, znieść sąd, który mnie, Syna Twojego do ziemi przygniata? Ach, wejrzyj, jak trwoga i strach śmiertelny władzę nad moim sercem obejmują! Tak bardzo cierpię, Ojczy mój! Wejrzyj na mnie i zmiłuj się nade mną!</p>
<p style="text-align: center;">JESUS (Aria)</p> <p>Meine Seele ist erschüttert von den Qualen, die mir dräun. Schrecken faßt mich, und es zittert gräßlich schauernd mein Gebein. Wie ein Fieberfrost ergreifet mich die Angst beim nahen Grab, und von meinem Antlitz träufet statt des Schweißes Blut herab. Vater! Tief gebeugt und kläglich fleht dein Sohn hinauf zu dir: Deiner Macht ist alles möglich, nimm den Leidenskelch von mir. Meine Seele ist erschüttert von den Qualen, die mir dräun. Und von meinem Antlitz träufet statt des Schweißes Blut herab.</p>	<p style="text-align: center;">JEZUS (Aria)</p> <p>Moja dusza targana jest udręką; ogarnia mnie trwoga, drżą okrutnie moje kości. Jak dreszcze przejmuję mnie strach, stojąc nad mym grobem i przed obliczem moim, spada kroplami zamiast potu i krwi. Ojczy! W głębokim pokłonie, żałośnie błaga Cię Twój Syn. Ty masz władzę nad wszystkim, weź ode mnie ten kielich goryczy!</p>

⁴Tłumaczenia libretta oraz wszystkich tekstów – autora artykułu.

Nr 2

SERAPH

Erzittre, Erde! Jehovah's Sohn liegt hier, sein Antlitz tief in Staub gedrückt, vom Vater ganz verlassen, und leidet unnennbare Qual. Der Gütige! Er ist bereit, den martervollsten Tod zu sterben, damit die Menschen, die er liebt, vom Tode auferstehen und ewig leben!

SERAPH (Aria)

Preist des Erlösers Güte, preist, Menschen, seine Huld! Er stirbt für euch aus Liebe, sein Blut tilgt eure Schuld.

SERAPH, CHOR DER ENGEL

O Heil euch, ihr Erlösten, euch winket Seligkeit, wenn ihr getreu in Liebe, in Glaub' und Hoffnung seid. Doch weh! Die frech entehren das Blut, das für sie floß, sie trifft der Fluch des Richters, Verdammung ist ihr Los.

Nr 3

JESUS (Recitativo)

Verkündet, Seraph, mir dein Mund Erbarmen meines ew'gen Vaters? Nimmt er des Todes Schrecknisse von mir?

SERAPH

So spricht Jehovah: Eh' nicht erfüllet ist das heilige Geheimnis der Versöhnung, so lange bleibt das menschliche Geschlecht verworfen und beraubt des ew'gen Lebens.

JESUS (Duetto)

So ruhe denn mit ganzer Schwere auf mir, mein Vater, dein Gericht. Gieß über mich den Strom der Leiden, nur zürne Adams Kindern nicht!

SERAPH

Erschüttert seh' ich den Erhabnen in Todesleiden eingehüllt. Ich bebe, und mich selbst umwehen die Grabeschauer, die er fühlt.

JESUS, SERAPH

Groß sind die Qual, die Angst, die Schrecken, die Gottes Hand auf mich/ihn ergießt, doch größer noch ist seine Liebe, mit der mein/sein Herz die Welt umschließt.

Nr 4

JESUS (Recitativo)

Willkommen, Tod, den ich am Kreuze zum Heil der Menschheit blutend sterbe! O seid in eurer kühlen Gruft gesegnet, die ein ew'ger Schlaf in seinen Armen hält; ihr werdet froh zur Seligkeit erwachen.

Nr 2

SERAFIN

Zadrzyj, ziemio! Syn Jahwe leży tutaj, jego oblicze znękanе, opuszczony całkiem przez swego Ojca, znosi niezmierzone męki. O, dobry! On jest gotów umrzeć najstraszniejszą śmiercią, tak, by ludzie, których On ukochał i którzy przed śmiercią stoją, mogli żyć życiem wiecznym.

SERAFIN (Aria)

Uwielbiajcie dobro Zbawiciela, wychwalajcie, ludzie, Jego łaskę! On umrze za was z miłości, Jego krew zmyje wasze winy.

SERAFIN, CHÓR ANIOŁÓW

O, radujcie się, wy zbawieni! Zbawienie was czeka, jeśli pozostaniecie wierni w miłości, wierze i nadziei, lecz biada tym! Wy, którzy zhańbicie Jego krew, co dla was wypłynęła, spotka was gniew Sędziego, a potępienie będzie przeznaczeniem waszym.

Nr 3

JEZUS (Recytatyw)

Głoś, Serafinie, czy mi twe usta obudzą litość mego wiecznego Ojca? Czy oddali On ode mnie okrutności śmierci?

SERAFIN

Tak mówi Jahwe:

Jeśli nie wypełni się wcześniej tajemnica pojednania, rodzaj ludzki pozostanie odrzucony i pozbawiony życia wiecznego.

JEZUS (Duet)

Tak ześlijże na mnie, *mój Ojcze*, to całe brzemie, Twój sąd. Rozlej nade mną potoki cierpień, tylko zachowaj od swego gniewu dzieci Adama.

SERAFIN

Wstrząśnięty widzę wielkich owładniętych cierpieniem śmiertelnym. Lękam się i całego mnie przenika bojaźń, którą i on czuje.

JEZUS, SERAFIN

Wielkie są męka, strach i trwoga, które dłoń Boga na niego przelała: ale jeszcze większa jest przeciw Jego miłość, którą to On swym sercem cały świat otacza!

Nr 4

JEZUS (Recytatyw)

Witam Cię, o śmierci, którą to na krzyżu, za uratowanie ludzkości krwawiąc, umieram! O bądźcie błogosławieni w swym zimnym grobie, którzy w swych ramionach wieczny

CHOR DER KRIEGER

Wir haben ihn gesehen nach diesem Berge gehen, entfliehen kann er nicht, sein wartet das Gericht.

Nr 5

JESUS (Recitativo)

Die mich zu fangen ausgezogen sind, sie nahen nun. Mein Vater! O führ in schnellem Flug der Leiden Stunden an mir vorüber, daß sie fliehn, rasch, wie die Wolken, die ein Sturmwind treibt, an deinen Himmeln ziehn. Doch nicht mein Wille, nein, dein Wille nur geschehe.

CHOR DER KRIEGER

Hier ist er, der Verbannte, der sic im Volke kühn der Juden König nannte ergreift und bindet ihn!

CHOR JÜNGER

Was soll der Lärm bedeuten? Es ist um uns geschehen! Umringt von rauen Kriegern, wie wird es unsergehn? Erbarmen, ach Erbarmen...!

Nr 6

PETRUS (Recitativo)

Nicht ungestraft soll der Verweg'nen Schar dich Herrlichen, dich, meinen Freund und Meister, mit frecher Hand ergreifen!

JESUS

O laß dein Schwert in seiner Scheide ruhn! Wenn es der Wille meines Vaters wäre, aus der Gewalt der Feinde mich zu retten, so würden Legionen Engel bereit zu meiner Rettung sein.

PETRUS (Terzetto)

In meinen Adern wühlen gerechter Zorn und Wut, laß meine Rache kühlen in der Verweg'nen Blut! Blut!

JESUS

Du sollst nicht Rache üben, ich lehrt' euch bloß allein, die Menschen alle lieben, dem Feinde gern verzeihn!

SERAPH

Merk auf, o Mensch, und höre: nur eines Gottes Mund macht solche heil'ge Lehre der Nächstenliebe kund.

SERAPH, JESUS

O Menschenkinder, fasset dies heilige Gebot: Liebt jenen, der euch hasset, nur so gefallt ihr Gott!

sen dierzycie, obudźcie się radośnie, albowiem na wieczność zbawieni będziecie.

CHÓR ŻOŁNIERZY

Zobaczyliśmy go na tej górze, on nie może uciec, tak, czeka go sąd.

Nr 5

JEZUS (Recytatyw)

Przybyli tu, by mnie pojmać, są już blisko. Mój Ojczy! O, cierpienie, przybądź rychłym lotem! Godziny przy mnie, obok, niech przemina szybko, jak chmury spieszące po Twym niebie, które wiatr burzowy przegania. Ale niech się stanie Twoja wola, nie moja.

CHÓR ŻOŁNIERZY

On tu jest, ten wygnaniec, który śmiał pośród ludu nazywać się królem żydowskim, pojmać go i związać!

CHÓR UCZNIÓW

Cóż znaczy ten hałas? Chodź o nas! Otoczeni przez grubiańskich żołnierzy, co będzie z nami?

Nr 6

PIOTR (Recytatyw)

O nie, tak bezkarnie nie wolno tej zuchwałej tłuszczy, Ciebie, Panie, Ciebie, mój Przyjacielu i Mistrz, pojmać zuchwałą ręką.

JEZUS

O zostawże w spokoju w pochwie twój miecz! Jeśli wołą mego Ojca byłoby mnie ocalić od przemocy wrogów, to już stawiłyby się tu legiony aniołów, gotowe mnie wyratować.

PIOTR (Tercet)

W moich żyłach gotują się złość i wściekłość, pozwól mi ostudzić mą zemstę w krwi tych zuchwalców.

JEZUS

Nie wolno ci karmić twej zemsty! Nie wolno! Przecież to ja sam was nauczałem, abyście miłowali wszystkich ludzi i przebaczeni swym wrogom.

SERAFIN

Spójrz, o człowiecze, i słuchaj: Jedynie z ust Boga usłyszeć możesz tak świętą naukę o miłości bliźniego.

SERAFIN, JEZUS

O wy, ludzkie potomstwo, zrozumcie to święte przykazanie; miłujcie każdego, który was nienawidzi, tylko tak spodobać się Bogu.

<p>PETRUS In meinen Adern wühlen... laß meine Rache kühlen...</p> <p>JESUS Du sollst nicht Rache üben...</p> <p>SERAPH, JESUS, PETRUS O Menschenkinder, fasset dies heilige Gebot...</p> <p>CHOR DER KRIEGER Auf, auf! Ergreifet den Verräter, weilet hier nun länger nicht, fort jetzt mit dem Missetäter, schleppt ihn schleunig vor Gericht!</p> <p>CHOR JÜNGER Ach! Wir werden seinetwegen auch gehaßt, verfolgt sein. Man wird uns in Bande legen martern und dem Tode weihn.</p> <p>JESUS Meine list bald verschwunden, der Erlösung Werk vollbracht, bald ist gänzlich übe wunden und besiegt der Hölle Macht!</p> <p>CHOR DER ANGEL Welten singen Dank und Ehre dem erhab'nen Gottessohn. Preiset ihn, ihr Engelchöre, laut im heil'gen Jubelton!</p>	<p>PIOTR Szukając w moich żyłach... ostudzi moją zemstę...</p> <p>JEZUS Nie będziesz szukał zemsty...</p> <p>SERAFIN, JEZUS, PIOTR O ludzkie dzieci, zrozumcie to święte przykazanie...</p> <p>CHÓR ŻOŁNIERZY Wstawać! Pochwycić zdrającę, nie zwlekajcie ni chwili! Precz ze złoczyńcą, zawleczcie go przed sąd.</p> <p>CHÓR UCZNIÓW Ach, my też będziemy z Jego powodu znienawidzeni, prześladowani! Spęta się nas w okowy, zamęczy i poświęci śmierci.</p> <p>JEZUS Moja męka wkrótce się spełni, dokona się dzieło zbawienia, rychło cała moc piekieł będzie pokonana i zwyciężona.</p> <p>CHÓR ANIOŁÓW Słychać wszystkich dziękczynny śpiew uwielbienia, głoszony wielkiemu Synowi Bożemu, chwalcie Go wy, chóry anielskie, donośnie, w uroczystym tonie radości!</p>
---	--

Źródłem inspiracji dla Hubera przy konstruowaniu tekstu do oratorium stały się biblijne opisy ewangelistów – jak wskazuje tabela 2 – traktujące o obecności Jezusa na Górze Oliwnej. Tu wypełnia się Jego ziemską godziną, dla której przyszedł na świat i do której zdążyło całe Jego życie. Tu również Jezus rozpoczyna swoją mękę, aż po zmartwychwstanie, po którym dokonuje się tajemnica wniebowstąpienia. Franz Xaver Huber – jak twierdzi Anja Mühlenweg – konstruując swoje libretto, nie uwzględnił dwóch ważnych momentów pobytu Jezusa w Ogrójcu: snu uczniów⁵ i zdrady Judasza⁶. Według niej te modyfikacje są trudne do wychwycenia

⁵ „Gdy wstał od modlitwy i przyszedł do uczniów, zastał ich śpiących ze smutku. Rzekł do nich: «Czemu śpicie? Wstańcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie»” (Łk 22, 45-46). „Potem wrócił i zastał ich śpiących. Rzekł do Piotra: «Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe»” (Mk 14,37-38). „Potem przyszedł do uczniów i zastał ich śpiących. Rzekł więc do Piotra: «Tak, jednej godziny nie mogliście czuwać ze Mną? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe»” (Mt 26,40-41).

⁶ „Wtedy szatan wszedł w Judasza, zwanego Iskariotą, który był jednym z Dwunastu. Poszedł więc i umówił się z arcykapłanami i dowódcami straży, jak ma im Go wydać. Ucieszyli się i ułożyli się z nim, że dadzą mu pieniądze. On zgodził się i szukał sposobności, żeby im Go wydać bez wiedzy tłumu” (Łk 22,3-6). „Wtedy Judasz Iskariota, jeden z Dwunastu, poszedł do arcykapłanów, aby im Go wydać. Gdy to usłyszeli, ucieszyli się i przyrzekli dać mu pieniądze. Odtąd szukał dogodnej sposobności, jak by Go wydać” (Mk 14,10-11). „Wtedy jeden z Dwunastu, imieniem Judasz Iskariota, udał się do arcykapłanów i rzekł: «Co chcecie mi dać, a ja wam Go wydam?». A oni wyznaczyli mu trzydzieści srebrników. Odtąd szukał sposobności, żeby Go wydać” (Mt 26,14-16).

bez znajomości Pisma Świętego, dlatego ważne jest, aby słuchacz chcący w pełni zrozumieć przesłanie oratorium zapoznał się z tekstem Biblii, która stała się inspiracją dla tekstu Hubera (Mühlenweg 2004, 30).

Tabela 2. Części Ewangelii, na których swoje libretto oparł Franz Xaver Huber.

Ewangelia wg św. Łukasza	Ewangelia wg św. Marka
Modlitwa i trwoga konania (22, 39-46) Pojmanie Jezusa (22, 47-53)	Przepowiednia zaparcia się Piotra (14, 26-31) Modlitwa i trwoga konania (14, 32-41) Pojmanie Jezusa (14, 43-52)
Ewangelia wg św. Mateusza	Ewangelia wg św. Jana
Modlitwa i trwoga konania (26, 36-46) Pojmanie Jezusa (26, 47-56)	Pojmanie (18, 1-11)

Punktem wyjścia całości narracji dla Hubera staje się osiem wersów z Ewangelii św. Łukasza:

„Potem wyszedł i udał się, według zwyczaju, na Górę Oliwną; towarzyszyli Mu także uczniowie. Gdy przyszedł na miejsce, rzekł do nich: Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie. A sam oddalił się od nich na odległość jakby rzutu kamieniem, upadł na kolana i modlił się tymi słowami: Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie! Wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go. Pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię. Gdy wstał od modlitwy i przyszedł do uczniów, zastał ich śpiących ze smutku. Rzekł do nich: Czemu śpicie? Wstańcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (Łk 22,39-46).

Libretto nawiązuje do perykopy *Getsemani*, przywołując jedynie wybrane fragmenty czterech Ewangelii, których dopełnienie stanowią drobne fragmenty biblijne oraz urywki z poezji świeckiej. Tym samym Huber ogranicza prezentację losów Jezusa jedynie do modlitewnego czuwania w Ogrójcu, co stanowi cechą wyjątkową w odniesieniu do wcześniejszych dzieł mistrzów baroku takich, jak Johann Sebastian Bach czy Heinrich Schütz.

Dla Beethovena partia Chrystusa staje się symbolicznym wyrazem osobistych przeżyć, które za przyczyną biblijnych odniesień artysta może przedstawić Bogu. Taki tok myślenia potwierdza Alan Tyson (Tyson 1970, 551-584), który – jak pisze Barry Cooper – wskazuje podobieństwa między agonią Chrystusa a przeżyciami Beethovena związanymi z postępującą głuchotą oraz bliskość oratorium z testamentem heiligenstadzkim (Cooper 1995, 19). Muzycznie kompozytor partię Jezusa powierza tenorowi, który – jak twierdził Fred Haight – staje się głosem bohaterskim i dominującym (Haight 1998). Tym samym Beethoven wyłamuje się z długiej tradycji polifonicznych pasji, w których (jak choćby u J. S. Bacha) partię Chrystusa realizował bas. Towarzyszą mu pozostałe partie wokalne anioła Serafina (sopran) i Piotra (bas), które oprócz odcinków solowych łączą się we wzajemnym dialogu z obecnymi chórami aniołów (struktura mieszana), żołnierzy (TBB) i uczniów

(TT). Ich obecność ma na celu dopowiadanie i komentowanie akcji dramatycznej, jaka ma miejsce podczas aresztowania Jezusa w Ogrodzie Oliwnym. Są to typowe współczynniki formy charakteryzujące zarówno dzieła oratoryjne, jak i operowe. Dla Beethovena symbioza obu gatunków, szczególnie niemieckiego oratorium i zdobyczy neapolitańskiej szkoły operowej, wydawała się niezwykle inspirująca i chciał ją zaprezentować w strukturze *Chrystusa*.

Początkowo kompozytor był zadowolony ze współpracy z Huberem, jednak wraz z przyływem kolejnych nieprzychylnych opinii zmienił swoje nastawienie do niego. 23 sierpnia 1811 roku napisał w tej sprawie do wydawców Breitkopfa & Härtla, twierdząc, że: „tu i ówdzie tekst musi pozostać taki, jak pierwotnie. Wiem, że jest pod psem, ale jeżeli sobie człowiek już raz obmyślił całość na podstawie złego tekstu, to potem już trudno przez poszczególne zmiany uniknąć tego, by właśnie ta całość nie ucierpiała na tym. No i zdarzy się jedno słowo, w którym tkwi nieraz wielkie znaczenie, to musi ono już pozostać bez zmiany. Zresztą licho to autor, który nie potrafi ze złego tekstu wydobyć przynajmniej tyle dobrego, ile to tylko jest w jego mocy” (Fabra 1927, 100). Drobnymi modyfikacjami libretta, o których pisze kompozytor, mieli – według Mühlenweg – zająć się Johann Friedrich Rochlitz, krytyk i ówczesny redaktor naczelny „Allgemeine Musikalische Zeitung”, oraz Christian Schreiber, niemiecki poeta i filozof.

2. ANALIZA MUZYCZNA

Utwór rozpoczyna orkiestrowy wstęp, utrzymany w wolnym tempie (grave, adagio) i tonacji es-moll. Pierwsze dwa takty stanowi rozłożony akord toniczny spotęgowany fermatą, który pojawia się w niskim rejestrze instrumentów dętych (rogi, puzyry, fagoty). Ten fragment – jak twierdzi Joanna Biermann – nawiązuje do *Kantaty na śmierć Józefa II* WoO 87, która również rozpoczyna się w dolnym rejestrze i wolnym tempie (largo) z wyraźnym wskazaniem tonalności za pomocą oktaw unisono (Biermann 2006, 284). Po nim następuje fragment w tempie adagio (t. 3-54) i metrum 6/8, w którym kompozytor operuje cieniowaniem dynamicznym i sekcijnym, kontrastując grupy poszczególnych instrumentów z tutti orkiestry. W pierwszej, 4-taktowej frazie zauważalny jest krótki temat, wprowadzony przez instrumenty smyczkowe w artykulacji *con sordino*. Melodia realizowana unisono o opadającym rysunku linii melodycznej, harmonicznym dopełniona zostaje przez sekcję dętą, zatrzymując się na V stopniu tonacji wyjściowej. Po nim pojawia się nowy motyw muzyczny, przywołujący na myśl stylizację wojskową, który wykonują rogi na tle instrumentów smyczkowych. Stylizacja ta nie jest przypadkowa, ponieważ kompozytor coraz wyraźniej stara się muzycznie przypomnieć o obecności żołnierzy, którzy mają przyjść i pojmać Jezusa (przykład 1).

Przykład 1. (Nr 1, Introduzione, t. 1-8). Partytura oratorium Chrystus na Górze Oliwnej została udostępniona w zbiorze Beethovens Werke, Vollständige, kritisch durchgesehene, Serie 19 (Beethovens Werke).

The image shows a page of a musical score for the introduction of 'Christus am Ölberge' by Ludwig van Beethoven. The score is in E-flat major and 3/4 time. It features a piano introduction with a tempo change from Grave to Adagio. The score includes staves for strings, woodwinds, and piano. Dynamics range from piano (p) to fortissimo (ff) with crescendos. The woodwinds play a 7-note motif starting at measure 33.

Ma temu służyć również rozszerzenie wolumenu brzmienia poprzez dodanie instrumentów dętych drewnianych w dynamice forte (od t. 1), które wspólnie modulują do tonacji e-moll (t. 32). Ciąg melodyczny nagle przerywają kotły, które w oparciu o jednorodny i repetycyjny motyw 7-dźwiękowy (t. 33-36) ukazują nieuchronnie zbliżające się cierpienie Syna Bożego. Pewną nadzieję przynoszą kontrastujące z wcześniejszym brzmieniem nowe przebiegi dźwiękowe w tonacji B-dur, które w partii wiolonczel i kontrabasów (później instrumenty dęte) nawiązują

rytmicznie do motywu pojawiającego się już wcześniej w partii kotłów. Nastrój zostaje zmacony tremolo instrumentów smyczkowych (od t. 42), które, skupiając się harmonicznym na współbrzmieniu septymowym, przygotowują pojawienie się tonacji b-moll. Ponownie można zauważyć temat początkowy, który słyszalny w sekcji wiolonczel i kontrabasów prowadzi do tonacji G-dur. Kompozytor nie pozostawia jej na długo, wykorzystując jej harmoniczne pokrewieństwo z tonacją e-moll. Kolejne modulacje, charakteryzujące strach i obawę Jezusa przed nieuchronnym losem, mają stanowić przygotowanie do recytatywu utrzymanego w tonacji c-moll.

Zaskakująco rozpoczyna go pojedynczy akord durowy w dynamice *piano pianissimo possibile*, który zostaje przedłużony fermatą. Po nim następuje recytatyw Jezusa, który zwraca się do Ojca słowami: „Jehovah, du mein Vater! O sende Trost und Kraft und Stärke mir!” (Jahwe, Ty mój Ojczy, o ześlij na mnie pocieszenie, siłę i moc!) (t. 55-58). Następnie instrumenty smyczkowe łączą się melodycznie w unisono, aby wzmocnić prośbę Jezusa (przykład 2). Jej dramaturgię wzmacnia partia kotłów, przywołująca wcześniejszy motyw ósemkowy na tle, której pojawia się wyrażenie *Leiden*, oznaczające cierpienie (t. 60).

Przykład 2. Jehovah, du mein Vater! O sende Trost und Kraft und Stärke mir! (Nr 1, Recytatyw, t. 55-59).

The image shows a musical score for Example 2. It features a vocal line for Jesus and an orchestral accompaniment. The vocal line is in C minor and begins with the text: "Jehovah, du mein Vater! o sende Trost und Kraft und Stärke mir! Sie nahet nun die Stunde meiner". The orchestral accompaniment includes Flute (Fl.), Clarinet (Cl.), Trombone (Tromb.), Violin (Vcl.), Viola (Vcl.), and Cello/Double Bass (Vcl./Cb.). The score is marked with dynamics such as *ppp* and *pp*. The key signature is one flat (B-flat), and the time signature is 2/4.

Wraz z rozpoczęciem taktu 68 w materii dźwiękowej pojawiają się zupełnie inne niż dotychczas struktury, w których Biermann zauważa nawiązanie do *Stworzenia świata* Josepha Haydna. Widoczne jest ono zarówno w przyjętej tonacji związanej ze światłem (C-dur), jak i rytmem punktowanym, odwołującym się do tradycji majestatycznej francuskiej uwertury (Biermann 2006, 287). Jezusowi słyszącemu głos Serafina towarzyszą trzy krótkie motywy fanfarowe zaznaczone przez puzony, wiolonczele i kontrabasy (przykład 3).

Przykład 3. Ich höre deines Seraphs Donnerstimme (Nr 1, Recytatyw, t. 72-76).

Ich höre deines Seraphs Donnerstimme. Sie fürdert auf, wer statt der Menschen sich vord dein Ge.richt jetzt stellen

Pod koniec recytatywu Beethoven stosuje charakterystyczne rytmy (szesnastka, ćwierćnuta), które – nawiązując do figury retorycznej *suspiratio* – odzwierciedlają strach i cierpienie Jezusa, wprowadzając do przebiegu melodycznego krótkie paazy (przykład 4).

Przykład 4. Ich höre deines Seraphs Donnerstimme (Nr 1, Recytatyw, t. 72-76).

mich, mich deinen Sohn zu Boden drückt ! Ach sieh, wie Bangigkeit, wie

Arię, podobnie jak recytatyw, rozpoczyna muzyczne przygotowanie, które ma na celu dozowanie napięcia uwalniającego się wraz z pojawieniem się tekstu. Jego wymowa, prezentująca strach przed ukrzyżowaniem oraz prośby Jezusa skierowane do Ojca, który może wszystko zmienić, odnajduje swój wyraz w muzyce i samej formie. Ta ostatnia stanowi strukturę trzyczęściową [a (t. 105-148) b (t. 149-168), a1 (t. 169-201), b1 (t. 202-244)] wyróżnioną nawet poprzez zmianę tonacji (z c-moll na C-dur). W odcinkach (a i a1) słyszalne są niezwykle ruchliwe przebiegi dźwiękowe w partii instrumentów smyczkowych, które dają wrażenie nieustannego podenerwowania i niespokojnego oczekiwania. Kompozytor w partii Jezusa stara się muzycznie podkreślić ważne w tym kontekście słowa takie jak: udręka (*Qualen*), groza (*Schrecken*), zwłoki (*Gebein*), strach (*Angst*). Za każdym razem w melodii zauważalny jest ruch opadający, przywołujący na myśl figurę *katabasis* (przykład 5).

Przykład 5. Meine Seele ist erschüttert von den Quallen die mir dräun (Nr 1, Aria, t. 117-121).

Qua - len, vonden Qua - len, die mir dräun, Schreckenfast mich, undes zit - tert gräss - lich

Fragmenty b i b1, poprzedzone 6-taktowymi odcinkami przypominającymi stylistycznie twórczość motetową okresu renesansu są bardziej ujednoczone muzycznie i spokojniejsze. Widać, że kompozytor stara się uwypuklić tekst oraz – jak to było wcześniej – wyartykułować pojedyncze słowa, którymi Syn Boży zanosi prośby do Ojca, aby ten użył swojej potęgi i odsunął od Niego kielich cierpienia (przykład 6).

Przykład 6. Vater! Nimm den Leidenskelch von mir! (Nr 1, Aria, t. 224-235).

O - Vater! nimm, nimm, nimm - den Lei - - dens.kelch - von mir,

Odpowiedź na obawy Jezusa jest zstępujący z nieba Serafin (sopran), co obrazują opadające pasaże w partii instrumentów smyczkowych. Anioł ogłasza wszystkim, że Jezus jest na ziemi i chce złożyć największą ofiarę dla ludzi – umrzeć, aby ci mogli żyć wiecznie. Beethoven podkreśla ten muzyczny przekaz poprzez pojedyncze, punktowane dźwięki, oddzielone krótkimi pauzami. Serafin

słada Chrystusowi hołd, który później (t. 122-297) potęguje chór aniołów, wzywając ludzkość do uznania Jego wielkości, co kompozytor podkreśla rozbudowaną wokalizą na słowach: *preist seine* (Jego chwała, przykład 7).

Przykład 7. Menschen, preist seine (Nr 2, Aria, t. 46-49).



Po tej frazie następuje wyraźnie oddzielony w partyturze odcinek z innym metrum (z 3/8 na 4/4) i tempem (z *larghetto* na *allegro*), który poprzedza radosny fragment instrumentalny nawiązujący do zdobyczy symfoniki klasycznej (t. 50-67). Serafin informuje, że ci, którzy pełni są nadziei i miłości, nie muszą się obawiać Bożego gniewu. Biada tym wszystkim, którzy mimo przelanej za nich krwi nadal ulegają pokusom. Takie stwierdzenie ma swoje odniesienie w muzyce, która w jednej chwili z pogodnej zmienia się na pełną niepokojącego dramatyzmu (od t. 95). Ruchliwa sekcja instrumentów smyczkowych, której towarzyszą pozostałe partie, postępuje w kierunku kluczowego stwierdzenia: „*Verdammung ist ihr Loos*” (Potępionych będzie wielu). Jest ono na tyle ważne i budzące grozę, że kompozytor powtarza je kilkukrotnie, za każdym razem zwiększając poziom dysonansowości harmoniczej (przykład 8).

Przykład 8. Verdammung ist ihr Loose (Nr 2, Aria, t. 107-114).

The image shows a complex musical score with multiple staves. The lyrics are: "dam - mung ist ihr Loos, Ver - dam - - mung, Verdammung, Ver - dammung ist ihr Loos." The score includes various dynamic markings such as *cresc.*, *f*, and *p*, and features intricate instrumental textures with many sixteenth and thirty-second notes.

Podobny kontrast brzmieniowy słyszalny w partii Serafina kompozytor przynosi do chóru aniołów (mieszany). Początkowo (t. 122-205) ma on charakter radosny i muzycznie jednorodny, wykorzystując do opracowania treści niejednokrotnie

strukturę homofoniczną. Wyraźną zmianę tego stanu – mimo okazałej wokalizy na słowie: *Seligkeit* (wieczne szczęście, przykład 9) – przynosi wydzielona w partyturze część następująca (t. 205-297).

Przykład 9. Euch winket Seligkeit (Nr 2, Chór aniołów, t. 200-204).



Nieformalnie podzielona została ona na dwa fragmenty, w których odpowiednio akcję dramatyczną prowadzi sam chór (t. 205-264), bądź towarzysząca mu partia Serafina (t. 265-297). W pierwszym odcinku po kaskadowym wprowadzeniu poszczególnych głosów (od basu) sekcję chóralną zdominowało homofoniczne opracowanie wspomnianego wcześniej zwrotu „Verdammung ist ihr Loos”. Kompozytor do jego muzycznej konstrukcji wykorzystał imitację w interwale oktawy, która staje się podstawą budowy krótkiej fugi (przykład 10).

Przykład 10. Verdammung ist ihr Loos (Nr 2, Chór aniołów, t. 221-230).

Po niej następuje widoczne rozróżnienie rytmiczne między chórem recytującym wers: „Sie trifft der Fluch des Richters” (Sędziego spotka przekleństwo) a partiami instrumentalnymi. W pierwszym przypadku kompozytor wprowadza półnuty, których rysunek melodyczny zmierza ku dołowi, zaś w drugim – widoczne są ósemkowe przebiegi gamowe instrumentów smyczkowych, przesuwane na tle chromatycznych współbrzmień instrumentów dętych. Taka formuła podąża w kierunku kumulacji napięcia, podkreślonego muzycznie poprzez całkowite zatrzymanie ruchu, dynamikę potrójnego forte oraz udział całego aparatu brzmieniowego. Rozładowanie nagromadzonych emocji następuje wraz z wejściem partii Serafina i chóru, którego przestrzeń muzyczna zdominowana została wyłącznie przez homofonię.

Jezus poddaje się woli Swego Ojca i jest gotowy oddać życie za wszystkich ludzi. Odzwierciedla to dialog z Serafinem, który współczuje agonii Chrystusa. W strukturze utworu Beethoven podkreśla ten fakt za pomocą długich akordowych współbrzmień wykonywanych jedynie przez instrumenty dęte i kontrabasy. Taki zabieg wzmacnia odczucie podniosłości chwili i zwraca uwagę na znaczenie wypowiedzianych przez Jezusa słów (przykład 11).

Przykład 11. Eh' nicht erfüllet ist das heilige Geheimniss der Versöhnung (Nr 3, Recytatyw, t. 5-9).

Ob.
Clar. in B.
Fag.
Tromb. Alto.
Tromb. Tenore.
Tromb. Basso.

Grave a tempo.

So spricht Je.hovah: Ehnicht erfüllet ist das heilige Ge.heimniss der Versöhnung,so

Syn Boży jest niezwykle spokojny, bowiem wypełnia wolę Ojca, dla której się narodził i zstąpił na ziemię. Jego duchowej harmonii nie podziela Serafin. Widząc cierpienie Jezusa drży z przerażenia, co kompozytor zaznaczył szybkimi 4-nutowymi motywami wykonywanymi przez instrumenty smyczkowe (przykład 12).

Przykład 12. Ich bebe, und mich selbst umwehen die Grabesschauer, die er fühlt (Nr 3, Duet, t. 42-45).

Violin I
Violin II
Viola
Cello/Double Bass

selbst, mich selbst umwehen die Grabesschauer, die er fühlt, mich selbst um.

Tak też kończy się pierwsza część oratorium, w której została zaprezentowana sytuacja Jezusa pogrążonego w kontemplacyjnym rozważaniu tajemnicy zbawienia. Wraz z wprowadzeniem numeru czwartego zaczynają się pojawiać elementy proklamujące prześladowanie i – w końcu – pojmanie Syna Bożego. Kompozytor rozpoczyna krótkim recytatywem Jezusa (t. 1-22), w którym Chrystus, znając swoje przeznaczenie, dostrzega radość zbawienia. Ma to swój wydzźwięk w materii dźwiękowej, która początkowo utrzymana w ponurych i ciemnych współbrzmieniach przeplatanych naprzemiennymi tercjami w partii skrzypiec wybucha triumfem na słowach: „Ihr werdet froh zur Seligkeit erwachen” (Obudzisz się radością zbawienia, przykład 13).

Przykład 13. Ihr werdet froh zur Seligkeit erwachen (Nr 4, Recytatyw, t. 15-22).

The musical score shows a vocal line and a piano accompaniment. The piano part features rhythmic patterns in the right hand and chords in the left hand. Dynamics range from piano (p) to fortissimo (ff). The tempo is marked 'piu moto.' and 'cresc.' is used to indicate increasing volume. The lyrics are: 'Schlaf in seinen Armen hilt, ihr werdet froh zur Seligkeit erwachen.'

Zgodnie z przekazem Ewangelii, w historii zbawienia pojawia się uzbrojony zastęp żołnierzy, który – oświetlając sobie drogę latarniami i pochodniami – spieszy do Ogrodu Oliwnego w poszukiwaniu Jezusa. Grupa strażników podąża kierowana przez Judasza, doskonale znającego zarówno teren jak i samego Jezusa. Beethoven obrazuje to wprowadzeniem tempa marszowego, wykorzystaniem przebiegów homofonicznych z rytmem punktowanym oraz zachowaniem dynamiki piano przedzielonej chwilowymi *sforzandami* na słowach: „seiner wartet das Gericht” (jego czeka sąd). Jezus już wie, że przyszli po niego i są już blisko. Boi się, ale ufa woli Ojca. Muzycznie takie emocje potęgują instrumenty smyczkowe, które w tempie *adagio* i dynamice *piano possibile* powtarzają te same dźwięki o wartościach trzydziestodwojek. Nastrój wzmagają cieniowanie dynamiczne poprzez zastosowanie *sforzando* i *crescendo*, które w końcu prowadzą do dynamiki *forte*. Ponownie w treści libretta powraca dramatyczna prośba Chrystusa do Ojca, aby Ten oszczędził Mu cierpienia i szybko zabrał Go do siebie. Ta formuła brzmi w utworze niezwykle wymownie. Partii solisty nie towarzyszą żadne instrumenty.

Po chwili jednak z podwójnego piano w instrumentach smyczkowych zaczyna dobiegać krótkie, punktowane i przerywane pauzami motywy w tempie marsza. Tak kompozytor ukazuje biegnących w oddali żołnierzy, którzy krzyczą: „Er hier ist” (On tu jest). Tumult i wrzawę słycać w partii wszystkich instrumentów, których linia melodyczna, oprócz powtarzanych dźwięków, ruchu ascedentalnego i drobnych wartości zawiera wiele skoków interwałowych, głównie oktaw wskazujących na udział symboliki retorycznej⁷. Żołnierze chcą pojmać Jezusa, a to wszystko widzą przerażeni uczniowie, którzy nie wiedzą, co się z nimi stanie. Czy aby nie podzielią losu swojego Nauczyciela? Kompozytor niepewność apostołów odzwierciedla krótkimi motywami homofonicznymi, które przerywane są pauzami. Dialog obu chórów w szerokim zakresie opiera się na dynamice *forte fortissimo*, podkreślającej narasta-

⁷ Taka odległość między dźwiękami związana jest z figurą *exclamatio*, określającą okrzyk, zawołanie.

Jezus nie stawia oporu, prosząc swoich oprawców o uwolnienie Jego uczniów. Ci, korzystając z okazji, natychmiast rozbiegają się wśród drzew oliwnych i kryją w ciemnościach nocy. Kompozytor ponownie wraca do burzliwej melodyki, w której wyróżniają się dźwięki repetowane w krótszych wartościach, pochody gamowe, wzmożona chromatyka i rytm punktowany podbudowany pauzami (przykład 15).

Przykład 15. Ach, wir werden seinetwegen auch gehasst, verfolgt sein! (Nr 6, Tercet, t. 233-238).

werden seinetwegen auch ge-^hasst, verfol-^get sein.
Ach! Wir werden seinetwegen ge-^hasst, verfol-^get sein.

Partia Chrystusa jest niezwykle spokojna i płynna, pozbawiona większych odległości interwałowych. To oddaje pokorę Syna Bożego, który ma świadomość, że dzieło zbawienia właśnie się wypełnia. Dla kompozytora to przesłanie jest niezwykle ważne. W utworze powtarza je kilkakrotnie, podkreślając fakt, że moc piekiel będzie pokonana. Pogodna pieśń utrzymana jest w rejestrze oktawy razkreślonej (przykład 16), podobnie jak to miało miejsce w trzeciej części arii Florestana z opery *Fidelio* (akt 2, scena 1).

Przykład 16. Bald ist gänzlich überwunden und besiegt der Hölle Macht (Nr 6, Tercet, t. 239-245).

wun-den und be-siegt, und be-siegt der Höl-le Macht _____ der

Ten spokój w krótkim czasie przeradza się w dziękczynny śpiew uwielbienia Synowi Bożemu, który wykonują anielskie chóry. Kompozytor poprzedza go niezwykle majestatycznym, instrumentalnym wstępem całej obsady, nawiązującym do tradycji dzieł oratoryjnych Händla i Haydna. Podniosłości nadaje również wprowadzona po raz pierwszy trąbka, która wspólnie z pozostałymi instrumentami dętymi realizuje bardzo charakterystyczny rytm punktowany (ósemka z dwiema kropkami i trzydziestodwójka). Kumulujące się poczucie dziękczynienia Beethoven wplata w temat fugi⁸ kończącej dzieło (t. 277-431), której podniosły i patetyczny charakter w sposób symboliczny przekazuje ponadczasowe przesłanie o zwycięstwie dobra nad złem (przykład 17).

Przykład 17. Preiset ihn, ihr Englechöre, laut im heil'gen, Jubelton! (Nr 6, Chór aniołów, t. 277-284).

Preiset ihn, ihr En-gel-schö-re, laut im heil'-gen Jubel-ton, im heil'gen Ju-bel-ton, im-heil'gen
Prei-set ihn, ihr, En-gel-schö-re, laut im heil'gen

⁸ Beethoven formę fugi wykorzystuje w każdym swoim utworze religijnym, a nawet w sonatach fortepianowych, kwartetach smyczkowych, operze i *IX Symfonii*.

PODSUMOWANIE

Chrystus na Górze Oliwnej Beethovena nawiązuje do tradycji gatunku, która najpełniej ujawniała się w twórczości Georga Friedricha Händla i Josepha Haydna. Muzycznie w oratorium daje się usłyszeć cechy operowe, które w kontekście ówczesnych zainteresowań kompozytora (pierwsze szkice *Leonory*) wydawały się zupełnie naturalne. Struktura skonstruowana jest w sposób tradycyjny, zawierając w swojej budowie instrumentalny wstęp i – kolejno pojawiające się – recytatywy, arie, duety, tercety i chóry. Kompozytor, zgodnie z preferowaną przez siebie poetyką twórczą, stosuje dużą ilość kontrastów brzmieniowych (modulacje harmoniczne, zmiany dynamiki, tempa, artykulacji), mających zobrazować ostatnie godziny Chrystusa przed Jego męką i śmiercią. To staje się zaczynem poszukiwań indywidualnych rozwiązań, które przybliżają twórczość Beethovena do estetyki romantyzmu. Przejawem nowego sposobu myślenia była zmiana podejścia muzycznego do partii Jezusa (tenor), która w barokowej praktyce pasyjnej wykonywana była przez głos basowy, oraz osobiste przeżycia kompozytora znajdujące swoje odzwierciedlenie w cierpieniu i samotności Chrystusa. W przypadku pozostałych postaci: Serafina (sopran) i Piotra (bas) oraz przedstawienia zbiorowego postaci (chór aniołów, chór uczniów, chór żołnierzy), można dostrzec podobieństwo rozwiązań kompozytorskich do tych zastosowanych w *Fidelio*. Oba utwory podejmują podobną tematykę, w której Beethoven postanowił zgłębić tajemnicę odkupienia, transponując własne doświadczenia na grunt formy muzycznej.

Samo oratorium postrzegane było w środowisku krytyków jako mało przystające do talentu kompozytora. Niedoskonałości upatrywano przede wszystkim w tekście, który ze względu na podejmowaną tematykę religijną nie był jednoznacznie wyważony. Brak było równowagi pomiędzy fragmentami epickimi a dramatycznymi, które w odpowiedni sposób ukazywałyby biblijną historię zbawienia, nie spływając jej treści. Beethoven, dopatrując się literackich mankamentów, postanowił większość niedociągnięć zrekompensować materią dźwiękową, wprowadzając nawet figury retoryczne. W przywołanych wcześniej publikacjach autorzy nie poświęcają im dużo uwagi. Wyjątkiem jest anglojęzyczna praca Joanny Biermann (Biermann 2014, 135-153), w której autorka w jednym z punktów wskazuje na obecność zależności retorycznych w beethovenowskim oratorium. Ciekawe byłoby poszerzenie tych badań na gruncie rodzimym ze szczególnym uwzględnieniem tradycji barokowej.

BIBLIOGRAFIA:

Beethovens Werke, Vollständige, kritisch durchgesehene, Serie 19: Kirchenmusik, Nr.205, Leipzig: Breitkopf & Härtel, n.d.[1863]. Dostęp: 23.11.2015. [http://imslp.org/wiki/Christus_am_%C3%96lberge,_Op.85_\(Beethoven,_Ludwig_van\)](http://imslp.org/wiki/Christus_am_%C3%96lberge,_Op.85_(Beethoven,_Ludwig_van)).

- Biermann, Joanna. 2006. „Christus am Ölberge”: North-South Confrontation, Conflict, Synthesis. W: *Beethoven: Studien und Interpretationen*, red. Mieczysław Tomaszewski i Magdalena Chrenkoff, 275-298. Kraków: Wydawnictwo Akademii Muzycznej.
- Biermann, Joanna. 2014. Das Oratorium „Christus am Ölberge“. W: *Beethovens Vokalmusik und Bühnenwerke*, tłum. Birgit Lodes, 135-153. Laaber: Laaber-Verlag.
- Cooper, Barry. 1995. Beethoven's Oratorio and the Heiligenstädter Testament. *The Beethoven Journal*, 10, 19-24.
- Fabra, Władysław. 1927. *Listy wybrane Ludwika van Beethovena*. Warszawa: Dom Książki Polskiej.
- Haight, Fred. 1998. *Beethoven's Christ on the Mount of Olives Gethsemane, As Schiller Would Treat It, Fidelio*. Dostęp: 4.01.2016. http://www.schillerinstitute.org/fid_97-01/fid_983_haight.html.
- Mühlenweg, Anja. 2004. *Ludwig van Beethoven. „Christus am Ölberge“ op. 85. Studien zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät*. Dostęp: 16.05.2015. <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/index/index/docId/1060>.
- Tyson, Alan. 1970. The 1803 version of Beethoven's „Christus am Ölberge?”. *The Musical Quarterly*, 56, 551-584.

Ks. MICHAŁ SOŁOMIENIUK¹
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

KATEDRA GNIEŹNIEŃSKA:
POLSKO-NIEMIECKIE ZMAGANIA O SYMBOLE W CZASIE ZABORÓW,
DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO I OKUPACJI HITLEROWSKIEJ

GNIEZNO CATHEDRAL: POLISH-GERMAN STRUGGLE OVER SYMBOLS IN THE TIME
OF THE PARTITIONS, THE INTERWAR PERIOD AND THE GERMAN NAZI OCCUPATION

Summary

In the time of Poland's partitions as well as in the interwar period, the national and religious symbolic significance of Gniezno was increasing. This symbolic role was built upon the cathedral and found its manifestation in commemorating important persons and events in plaques and monuments, in publications on history as well as in religious celebrations. During the partitions, the Prussians strove to limit the symbolic role of Gniezno. During World War II Germans closed the cathedral for Polish people only to exclude it later from any religious service. The act of destruction was almost completed by the Red Army which bombarded the church two days after the "liberation".

Keywords: Gniezno, Gniezno cathedral, symbolism, German occupation

Streszczenie

W czasie niewoli narodowej oraz w dwudziestoleciu międzywojennym rosła symboliczna rola Gniezna, religijna i narodowa. Symbolika ta skupiała się wokół katedry i wyraziła się w upamiętnianiu tablicami i pomnikami ważnych osób i wydarzeń, w publikacjach książkowych o charakterze historycznym oraz w uroczystościach religijnych. W czasie zaborów Niemcy starali się ograniczyć symboliczną rolę katedry. Podczas II wojny światowej zamknęli katedrę dla Polaków, a z czasem wykluczyli z niej kult religijny. Dzieła zniszczenia niemal dopełniła Armia Czerwona, która bez powodu zbombardowała katedrę dwa dni po „wyzwoleniu”.

Słowa kluczowe: Gniezno, katedra gnieźnieńska, symbolika, okupacja niemiecka

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

Gniezno wraz ze swą najważniejszą budowlą – archikatedrą na Wzgórzu Lecha – jest dla Polaków podwójnym symbolem: gniazdem państwa polskiego i sanktuarium głównego patrona Polski, świętego Wojciecha, a jednocześnie stolicą prymasów. W okresie zaborów i po I wojnie światowej Polacy świadomie podkreślali tę podwójną symbolikę, a czynili to zarówno w sensie pozytywnym, dla podkreślenia własnej pamięci i tożsamości, jak i w sensie negatywnym, w reakcji na antypolską i nieprzyjazną katolikom politykę Prusaków. Ideowe znaczenie Gniezna w umysłach XIX-wiecznych Polaków dobrze oddaje cytat z Syrokomli:

„Nasi Chrobrzy i Wielcy, nasi władcy starzy,
Brali swoją potęgę z gnieźnieńskich ołtarzy,
Wierząc, że gdy namaszczą gnieźnieńscy pasterze,
Korona więcej blasku, miecz hartu nabierze” (Syrokomla 1913, 421).

Niemcy świadomie zwalczali tę podwójną symbolikę, a apogeum tej walki przypadło na II wojnę światową. Warto zacytować dwa zdania z przemówienia Arthura Greisera, okupacyjnego gauleitera i namiestnika na Okręg Rzeszy Kraj Warty, wygłoszonego w Gnieźnie z okazji wprowadzenia niemieckiej rady miejskiej w 1940 roku:

„Nazwa Gniezno musi już w naszym pokoleniu otrzymać inny wydźwięk, inaczej budownictwo [narodowosocjalistyczne] tutaj nie ma żadnego sensu”² (Casselmann et al. 1941, 30-37).
„Niechaj Panowie troszczą się o to, by Tum gnieźnieński nabrał innego znaczenia”³ (Casselmann et al. 1941, 86).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie swoistej wojny na symbole, którą stoczyli o Gniezno Polacy i Niemcy między końcem wieku XVIII a końcem II wojny światowej. Tematyka ta była podejmowana częściowo przez innych badaczy, zazwyczaj na marginesie szerszych opracowań. Ciekawą analizę porównawczą, dotyczącą symboliki katedry gnieźnieńskiej i kościoła zamkowego w Wittenberdze, przedstawił niemiecki badacz, Stefan Laube, w artykule pt. *Die Kathedrale in Gnesen – die Schlosskirche in Wittenberg. Erinnerungsorte sakraler Nation oder nationaler Religion zwischen Napoleon und Erstem Weltkrieg* (Laube 2006). Międzywojenną działalność bpa Laubitza przy katedrze omówił ks. Kazimierz Śmigiel w poświęconej temu pasterzowi biografii (Śmigiel 1994, 118-132). Z kolei temat losów Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1939-1945 został obszernie i to dwukrotnie opracowany przez tego samego autora (Śmigiel 1968, Śmigiel 1978). Natomiast wojenne losy samej katedry gnieźnieńskiej opisał Janusz Powidzki w 1947 roku w książce wydanej na 950-lecie męczeństwa świętego Wojciecha (Powidzki

² Oryginalny tekst: „Der Name Gnesen muß schon in unserer Generation einen anderen Klang bekommen, sonst hat alle Aufbauarbeit hier keinen Sinn!”

³ Oryginalny tekst: „Sorgen Sie dafür, daß der Dom zu Gnesen eine andere Bedeutung erhält“.

1947). Jest to opracowanie o tyle cenne, że autor odwołał się m.in. do wspomnień i notatek Wincentego Groblewskiego, zwanego przezeń „Pierwszym Kościelnym” katedry, oraz notatek Józefa Trzczińskiego, pracownika okupacyjnego archiwum miejskiego, które mieściło się w przyziemiu północnej wieży katedry. Autor nie odwołuje się jednak wcale do archiwaliów wytworzonych przez okupacyjny magistrat, a jedynie do dokumentacji niemieckiego urzędu konserwatorskiego w Poznaniu. Kwestia polityki religijnej i kulturalnej okupanta w Gnieźnie została jedynie bardzo powierzchownie wspomniana przez Tadeusza Janickiego w niedawno wydanej monografii zbiorowej Gniezna (Janicki 2016).

Mało wyzyskany źródłem są wytwory okupanta, a mianowicie rocznik NSDAP Kreis Gnesen z roku 1941, jedyny wydany przez gnieźnieńskich, niemieckich narodowych socjalistów (Casselmann et al. 1941), oraz pozostałości niemieckiego archiwum miejskie Gniezna z okresu okupacji. Znajdują się one w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, w zespole „Akta Miejskie Gniezna” (AAG AMG). W zespole tym znajduje się dwadzieścia osiem jednostek wytworzonych podczas okupacji. Na potrzeby tego opracowania szczególnie ważne wydają się następujące jednostki archiwalne z w/w zespołu:

l.p.	Oryginalna nazwa jednostki	sygnatura	Zawartość/treść
1	Katholische Kirche	AMG 8	Życie religijne pod okupacją
2	Gnesener Dom	AMG 9	Katedra jako dobro kultury niemieckiej
3	Gnesener Dom. Führungen, Eintrittskarten	AMG 15	Zarząd katedrą, zwiedzanie

1. KATEDRA GNIEŹNIEŃSKA W OCZACH POLAKÓW

O Tumie gnieźnieńskim jako symbolu pisał w 1915 roku ks. Mieczysław Skonieczny (1882-1969), podówczas wikariusz parafii farnej w Gnieźnie:

„ponad wszystkimi pamiątkami, ponad wszystkimi monumentami stoi wspaniała katedra gnieźnieńska. Ona króluje potężnymi wieżami nie tylko nad miastem całem, ale nad całą okolicą. Z jakiegokolwiek strony zbliżamy się do Gniezna, zawsze pierwsze witają nas już z oddali wyniosłe wieżycy katedry. Stare jej mury, pokryte pateną przeszło pięćdziesiąt lat, prawią nam o królach naszych i hetmanach, co tu szli w godzinach dołu i niedołu czerpać siłę i moc u grobu św. Wojciecha; mówią nam o tylu prymasach-arcybiskupach, co tu za życia wypraszali błogosławieństwo Boże dla całej Polski, a teraz w podziemiach swej oblubienicy-katedry śpią snem wiekuistym” (Skonieczny 1915, 32).

Słowa tego gnieźnieńskiego kapłana dobrze oddają to, czym stało się Gniezno i jego katedra przez wieki, a szczególnie w okresie pod koniec niewoli narodowej. Nieistniejąca już katedra romańska była świadkiem koronacji pierwszych pięciu królów Polski. Sanktuarium to od wieków jest nawiedzane tak przez ochrzczony naród, jak i jego władców. Władcy ci niejednokrotnie fundowali dla tego miejsca hojne dary, jak np. Ewangelistarz – Złoty Kodeks Gnieźnieński z XI wieku, prawdopodobnie dar króla Bolesława Szczodrego (Rył 1982, 14), czy też Mszał z 1500 roku,

dar króla Jana Olbrachta (Rył 1982, 88-89). Osobno należy wspomnieć o bulli protekcyjnej papieża Innocentego II dla arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z 1136 roku – pierwszym pomniku języka polskiego. W oczach Prusaków miasto i jego katedra miały symboliczne znaczenie już u początku zaborów, gdy zabronili oni używania arcybiskupom gnieźnieńskim tytułu Prymasa Polski oraz podjęli próbę likwidacji archidiecezji gnieźnieńskiej, zakończoną kompromisowym rozwiązaniem: w roku 1821 papież Pius VII ustanowił unię personalną arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i biskupstwa poznańskiego (podniesionego do rangi arcybiskupstwa).

Już w czasie zaborów, w roku 1802, odnaleziono w katedrze grób, zidentyfikowany jako grób Dąbrówki (Raczyński 1843, 356). W roku 1842 ponowne odsłonięcie tego miejsca i wydobywanie szczątków księżnej stało się wielką uroczystością kościelną. Ziemskie resztki księżnej (?) złożono wówczas do granitowej trumny (Polkowski 1874, 137). W roku 1905 z inicjatywy bpa Antoniego Andrzejewicza (1837-1907), biskupa pomocniczego gnieźnieńskiego, miejsce spoczynku Dąbrówki przykryto marmurową płytą z wyrytym imieniem „Dąbrówka” i koroną (Skonieczny 1915, 42). W 1862 roku artysta Tomasz Oskar Sosnowski wykonał w Rzymie, jako dar dla katedry w Gnieźnie, marmurową tablicę pamiątkową Chrztu Polski, przedstawiającą Mieszka i Dobrawę. Kapituła umieściła ją na filarze u początku prezbiterium (przy dzisiejszym lektorium). W ten sposób symbolicznie wzmocniono więź z prapoczątkami Polski. Od razu trzeba dodać, że Niemcy świadomie pomijali istnienie tej płyty w swoich publikacjach. Brak wzmianki o niej w wykazie zabytków prowincji poznańskiej (Kohte 1897) oraz w historii miasta (Warschauer 1918).

W okresie zaborów umieszczono w katedrze również urny z sercami i tablice epitafijne dwu arcybiskupów, którzy dużo wycierpieli od władz pruskich i stali się symbolem oporu katolickiego wobec niechętnych katolicyzmowi zaborców. Chodzi o abpa Marcina Dunina (1774-1842) i abpa Mieczysława Ledóchowskiego (1822-1902). O wyglądzie i przesłaniu epitafium ku czci Dunina napisano trafnie: „Rzeźbiarz podkreślił stanowczość i silną wolę (...), przekazując w ten sposób wizerunek arcybiskupa, który nie ustąpił w obronie praw Kościoła i narodu, stawiając stanowczy i skuteczny opór antykatolickiej i antypolskiej polityce rządu pruskiego” (Krzyżanowski 1970, 273). Natomiast drugi z zasłużonych prymasów zmarł na wygnaniu w Watykanie, a u schyłku ziemskiego życia wyraził wolę złożenia swego serca w bazylice prymasowskiej w Gnieźnie. W przypadku obu arcybiskupów złożenie urny z sercem miało charakter wielkiej uroczystości religijno-narodowej (Banaszak 1982, 157; Klimkiewicz 1987, 382-384). Ponadto przed 900-leciem śmierci św. Wojciecha, w roku 1895, na zlecenie abpa Floriana Stablewskiego, stanęły pod konfesją świętego męczennika cztery figury metalowe, symbolizujące cztery stany społeczne (kapłana, chłopca, mieszczanina i szlachcica), dzieło wielkopolskiego rzeźbiarza Władysława Marcinkowskiego (Zachwatowicz 1970, 167; Śmigiel 1993, 120). Figury te do dziś podtrzymują mury, na których spoczywa relikwiarz świętego męczennika. Przekaz arcybiskupa i artysty był jasny: wszystkie stany narodu polskiego oddają cześć swemu patronowi.

Prusacy pozwalali na taki mikrokosmos pielęgnowania polskiej pamięci, ale denerwowały ich już masowe obchody religijne w katedrze. Tymczasem szczególnie po Kulturkampfie katedra gnieźnieńska stała się celem masowych pielgrzymek w dzień odpustu ku czci św. Wojciecha. Ich ducha dobrze oddaje wspomniany już ks. Skonieczny:

„one [mury katedry, przyp. aut.] nam świadczą o gorącym i serdecznym przywiązaniu ludu polskiego do swojego starego tumu. Żadna moc nie zdoła oderwać serc tego ludu od prastarej macierzy kościołów polskich. A ona raz w rok, jak dobra matka, zwołuje, zdzwania poważnym głosem św. Wojciecha na duchową ucztę kościelną — na odpust św. Wojciecha z wszystkich stron i ze wszystkich stanów dziatki swoje — i od pługa i od warsztatu rzemieślniczego, od młota i od kilofa, od kramnicy i od pióra, z chaty wieśniaczej i pałaców. Robi się wtedy rojno i gwarno w grodzie Lecha. Idą pielgrzymki zewsząd z chorągwiami, proporcami i obrazami, z pieśnią ułożoną wedle podania przez św. Wojciecha: «Boga Rodzico Dziewico» na ustach, zapełniają po brzegi katedrę, otaczają ją wieńcem dokoła i czekają, póki nie przyjdzie kolej na korne ucałowanie głowy św. Patrona Polski. A potem, pokrzepieni na duchu, z iskrą wiary w lepszą przyszłość, wracają do domów, do szarych codziennych zajęć i trwają na placówkach swoich mimo coraz to nowych wrogich zapędów niewzruszenie, jak «kamienie przez Boga rzucone na szaniec»” (Skonieczny 1915, 32-33).

Konieczne trzeba wspomnieć o powstaniu w XIX wieku ważnych publikacji, poświęconych katedrze i duchowieństwu gnieźnieńskiemu. Są to najpierw dwie książki o katedrze: księdza Ignacego Polkowskiego *Katedra Gnieźnieńska* (Polkowski 1874) oraz księdza Józefa Walkowskiego *Wspomnienie o kościele metropolitalnym w Gnieźnie, o jego ołtarzach, kaplicach, pomnikach i osobach temi pomnikami zaszczyconych na pamiątkę dziewięćsetnej rocznicy jego istnienia napisane w roku 1865 przez Józefa Walkowskiego; a w roku 1876 wydane przez autora Katedry Gnieźnieńskiej*. Ponadto monumentalnymi publikacjami są prace księdza Jana Korytkowskiego: *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych. Podług źródeł archiwalnych*, w czterech tomach, wydanych w Gnieźnie w roku 1883, oraz *Arcybiskupi gnieźnieńscy: prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821, czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, w pięciu tomach, wydanych w Poznaniu w latach 1888-1892. W latach wzmożonej walki Prusaków z Kościołem i polskim katolicyzmem dzieła te były intelektualną odpowiedzią duchowieństwa Gniezna na zakusy władz zaborczych. Intelektualny kapitał Gniezna wzmocnił na swój sposób ksiądz kanonik (późniejszy biskup pomocniczy) Wojciech Anzelm Brodziszewski (1778-1866), pierwszy badacz ksiąg rękopiśmiennych z Biblioteki Katedralnej, odkrywca słynnych dzisiaj *Kazań Gnieźnieńskich* z początku XV wieku i inspirator wydania ich drukiem (Sołomieniuk 2012, 42-50). Jego dzieło kontynuowali ks. Tadeusz Trzciniński (1873-1912) i ks. Leon Formanowicz (1878-1942). Wypada też wspomnieć o publikacji Joachima Lelewela *Drzwi kościelne płockie i gnieźnieńskie z lat 1133, 1155*, wydanej w Poznaniu w roku 1857. Impulsem do pierwszego polskiego opracowania na temat Drzwi Gnieźnieńskich były działania Niemców: „W roku

1837 Niemcy kosztem rządu zdjęli wycisk tych drzwi do Berlina, w drzwiach dzieło swego odlewu i swego dłuta owoc upatrujący” (Lelewel 1857, 32).

Swoją symbolikę religijno-narodową miał również dzwon „święty Wojciech”, umieszczony w barokowej wolnostojącej dzwonnicy opodal katedry. Został on ulany z armat zdobytych przez króla Władysława IV na Moskwitach. Anonimowy przewodnik dla pielgrzymów z 1909 roku tak objaśniał jego symbolikę: „Potężnie brzmi głos tego dzwonu, gdy na wielkie uroczystości rzesze wiernych do Bożej świątyni wzywa. Codziennie wieczorem po dzwonienu na Anioł Pański uderzają weń dziesięciokrotnie, by wezwać wiernych do modlitw za zmarłych. Jest to starożytny zwyczaj, odświeżany po krwawych bitwach, w których, jak pod Warną, Cecorą, tysiące żołnierstwa legły w obronie krzyża w walce z niewiernymi” (*Pamiętka* 1909, 33). Tak więc dzwon z jednej strony przypominał o polskich zwycięstwach, a z drugiej o porażkach.

Rola kościelna Gniezna jako stolicy prymasowskiej została podkreślona przez prymasa Edmunda Dalbora tuż po odzyskaniu niepodległości, gdyż właśnie tutaj zwołał on polskich biskupów na zjazd, który odbył się w dniach 26-30 sierpnia 1919 roku (Pest 1994, 135). W okresie międzywojennym wielkie zasługi, nie tylko dla upiększenia katedry i jej otoczenia, ale dla podkreślenia jej roli symbolicznej, położył bp Antoni Laubitz (1861-1939), biskup pomocniczy gnieźnieński (Wilk 1987, 224-226). W toku prac archeologicznych ujawnił on m.in. relikty budowli romańskiej z XI wieku. Korygowało to znacznie twierdzenia niemieckiego uczonego, Juliusa Kohte, który w roku 1897 wyraził pogląd, że do XII wieku w Gnieźnie nie powstały żadne budowle kamienne (Kohte 1897, 73). Laubitz był także pomysłodawcą wzniesienia przed katedrą w 1929 roku pomnika pierwszego króla Polski, Bolesława Chrobrego (Krawczyk 2016, 81-98). Pomnik odsłonił 30 maja wspomnianego roku prezydent RP Ignacy Mościcki. Kolejną zasługą Laubitza w zakresie wzmacniania symboliki Tumu jest ozdobienie go piętnastoma dużymi figurami świętych polskich. Umieszczono je na zewnątrz katedry, na skarpach przy kaplicach. Ich autorem jest rzeźbiarz Marcin Rożek, który wykonał swe dzieło w latach 1932-1936. Pośrodku figur świętych, nad kaplicą Gębickich, a więc na osi Rynku, widnieje figura Matki Bożej, dzieło Kazimiery Pajzderskiej. Zdaniem ks. Śmigła widać tu jasną symbolikę programu artystycznego: katedra gnieźnieńska jest macierzą, która rodzi świętych, a nad świętymi tymi króluje patronka katedry, Najświętsza Panna, w otoczeniu gnieźnieńskich świętych Wojciecha i Bogumiła (Zachwatowicz 1970, 167-168, Śmigiel 1994, 121). Wewnątrz katedry, na pustych przestrzeniach ścian nawy głównej i prezbiterium, pojawiły się z inicjatywy bpa Laubitza płaskorzeźby autorstwa o. Efrema Klawittera, obrazujące życie św. Wojciecha oraz słowa z Bogarodzicy wpisane we fryz. To ostatnie dzieło jak również plan demontażu konfesji barokowej (na szczęście oprostowany i zaniechany!) nie są uważane za trafione pomysły. Ponadto wspomniany bp Antoni wznosił w Gnieźnie budynek muzeum diecezjalnego, którego wszakże nie zdołano otworzyć przed wybuchem wojny. Z takim bogactwem symbolicznych znaczeń, wyrażonych w słowie pisanym, kamieniu, brązie, pamiątkach pradziejów i tłumnych zgromadzeniach pielgrzymów, wchodziło Gniezno w II wojnę światową.

2. REINTERPRETACJA SYMBOLIKI W TEORII I PRAKTYCE OKUPANTA

Dwa cytowane na początku artykułu zdania znienawidzonego Arthura Greisera oddają to, jak niemieccy okupanci pojmowali podwójną symbolikę Gniezna i jego katedry: były to dla nich wielkie symbole polskości i katolicyzmu. Swoje zadanie widzieli w tym, by tę podwójną symbolikę zniszczyć do cna. Dodatkowo trzeba tu wspomnieć o jeszcze dwu innych wypowiedziach przedstawicieli władz okupacyjnych, wybrzmiałych z okazji oficjalnej wizyty Greisera w Gnieźnie 6 listopada 1940 roku. Okupacyjny nadburmistrz Julius Theodor Lorenzen, zwracając się do gauleitera, mówił wtedy: „Na Boże Narodzenie 1939 dał mi Pan zlecenie: Gniezno musi się stać ponownie niemieckim miastem! To zlecenie wykonamy we wszelkich okolicznościach, a swoje zadanie widzimy w tym, by Gniezno stało się kulturalnym ośrodkiem powiatu”⁴ (Casselmann et al. 1941, 30). Jeszcze ostrzej przemawiał Greiser. Według relacji szefa propagandy NSDAP w Gnieźnie, H. Casselmana, gauleiter mówił o Gnieźnie, że niegdyś zdobyło ono sobie sławę jako ostoja polskiej „reakcji” i oparcie dla polskiego duchowieństwa. Nigdy dotąd, zdaniem Greisera, nie udało się tego oporu wytrzebić, ponieważ metody stosowane w minionych czasach nie odpowiadały odczuciu niemieckiego ludu i dlatego musiały zawodzić (Casselmann et al. 1941, 30). Namiestnik Rzeszy co prawda nie miał takiego zamiaru, ale oddał tymi słowami hołd wszystkim Polakom – gnieźnianom i Wielkopolanom z okresu zaboru pruskiego.

Od listopada 1939 roku aż do końca okupacji niemieckiej Polakom nie wolno było nawet wchodzić do katedry, nie mówiąc o modlitwie (Powidzki 1947, 295). O nowej roli Tumu informuje w podręcznym przewodniku po katedrze jego autor, kapelan wojenny ks. Gerhard Schloemann. Przekazuje, że od początku okupacji katedra pozostawała zamknięta, ale od początku roku 1940 roku ten „czcigodny dom Boży, który kryje w sobie tyle praniemieckich dzieł sztuki, jest regularnie wykorzystywany do nabożeństw dla Wehrmachtu”⁵ (Schloemann 1941, 3). Autor dodaje, że w każde niedzielne popołudnie ma miejsce zwiedzanie katedry i krótki koncert organowy. Tak działo się przynajmniej na początku roku 1941, kiedy kończył redagować książeczkę. Wehrmacht sprawował pieczę nad katedrą do 31 lipca 1941 roku, kiedy to „ostatecznie zespolone wysiłki gnieźnieńskich placówek NSDAP i Gestapo doprowadziły do odebrania katedry spod władzy wojskowej” (Powidzki 1947, 297).

Równie porażające, choć na poziomie ideowym, są treści opracowania o gnieźnieńskiej katedrze autorstwa miejskiego radcy budowlanego, Georga Salzmana. Znajduje się ono w jednostce pod tytułem „Gnesener Dom. Allgemeine”

⁴ Tekst oryginalny: „Sie haben mir zu Weihnachten 1939 den Auftrag erteilt: Gnesen muß wieder eine deutsche Stadt werden! Diesen Auftrag werden wir unter allen Umständen ausführen und unsere Aufgabe darin sehen, Gnesen zu einem kulturellen Mittelpunkt des Kreises zu machen...“.

⁵ Oryginalny tekst: „Zunächst blieb der Dom geschlossen. Seit Anfang 1940 wird nun das altehrwürdige Gotteshaus, das so viele urdeutsche Kunstdenkmäler in sich birgt, von der Wehrmacht zu Gottesdiensten regelmäßig benutzt“.

(AAG AMG 9). Jest to dowód starań fanatycznych hitlerowców o zamknięcie katedry dla kultu, pochodzi zatem sprzed lipca 1941 roku. Salzmann pisał (prawdopodobnie do nadburmistrza Lorenzena):

„Nigdy więcej katedra nie powinna służyć do celów kościelnych i ja osobiście uważam za błąd, że Wehrmacht sprawuje tam do dziś nabożeństwa. Zbyt mocno katolicyzm był w każdym czasie tożsamy z polskością, żeby temu pierwszemu bezkarnie pozostawiać tutaj dach nad głową! Kiedy zapadnie decyzja, żeby tutaj nigdy więcej nie zezwalać na działalność katolicką, wówczas można bezpiecznie ogołocić katedrę z jej kościelnych insygniów, o ile nie mają one wartości artystycznej. I naprawdę nie trzeba tutaj wielkiego zmysłu artystycznego, aby uznać, jak szeroko rozpowszechnił się w tym poświęconym miejscu kicz, i to nie tylko dopiero przy okazji ostatniej szeroko zakrojonej restauracji w końcu XIX wieku” (AAG AMG 9, 2)⁶.

Salzmannowi nie podobały się szczególnie polskie inicjatywy międzywojenne. Pisał:

„Całkowicie chybione są dodatki z polskich czasów po wojnie światowej. Na zewnątrz betonowe figury na kolumnach wspornikowych chóru katedry, w środku np. przedstawienia z życia św. Wojciecha w górnych partiach ścian nawy głównej (...) Także wysoki baldachim nad grobem św. Wojciecha, który w roku 1681 został postawiony na środku wzorem ołtarza głównego u św. Piotra w Rzymie, odczuwalnie przeszkadza w oddziaływaniu wnętrza. (...) Kiedy te szpecące dodatki i mniej lub bardziej pozbawione smaku dzieła zostaną usunięte, powstanie uroczysta przestrzeń, wybrzmiewająca późnym gotykiem, który kryje w sobie wciąż pokaźny zasób najwspanialszych dzieł sztuki mistrzów niemieckich, a także włoskich. I tym dziełom będzie można wówczas nadać całkowicie inne znaczenie. Słynne organy nadal będą się przyczyniały do tego, że katedra gnieźnieńska będzie odwiedzana dla zasmakowania niemieckiej sztuki. Może ta piękna przestrzeń będzie spożytkowana na wydarzenia kulturalne. W ten sposób Tum gnieźnieński jest i pozostaje jednym z dowodów na to, że trzeba pokazywać, jak niemiecki jest ten kraj i jego kultura. (...) [Muzeum archidiecezjalne] mogłoby służyć jako muzeum regionalne dla miasta i okręgu gnieźnieńskiego. Należy przy tym przyjąć jako rzecz całkowicie oczywistą, że zabezpieczone obecnie w Berlinie cenne średniowieczne skarby Biblioteki Katedralnej będą przechowywane tutaj w skarbcu, ponieważ tylko tutaj przynależą one kulturalnie i historycznie!” (AAG AMG 9, 3)⁷.

⁶ Oryginalny tekst: „Niemals wieder darf der Dom kirchlichen Zwecken dienen, und ich persönlich empfinde es als einen Fehler, daß die Wehrmacht darin heute noch Gottesdienst abhält. Zu stark war in allen Zeiten Katholizismus und Polentum identisch, daß man ungestraft dem ersten hier eine Heimstätte belassen könnte! Ist dieser Entschluß, hier niemals wieder kirchliche Handlungen zuzulassen, gefaßt, dann kann man den Dom auch unbedenklich seiner kirchlichen Insignien entkleiden, soweit sie nicht künstlerisch von Bedeutung sind. Und es gehört wahrlich kein großes Kunstverständnis dazu, um zu erkennen, in welchem Umfange sich der Kitsch in diesem Waihraume breitgemacht hat, nicht erst anläßlich der letzten umfangreichen Restaurierung, Ende des 19. Jahrhunderts“.

⁷ Oryginalny tekst: „Ganz und gar verfehlt aber waren die Zutaten aus der polnischen Zeit nach dem Weltkriege. Im Äußern die Betonfiguren auf den Strebebfeilern des Domchors, im Innern z.B. die Darstellungen aus dem Leben des Hl. Adalbert an den Hochwänden des Mittelschiffs (...) Auch der hohe Baldachim über dem Adalbertsgrabe, der im Jahre 1681 nach dem Vorbilde des Hochaltars v. st. Peter in Rom mitten in den Raum gestellt wurde, stört empfindlich die Raumwirkung. (...) Wenn alle diese enstellenden Zutaten und mehr oder weniger geschmacklosen Werke entfernt werden, wird ein feierlicher, an hohe Gotik anklingender Raum entstehen, der eine immer

W tym duchu pisano również w niemieckiej gazecie pt. „Ostdeutscher Beobachter”:

„Niemieckie dzieła sztuki w katedrze gnieźnieńskiej. Cenne dzieła niemieckich mistrzów pokazują niemiecką twórczość na Wschodzie. Tak, jak kiedyś Gniezno było twierdzą polskiego nacjonalizmu, a katedra uchodziła za symbol polskiej kultury, tak obecnie jest czas na to, by wciąż na nowo sobie przypominać, że Gniezno zostało założone jako niemieckie miasto w XIII wieku i że Tum należy do najpiękniejszych osiągnięć niemieckiej pracy kulturalnej w Kraju Warty” (AAG AMG 9, 5)⁸.

Po przejściu władzy nad katedrą przez Gestapo „odreligijniono” jej wnętrze m.in. przez usunięcie mensy i wyposażenia ołtarza głównego oraz demontaż konfesji nad grobem św. Wojciecha. Zniszczenie figur w nadstawie ołtarza głównego sugerował już wcześniej Salzman: „Właśnie tak odrażająco działa na nas architektura ołtarza, wzniesionego w 1765 roku. Pomiędzy kolumnami korynckimi znajdują się figury w dużym ruchu i w nienaturalnych pozach” (AAG AMG 9, 3)⁹.

W katedrze, a dokładniej w nowym kapitularku, w początkach 1943 roku Niemcy odnaleźli angielski dokument z 6 lutego 1874 roku, w którym Unia Katolicka w Wielkiej Brytanii wyraża solidarność z katolikami w Niemczech, prześladowanymi przez niemiecki rząd. Dokument ten był adresowany do arcybiskupów Kolonii i Gniezna. O fakcie odnalezienia powyższego dokumentu nadburmistrz Lorenzen uznał za stosowne powiadomić 3 lutego 1943 roku gauleitera i namiestnika Rzeszy w Poznaniu, Arthura Greisera. Charakterystyczny dla fanatyków narodowego socjalizmu jest powód, dla którego dokumentowi temu nadaną wysoką rangę. Zdaniem Lorenzena pismo to dowodzi, że arcybiskupi katoliccy, w tym arcybiskup gnieźnieński, dokonali zdrady stanu wobec Rzeszy (AAG AMG 9, 18)¹⁰.

noch stattliche Reihe der herrlichsten Kunstwerke deutscher und auch italienischer Meister birgt. Und diese Schöpfungen werden dann ganz anders zur Geltung gebracht werden können. Der berühmte Orgel wird weiter dazu beitragen, daß der Gnesener Dom besucht wird, um deutsche Kunst zu genießen. Vielleicht könnte der schöne Raum später für Kulturtatungen Verwendung finden. So ist und bleibt der Gnesener Dom einer der vielen Beweise dafür, daß es nötig ist, um zu zeigen, wie Deutsch dieses Land und seine Kultur ist. (...) [Das erzbischöfliche Museum] könnte als Heimatmuseum für Stadt und Kreis Gnesen dienen, wobei es wohl als selbstverständlich anzunehmen ist, daß die jetzt in Berlin sichergestellten mittelaltärlichen kostbaren Schätze der Dombibliothek sind der Schatzkammer hier aufbewahrt werden, wohin sie kulturell und historisch allein gehören!“

⁸ Jest to wycinek z gazety „Ostdeutscher Beobachter”, nr 80, 21.03.1941; tekst oryginalny: „Deutsche Kunstschatze im Gnesener Dom. Kostbare Werke deutscher Meister zeugen von deutschem Schaffen im Osten. War Gnesen einst die Hochburg des polnischen Nationalismus, und galt besonders der Dom den Polen als Sinnbild polnischer Kultur, so ist es heute an der Zeit, sich immer wieder daran zu erinnern, daß Gnesen als deutsche Stadt im 13. Jahrhundert gegründet wurde und daß der Dom zu den schönsten Leistungen der deutschen Kulturarbeit im Wartheland gehört“.

⁹ Oryginalny tekst: „So wirkt (...) die 1765 angebrachte Altararchitektur abstoßend auf uns. Zwischen den korinthischen Säulen die reich bewegten Figuren in unnatürlicher Haltung“.

¹⁰ Tłumaczenie angielskiego dokumentu na język niemiecki znajduje się w jednostce AAG AMG 26, 3.

W jednostce archiwalnej AMG 15 pod nazwą „Gnesener Dom. Führungen, Eintrittskarten” zachowała się dokumentacja dotycząca zwiedzania katedry, jej daty skrajne to 12 sierpnia 1941 – 20 października 1944 roku. Wynika z niej, przynajmniej szczątkowo, kto i w jakich celach pragnął nawiedzić zamkniętą na co dzień katedrę. Zgodę na zwiedzanie poza wyznaczonym czasem, czyli niedzielnym popołudniem, wydawał nadburmistrz Lorenzen albo *Kreisleiter* NSDAP. Oprowadzali nauczyciele z niemieckich szkół, znane są nawet ich nazwiska: dr Kelsch, małżonkowie Franz, Kaschinka, małżeństwo Schilling (AAG AMG 15, 4), oprowadzał też archiwista miejski Richter. Przyjmowano zorganizowane grupy uczniów, urzędników, działaczy i członków nazistowskich organizacji, zasadniczo odmawiano natomiast wstępu pojedynczym osobom prywatnym (AAG AMG 15, 10-26). Nie wiadomo, ilu Niemców skorzystało z możliwości zwiedzania w niedzielne popołudnia, natomiast zachowało się niewiele próśb ze strony grup zorganizowanych. Katedrą interesowali się też wydawcy. W „sztabowej”, wydawać by się mogło, wymianie korespondencji na temat odwiedzin w katedrze, jest kilka interesujących informacji o losach brązowych Drzwi Gnieźnieńskich z XII wieku i innych zabytków ruchomych z Tumu. Redakcja „Voelkischer Beobachter, Zentralverlag der NSDAP” (czasopisma, będącego symbolem propagandy narodowo-socjalistycznej) zwróciła się 6 maja 1942 roku do nadburmistrza z prośbą o zdjęcia Drzwi Gnieźnieńskich. Redakcja „Beobachtera” tak uzasadniała swoją prośbę: „Drzwi z Augsburga i Hildesheim są znane w Niemczech, natomiast Gniezno nie przedostało się za bardzo do ogólnej świadomości”¹¹. Lorenzen odpowiedział na tę prośbę dopiero 20 lipca 1942 roku. Poinformował przy tym, że czyni to z opóźnieniem, gdyż drzwi zostały ze względów bezpieczeństwa powietrznego zabezpieczone w bunkrze OPL i dopiero przy ich przełożeniu do innego bunkra było możliwe wykonanie fotografii (AAG AMG 15, 10). Oznacza to, że drzwi już wcześniej zostały one wymontowane i ukryte, a między początkiem czerwca a połową lipca 1942 roku zostały przeniesione w inne miejsce. Równie ciekawa informacja przebiega z odmownej odpowiedzi, datowanej na 15 września 1943 roku, którą nadburmistrz dał Alfredowi Rietdorf z „Hans von Hugo Verlag Berlin”, a poprosił on o możliwość obejrzenia drzwi w celach naukowych i wydawniczych. Nie uzyskał jednak zgody nadburmistrza ze względu na składowanie drzwi w bunkrze (AAG AMG 15, 11-12). W tym czasie wielu dzieł sztuki nie było już w katedrze. Kiedy bowiem na przełomie września i października 1943 roku kierownictwo obozu wypoczynkowego dla dzieci niemieckich z terenów zagrożonych nalotami w Janowcu (*Kinderlandverschickung Lager Jannowitz*) prosiło o zgodę na zwiedzanie katedry przez dzieci, otrzymało odpowiedź, że zwiedzanie katedry zasadniczo jest niemożliwe, gdyż dzieła sztuki wyniesiono ze względu na zagrożenie nalotami (AMG AAG 15, 22-23). Dodać należy, że w 1940 roku Niemcy zburzyli pomnik Bolesława Chrobrego, stojący przy katedrze, a na jego miejscu postawili małą fontannę.

¹¹ Tekst oryginalny: „Die Türen von Augsburg und Hildesheim in Deutschland bekannt sind, Gnesen dagegen nicht allezu sehr zum allgemeingültigen Bewusstsein gekommen ist“.

21 stycznia 1945 roku wkroczyła do Gniezna Armia Czerwona. Czy oznaczało to koniec walki z Gnieznom jako symbolem polskiego katolicyzmu? Bynajmniej. Dnia 23 stycznia Sowietci ostrzelali bez powodu katedrę gnieźnieńską z pocisków zapalających i gdyby nie ofiarność polskich strażaków i przypadkowych przechodniów, symbol ten by całkowicie spłonął (Szczepaniak et al. 2015).

PODSUMOWANIE

W czasie niewoli narodowej oraz w dwudziestoleciu międzywojennym rosła symboliczna rola Gniezna, zarówno jako gniazda polskości (symbol narodowy) jak i sanktuarium głównego patrona Polski, świętego Wojciecha i stolicy prymasów (symbol religijny). Dbało o to głównie duchowieństwo: kapituła metropolitalna, arcybiskupi i biskupi pomocniczy. Symbolika ta skupiała się wokół archikatedry na Wzgórzu Lecha i wyraziła się w upamiętnianiu ważnych dla wiary i polskości osób i wydarzeń: przed odzyskaniem niepodległości były to wyłącznie tablice umieszczane wewnątrz katedry, zaś po odzyskaniu niepodległości pomniki na zewnątrz. Drugim sposobem wprowadzania Gniezna jako symbolu w świadomość szerokiego odbiorcy były nie liczne, ale bardzo dobre publikacje książkowe o charakterze historycznym. Trzecim i najważniejszym były uroczystości religijne, nierzadko z akcentami narodowymi: tak cykliczne (odpust ku czci świętego Wojciecha) jak i jednorazowe (np. otwarcie „grobu Dąbrówki”, pochówek serca abpa Ledóchowskiego). Gromadziły one tłumy wiernych, którzy mogli publicznie modlić się po polsku. Dodatkowo w czasie zaborów mogli wobec protestanckiego państwa manifestować swoją katolickość.

Jak bardzo wszystkie te działania przyczyniały się do uczynienia z Gniezna nierozzerwalnego symbolu polskości i katolicyzmu również w oczach Niemców, świadczą ich planowe poczynania zarówno z okresu zaborów jak i podczas okupacji z lat 1939-1945. W czasie zaborów Niemcy starali się ograniczać rolę kościelną Gniezna, a podczas II wojny światowej doszli do szaleńczego apogeum walki na symbole: zamknęli katedrę dla Polaków, a z czasem wykluczyli z niej kult religijny i przerobili ją na salę koncertową. Ostatecznie plany pokrzyżowała Niemcom przegrana wojna, ale dzieła zniszczenia paradoksalnie dopełniła Armia Czerwona, która zbombardowała katedrę już po „wyzwoleniu”.

BIBLIOGRAFIA:

- AAG AMG. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Akta Miejskie Gniezna 1939-1945.
- Banaszak, Marian. 1982. Marcin Dunin 1830-1842. W: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu*, red. Feliks Lenort, 121-159. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Casselmann, Heinrich et al. 1941. *Da liegt im Osten... Jahrbuch des Kreises Gnesen der NSADP 1939/40*. Gnesen (Gniezno): NSDAP Kreisleitung Gnesen.

- Janicki, Tadeusz. 2016. Gniezno podczas II wojny światowej. W: *Dzieje Gniezna pierwszej stolicy Polski*, red. Józef Dobosz, 607-628. Gniezno: Miasto Gniezno, Powiat Gnieźnieński.
- Kohte, Julius. 1897. *Verzeichnis der Kunstdenkmäler der Provinz Posen*, t. 4. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Krawczyk, Arkadiusz. 2016. Od pomysłu do realizacji. Kilka uwag o ikonografii pomnika Bolesława Chrobrego i warsztacie artystycznym Marcina Rożka. W: *Narodziny nowoczesności. Studia o polskiej rzeźbie dwudziestolecia międzywojennego*, red. Katarzyna Janicka i Arkadiusz Krawczyk, 81-98. Wolsztyn: Biblioteka Publiczna Miasta i Gminy Wolsztyn im. Stanisława Platera.
- Klimkiewicz, Witold. 1987. *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki 1822-1902*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Krzyżanowski, Lech. 1970. Epitafium ku czci abpa Marcina Dunina, zm. 1842. W: *Katedra gnieźnieńska*, red. Aleksandra Świechowska, 273. Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
- Laube, Stefan. 2006. Die Kathedrale in Gnesen – die Schlosskirche in Wittenberg. Erinnerungsorte sakraler Nation oder nationaler Religion zwischen Napoleon und Ersten Weltkrieg. W: *Visuelle Erinnerungskulturen und Geschichtskonstruktionen in Deutschland und Polen 1800 bis 1939*, red. Robert Born, Adam Labuda i Beate Störtkuhl, 185-203. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Lelewel, Joachim. 1857. *Drzwi kościelne płockie i gnieźnieńskie z lat 1133, 1155*. Poznań: Księgarnia J. K. Żupańskiego.
- Pamiętka pielgrzymki do Gniezna*. 1909. Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha.
- Pest, Czesław. 2004. *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926) pierwszy prymas Polski Odrodzonej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Polkowski, Ignacy. 1874. *Katedra gnieźnieńska*. Gniezno: J. B. Lange.
- Powidzki, Janusz. 1947. Losy katedry gnieźnieńskiej podczas okupacji 1939-1945. W: *Święty Wojciech 997-1947*, red. Zbigniew Bernacki, Feliks Jordan, Kirył Sosnowski i Mieczysław Suchocki, 293-318. Gniezno: Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej.
- Raczyński, Edward. 1843. *Wspomnienia Wielkopolski, to jest województw poznańskiego, kaliskiego i gnieźnieńskiego*, t. 2. Poznań: Drukarnia „Orędownika”.
- Rył, Jadwiga. 1982. Katalog rękopisów Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 45, 7-201.
- Schloemann, Gerhard. *St. Adalberts Dom Gnesen*. [Gnesen 1941].
- Sołomieniuk, Michał. 2012. Biskup Wojciech Anzelm Brodziszewski i jego intuicje naukowe. W: *Europa Środkowa i Wschodnia jako przestrzeń spotkania. Na szlakach tradycji kultury*, red. Klaudiusz Święcicki, 41-51. Gniezno: Gnieźnieńska Wyższa Szkoła Milenium.
- Skonieczny, Mieczysław. 1915. *Przewodnik po Gnieźnie wraz z planem miasta*. Gniezno: J. B. Lange.

- Syrokomla, Władysław. 1913. Gniezno. W: *Ziemia polska w pieśni. Antologia*, red. Jan Lorentowicz, 421. Warszawa-Lublin-Łódź: Gebethner i Wolf.
- Szczepaniak, Marek et al. 2015. *Podpalenie katedry gnieźnieńskiej*. Gniezno: Gaudentinum.
- Śmigiel, Kazimierz. 1968. Walka władz hitlerowskich z katolickim kultem religijnym na terenie Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1939-1945. W: *Studia historyczne*, red. Mieczysław Żywczyński i Zygmunt Zieliński, t. 2, 251-388. Lublin: TN KUL.
- Śmigiel, Kazimierz. 1978. *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939-1945*. Lublin: KUL.
- Śmigiel, Kazimierz. 1993. *Florian Stablewski. Arcybiskup Gnieźnieński i Poznański (1841-1906)*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Śmigiel, Kazimierz. 1994. *Biskup Antoni Laubitz 1861-1939*. Gniezno: Kuria Metropolitalna.
- Warschauer, Adolf. 1918. *Geschichte der Stadt Gnesen*. Posen: Verlag der historischen Gessellschaft für die Prov. Posen.
- Wilk, Stanisław. 1987. *Archidiecezja gnieźnieńska w II Rzeczypospolitej. Administracja archidiecezji pod rządami prymasów kard. Edmunda Dalbora i kard. Augusta Hlonda*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zachwatowicz, Jan. 1970. Przebudowa katedry po roku 1760 i dalsze przebudowy do roku 1945. W: *Katedra gnieźnieńska*, red. Aleksandra Świechowska, t. 1, 160-171. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

MARCIN KARCZEWSKI¹
Warszawa

DYSKUSJA NAD POWOŁANIEM CENTRALNEGO POLSKIEGO INSTYTUTU ARCHEOLOGICZNEGO W LATACH 1919-1923

DISCUSSION ON FOUNDING THE CENTRAL POLISH ARCHEOLOGICAL INSTITUE
IN THE YEARS 1919-1923

Summary

The article presents the first attempt at founding the Central Polish Archaeological Institute that took place between the years 1919 – 1923. The author presents the main projects discussed by Polish archeologists and tries to explain the reasons for abandoning the idea against the background of the division among the Polish archeological society members.

Keywords: National Archeological Institute, National Prehistoric Institute, history of archeology

Streszczenie

Artykuł prezentuje pierwszą próbę powołania polskiego centralnego instytutu archeologicznego mającą miejsce w latach 1919-1923. Autor prezentuje główne projekty instytutu dyskutowane w środowisku polskich archeologów oraz stara się wyjaśnić przyczyny upadku idei powołania instytutu na tle rozłamu w polskim środowisku archeologicznym.

Słowa kluczowe: Państwowy Instytut Archeologiczny, Państwowy Instytut Prehistoryczny, historia archeologii

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie powstałych w latach 1919-1923 koncepcji organizacji polskiego centralnego instytutu archeologicznego oraz przedstawienie okoliczności, które uniemożliwiły jego powstanie. Powstałe w omawianym okresie koncepcje instytutu miały różne zakresy kompetencyjne; pierwsza ograniczała się jedynie do zarządzania archeologią przedhistoryczną

¹ Dr. Marcin Karczewski jest absolwentem kierunku Historia: Archeologia Chrześcijańska na UKSW. W roku 2017 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie historii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. W swoich badaniach koncentruje się nad historią archeologii polskiej w XX wieku. E-mail: marcinkarczewski1987@gmail.com.

(epoka kamienia, brązu i żelaza do wczesnego średniowiecza), podczas gdy druga chciała swym zakresem objąć wszystkie dziedziny archeologii, czyli dodatkowo archeologię klasyczną zajmującą się antykami. Zwolennicy węższej dążyli do powołania Państwowego Instytutu Prehistorycznego (PIP), natomiast szerszą koncepcję instytutu określano mianem Państwowego Instytutu Archeologicznego (PIA).

Główną areną dyskusji były cykliczne konferencje Państwowego Grona Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych² (PGKZP), chociaż oprócz konserwatorów i prezydium grona udział w nich brali archeolodzy klasyczni z Krakowa i Lwowa. Autor rezygnuje ze szczegółowego omówienia historii PGKZP z tego względu, iż ten temat został już wyczerpująco omówiony w literaturze przedmiotu (Stolpiak 1984; Abramowicz 1991; Lech 1999; Wysocki 1999; Blombergowa 1999; Wysocki 2009; Karczewski 2015).

1. PIERWSZE PRÓBY POWOŁANIA PIP/PIA PO ODZYSKANIU PRZEZ POLSKĘ NIEPODLEGŁOŚCI (1918-1923) – ZARYS HISTORYCZNY

Odrodzenie państwowości polskiej wymusiło na środowisku archeologicznym podjęcie dyskusji o zorganizowaniu działalności naukowej. Dyskusję rozpoczęli niezależnie od siebie nestor archeologii polskiej Włodzimierz Demetrykiewicz oraz młody i ambitny Włodzimierz Antoniewicz.

Memoriał Antoniewicza przedłożony w 1918 r. Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności (od 1919 Polska Akademia Umiejętności) zakładał: 1) utworzenie i wyposażenie instytutów archeologicznych przy katedrach uniwersyteckich, 2) utworzenie przynajmniej sześciu urzędów konserwatorskich dla zabytków archeologicznych (przedhistorycznych), 3) upaństwowienie większych kolekcji i zbiorów archeologicznych z terenów Polski oraz 4) zebranie w jedno muzeum prowincjonalne, względnie centralne, drobniejszych zbiorów archeologicznych istniejących w muzeach historycznych i przyrodniczych (Antoniewicz 1918, 1100). Demetrykiewicz zaproponował inny kierunek działań, postulował on: 1) utworzenie specjalnych muzeów stanowiących jednocześnie instytucję konserwatorską (muzea wykopalisk) i posiadających w swoim personelu znawców z każdej epoki archeologicznej (Demetrykiewicz 1920, 7), 2) reformę i rozbudowę katedr uniwersyteckich (utworzenie katedr dla każdej epoki archeologicznej przynajmniej w dwóch głównych miastach – Krakowie i Warszawie) (Demetrykiewicz 1920, 16) oraz powołanie specjalistycznego instytutu archeologicznego (Demetrykiewicz 1920, 17).

Postulaty Antoniewicza i Demetrykiewicza stały się punktem wyjścia do dalszej dyskusji w środowisku archeologicznym (Stolpiak 1984, 38). Odbiciem tej szerokiej debaty jest dział urzędowy w piątym tomie „Wiadomości Archeologicznych”, oficjalnego organu PGKZP. Jak już wspomniano, w dyskusji poruszano

² PGKZP – Funkcjonujące w latach 1919 – 1928 nieformalne gremium archeologów zatrudnionych przy MWRiOP pełniący *de facto* funkcje konserwatorów zabytków przedhistorycznych.

kwestie organizacji służby ochrony zabytków przedhistorycznych oraz organizacji muzealnictwa archeologicznego, te zagadnienia zostały już wyczerpująco opisane w literaturze przedmiotu (Stolpiak 1984, 39-41; Wysocki 1999, 133-145; Blomborgowa 1999, 115-131).

Zagadnieniem często poruszonym w dyskusji było powołanie centralnej jednostki naukowej do spraw archeologii. Nieliczne grono specjalistów z zakresu archeologii (przede wszystkim pradziejowej) podjęło się próby stworzenia instytutu archeologicznego, dzięki któremu udałoby się usystematyzować badania terenowe oraz zapewnić ich właściwe opracowanie naukowe. Pierwszym, który postawił problem powołania instytutu archeologicznego, był Włodzimierz Demetrykiewicz:

„Ponieważ doświadczenie pouczyło, że ciała uczone, utworzone dla popierania ogółu nauk, t.j. Akademje Umiejętności i Towarzystwa naukowe nie zawsze mogą należycie zaspokoić żywotne potrzeby umiejętności archeologicznych (zarówno co do wydawnictw, jak i co do samej organizacji pracy naukowej), więc w interesie różnych gałęzi archeologii powołane zostały do życia w wielu krajach, bogatszych w zabytki starożytne osobne zakłady kolegialne, uczone pod nazwą Instytutów Archeologicznych. Celem ich jest skupiać i wiązać w odnośnym kraju (w zakresie pewnej specjalnej gałęzi archeologii, dla której taki Instytut jest utworzony, np. dla prehistorji, dla archeologii klasycznej i t.d.) w jedno centralne, naczelne ognisko wszystkie warstwy fachowej pracy archeologicznej i wszystkie ważniejsze odnośne zawodowe siły, oraz stwarzać na tej drodze kolegium uczone dla specjalnych zawodowych obrad (podobnie jak w Akademji Umiejętności), jakoteż dla kierowania naukowymi wydawnictwami, które to kolegium jest zarazem z reguły powołane także do nadzorowania pod względem naukowym w najwyższej instancji, działalności odnośnych muzeów i konserwatorstwa zabytków” (Demetrykiewicz 1920, 17).

Wizja Demetrykiewicza została uzupełniona przez archeologa klasycznego Edmunda Bulandę, który wystąpił ze swoim projektem instytutu (Bulanda 1920, 84; Stolpiak 1984, 41), ponadto swoje uwagi dodali Józef Kostrzewski i Włodzimierz Antoniewicz (Stolpiak 1984, 42). Dyskusja na temat instytutu trwała przez szereg lat; na łamach „Wiadomości Archeologicznych” opublikowano w tym czasie szereg dalszych projektów.

Mimo niskiego finansowania archeologii w okresie międzywojennym, PGKZP dysponujące własnym budżetem nie tylko prowadziło działalność konserwatorską, ale również rękami swoich konserwatorów realizowało planowe badania terenowe (Abramowicz 1991, 118). Ważniejsze było jednak to, że grono zgromadziło w swych szeregach prawie wszystkich profesjonalnych archeologów pradziejowych, zaś rozpoczęta tam dyskusja nad instytutem archeologicznym przyciągnęła do dyskusji Edmunda Bulandę (Wysocki 2009, 250). Stworzyło to niezwykle korzystną sytuację do oddolnego powołania centralnego instytutu archeologicznego. Głównym problemem w tym czasie była absolutna bierność władz państwowych wobec działań społeczności archeologicznej. Do 1923 roku, mimo rozbieżności, PGKZP reprezentowało wolę całego środowiska archeologicznego i to właśnie dawało powstałym projektom szansę na realizację.

2. KONCEPCJE PAŃSTWOWEGO INSTYTUTU ARCHEOLOGICZNEGO/ PREHISTORYCZNEGO W LATACH 1918-1923

2.1. Wprowadzenie

W toku dyskusji na temat instytutu archeologicznego w latach 1918-1923 pojawiło się wiele koncepcji; niektóre z nich zawierały ogólne założenia, inne były bardzo szczegółowe. W toku dyskusji powstało kilka projektów opublikowanych na łamach „Wiadomości Archeologicznych”, były one przedmiotem szerszej dyskusji w środowisku archeologów polskich. Paradoksalnie PGKZP, którego rolą miała być przede wszystkim ochrona zabytków, poprzez cykliczne konferencje konserwatorów zabytków przedhistorycznych pełniło rolę konferencji ogółu archeologów.

Grono jednak nie mogło zastąpić właściwej instytucji, jaką miał być PIA/PIP, a to z dwóch powodów: 1) jego celem była ochrona zabytków archeologicznych 2) nie posiadało ono osobowości prawnej (projekt nigdy niezatwierdzonego statutu grona opublikowano w piątym tomie „Wiadomości Archeologicznych”), a środki otrzymywane z budżetu docelowo miały być przeznaczane na działania konserwatorskie. Sprawę z tych niedogodności zdawali sobie główni organizatorzy polskiej archeologii, dlatego też kwestia powołania instytutu była stałym punktem na konferencjach PGKZP.

2.2. Projekt Państwowej Komisji Archeologicznej i Państwowego Komitetu Archeologicznego – 1919 r.

Chronologicznie najwcześniejszy projekt centralnego instytutu archeologicznego znajduje się w zbiorach Archiwum Akt Nowych (AAN) Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP) i jest to statut dwóch współdziałających ze sobą instytucji archeologicznych: Komisji Archeologicznej i Państwowego Komitetu Archeologicznego. Dokument ten odkrył i opublikował wraz z później naniesionymi nań poprawkami w swojej monografii *Tak wiele – tak nieliczni: Młoda archeologia polska 1905-1928* S. K. Kozłowski (Kozłowski 2012, 225-226). Oryginalny dokument zawiera liczne korekty, według ustaleń Kozłowskiego, autorstwa Włodzimierza Antoniewicza, Ludwika Sawickiego i Stefana Krukowskiego. Według Kozłowskiego tekst znajduje się na mikrofilmie B – 9262 z materiałów po MWRiOP AAN, jednak właściwa sygnatura zbioru, w którym statut się znajduje, ma oznaczenie B-9264 (Kozłowski 2012, 47).

Pierwotny tekst zakładał powołanie przy MWRiOP Państwowej Komisji Archeologicznej i Państwowego Instytutu Archeologicznego [§1]. Do kompetencji Komisji Archeologicznej należeć miała: ocena wartości naukowej zabytków archeologicznych [§2.a], gospodarowanie środkami pieniężnymi, występowanie o środki na działalność archeologiczną i opiniowanie wniosków o dofinansowanie dla podmiotów pozarządowych [§2.b]. Ponadto komisja miała opracowywać i opiniować projekty aktów prawnych dotyczących archeologii [§2.c], nawiązywać stosunki z in-

stytucjami, stowarzyszeniami, uczonymi zajmującymi się archeologią i dziedzinami pokrewnymi w kraju i za granicą [§2.d], informować o postępach i wynikach badań archeologicznych, promować archeologię, propagować wiedzę na temat zabytków archeologicznych [§2.e]. Najważniejszą jednak rolą komisji było sprawowanie zwierzchniej władzy nad Państwowym Instytutem Archeologicznym, czyniło to z niej „rząd” archeologiczny, naczelne kolegium sterujące głównym archeologicznym instytutem w odrodzonej Polsce [§2.f] (AAN, B – 9264, k. 3).

Statut określał skład komisji na dwudziestu członków, z czego piętnastu miało pełnić funkcje konserwatorów, rozlokowanych w głównych miastach Polski poza Warszawą, jeden miał być dyrektorem Państwowego Instytutu Archeologicznego, a czterech wraz z przewodniczącym tworzyć wydział, czyli ściśle kierownictwo komisji i całej archeologii polskiej. Wydział miał urzędować w Warszawie [§3] (AAN, B – 9264, k. 3). Zadaniem konserwatorów, w myśl omawianego projektu, była ochrona zabytków archeologicznych w ramach określonych przez dekret Rady Regencyjnej (Dekret Rady Regencyjnej 1918, §12, 18, 23-28). Zadaniem wydziału (kierownictwa) było rozstrzyganie spraw bieżących, nadzór nad działalnością konserwatorów, przesyłanie i opiniowanie wniosków skierowanych do MWRiOP, przygotowywanie rozporządzeń i ogólny nadzór nad podległymi sobie instytucjami [§4]. Wydział odpowiadał także za zwoływanie posiedzeń plenarnych komisji nie rzadziej niż raz na pół roku [§5]. Państwowa Komisja Archeologiczna mogła mianować członków korespondentów w ramach nagrody za działania na rzecz archeologii [§7]. Komisja wraz z konserwatorami była uprawniona do wydawawania zarządzeń z mocą urzędową w sprawach ochrony zabytków. Poszkodowanym w wyniku tych decyzji przysługiwała droga odwoławcza do MWRiOP [§9] (AAN, B – 9264, k. 4).

W rozporządzeniu określono, iż projektowany Państwowy Instytut Archeologiczny w Warszawie składać się będzie z muzeum archeologicznego, pracowni ogólnej (naukowej) i pracowni fotograficznej. Na czele całego instytutu będzie stać dyrektor (V klasa poborów) mianowany przez ministra WRiOP na wniosek komisji archeologicznej. Do pomocy otrzyma dwóch asystentów (VII klasa poborów). Pozostali pracownicy zatrudniani będą na podstawie przepisów ogólnych [§10 i 12] (AAN, B – 9264, k. 5).

Przy bliższej lekturze projektu widać, iż był on na bardzo wczesnym etapie; na tej wersji zaznaczone są liczne poprawki naniesione nań przez wspomnianych już archeologów warszawskich. Zmiany naniesione przez nich całkowicie eliminowały ustępy odnoszące się do Państwowego Instytutu Archeologicznego [§2.g, 3, 4, 6, 8, 10 i 12]; zrezygnowano również z nazwy „Komisja Archeologiczna”, zastępując ją „Gronem Konserwatorów” (Kozłowski 2012, 225-226). Była to prawdopodobnie pierwsza oficjalna próba ujęcia polskiej archeologii w ramy instytucjonalne, dzieląca obowiązki między dwa podmioty: 1) Komisję Archeologiczną w sprawach naukowych i podlegającą jej 2) Państwowy Instytut Archeologiczny z prerogatywami konserwatorsko-muzealnymi (Kozłowski 2012, 47). Projekt nie spełnił jednak oczekiwań środowiska, nawet po naniesieniu poprawek. W 5 tomie

„Wiadomości Archeologicznych” pojawiły się natomiast nowe projekty: 1) *Projekt rozporządzenia Rady Ministrów w sprawie utworzenia Państwowego Grona Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych* zawierający projekt statutu grona (Projekt rozporządzenia Rady Ministrów 1920, 78-81); 2) ogólny projekt PIP autorstwa Włodzimierza Demetrykiewicza w jego artykule pt. *W sprawie gruntownej reformy i nowego urzędnictwa instytucji publicznych przeznaczonych do badań naukowych nad wykopaliskami archeologicznymi w Polsce, jako też dla umiejętnej ich ochrony* (Demetrykiewicz 1920, 17-19); 3) *Projekt Państwowego Instytutu Archeologicznego* autorstwa Edmunda Bulandy (Bulanda 1920, 84-86). Pierwszy dotyczył PGKZP, który zastąpił koncepcję Komisji Archeologicznej, pozostałe dwa były koncepcjami ogólnopolskiego instytutu archeologicznego, który w nowej formie miał być najważniejszą kolegalną instytucją w hierarchii polskiej archeologii.

Projekty instytutu różniły się jednak znacznie w zakresie prerogatyw, jakie miały mu przysługiwać. Ponieważ grono nie miało być naczelną instytucją archeologiczną (choć de facto rolę tę pełniło do 1928 roku), omówienie jego statutu wykracza poza ramy tego artykułu.

2.3. Koncepcja Instytutu Archeologii Przedhistorycznej i Wczesnodziejowej Włodzimierza Demetrykiewicza

W tomie 5 „Wiadomości Archeologicznych” ogólny zarys swojej wizji instytutu wyłożył Włodzimierz Demetrykiewicz. Instytut Archeologii Przedhistorycznej i Wczesnodziejowej, bo tak nazywał swój instytut, miał być naczelną instytucją nadzorującą działalność archeologiczną dzielnicowych (wojewódzkich) muzeów wykopalisk (archeologicznych); jednocześnie podkreślał, iż nad kwestiami administracyjnymi i finansowymi tychże muzeów bezpośredni nadzór winno mieć ministerstwo (Demetrykiewicz 1920, 18).

Nadzór nad archeologią polską leżeć miał w gestii organu określanego przez Demetrykiewicza mianem „Kolegium uczonego instytutu archeologii prehistorycznej i wczesnodziejowej”, w skład którego wchodzić mieli jako członkowie zwyczajni z urzędu wszyscy kierownicy dzielnicowych muzeów wykopalisk i ich zastępcy, wszyscy profesorowie i docenci archeologii prehistorycznej i wczesnodziejowej pracujący na polskich uniwersytetach, przedstawiciele ważniejszych polskich towarzystw naukowych (Polska Akademia Umiejętności, Towarzystwo Naukowe Warszawskie i Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk). Inną grupę członków zwyczajnych mieli tworzyć ludzie nominowani przez ministerstwo, legitymujący się uznanym dorobkiem naukowym i nie kwalifikujący się do wyżej wymienionych kategorii. W skład gremium członków korespondentów wchodzić mieli specjaliści nauk pokrewnych: geologii, paleontologii, antropologii i archeologii klasycznej i orientalnej (!), historycy sztuki i numizmatycy (Demetrykiewicz 1920, 18). Jednocześnie autor zaznaczył, że ewentualny regulamin powinien zapewnić przewagę liczebną członkom zwyczajnym; oni też powinni mieć głos decydujący w kwestii kierunków działalności instytutu, zaś rola członków korespondentów miałaby się ograniczać jedynie

do wydawania fachowych opinii w zakresie własnych specjalizacji (Demetrykiewicz 1920, 19). Poza działalnością naukową, w zakresie kompetencji instytutu miało się mieścić: 1) wydawanie fachowych opinii na potrzeby ministerstwa i organów administracji państwowej, 2) projektowanie przepisów prawnych i zarządzeń dotyczących standardu przeprowadzania badań wykopaliskowych, instrukcji dla muzeów dzielnicowych w kwestii nadzoru naukowego nad niższymi w hierarchii muzeami archeologicznymi, instrukcji dla muzeów dotyczących warunków wydawania pozwoleń na badania archeologiczne, 3) sprawowanie bezpośredniego nadzoru nad najważniejszymi muzeami archeologicznymi, tj. muzeami dzielnicowymi wykopalisk, 4) pełnienie roli najwyższej instancji ds. konserwatorstwa archeologicznego (pradziejowego i wczesnohistorycznego) (Demetrykiewicz 1920, 19).

Z powyższego wynika, iż Demetrykiewicz widział w instytucie archeologicznym nie aparat administracji państwa, ale ogólnopolską korporację uczonych podobną do Polskiej Akademii Umiejętności. Przemawia za tym to, że do grupy członków zwyczajnych „kolegium” wchodzić mieli z urzędu przedstawiciele Polskiej Akademii Umiejętności (PAU), Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (TNW) i poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (PTPN) (główne towarzystwa naukowe reprezentujące dawne zaborcy). Planowany instytut archeologiczny miał łączyć ogół polskich sił archeologicznych, tak jak niegdyś ogniskowała polską naukę z trzech zaborów Akademia Umiejętności (od 1919 PAU). Jednocześnie instytut nie miał być skrępowany czynnościami administracyjnymi, te miało realizować ministerstwo, a ochroną zabytków archeologicznych zajmować miałyby się przede wszystkim muzea dzielnicowe.

2.4. Projekt Państwowego Instytutu Archeologicznego Edmunda Bulandy

28 maja 1919 r. do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wpłynął projekt statutu Państwowego Instytutu Archeologicznego autorstwa Edmunda Bulandy (Bulanda 1920, 84). W myśl tego projektu instytut miał być instytucją państwową finansowaną z budżetu państwa [§2]. Do jego zadań miało należeć prowadzenie, nadzorowanie i popieranie badań archeologii prehistorycznej, słowiańskiej, klasycznej, starochrześcijańskiej i wczesnośredniowiecznej [§3]. W zakresie kompetencji tak projektowanego instytutu leżało przeprowadzanie badań i nadzorowanie wykopalisk w kraju i zagranicą [§4.a], konserwacja znajdujących się w kraju zabytków pochodzących z wymienionych okresów [§4.b], zakładanie i nadzór nad państwowymi muzeami archeologicznymi [§4.c], popieranie i utrzymywanie naukowych placówek zagranicznych, urządzenie ekspedycji i podróży naukowych [§4.d], ogłaszanie sprawozdań z przeprowadzonych w kraju i zagranicą wykopalisk, wydawanie czasopism i publikacji naukowych z dziedziny archeologii [§4.e], założenie i prowadzenie centralnego państwowego archiwum (atelier) fotograficznego i pracowni przezroczycy zabytków krajowych i zagranicznych dla celów naukowych i popularyzatorskich [§4.f], finansowanie zagranicznych studiów archeologicznych polskim stypendystom [§4.g] (Bulanda 1920, 84).

Wszystkie wymienione cele stanowiły realizację wcześniejszych postulatów Antoniewicza, Kostrzewskiego i Demetrykiewicza. Zwrócić należy uwagę na założenie, iż instytut miał tworzyć zagraniczne placówki badawcze oraz wspierać studia zagraniczne. Wynikało to z faktu, iż Bulanda był archeologiem klasycznym, stąd też jego postulaty uwzględniały potrzeby również tej dziedziny, nierozzerwalnie związanej z badaniem kultur niewystępujących w Polsce. Ten lwowski profesor miał wizję stworzenia zaplecza dla polskich badań z zakresu archeologii klasycznej, która w tym czasie była bardziej związana z historią sztuki aniżeli z archeologią pradziejową (Lech 1999, 35). Bulanda zauważył potrzebę powołania instytucji o zasięgu międzynarodowym, mogącej nawiązać współpracę ze swoimi odpowiednikami z Francji czy Wielkiej Brytanii.

Statut opisywał szczegółowo skład i organizację instytutu; w myśl §6 na czele PIA miał stać dyrektor mianowany przez naczelnika państwa na wniosek MWRiOP, który jednocześnie miałby być profesorem uniwersyteckim (Bulanda 1920, 84). Wsparciem merytorycznym miałby być dla niego urzędujący w stolicy zastępca, a podlegaliby mu: konserwator na miejscu, dwaj sekretarze, kierownik atelier i pracowni przezroczycy oraz siedmiu konserwatorów terenowych z siedzibami w Warszawie, Krakowie, Lwowie, Lublinie, Poznaniu, Gdańsku i Wilnie (Bulanda 1920, 85). Dyrektor miał przedstawiać sprawozdania dla ministra WRiOP, proponować budżet, wnioski o powoływanie członków czynnych i korespondentów, funkcjonariuszy oraz dyrektorów muzeów archeologicznych [§7]. Dyrektor instytutu miał mieć prawo udzielić pomocy finansowej na badania archeologiczne instytucjom lub badaczom indywidualnym, subsydiować działalność konserwatorską oraz nadawać stypendia Polakom studiującym archeologię za granicą [§7]. Dyrektor za swoją działalność miał odpowiadać osobiście przed ministrem [§8] (Bulanda 1920, 85).

Należy jeszcze wspomnieć o części statutu określającego skład personalny instytutu oraz zakres obowiązków poszczególnych członków. W myśl §10 członkowie instytutu dzielić się mieli na zwyczajnych i korespondentów. Członkami zwyczajnymi oprócz funkcjonariuszy (pracowników etatowych) z urzędu mieli być profesorowie archeologii przedhistorycznej, klasycznej i starochrześcijańskiej oraz osoby mianowane przez ministra WRiOP [§10.A.a-b]. Członkami korespondentami miały być osoby zasłużone na polu archeologii w wymienionych wyżej specjalizacjach i mianowane przez ministra WRiOP [§10.B]. Statut zobowiązywał członków zwyczajnych do organizowania zjazdów raz do roku oraz obradowania w grupach wedle właściwych członkom specjalizacji [§11] (Bulanda 1920, 85).

Projekt instytutu archeologicznego Edmunda Bulandy był ambitny, zakładał bowiem powstanie instytucji o szerokim zakresie działalności. Nie tylko miał on być ośrodkiem pracy naukowej, ale również centralnym instytutem konserwatorskim dla zabytków archeologicznych. Dodatkowo instytut miał prowadzić badania za granicą. Bulanda, projektując instytut zapewne chciał, aby w przyszłości za jego pośrednictwem powołać jedną lub kilka polskich placówek zagranicznych podob-

nych do Francuskiej Szkoły w Atenach (École Française d'Athènes). Włączenie do kompetencji instytutu kwestii konserwatorskich, przy zachowaniu przyjętego wówczas podziału na konserwatorstwo archeologiczne i historyczne, musiało zakładać włączenie w struktury instytutu PGKZP, a w połączeniu ze zwierzchnictwem nad muzealnictwem archeologicznym doprowadziłoby do zogniskowania wszystkich aktywności szeroko pojętej archeologii w jednej instytucji naukowej.

W tym miejscu autor musi odnieść się do zarzutu, jaki Edmundowi Bulandzie i jego projektowi postawił badacz historii archeologii i myśli konserwatorskiej Jacek Wysocki, stwierdzając w swojej publikacji, że projekt ten był jedynie kompilacją założeń przedstawionych przez Demetrykiewicza i Antoniewicza i jakoby nic nie wnosił do dyskusji poza „marzeniami” o finansowaniu archeologii klasycznej (Wysocki 2009, 250). Otóż autor stoi na stanowisku, iż projekt Bulandy wprowadził do dyskusji istotne mechanizmy funkcjonowania instytutu, z których skorzystano przy opracowaniu projektu statutu PIP z roku 1922.

2.5. Projekt Państwowego Instytutu Prehistorycznego – 1922

Podczas IV konferencji konserwatorów zabytków przedhistorycznych, która odbyła się w Krakowie w dniach 26-28 listopada 1922, jednym z punktów ogólnej dyskusji był jeszcze jeden, tym razem wypracowany przez ogół archeologów, projekt Państwowego Instytutu Prehistorycznego (Sprawozdanie z IV Konferencji PGKZP 1923, 57). Jego statut oficjalnie zaakceptowano na posiedzeniu i wraz z późniejszymi uwagami Włodzimierza Demetrykiewicza opublikowano w 8 tomie „Wiadomości Archeologicznych”. Był to ostatni projekt dyskutowany przez ogół gremium archeologicznego przed rozłamem w środowisku, jaki nastąpił pomiędzy członkami prezydium. Projekt opracowano na podstawie ankiet złożonych przez W. Demetrykiewicza, P. Bieńkowskiego M. Drewko, R. Jakimowicza, J. Kostrzewskiego, L. Kozłowskiego, S. Krukowskiego, L. Sawickiego. M. Wawrzenieckiego, Z. Zakrzewskiego i J. Żurowskiego (Sprawozdanie z IV Konferencji PGKZP 1923, 56). Mimo szerokiej dyskusji, nie uzyskał on, podobnie jak poprzednie, jednogłośnej aprobaty konferencji grona.

Ze sprawozdania z IV konferencji wynika, iż przynajmniej dwóch archeologów wyraziło wątpliwości wobec projektu. Pierwszym z nich był Włodzimierz Demetrykiewicz, który zgłosił szereg poprawek do projektu statutu (Sprawozdanie z IV Konferencji PGKZP 1923, 57; Demetrykiewicz 1923, 63-64). Drugim archeologiem wyrażającym wątpliwości co do koncepcji PIP był Ludwik Sawicki. Uznawszy projekt za sprzeczny ze swoimi poglądami na ten temat, odmówił udziału w dalszym jego procedowaniu (Sprawozdanie z IV Konferencji PGKZP 1923, 58). Można przyjąć, iż kontrowersji wokół tego projektu było znacznie więcej.

Projekt statutu był o wiele bardziej przemyślany od poprzednich, dzielił się na pięć części i 18 artykułów. W myśl statutu, PIP miał być wyższym zakładem naukowo-badawczym, któremu przysługuje prawo posługiwania się pieczęcią z herbem Rzeczypospolitej, a także mógłby na poczet swojej działalności przyjmować zapisy

i darowizny od osób prywatnych i instytucji [art. 3]. Do zadań PIP należało: 1) przeprowadzać i popierać badania archeologiczne stanowisk przed- i wczesnohistorycznych do XII wieku włącznie, z wyłączeniem zabytków podlegających innym niż archeologiczne służbom konserwatorskim na obszarze Polski jak i za granicą oraz nadzorowanie badań archeologicznych na terenie kraju [art. 4.a] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 59). Miał też przygotowywać opinie i ekspertyzy w zakresie swoich kompetencji oraz – jeśli zachodziła taka potrzeba – przygotowywać własne projekty aktów prawnych [art. 4.c]. Ponadto do obowiązków instytutu należało, tak w kraju jak i za granicą, nawiązywanie relacji ze stowarzyszeniami, instytucjami i uczonymi zajmującymi się archeologią przed- i wczesnohistoryczną [art. 4.d]. Jako centralny instytut naukowo-badawczy PIP mógł zakładać nowe muzea archeologiczne oraz nadzorować już istniejące. Jako naczelny instytut naukowo-badawczy, PIP miał inicjować i prowadzić badania. Wyniki badań miały być przez instytut i na jego koszt publikowane w jego oficjalnych organach wydawniczych [art. 4.e i g] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 60).

PIP miał się składać z 3 autonomicznych oddziałów: 1) badawczego; 2) konserwatorskiego; 3) muzeów państwowych. W razie potrzeby statut przewidywał możliwość tworzenia nowych oddziałów oraz likwidacji zbędnych [art. 5]. W skład personelu instytutu wchodzić mieli: dyrektor, mianowany przez prezydenta [art. 8.a]; dwóch wicedyrektorów, kierownicy oddziałów [art. 8.b], adiunkci, młodszy asystenci [art. 8.c], pracownicy tymczasowi [art. 8.d] i personel administracyjny zatrudniony na podstawie normalnych przepisów [art. 8. d-e] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 60).

Dyrektor w rozumieniu artykułu dziewiątego kierować miał sprawami naukowymi i administracyjnymi instytutu, reprezentować go na zewnątrz i przedstawiać ministrowi WRiOP sprawozdania roczne. Ponadto dyrektor miał odpowiadać za finanse i wydatki z budżetu PIP oraz zarządzać jego majątkiem [art. 9.a-d]. Dyrektor składał do ministerstwa wnioski awansowe, nominacyjne i urlopowe oraz zwoływał konferencje pracowników PIP [art. 9.e-f].

Niezależnie od pełnionych funkcji, pracownicy naukowcy musieli posiadać wykształcenie w zakresie archeologii przedhistorycznej i/lub wczesnodziejowej. Dyrektor i jego zastępcy winni dodatkowo posiadać stopień docenta, natomiast konserwatorzy wykazywać doświadczenie w badaniach terenowych [art. 12] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 60).

Wewnątrz PIP funkcjonować miała konferencja pracowników naukowych, zwoływana na wniosek dyrektora, wicedyrektora, ministra WRiOP albo 1/3 członków konferencji [art. 14-15] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 60). Konferencja posiadała szereg kompetencji; odpowiadała między innymi za wewnętrzne regulaminy poszczególnych oddziałów, preliminarze budżetowe, przyjmowanie rocznych sprawozdań od dyrektora oraz kierowników oddziałów oraz wydawanie opinii o kandydatach na pracowników naukowych [art. 16.a-d] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 60).

Kolejnym kolegialnym organem przewidzianym w projekcie była Rada PIP. Był to swego rodzaju „sejm” ogółu polskich archeologów przedhistorycznych i wczesnodziejowych, z wyłączeniem w sensie czynnego członkostwa, archeologii klasycznej. Członkami czynnymi z głosem decydującym (prawem głosu we wszystkich głosowaniach) mieli być: z mocy stanowiska profesorowie i docenci archeologii przedhistorycznej i wczesnodziejowej w państwowych szkołach akademickich, Polskiej Akademii Umiejętności oraz towarzystw naukowych w Warszawie, Poznaniu, Lwowie i Wilnie [art. 18.A.a], zaś z nominacji ministra WRiOP na wniosek Rady Instytutu – wybitniejsi uczeni specjaliści w zakresie archeologii przedhistorycznej i wczesnodziejowej nie należący do poprzedniej grupy [art. 18.A.b]. Na grupę członków nadzwyczajnych składać się mieli fachowi przedstawiciele nauk pokrewnych i pomocniczych, to jest antropolodzy, geolodzy, paleontolodzy, historycy, historycy sztuki i archeolodzy klasyczni, zaproszeni przez ministra WRiOP [art. 18.B]. Członkiem Rady z prawem głosu był delegat MWRiOP [art. 18.C] (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 62).

Do kompetencji Rady należało rozpatrywanie i opiniowanie sprawozdań z działalności PIP, opracowanie i aktualizowanie regulaminu instytutu, wydawanie opinii wobec kandydatów na dyrektora, przedstawianie kandydatur na członków, wydawanie opinii w sprawach archeologicznych oraz inicjatywa ustawodawcza w zakresie archeologii [art. 19]. Rada wybierała swego przewodniczącego na trzyletnią kadencję i miała się zbierać co najmniej raz w roku. Niezależnie od tego Rada mogła być zwoływana częściej na wniosek dyrektora i pięciu członków zwyczajnych (Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego 1923, 63).

Projekt ten stanowił efekt kilkuletniej dyskusji w łonie archeologów, ostatecznie wygrała opcja ograniczenia kompetencji instytutu do archeologii przedhistorycznej i wczesnodziejowej, reprezentowanej przez większość uczestników dyskusji, stawiając archeologię klasyczną w roli nauki pomocniczej na równi z historią sztuki. Niemniej projekt przejął wiele rozwiązań z wizji Edmunda Bulandy: przyjmował na swoje barki wszystkie aspekty działalności archeologicznej (badania, konserwatorstwo, muzealnictwo), a ponadto dopuszczał działalność instytutu poza Polską poprzez powołanie oddziałów zamiejscowych. Posiadając stabilny budżet i pełne poparcie władz państwowych, PIP stałby się wiodącym ośrodkiem badawczym z pełnią jurysdykcji konserwatorskiej nad zabytkami archeologicznymi. Ponadto posiadałby w zakresie swoich kompetencji nadzór na muzeami archeologicznymi oraz wgląd do działów archeologicznych pozostałych muzeów, choćby z racji kompetencji konserwatorskich. Nie znalazły się w tym statucie postulaty Demetrykiewicza o czysto naukowym charakterze instytutu (przypominającego w swym duchu AU/PAU), na rzecz biurokratycznego tworu, będącego przedstawicielem władz państwowych i administracyjnych. Niestety projekt ten, mimo wyjątkowego dopracowania, również nie został zrealizowany.

PODSUMOWANIE

W roku 1923 nastąpiła zasadnicza zmiana w kondycji polskiego środowiska naukowego. Wskutek wybuchu narastającego od dłuższego czasu konfliktu w środowisku archeologicznym, doszło do poważnego rozdzwieńku między prezydium PGKZP a konserwatorami i między wiceprezesem Włodzimierzem Antoniewiczem, a prezesem Józefem Kostrzewskim wspieranym przez sekretarza prezydium Romana Jakimowicza (Abramowicz 1991, 114; Blombergowa 1999, 127; Karczewski 2015, 190; Wysocki 1999, 139; Wysocki 2009, 246). W efekcie prezydium podało się do dymisji, a kierownikiem grona został Roman Jakimowicz (Stolpiak 1984, 101). Do roku 1928 z grona na tle konfliktu z nim odeszli Włodzimierz Antoniewicz (1924), Ludwik Sawicki (zwolniony w 1927 z funkcji konserwatora), Michał Drewko (odszedł w 1929, nie przystępując do powołanego Państwowego Muzeum Archeologicznego) i Bohdan Janusz (zwolniony w 1927) (Kozłowski 2014, 25; Wysocki 2009, 247).

W efekcie, kiedy powstał właściwy statut PIP i wydawało się, że można wreszcie przystąpić do jego organizacji, wewnętrzne konflikty uniemożliwiły rozpoczęcie starań o utworzenie instytutu. Powołanie w 1928 roku Państwowego Muzeum Archeologicznego (PMA), które w założeniu miało być państwowym zakładem naukowo-badawczym, mimo pełnej jurysdykcji konserwatorskiej wynikającej z artykułów 2 i 3 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o Państwowym Muzeum Archeologicznym z dnia 22 III 1928 r. (Rozporządzenie Prezydenta 1928, 176), nie mogło ono zastąpić instytutu i nigdy nie stało się choćby częściowo tym, czym byłby PIP. Co gorsza, muzeum nie było nawet w stanie wypełnić luki po PGKZP. Pierwszą przyczyną takiego stanu rzeczy był brak odpowiedniego personelu: ze starego składu PGKZP pozostali jedynie Roman Jakimowicz i Stefan Krukowski, luki tej nie mogli wypełnić młodzi badacze, zatrudnieni w muzeum świeżo po studiach. Drugą przyczyną był sam dyrektor Jakimowicz, dobry archeolog, ale zupełnie nieposiadający talentów potrzebnych do zarządzania tak ważną placówką. Wraz z nastaniem PMA zabrakło konferencji skupiających ogół archeologów znanych z czasów PGKZP; to z kolei wynikało ze wspomnianego rozłam w środowisku archeologicznym. Być może, gdyby nie przerost ambicji członków prezydium i ich wzajemne uprzedzenia, zjednoczony głos środowiska archeologicznego doprowadziłby do powołania instytutu archeologicznego.

W razie realizacji projektu, PIP nadawałby kierunek badaniom archeologicznym. Największą przeszkodą na drodze do utworzenia instytutu nie była ciężka sytuacja państwa, ale strach przed dominacją jednego ośrodka, a konkretnie ośrodka Warszawskiego (UW/UJP) i jego kierownika Włodzimierza Antoniewicza. To właśnie lęk przed tym pchnął Józefa Kostrzewskiego do przeciwstawienia Włodzimierzowi Antoniewiczowi Romana Jakimowicza, człowieka ambitnego, ale bez zdolności organizacyjnych, na kierownika PGKZP, a później dyrektora PMA (Kozłowski 2009, 70).

Kwestia powołania instytutu powracała jeszcze w latach trzydziestych, ale ówczesne środowisko archeologiczne nie miało już ani chęci, ani woli do jej reali-

zacji. Szansa na powołanie PIP/PIA, jaka istniała w latach 1919-1923, przepadła wraz z rozłamem w środowisku archeologów polskich. Dopiero po II wojnie światowej powstały warunki do powołania PIP/PIA, jednak już nie z inicjatywy samego środowiska, ale za sprawą nowej władzy komunistycznej i lansowanej przez nią nowej, centralnie sterowanej, polityki naukowej.

BIBLIOGRAFIA:

- Dekret Rady Regencyjnej o opiece nad zabytkami sztuki i kultury. *Dziennik Praw*, 1918, poz. 36, nr 16.
- Projekt rozporządzenia Rady Ministrów w sprawie utworzenia Państwowego Grona Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych, Projekt statutu PGKZP. 1920. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1-2), 78-81.
- Sprawozdanie z IV Konferencji Konserwatorów Okręgowych odbytej w Krakowie w dn. 26-28 listopada 1923 r. 1923. *Wiadomości Archeologiczne*, 8(1), 56-59.
- Projekt statutu Państwowego Instytutu Prehistorycznego. 1923. *Wiadomości Archeologiczne*, 8(1), 59-63.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej o Państwowym Muzeum Archeologicznych z dnia 22 III 1928 r. 1928. *Wiadomości Archeologiczne*, 10, 176-177.
- Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN). Materiały Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (14), AAN, B-9264, k. 3-5: *Rozporządzenie Rady Ministrów w przedmiocie utworzenia Państwowej Komisji Archeologicznej i Państwowego Instytutu Archeologicznego*.
- Abramowicz, Andrzej. 1991. *Historia archeologii polskiej XIX i XX wieku*. Warszawa-Łódź: Wydawnictwo IHKM PAN.
- Antoniewicz, Włodzimierz. 1918. O opiekę państwową dla archeologii przeddziejowej w Polsce. *Przewodnik Naukowo-Literacki*, 44(11), 1086-1100.
- Blombergowa, Maria Magdalena. 1999. Urzędowa opieka nad zabytkami archeologicznymi pod zaborami i w Polsce niepodległej do roku 1928. W: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo archeologiczne w Polsce XX wieku*, red. Zbigniew Kobylński i Jacek Wysocki, 133-145. Warszawa: SNAP Oddział w Warszawie.
- Bulanda, Edmund. 1920. Projekt statutu Państwowego Instytutu Archeologicznego. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1-2), 84-86.
- Demetrykiewicz, Włodzimierz. 1920. W sprawie gruntownej reformy i nowego urządzenia instytucji publicznych przeznaczonych do badań naukowych nad wykopaliskami archeologicznymi w Polsce, jako też dla umiejętnej ich ochrony. *Wiadomości Archeologiczne*, 5(1-2), 3-20.
- Demetrykiewicz, Włodzimierz. 1923. Uwagi do projektu statutu PIP. *Wiadomości Archeologiczne*, 8(1), 63-64.
- Karczewski, Marcin. 2015. Państwowe Grono Konserwatorów Zabytków Archeologicznych i Państwowe Muzeum Archeologiczne: Ich rola w ochronie zabytków archeologicznych. *Seminare*, 36(4), 183-197.

- Kozłowski, Stefan Karol. 2009. *Włodzimierz Antoniewicz: Profesor z Warszawy*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Kozłowski, Stefan Karol. 2012. *Tak wiele – tak nieliczni: Młoda archeologia polska 1905-1928*. Warszawa-Łódź: Wydawnictwo UW.
- Kozłowski, Stefan Karol. 2014. Muzeum. W: *Stefan Krukowski i jego przygoda z PMA*, red. Stefan Karol Kozłowski, 19-58. Warszawa-Łódź: Wydawnictwo UW.
- Lech, Jacek. 1999. *Between captivity and freedom: Polish archeology in 20th century*. Warszawa: Wydawnictwo IAI PAN.
- Stolpiak, Barbara. 1984. *Rozwój prahistorii Polskiej w okresie 20-lecia międzywojennego*, cz. 1: 1918-1928. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Wysocki, Jacek. 1999. Konserwatorstwo archeologiczne w Polsce w latach 1920-1940. W: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo archeologiczne w Polsce XX wieku*, red. Zbigniew Kobyliński i Jacek Wysocki, 133-145. Warszawa: Wydawnictwo SNAP Oddział w Warszawie.
- Wysocki, Jacek. 2009. Państwowe Grono Konserwatorów Zabytków Przedhistorycznych („tekst wspierający” w aneksie książki). W: Stefan Karol Kozłowski. *Włodzimierz Antoniewicz: Profesor z Warszawy*, 243-251. Warszawa: Wydawnictwo UW.

MICHAŁ SŁAWECKI¹

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie

DZIAŁALNOŚĆ MULIERUM SCHOLA GREGORIANA *CLAMAVERUNT IUSTI* O CHARAKTERZE MIĘDZYNARODOWYM W LATACH 2007-2017

INTERNATIONAL ACTIVITY OF MULIERUM SCHOLA GREGORIANA "CLAMAVERUNT IUSTI" IN THE YEARS 2007-2017

Summary

Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti* is a group with a 10-year history of promoting sacred music – the oldest monodic tradition of the Western Church. In addition to compositions from the Gregorian repertoire, the group chooses also prepolifonic works, including later compositions inspired by Gregorian chant. The proposed interpretation is based on the oldest available liturgical and music sources with a paleographic notation, in the spirit of semiological discoveries initiated by Dom Cardine. The concerts are an attempt at reviving and preserving the music accompanying the liturgy until the times of the Second Vatican Council.

Keywords: Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti*, sacred music, Church culture, promotion of sacred music, Gregorian, Old Roman, Ambrosian, Mozarabic chant

Streszczenie

Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti* to zespół z 10-letnim stażem promocji muzyki sakralnej – najstarszej monodycznej tradycji Kościoła Zachodniego. Oprócz kompozycji z repertuaru gregoriańskiego, zespół sięga po utwory prepolifoniczne, w tym późniejsze opracowania inspirowane śpiewem gregoriańskim. Interpretacja oparta jest na najstarszych dostępnych źródłach liturgiczno-muzycznych z notacją paleograficzną, w duchu odkryć semiologicznych, zapoczątkowanych przez Dom Cardine'a. Koncerty są próbą wskrzeszenia i zachowania muzyki towarzyszącej liturgii do czasów Soboru Watykańskiego II.

Słowa kluczowe: Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti*, muzyka sakralna, kultura Kościoła, promocja muzyki sakralnej, śpiew gregoriański, starorzymski, ambrojański, mozarabski

¹ Dr hab. Michał Sławecki – absolwent Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina oraz stażysta Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej w Rzymie, jest adiunktem w Zakładzie Muzyki na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca UMFC. Jest dyrygentem, organistą, kompozytorem i gregorianistą. Dyryguje Chórem UKSW oraz dwoma zespołami jednogłosowymi: Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti*, Schola Gregoriana *Cardinalis Stephani Wyszyński*. E-mail: michal.slawecki@chopin.edu.pl.

WPROWADZENIE

Mulierum Schola Gregoriana *Clamaverunt Iusti* to żeński zespół wokalny powstały w marcu 2007 roku specjalizujący się w wykonawstwie średniowiecznej monodii liturgicznej Kościoła Zachodniego². Pod tym pojęciem mieści się zarówno śpiew gregoriański, o którym można mówić począwszy od VIII wieku, jak i inne dialekty: rzymski (zwany starorzymskim), ambrozjański, benewentański, wizygocki (hiszpański lub mozarabski), gallikański, akwilejski (Turco 2011, 15-17)³.

W zespole śpiewały początkowo studentki specjalności Muzykologia Teoretyczna i Stosowana Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i specjalności Muzyka Kościelna Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, ale nie wyłącznie. Na przestrzeni 10 lat w działalności artystycznej zespołu brały udział 22 kantorki⁴. Oprócz dyscyplin muzycznych i muzykologicznych reprezentują one takie specjalności, jak: kulturoznawstwo, polonistyka, psychologia czy teologia.

Głównymi polami, na których realizuje się działalność artystyczna zespołu, są liturgie (msze św., uroczyste celebacje liturgii godzin), koncerty monograficzne lub tematyczne, przeglądy i festiwale, a także konkursy muzyki sakralnej. Zespół bierze udział w mszach św. transmitowanych przez radio i telewizję. Ma w swym dorobku 3 płyty CD: *Martyrum Polonorum Laudes* (DUX), *Verbum Incarnatum. Tajemnica Słowa Wcielonego w śpiewie gregoriańskim i ambrozjańskim z improwizacjami saksofonowymi. Św. Janowi Pawłowi II w hołdzie* (Ars Sonora), *Michał Sławecki – Misterium Christi* na chór gregoriański i organy (Ars Sonora). Współpracuje z wybitymi instrumentalistami – Paweł Gusnar (saksofon sopranowy) i Krzysztof Urbaniak (organy). Od 2009 roku działalność Zespołu wspiera Stowarzyszenie *Clamaverunt Iusti*, które włącza się w popularyzację i promocję wartościowej muzyki sakralnej⁵.

W 2011 roku na 59. Concorso Internazionale „Polifonico Guido d'Arezzo” w Arezzo, zespół zdobył dwa pierwsze miejsca w kategoriach: *Canto monodico cristiano – concorso* oraz *Canto monodico cristiano – rassegna a premii*. To najważniejsza nagroda w zakresie wykonawstwa śpiewu gregoriańskiego. Konkurs w Arezzo (jako jedyny na świecie) posiada osobną kategorię i specjalistyczne jury w całości dedykowane monodii zachodnioeuropejskiej.

² Szczegółowe informacje znajdują się na stronie internetowej zespołu: www.clamaveruntiusti.org.

³ Do dzisiaj przetrwał w liturgii śpiew ambrozjański – w diecezji mediolańskiej oraz wizygocki – wykonywany w kaplicy Bożego Ciała w Katedrze w Toledo.

⁴ Szczegółowy wykaz osób: Anna Fijałkowska (2007-2009), Anna Krawczuk (2007-2009), Emilia Dudkiewicz (2007-), Anna Pieczyńska (2007-2008), Iga Zatorska (2007-2012), Magdalena Józwińska (2008-2012), Izabela Piotrowska (2007-2017), Ewelina Podrażka (2007-), Teresa Gręziak (2007-2010, 2011-2012), Łucja Sala-Izdebska (2007-2011, 2013-2014, 2018-), Barbara Sobstyl-Szczerbaczewicz (2007-2008), Diana Sobolewska (2008-), Anna Mitura (2009-2016), Aleksandra Granica (od 2009-2010, 2016-), Anna Krzysztofik (2009-), s. Dolores Nowak PDDM (2009-2010), s. Gregoria Dworakowska OSB (2011-), Małgorzata Sołtyk (2011-2016), Barbara Strzałkowska (2011-2013), Maria Muszyńska (2012-), Katarzyna Bałdyga (2015-), Dominika Grabiec (2016-2017), s. Karen Trafankowska CSFN (2017-).

⁵ Od 2013 Stowarzyszenie organizuje cyklicznie m.in. Studium Śpiewu Gregoriańskiego w klasztorze franciszkanów konwentualnych w Niepokalanowie.

Rok 2015 przyniósł kolejną znaczącą nagrodę: na Malta International Choir Festival zespół zdobył nagrodę *Category winner* oraz *Honorary Diploma of Excellence* w kategorii „Sacred Music 3 – Monodic Chant”. Rok później został laureatem nagrody Akademii Fonograficznej – Fryderyk, w kategorii muzyka dawna za płytę *Verbum Incarnatum*⁶.

1. PRZEDMIOT PRACY ARTYSTYCZNEJ

Śpiew gregoriański powstał w VIII wieku w wyniku połączenia dwóch wcześniejszych tradycji monodycznych – rzymskiej i frankońskiej. Czas, w którym się pojawił, jest ciekawy pod względem historycznym, w szerokim kontekście społeczno-politycznym. Decyzje Karola Wielkiego podjęte centralnie spowodowały, że za sprawą liturgii, którą posługiwano się na dworze papieskim⁷, w Europie rozpoczęła się nowa era kulturalna (Riché 1997, 68-71). Wszystko za sprawą „katakliizmu” karolińskiego. Liturgia, która została „zadana” odgórnie, oprócz tego, że ujedynoliciła kształt celebracji, dała początek nowym kompozycjom muzycznym (które zachowywały rzymskie teksty, strukturę i umiejscowienie melizm, ale sposób ich ornamentacji pozostawał typowy dla kraju Franków), ułatwiła centralizację władzy. Trudno bowiem było zarządzać ówczesną silnie rozczłonkowaną Europą posługującą się różnymi językami i silnie przywiązaną do lokalnych tradycji (Riché 1997, 74-76).

Nowy śpiew, nazwany później gregoriańskim, rozprzestrzenił się na całym Starym Kontynencie za sprawą rewolucyjnego systemu zapisu melodii (notacja paleograficzna), który istotnie wspomagał mnemotechnikę. Repertuar, który do tej pory przekazywany był drogą ustną, w X w. dostał „skrzydeł”, wraz z księgami liturgiczno-muzycznymi swobodnie rozprzestrzenił się, wypierając wszystko, co napotkał na swojej drodze (Turco 2017, 11-15). Sytuacja uległa diametralnemu odwróceniu po Soborze Watykańskim II, który pozwolił na stosowanie w liturgii języków narodowych. W konsekwencji doprowadziło to do prawie całkowitego zaprzestania wykonywania jakichkolwiek repertuarów z językiem łacińskim.

Działalność Mulierum Schola Gregoriana (MSG) *Clamaverunt Iusti* nawiązuje do kultury muzycznej czasów renesansu karolińskiego, kiedy wspomniany rodzaj sztuki muzycznej był powszechnie znany i wykonywany praktycznie do połowy XX w.⁸. Wpisuje się ona zarówno w prawodawstwo kościelne dotyczące rodzaju i miejsca muzyki w liturgii, jak i nurt badań nad polską muzyką średniowieczną.

⁶ Wg koncepcji programu Emilii Dudkiewicz, z udziałem Pawła Gusnara – saksofon.

⁷ Papież Stefan II zwrócił się do najpotężniejszego władcy ówczesnej Europy z prośbą o azyl. Papież przybył do opactwa w Saint-Denis wraz z całym swoim dworem i kurią, przywożąc wszystkie paramenty i księgi potrzebne do sprawowania liturgii.

⁸ Na przestrzeni wieków naturalnie przechodził przez różne fazy i był modyfikowany. W II poł. XIX w. podjęto prace, których celem było przywrócenie oryginalnego kształtu *authenticum fontium gregorianorum*, skupione wokół opactwa św. Piotra w Solesmes, następnie wydano oficjalne księgi muzyczno-liturgiczne, zwane edycją watykańską, która począwszy od 1904 roku zastąpiła *editio medicea* (Claire 2000, 11-15).

Podstawowym miejscem, dla którego została stworzona monodia, jest kościół, a najwłaściwszym czasem wykonywania – jego liturgia. Niestety, do wnętrza świątyni docierają wciąż zmieniające się gusta współczesnego świata, lansowane przy pomocy środków masowego przekazu, co gorsze – zadomowiły się tam na dobre. Kultura masowa, popularna, mechaniczna i bezrefleksyjna nie wymaga zaangażowania ani przygotowania. Kościół jednak powinien brać pod uwagę swoją edukacyjną misję również i na tym polu, ponieważ liturgia jest niejednokrotnie jedyną przestrzenią, w której uczestnik spotyka się z muzyką wykonywaną na żywo. Śpiew gregoriański, nierozzerwalnie związany z językiem łacińskim, wciąż pozostaje własnym językiem liturgii, lecz obecnie ten istotny element tożsamości, stanowiący o odrębności kulturowej, jest traktowany z coraz większą rezerwą. Aby móc go zrozumieć, trzeba być choć trochę zaznajomionym z kulturą łacińską. „Dzisiaj ta świadomość i praktyka języka łacińskiego – podstawowy warunek do tego, aby wykonywać i prawidłowo interpretować śpiew gregoriański – są nam zupełnie obce, nie są częścią naszej kultury” (Turco 2004, 4). W innym miejscu ks. Alberto Turco mówi o melodii gregoriańskiej „będącej owocem sztuki kompozytorskiej wytworzonej przez sylaby i słowa tekstu łacińskiego i dojrzewającej w mistyce codziennej praktyki wykonawczej – przemawia ona językiem szeroko wykraczającym poza cel swego powstania i siłę ekspresji, bo została nakreślona przez odwieczne Słowo, które potrafi komunikować się z każdym człowiekiem, przygotowanym kulturalnie i duchowo” (Turco 2004, 3).

Postawa duszpasterzy, którzy, chcąc przypodobać się uczestnikom liturgii, często nie zważają na to, że Kościół przez wieki był mecenasem sztuki, ma swoje źródło w dwóch zjawiskach. Diagnozuje je kard. Joseph Ratzinger, a opisuje Emilia Dudkiewicz. Są to: „hybrydyczny estetyzm – postawa buntu wobec bylejakości kultury masowej, który patrzy na sztukę jako na twór mający swój własny cel, mogący być mierzony wyłącznie własnymi kryteriami; odrzuca przez to niezbędną w liturgii postawę służebną; duszpasterski pragmatyzm – nastawiony na sukces, postulujący szeroko pojętą standaryzację, a zatem równocześnie tożsamego z podstawowymi wyznacznikami kultury masowej” (Ratzinger i Seewald 2005, 151; Dudkiewicz 2012, 49).

Jak widać, w czasach współczesnego permissywizmu i źle pojmowanej wolności, muzyka sakralna potrzebuje przemyślanego mecenatu i promocji, aby nie zaginęła. Potrzebuje inicjatyw i działań, których przedmiotem będzie nie tyle chęć pokazania swoich umiejętności, co misja kulturotwórcza – wskazująca wysokie wartości przestrzeni liturgicznej.

2. WZORCE INTERPRETACYJNE

Interpretacja śpiewu gregoriańskiego i innych dialektów monodii liturgicznej proponowana przez zespół, wpisuje się w optykę semiologiczną, której podwaliny położył solesmeńczyk – Dom Eugène Cardine (1905-1988). W latach 50. ubiegłego wieku jako profesor (1952-1974) Papieskiego Instytutu Muzyki Kościelnej

w Rzymie (PIMS) dał początek nowej gałęzi nauki, wyrastającej z paleografii muzycznej i estetyki – semiologii gregoriańskiej (Cardine 1979). Zajmuje się ona studiowaniem zapisów paleograficznych najstarszych rękopisów muzyczno-liturgicznych w kontekście różnorodności form graficznych występujących w nich neum oraz ich funkcji rytmicznej. Do najważniejszych zdobyczy interpretacji, oprócz oczywistego zróżnicowania rytmu w obrębie tej samej neumy, należy zaliczyć: elastyczność czasu sylabicznego, reperkusję dźwięków oraz prawo artykulacji neumatycznej, będące naturalną konsekwencją grupowania neumatycznego (Cardine 1989, 5-37).

Po przejściu na emeryturę w PIMS (1975 r.) Cardine powrócił do macierzystego opactwa, ale w latach 1975-1984 wciąż był nauczycielem w założonej w Rzymie szkole semiologii gregoriańskiej (Una nuova sezione dell’Istituto 1975, 38-40). W 1975 roku, aby nowo powstała nauka mogła się swobodnie rozwijać, jego uczniowie i przyjaciele założyli w Cremonie Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Śpiewu Gregoriańskiego – AISCGre (Albarosa 1980, 17-18). Stowarzyszenie skupia specjalistów z całego świata. Do najważniejszych postaci należą: prof. dr Nino Albarosa z Cremony (dr h.c. muzyki sakralnej PIMS, wieloletni sekretarz i prezes sekcji włoskiej), prof. dr Johannes Berchmans Göschl z Kilonii (prezes w latach 1999-2015), ks. prof. dr Alberto Turco z Werony, Alexander M. Schweitzer (prezes od 2015 roku), a w przeszłości również ks. prof. dr Luigi Agustoni z Orseliny (prezes w latach 1979-1999) oraz kopiści neum sanktgalleńskich i loreńskich w *Graduale Triplex*⁹: o. Rupert Fischer z Metten, s. Marie-Claire Billecocq z Vennier.

Interpretacja MSG *Clamaverunt Iusti* bazuje na kryteriach semiologicznych i – co podkreślali wielokrotnie Albarosa i Göschl – w niczym nie ustępuje najlepszym zespołom, jak *Mediae Aetatis Sodalitium* – dyr. N. Albarosa (Cremona), *Schola Gregoriana Monacensis* – dyr. J.B. Göschl (Kilonia), *In dulci jubilo* i *Nova Schola Gregoriana* – dyr. A. Turco (Werona) oraz *Consortium Vocale Oslo* – dyr. A.M. Schweitzer (Oslo). Działalność zespołu wpisująca się w postulaty AISCGre, którego jest członkiem, została dostrzeżona i wielokrotnie doceniona na arenie międzynarodowej. Zespół, dzięki kontaktom swojego dyrygenta, od lat pozostaje w ścisłej współpracy z największymi specjalistami w zakresie teorii i interpretacji monodycznej muzyki liturgicznej¹⁰. Z całą pewnością zdobyte nagrody oraz powtarzające się trzykrotnie zaproszenie do udziału w International Festival van het Gregoriaans Watou w Belgii potwierdzają bardzo wysoki poziom artystyczny zespołu.

⁹ To księga muzyczno-liturgiczna zawierająca potrójną notację: na czterolinii – notację kwadratową zwaną watykańską, nad czterolinia (w kolorze czarnym) – notację loreńską z ms. 239 Bibl. Municip. z Laon oraz pod czterolinia (w kolorze czerwonym) – notację sanktgalleńską (*Graduale Triplex* 1979).

¹⁰ Oprócz wyżej wymienionych są to: dr Bruna Caruso (Bologna), prof. dr Juan Carlos Asensio (Madryt), prof. Thomas Forrest Kelly (Cambridge).

3. DZIAŁALNOŚĆ PROMUJĄCA MUZYKĘ SAKRALNĄ

Programy muzyczno-liturgiczne, przypominające bardziej medytację i rozważania niż koncert, tworzone są przez MSG *Clamaverunt Iusti* w zależności od potrzeb oraz sytuacji liturgicznych. Ponieważ składa się na nie repertuar zachodniej monodii liturgicznej, a więc śpiew romano-frankoński zwany gregoriańskim (GREG), gallikański (GAL), starorzymski (ROM), ambrozjański (MIL), hiszpański (HISP), benewentański (BEN) oraz monodia w stylu gregoriańskim, głównie o polskiej proveniencji, można stworzyć program adekwatny do każdej sytuacji oraz umiejscowiony w konkretnej rzeczywistości roku liturgicznego. Zespół ma w stałym repertuarze kilka rozbudowanych programów stanowiących odrębne całości. Większość z nich została wykonana na festiwalach muzyki sakralnej o zasięgu międzynarodowym.

Pierwszym wydarzeniem, które odbyło się w niecałe dwa miesiące od chwili powstania zespołu, był udział w XVII Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Sakralnej „Gaude Mater” w Częstochowie (3.05.2007). Podczas koncertu w Kościele św. Jakuba zaprezentował program *Misterium Christi* akcentujący najważniejsze wydarzenia z życia Jezusa, od zapowiedzi prorockich, poprzez narodzenie i działalność publiczną, do męki, śmierci i zmartwychwstania¹¹. *Misterium Christi* wybrzmiało również w kościele ks.ks. jezuitów w Bratysławie (19.10.2007) na I Międzynarodowym Festiwalu Śpiewu Gregoriańskiego, w którym zespół wystąpił obok Ensemble San Felice z Florencji (dyr. F. Bardazzi) oraz Grazer Choralschola (dyr. F.K. Praßl). Był to pierwszy poważny występ, poddany międzynarodowej krytyce. Co znamienne, słuchacze od razu zauważyli silny związek ze stylem propagowanym przez uczniów Dom Cardine’a.

Program *Misterium Christi*, uzupełniony o komentarze zaczerpnięte z ojców Kościoła oraz Biblii, prezentowany był później wielokrotnie również pod nazwą *Misterium salutis*. Prezentacja taka miała miejsce m.in. w kościele pw. Świętego Ducha w Wilnie (25.04.2009) w ramach Wigierskich Spotkań Chorałowych „Gregorianum”, organizowanych od 2008 roku przez wigierski Dom Pracy Twórczej.

Misterium Christi wybrzmiało na XIX Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Sakralnej (5.06.2009) w zaprzyjaźnionym warszawskim kościele ss. benedyktynek sakramentek, gdzie w Wielkim Poście 2009 roku zespół współorganizował Benedyktyńskie Rekolekcje Gregoriańskie. Program po raz ostatni w Warszawie można było usłyszeć w kościele akademickim św. Anny (21.06.2009), dzięki inicjatywie Festiwalu Światowego Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Krynicy.

W 2009 roku zespół został zaproszony do Laon – miasta, z którego biblioteki miejskiej pochodzi słynny rękopis *Graduale*, ms. 239 (*Le codex 239 1957*). W tamtejszej katedrze Notre-Dame wykonano program *Misterium Christi* oraz

¹¹ Ten program stanowił dla piszącego te słowa kanwę do opracowania w 2012 roku utworu o tym samym tytule na chór gregoriański i organy.

blok utworów maryjnych w interpretacji zapisów adiastratycznych cytowanego źródła. Podczas wizyty w Bibliothèque Municipal śpiewacy mieli możliwość obcowania z zabytkiem na żywo. Oprócz Laon, miejscem prezentacji programu była kaplica zamkowa pobliskiej posiadłości Fourdain (25.09.2009).

Rok 2009 poświęcony był św. Pawłowi. Rozważania wokół jego postaci zaowocowały kompozycją programu *Mihi vivere Christus est*, prezentowanego w różnych miejscach Polski, ale również w Kownie (21.02.2009), w ramach Wigierskich Spotkań Chorałowych „Gregorianum”. W kwietniu tegoż roku zespół wziął również udział we mszy św. w bieleńskim kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP z okazji Międzynarodowego Sympozjum „Sanctissima Trinitas et musica: plana, figurata atque instrumentalis”, prezentując fragmenty gregoriańskiej mszy z uroczystości Trójcy Przenajświętszej. Przedstawiciele środowiska muzykologicznego, których zgromadziła konferencja, wyrażali się bardzo przychylnie o wykonanym repertuarze.

Dzięki rekomendacji prof. Nino Albarosy, zespół otrzymał od ówczesnego opata tynieckiego – o. dra Bernarda Sawickiego OSB – zaproszenie do wzięcia udziału w II Festiwalu Muzyki z Klasztorów Benedyktynskich Europy. W Sali Petrus umiejscowionej w „Wielkiej Ruinie” odbył się koncert *Bonum est confidere in Domino*, stanowiący przekrój dotychczasowego repertuaru, zawierający obok GREG utwory z MIL (Ps. *Haec dies*, Alleluia *Pascha nostrum*, Gloria *more ambrosiano*) oraz HISP (Co. *Gustate et videte*).

Rok 2010 schola rozpoczęła wyjazdem do Brukseli, gdzie w starożytnym opactwie La Cambre, wykonała program *Misterium Christi* oraz wybór utworów maryjnych. Dalsza część roku upłynęła pod znakiem Wigierskich Spotkań Chorałowych „Gregorianum”. 24.04 zespół zaśpiewał w kościele św. Franciszka Ksawerego w Kownie, prezentując proprium IV niedzieli wielkanocnej oraz *Officium pro defunctis*. 25.09 gościł w Alitucie (Litwa), gdzie w kościele garnizonowym towarzyszył mszy św. oraz prezentował wybór utworów maryjnych *Ave Maria*. W dniach 22-24.10 schola pełniła funkcję zespołu laboratoryjnego, na którym pracował ks. prof. Alberto Turco, wykładowca PIMS. Na zakończenie ks. Turco przewodniczył mszy św. w wigierskim kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, a MSG prowadziła śpiew. W dniach 19-21.11 odbyła się na Wigrach największa z dotychczas organizowanych sesji, na którą składał się kurs dyrygentury gregoriańskiej prowadzony przez prof. Nino Albarosę – jednego z ostatnich uczniów Dom Cardine’a (Sławecki 2013, 83-84), w którym wzięli udział trzej uczestnicy: z Polski, Włoch i Litwy – Michał Sławecki, Alessandro De Lillo i Milda Paulikaite. Również wtedy schola była zespołem laboratoryjnym. Spotkanie zwińczyła Międzynarodowa Konferencja Śpiewu Gregoriańskiego, uroczysta msza św. oraz koncert, podczas którego wystąpili uczestnicy kursu dyrygentury. Była to chwila historyczna, gdyż prof. Albarosa dyrygował publicznie MSG *Clamauerunt Iusti*.

W 2011 roku polska sekcja AISCGre zorganizowała w Poznaniu IX Międzynarodowy Kongres Śpiewu Gregoriańskiego AISCGre. Ówczesny prezes – prof. J.B. Göschl – zaprosił zespół do uczestnictwa oraz wykonania śpiewów podczas

mszy św. sprawowanej 1.06, w dniu wspomnienia św. Justyna (*Libellus* 2011, 62-71). Zespół wziął również udział w publicznym przesłuchaniu i komentarzu anonimowo przesyłanych nagrań. Wykonanie zaproponowanych przez organizatorów utworów – Grad. *Christus factus*, In. *Resurrexi* i Of. *Ave Maria*¹², spotkało się z bardzo życzliwym przyjęciem międzynarodowego grona ekspertów.

W dniach 13-14.09.2011, po pomyślnym przejściu kwalifikacji, zespół wziął udział w Międzynarodowym Konkursie Guido d'Arezzo we Włoszech, w dwóch kategoriach: śpiew monodyczny – konkurs i przegląd zespołów. Wystąpił trzykrotnie w kościele św. Ignacego, prezentując program złożony z różnorodnych utworów, m.in. Grad. *Christus factus*, tropowane *Kyrie Cunctipotens*, Of. *Ave Maria*, Tr. *Commovisti* czy Of. *Iubilare Deo... universa terra*. W obydwu konkursach uzyskał najwyższą liczbę punktów, tym samym dołączył do grona zwycięzców prestiżowego konkursu, jednego z kategorią śpiewu monodycznego. Przystankiem w drodze powrotnej był Rzym – Kościół PIMS (15.09), gdzie zespół wykonał program złożony z utworów konkursowych.

W 2012 roku MSG gościła w Belgii, gdzie po raz pierwszy udała się na zaproszenie Bernarda Deheghera, organizatora XI Międzynarodowego Festiwalu Śpiewu Gregoriańskiego. Wystąpiła w kościele św. Bavo w Watou (17.05), wykonując powierzone przez prof. Franza Karla Praßla – dyrektora artystycznego – części mszy św. oraz program audycji (19.05). Wśród utworów znalazły się m.in. Grad. *Clamaverunt Iusti*, In. *Dum clamarem*, Of. *Sperent in te*.

Zespół zaproszono również do udziału w I Międzynarodowym Sympozjum Muzyki Kościelnej organizowanym przez Zakład Muzyki Kościelnej Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina (25-26.05.2012). W kościele oo. redemptorystów św. Benona, MSG wraz z Michałem Dąbrowskim – organy, zaprezentowała koncert *Misterium śpiewu gregoriańskiego i improwizacji organowej*.

31.05.2012 zespół wystąpił w warszawskim kościele oo. kapucynów w ramach XII Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Sakralnej z programem autorstwa ks. prof. A. Turco *Ecce quomodo moritur iustus*. Zawiera on utwory GREG i MIL, które łączą fragmenty Pasji wg św. Jana. Podzielony jest na części: I – *Agonia i Getsemani*, II – *Skazanie na śmierć*, III – *Droga krzyżowa*, IV – *Śmierć*. Zamyka go epilog – *S. Stabat Mater dolorosa*.

Wspomniany program został powtórzony rok później w bazylice katedralnej Wniebowzięcia NMP w Płocku (15.03.2013) podczas XIX Festiwalu Muzyki Jednogłosowej organizowanego przez Płocki Ośrodek Kultury i Sztuki. W 2013 roku MSG wzięła również udział w uroczystej liturgii łańciskich nieszpórów VII Niedzieli Wielkanocnej w warszawskiej bazylice św. Krzyża (10.05), towarzyszącej II Międzynarodowemu Sympozjum Muzyki Kościelnej UMFC. Razem z nią wystąpiła Schola Gregoriana Universitatis Musicali Friderici Chopin.

¹² W tekście użyto następujących skrótów odnoszących się do form liturgiczno-muzycznych: In. – *introitus*, Grad. – *responsorium-graduale*, Tr. – *tractus*, Of. – *offertorium*, Co. – *communio*, Resp. – *responsorium*, Ps. – *psalmellus*, Transit. – *transitorium*, V. – *verset*, S. – *sequentia*, H. – *hymnus*.

Działalność międzynarodowa w roku 2014 rozpoczęła się od udziału w V Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej w kościele św. Szczepana w Rożyńsku Wielkim, gdzie wykonano przekrój repertuaru GREG, zatytułowany *Narrabo omnia mirabilia tua*. 10.10 zespół został zaproszony do Włoch, gdzie w Oratorium św. Cecylii przynależącym do Klasztoru św. Jakuba Większego w Bolonii wykonał koncert *Clamaverunt Iusti... et exaudivit eos* dedykowany prof. Nino Albarosie, który przy tej okazji został włączony w poczet członków honorowych Stowarzyszenia Clamaverunt Iusti. Wśród gości koncertu byli członkowie kierowanego przez Albarosę Coro Gregoriano *Mediae Aetatis Sodalitium*. Koncert był jednym z wydarzeń S. Giacomo Festival. Następnie (11.10) zespół gościł we Florencji na festiwalu XII Incontri Internazionali di Firenze *In Canto Gregoriano 2014*. W bazylice św. Krzyża ponownie wykonał program *Clamaverunt Iusti... et exaudivit eos* – złożony z utworów tradycji gregoriańskiej i ambrozjańskiej, m.in. In. *Dum clamarem*, Grad. *Christus factus est*, Of. *Iubilate Deo*, Of. *Ave Maria*, Resp. *Gaude Maria Virgo*. Na koncercie obecny był prof. J.B. Göschl wraz z małżonką. 12.10 zespół towarzyszył śpiewem mszy św. w bazylice Zwiastowania NMP.

W roku 2015 schola powtórnie gościła w Płocku na XXI Festiwalu Muzyki Jednogłosowej (20.03), gdzie wykonała program *Redemptor* wg koncepcji jednej z kanterek – Emilii Dudkiewicz, nawiązujący do zbawczych wydarzeń Wielkiego Tygodnia, szczególnie zaś do tajemnic rozważanych w Niedzielę Palmową. Składał się z części: I – *Filius Dei*, II – *Salvator mundi*, III – *Aeternus Rex Altissimus*, IV – *Mater Redemptoris*. Zespół powrócił do Włoch z koncertami dobroczynnymi, których celem była zbiórka pieniędzy dla ofiar trzęsienia ziemi w Finale Emilia w 2012 roku. W kościele św. Bartłomieja Apostoła w Pavullo nel Frignano wykonał program *Redemptor* (28.03), a w Niedzielę Palmową (29.03) śpiewał na mszy św. Tego dnia program *Redemptor* został powtórzony w posalezjańskim kościele seminaryjnym w Finale Emilia. W koncertach wziął udział znakomity polski saksofonista – dr hab. Paweł Gusnar (obecnie prorektor UMFC i prof. tej uczelni), wykonując improwizacje oparte na tematach gregoriańskich oraz partię drugiego chóru w utworach z techniką *alternatim*.

Rok 2015 to również udział w XII Międzynarodowym Festiwalu Gregoriańskim w belgijskim Watou. Zespół wystąpił tam 5 razy, trzykrotnie na liturgiach mszy św. sprawowanych w kościele św. Bavo w Watou (15, 16, 17.05), podczas audycji (17.05) oraz na koncercie *Gregorian Chant and developments in the Gregorian repertoire* w kościele św. Mardusa w Werviku (14.05). Zespół został poproszony o wykonanie takich utworów jak: In. *Intret oratio mea*, tropowane Gloria II *ad libitum*, Grad. *Prope est Dominus*, Of. *Benedictus es... doce me*, Resp. *Gaudebunt labia mea*.

Podczas IV Międzynarodowego Sympozjum Muzyki Kościelnej UMFC „Thesaurus Musicae Sacrae” zespół wykonał w kościele Stygmatów św. Franciszka z Asyżu w Warszawie koncert *Intret oratio mea* (23.05), złożony z utworów prezentowanych w Watou. Koncert dedykowany był obecnemu wśród słuchaczy prof. Nino Albarosie.

Następnie, 15.06, zespół wystąpił w Filharmonii Narodowej na Jubileuszowym Maltańskim Koncercie Charytatywnym, zorganizowanym z okazji 25-lecia nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Suwerennym Zakonem Maltańskim a Rzeczpospolitą Polską. Wśród gości było wielu znamienitych przedstawicieli świata religii, kultury i polityki.

Jednym z ostatnich wydarzeń roku 2015 był udział zespołu w Malta International Chori Festival. Zespół rywalizował w kategorii muzyka sakralna – śpiew monodyczny. Przesłuchania odbywały się w kościele św. Publiusa we Florianie (31.10), a występ był okazją do zaprezentowania polskiej monodii na arenie międzynarodowej oraz ukazania szerokiego gronu słuchaczy utworów ze źródeł pochodzących z Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie oraz z Archiwum Jasnej Góry. Po raz pierwszy poza granicami Polski zabrzmiało jasnogórskie Of. *Felix namque es*. W uroczystość Wszystkich Świętych zespół zaśpiewał na mszy św. i koncercie w kościele księży salezjanów pw. św. Patryka w Sliemie. Jako jeden z czterech zespołów – zwycięzców poszczególnych kategorii, MSG wzięła również udział w walce o Grand Prix Festiwalu.

W 2016 roku zespół został zaproszony do udziału w XXVI Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Sakralnej „Gaude Mater”. W kościele św. Jakuba w Częstochowie (5.05) wykonał koncert *Verbum Incarnatum. Tajemnica Słowa Wcielonego...* z udziałem Pawła Gusnara – saksofon sopranowy¹³. Program składa się z części: I – *Prolog*, II – *Verbum Incarnatum*, III – *Verbum revelatum*, IV – *Verbum gloriatur et praedicatur*, V – *Mater Verbi*, VI – *Conclusio*. Utwory ułożone w bloki tematyczne poprzedzielane są improwizacjami saksofonowymi i autorskimi komentarzami w formie krótkich modlitw. Drugi z festiwalowych koncertów, upamiętniający 1050. rocznicę Chrztu Polski odbył się w Bydgoszczy, w kościele Świętej Trójcy (8.05). Zaprezentowany program nosił tytuł *Ad fontium fides Christianorum* i nawiązywał do początków chrześcijaństwa w Polsce, składały się na niego utwory ROM, MIL, GREG oraz monodia w stylu gregoriańskim. Bloki tematyczne wyznaczały formę prezentacji, podzielonej następująco: I – *Misterium Odkupienia*, II – *W sercu Kościoła*, III – *Włączeni przez chrzest*, IV – *W chwale świętych*.

Uroczystość Bożego Ciała, obchodzoną w Belgii 28.05.2016, zespół przeżywał w Liège, w miejscu, w którym, dzięki św. Juliannie powstał i rozwijał się kult Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej. W kościele pod tym samym wezwaniem podczas mszy św. w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego zespół wykonywał *proprium* i *ordinarium missae*. 4.06 w kościele Świętego Ducha w Warszawie, na XVI Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Sakralnej powtórnie zabrzmiał program *Verbum Incarnatum...* z udziałem Pawła Gusnara.

W roku 2017 MSG obchodziła jubileusz 10-lecia. Z tej okazji zorganizowano liczne koncerty w Lublinie, Paradyżu, Warszawie, Białymstoku, Częstochowie

¹³Program wg koncepcji Emilii Dudkiewicz, nagrany na płytę CD o tym samym tytule, w 2016 roku otrzymał Nagrodę Akademii Fonograficznej „Fryderyk” w kategorii „Album Roku – Muzyka Dawna”. Płyta ukazała się nakładem wydawnictwa Ars Sonora (ARSO-CD-59).

(Jasna Góra) oraz Tyńcu. Zespół przygotował z tej okazji program zatytułowany *Prepolifonia europejska*, na który składały się utwory wszystkich zachodnich tradycji jednogłosowych oraz monodia akwitańska XII i XIII wieku, a także muzyka zdecydowanie późniejsza, ale wywodząca się z kręgu polskiego klasztoru ss. benedyktynek w Sandomierzu. Były to m.in. In. *Omnis terra* (ROM), *Gloria more gallicano* (GAL), Resp. *Ecce ego viam* (HISP), Tr. *Sicut cervus* (BEN), Transit. *Te laudamus Domine* (MIL), In. *Suscepimus cum tropus, O nova rex* (GREG/Akwitania), Of. *Ave Maria* (GREG), *Kyrie Cunctipotens* (GREG/Tutilo z St. Gallen), *Nova cantica Annus novus* (Paris, ms. lat. 1139), a także S. *Stabat Mater* i H. *Ave Maris stella* (Poland, ms. PL-SA L1643).

Duża część programu *Prepolifonia europejska* została zaprezentowana w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Busku-Zdroju (3.07), podczas koncertu „Muzyczne medytacje” w ramach XXIII Międzynarodowego Festiwalu Muzycznego im. Krystyny Jamroz. W całości program zabrzmiał w Opactwie św. Maurycego w Clervaux w Luxemburgu (8.10) jako integralna część cyklu *Les Dimanches du Chant Grégorien à l'Abbaye St. Maurice de Clervaux* organizowanego przez Centrum Kulturalne Cube 521 z Marnach. Zespół zagościł w Clervaux dzięki rekomendacji prof. Nino Albarosy z 2014 roku.

ZAKOŃCZENIE

Opisana działalność artystyczna stanowi jedynie wycinek ogólnej aktywności liturgicznej i koncertowej zespołu, którego występy odbywały się w wielu znanych miejscach kultu religijnego i stanowiących punkty odniesienia kulturalnego na mapie Polski. W ten sposób promuje najstarszą muzykę sakralną Kościoła Zachodniego w kraju i za granicą. Zespół wypełnia też misję powierzoną przez Kościół – troszczy się o zachowanie jego własnej tradycji. Dla dzisiejszego świata pogrążonego w chaosie staje się łącznikiem pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne, co przemijające i wieczne (Bramorski 2012, 425). Każde wykonanie muzyki sakralnej jest dla członków MSG świętem, ponieważ, jak zauważa Benedykt VI, muzyka jest „jak brama otwarta na nieskończoność, na piękno i prawdę, które wznoszą się ponad codzienność” (Ratzinger 2011, 46).

FESTIWALE I KONCERTY O ZASIĘGU MIĘDZYNARODOWYM

- Chant grégorien – *Codex 239*, Laon (Francja), 2009;
- *Chant gregoriens du IX^e siècle*, Bruksela (Belgia), 2010;
- Concorso Polifonico Internazionale *Guido d'Arezzo*, Arezzo (Włochy), 2011;
- Festival International van het Gregoriaans Watou (Belgia), 2012, 2015;
- Festival Internazionale S. *Giacomo*, Bologna (Włochy), 2014;
- Festiwal Muzyki Jednogłosowej w Płocku, 2013, 2015;
- Festiwal Muzyki z Benedyktyńskich Klasztorów Europy w Krakowie, 2009;
- *Fete-Dieu*, Liège (Belgia), 2016;

- Incontri Internazionali *in Canto Gregoriano*, Firenze (Włochy), 2014;
- Jubileuszowy Maltański Koncert Charytatywny w Warszawie, 2015;
- Koncerty dobroczynne – Finale Emilia, Pavullo nel Frignano (Włochy), 2015;
- Les Dimanches du Chant Grégorien à l'Abbaye St. Maurice de Clervaux (Luksemburg), 2017;
- Malta International Chori Festival (Malta), 2015;
- Międzynarodowe Sympozjum Muzyki Kościelnej w Warszawie, 2012, 2013, 2015;
- Międzynarodowy Festiwal Muzyczny im. Krystyny Jamroz w Busku-Zdroju, 2017;
- Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej w Rożyńsku Wielkim, 2014;
- Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej *Gaude Mater* w Częstochowie, 2007, 2016;
- Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej w Warszawie, 2009, 2012, 2016;
- Międzynarodowy Festiwal Śpiewu Gregoriańskiego w Bratysławie (Słowacja), 2007;
- Międzynarodowy Festiwal Światowego Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Krynicy, 2009;
- Międzynarodowy Kongres Śpiewu Gregoriańskiego AISCGre, Poznań, 2011;
- Pontificio Istituto di Musica Sacra, Rzym (Watykan), 2011;
- Wigierskie Spotkania Chorałowe *Gregorianum*, 2009, 2010.

BIBLIOGRAFIA:

- Albarosa, Nino. 1980. *L'Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano*. W: *Ut mens concordet voci*, red. Johannes Berchmans Göschl, 17-18. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Bramorski, Jacek. 2012. *Pieśń nowa człowieka nowego*. Gdańsk: AM im. S. Moniuszki.
- Cardine, Eugène. 1979. *Semiologia gregoriana*. Roma: Pontificio Istituto di Musica Sacra.
- Cardine, Eugène. 1989. *Vue d'ensemble sul canto gregoriano*. *Studi Gregoriani*, 5, 7-51.
- Claire, Jean. 2000. *Un secolo di lavoro a Solesmes*. *Studi Gregoriani*, 16, 7-51.
- Dudkiewicz, Emilia. 2012. *Promocja muzyki sakralnej w kontekście wychowania liturgicznego na przykładzie audycji emitowanych na antenie Radia Warszawa*. *Kultura – media – teologia*, 10, 46-58.
- Graduale Triplex*, red. Rupert Fischer i Marie-Claire Billecocq. 1979. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes.
- Le codex 239 de la Bibliothèque de Laon*. 1957. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes.

- Libellus Congressus qui de cantu gregoriano Posnaniae anno MMXI peragitur*. 2011. Poznań: AISCGre.
- Ratzinger, Joseph i Peter Seewald. 2005. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. Grzegorz Sowinski. Kraków: Znak.
- Ratzinger, Joseph. 2011. Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem. *L'Osservatore Romano*, 32, 10-11.
- Riché, Pierre. 1997. *Karolingowie*, tłum. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Volumen.
- Sławecki, Michał. 2013. Bibliografia gregoriana di Nino Albarosa (al 2014). *Studi Gregoriani*, 29, 83-102.
- Turco, Alberto. 2004. *La melodia gregoriana: forza espressiva della Parola*. Roma: Torre d'Orfeo.
- Turco, Alberto. 2011. *Cantus recitativi*. Verona: Edizioni Melosantiqua.
- Turco, Alberto. 2017. Neuma i modus, cz. I, tłum. Michał Sławecki. *Thesaurus Musicae Sacrae*, 1, 7-48.
- Una nuova sezione dell'Istituto – La scuola di semiologia gregoriana. W: *Calendario per l'Anno accademico 1975-76*, 38-40. 1975. Roma: Pontificio Istituto di Musica Sacra.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 39 * 2018, nr 3, s. 211-234

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ *CZŁOWIEK POSZUKUJĄCY PRAWDY* (Poznań, 11 maja 2017)

11 maja 2017 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu miała miejsce ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Człowiek poszukujący prawdy*.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. dr hab. Andrzej Pryba, prodziekan ds. nauki i współpracy międzynarodowej tego wydziału, oraz redaktor naczelny czasopisma naukowego „Teologia i Moralność”. Na początku pozdrowił on wszystkich uczestników konferencji, następnie podziękował osobom zaangażowanym w jej przygotowanie oraz zaprezentował strukturę tematyczną całego sympozjum, które zostało podzielone na cztery panele.

Pierwszemu panelowi, który został określony jako główny, przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Pryba. Referat otwierający konferencję pt. *Drogi ku prawdzie od nauk przyrodniczych do religii* wygłosiła dr hab. Elżbieta Kotkowska z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegentka zwróciła uwagę na wielość definicji prawdy i różnorodność jej interpretacji. Podkreśliła w swoim wystąpieniu, że bardzo inspirujące koncepcje prawdy zostały wypracowane m.in. przez Józefa Ratzingera i Pawła Floreńskiego. Ci dwaj myśliciele rozumieją prawdę jako drogę i proces – prawda jest jedna, ale dochodzi się do niej różnymi drogami. Dla takiej wizji prawdy jednym z ważnych punktów odniesienia jest platońska struktura form i stopni poznania. Autor *Państwa* twierdził, że człowiek posiada wiedzę prawdziwą tylko wtedy, gdy odkrywa ideę Dobra. Ludzkie zmysły nie wystarczają, aby poznać prawdę. Co więcej, mogą mylić, czego przykładem są chociażby różnego rodzaju złudzenia optyczne.

Drugi referat w tej części obrad pt. *Pożegnanie z prawdą? Moralne konsekwencje „śmierci Boga”* zaprezentował ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent ukazał w swoim wystąpieniu Fryderyka Nietzschego i Immanuela Kanta jako dwóch autorów, którzy mają największy wpływ na obecne rozumienie prawdy w świecie zachodnim. Nietzscheńska kategoria „śmierci Boga” stanowi przejmujący obraz rozpadu fundamentu metafizycznego naszej kultury oraz zanik tradycyjnych wartości moralnych. Tak rozumiana „śmierć Boga” uniemożliwia odwołanie się w analizach etycznych do takich kategorii jak natura człowieka czy prawo naturalne.

Gdy chodzi o filozofię Kanta, największy wpływ na teraźniejszość ma jego system etyczny, który akcentuje radykalną autonomię podmiotu i prymat imperatywu kategorycznego. Dziedzictwo myślowe Nietzschego i Kanta przenika dzisiaj także do ogólnościatowej wspólnoty katolików i zmienia jej podejście do natury ludzkiej, sumienia, prawa naturalnego oraz wielu prawd moralnych i religijnych. Wymownym potwierdzeniem tego zjawiska jest tzw. turystyka sakramentalna i różne zasady, przyjmowane w wielu krajach po publikacji adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, dotyczące udzielania Komunii świętej osobom żyjącym w tzw. związkach nieregularnych czy niesakramentalnych.

Trzeci referat w panelu głównym został wygłoszony przez dr Annę Wieradzką-Pilarczyk z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pt. *Dorosły = dojrzały? W poszukiwaniu prawdy o psychospołecznej i religijnej kondycji millenialsów*. Millenials to grupa społeczna, o której ostatnio wiele się mówi i pisze. Zdaniem prelegentki do tego kręgu zalicza się tzw. pokolenie Y (osoby urodzone w latach 1980-1994) oraz pokolenie Z (osoby urodzone po 1995 r.). Badania socjologiczne pokazują, że millenialsów – współczesnych młodych wchodzących w dorosłość – cechują m.in. silny związek

z rodzicami, brak odpowiedzialności za własne życie, nieumiejętność radzenia sobie z emocjami, obniżenie poziomu kompetencji miękkich. Millenialsi dążą w swym życiu do harmonii, poszukują swobody w realizacji swoich zadań, przywiązują dużą wagę do własnego rozwoju i aktywności fizycznej, są ciekawi świata i doskonale odnajdują się w przestrzeni Internetu, mediów społecznościowych i współczesnych technologii.

Kolejny referat w tej części obrad – *Pojęcie prawdy we współczesnej etyce* – zaprezentował prof. Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy dr hab. Marek Czachorowski. Prelegent skupił swoją uwagę na polskiej etyce prawniczej. Jego zdaniem wystarczy zajrzeć do podręczników wykorzystywanych na uniwersytetach, aby przekonać się, czego uczy się obecnie najmłodsze pokolenie prawników. Polska etyka prawnicza charakteryzuje się subiektywizmem etycznym i przekonaniem, że prawo można tworzyć poza dobrem i złem. Dominacja tej wizji etyczności prowadzi do marginalizacji koncepcji prawnych odwołujących się do personalistycznej interpretacji bytu ludzkiego, godności osoby ludzkiej czy prawa naturalnego.

Czwartym wystąpieniem w panelu głównym był referat *Chwile prawdziwego szczęścia w archiwach i bibliotekach*, który wygłosił o. dr hab. Paweł Zając z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przypomniał on, że najważniejszym wyzwaniem w badaniach historycznych jest ustalenie faktów. Historycy nie powinni konstruować prawdy, ale ją odkrywać. Żmudne ustalanie faktów historycznych może stać się dla niektórych badaczy źródłem satysfakcji i wewnętrznej radości.

Kolejny referat w tej części obrad – „*Prawda płci*” – *odczytywana czy tworzona?* – zaprezentował ks. prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dr hab. Maciej Olczyk. Prelegent stwierdził, że obecnie poważnym problemem społecznym jest teoria płci kulturowej. Jak dzisiaj rozumieć płęć? Czym jest płęć biologiczna? Jak zdefiniować płęć kulturową? Czy istnieją obiektywne wyznaczniki płci? Odpowiedzi na tak postawione pytania udzielane przez poststrukturalistów czy postmodernistów różnią się radykalnie od propozycji prezentowanych przez zwolenników realizmu teoriopoznawczego. Koryfeusze płci kulturowej są przekonani, że rozumienie kobiecości i męskości jest konstruowane przez kulturę i relacje społeczne, a nie przez naturę i biologię. Taką interpretację bytu ludzkiego można znaleźć m.in. w książce Judith Butler *Uwikłani w płęć*.

Ostatni referat w panelu głównym wygłosił ks. dr hab. Andrzej Pryba nt. *Poszukiwanie prawdy drogą do Boga na przykładzie życia Edyty Stein*. Prelegent podkreślił, że odkrywanie prawdy było pasją całego życia św. Teresy Benedykty od Krzyża, która została zamordowana przez Niemców w obozie zagłady Auschwitz-Birkenau. W jednym ze swoich dzieł napisała następujące słowa: „Kto szuka prawdy, szuka Boga, nawet jeśli o tym nie wie”. Dla Edyty Stein prawda stanowiła podstawę bycia człowiekiem, który zawsze powinien być rozumiany jako jedność ciała, duszy i ducha.

Po przerwie obiadowej rozpoczął się drugi panel, zatytułowany *Fundamenty*, któremu przewodniczył ks. prof. UAM dr hab. Maciej Olczyk. Referat otwierający tę część obrad wygłosił mgr Michał Zborowski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pt. „*Prawda Ewangelii*”, czyli czego broni św. Paweł w *Liście do Galatów* (Ga 2,1-14). Prelegent podkreślił, że pojęcia użyte na określenie prawdy w Nowym Testamencie nawiązują zarówno do starotestamentowego, jak i greckiego rozumienia prawdy. Apostoła Narodów bronił kategorii prawdy w kontekście rozważań dotyczących usprawiedliwienia i zbawienia przez wiarę. Dla św. Pawła prawda jest tożsama z Ewangelią i Jezusem Chrystusem. Poznanie prawdy powinno służyć m.in. budowaniu jedności w różnego rodzaju wspólnotach chrześcijańskich.

Drugi referat po przerwie obiadowej – *Chrystoformizacja – droga do prawdy i pełni człowieczeństwa* – zaprezentowała mgr Paula Rączka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Chrystoformizacja to kształtowanie w człowieku obrazu Chrystusa. Tak rozumiana powinna stanowić najlepszą drogę do poznania prawdy i realizacji pełni człowieczeństwa. Narodziny Jezusa Chrystusa w Betlejem oznaczają śmierć starego Adama i nadejście nowego. Prelegentka przypominała opinię Karla Rahnera, który twierdził, że Wcielenie wpisuje się w proces ewolucji świata i przyspieszyło rozwój cywilizacji.

Ostatnim wystąpieniem w drugim panelu był referat nt. *Poszukiwanie prawdy w klimacie dialogu. Refleksja na kanwie intuicji papieża Franciszka*, który wygłosił Jerzy Kotkowski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegent poddał analizie przemówienia obecnego Biskupa

Rzymu skierowane do przedstawicieli środowisk uniwersyteckich. Zdaniem papieża Franciszka poznawanie prawdy powinno dokonywać się przede wszystkim w klimacie dialogu. Potrzeba pokory w odkrywaniu prawdy oraz siły słowa i argumentów. Studiowanie to dar i zobowiązanie – wykładowcom i studentom powinna zawsze towarzyszyć radość z poznawania prawdy.

Trzeci panel, zatytułowany *Interpretacja*, był prowadzony przez o. dr. hab. Piotra Piaseckiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Referat otwierający tę część obrad wygłosiła mgr Katarzyna Wasiutyńska z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II nt. „*Bóg zaś jest milczeniem, które przemawia*”. *Asceza i mistyka języka w poszukiwaniu prawdy*. W swej wypowiedzi podkreśliła, że język jest formą głębszego ujmowania zjawisk świata, w którym człowiek żyje. Zwróciła uwagę, że na temat specyfiki mówienia o Bogu wiele cennych treści zawiera m.in. Katechizm Kościoła Katolickiego.

Drugi referat – *Prawda, która uszczęśliwia – zarys poglądów na prawdę w pismach filozoficznych św. Augustyna* – zaprezentował ks. mgr Arkadiusz Ksycki z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przypomnił w nim, że poszukiwanie prawdy zdominowało niezwykłą drogę życiową autora *Wyznań*. Duży wpływ na jego podejście do prawdy miały dzieła Cycerona oraz konfrontacja z myślą manichejczyków i sceptyków. Prawda w ujęciu św. Augustyna jest uniwersalna, transcendentna i normatywna.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat nt. *Wolność i prawda w encyklice Jana Pawła II „Veritatis splendor” i jej implikacje społeczne*, który wygłosił Hubert Pilarczyk z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegent podkreślił, że ten ważny dokument Kościoła katolickiego z 1993 r. zawiera ważne przesłanie antropologiczne i moralne. Encyklika stanowi odpowiedź na kryzys prawdy i sumienia oraz wzywa do odnowy życia społecznego i politycznego.

Czwarty referat zaprezentował ks. dr Wojciech Kućko z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Prawda moralna w kontekście włoskiej bioetyki personalistycznej*. Stwierdził, że w świecie współczesnym – zdominowanym przez postprawdę i myśl postmodernistyczną – płaszczyzną porozumienia między ludźmi różnych światopoglądów może być bioetyka personalistyczna, która stoi na straży godności człowieka i jego wolności. Jednym z ważnym przedstawicielami bioetyki personalistycznej jest włoski kardynał Elio Sgreccia. W ramach jego koncepcji bioetyki można wyróżnić trzy elementy: określenie danych eksperymentalnych, przyjęcie konkretnej wizji antropologicznej i wskazanie implikacji etycznych.

Kolejny referat w trzecim panelu – nt. *Prawda światłem życia według Edyty Stein* – wygłosiła mgr Magdalena Tafelska z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegentka zauważyła, że prawda odgrywała centralną rolę w życiu osobistym oraz w badaniach filozoficznych św. Teresy Benedykty od Krzyża. Była ona przekonana, że prawda bije w duszy człowieka i świadczy o naszej niepowtarzalności. Prawdą najwyższą i ostateczną jest zaś sam Bóg.

Ostatnim referatem w tej części obrad było wystąpienie Michała Kędry z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. „*Prawda, która szuka i wyzwala człowieka*”. *Teologia wyzwolenia w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Prelegent podkreślił, że teologia wyzwolenia nie dotyczy tylko Ameryki Łacińskiej. Hans Urs von Balthasar postulował nawet uniwersalną teologię wyzwolenia. Czy można mówić o polskiej teologii wyzwolenia? Ks. Blachnicki twierdził, że tak, ponieważ dzieje polskiego narodu są podobne do historii narodu wybranego opisanej w Księdze Wyjścia. Oczywiście nie wolno zapominać o tym, że rozumienie teologii wyzwolenia w ujęciu ks. Blachnickiego ma niewiele wspólnego z teologią wyzwolenia połączoną z marksizmem, która była promowana w Ameryce Łacińskiej.

Czwartemu panelowi, zatytułowanemu *Wyzwania*, przewodniczył dr Mikołaj Gębka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Referat otwierający tę część obrad wygłosił ks. mgr Grzegorz Konieczny z tej samej uczelni nt. *Prawda o pracy: kara, konieczność czy droga uświęcenia?* Prelegent przywołał definicję pracy stworzoną przez Czesława Strzeszewskiego oraz ukazał promocję aktywnej postawy człowieka wobec świata w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Drugi referat zaprezentował Łukasz Glazer z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. *Homo querens – poszukiwanie Prawdy wpisane w ludzką naturę na przykładzie życia i twórczości Romana Brandstaettera*. Podkreślił on, że pisarz – związany przez wiele lat z Poznaniem – szukał

prawdy już od najmłodszych lat. Szczególną rolę w jego poszukiwaniach religijnych odegrała Biblia, którą traktował jako swoją ojczyznę.

Kolejnym wystąpieniem w czwartym panelu był referat Joanny Staniś-Rzepki z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. *Wychowanie do wartości w przedszkolu i szkole*. Prelegentka skoncentrowała swoją uwagę na wymiarze aksjologicznym procesu wychowania młodego pokolenia. Wychowanie do wartości odgrywa wielką rolę w modelach wychowawczych wypracowanych m.in. przez Edmunda Bojanowskiego, Jana Korczaka czy Urszulę Ledóchowską.

Czwarty referat – *Młody człowiek na manowcach prawdy. Skutki społeczne i duchowe uzależnień wśród młodzieży. Implikacje duszpasterskie* – wygłosił ks. mgr Adrian Szafranek z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Podkreślił, że w Polsce wielką plagą społeczną jest problem uzależnień od alkoholu, narkotyków i innych substancji psychoaktywnych. Badania socjologiczne pokazują, że młodzi ludzie praktykujący swoją wiarę religijną rzadziej sięgają po środki psychoaktywne niż ich rówieśnicy prezentujący światopogląd ateistyczny bądź agnostyczny.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. Pawła Adama Makowskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. *Prawda jako cnota w dyplomacji*. Prelegent poddał analizie przemówienia papieża do korpusów dyplomatycznych w wielu krajach, w których prawda została ukazana jako podstawa wiarygodności, sprawiedliwości i przebaczenia między narodami.

Piąty referat wygłosił Sebastian Sobkowiak z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. *Prawda w Internecie – czy katolickie portale internetowe manipulują informacjami?* Autor zauważył, że bardzo często także media katolickie podają w odmienny sposób te same wiadomości. Przykładem stroniczych komentarzy może być prezentacja w mediach katolickich ogólnoświatowej recepcji adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*.

Kolejnym wystąpieniem w czwartym panelu był referat mgr. Huberta Pilarczyka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu nt. *Granice poszukiwania prawdy materialnej w polskim procesie karnym. Analiza wybranych zakazów dowodowych*. Prelegent stwierdził, że w procesie karnym prawda nie jest wartością absolutną. Dochodzenie do prawdy nie powinno naruszać m.in. tajemnicy spowiedzi czy tajemnicy dziennikarskiej.

Ostatni referat – nt. *Prawda w islamie* – zaprezentował mgr Bartłomiej Leśniak z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zauważył, że dla muzułmanów Koran jest w 100% dziełem Boga, gdy chodzi o treść i formę. Tego rodzaju podejście utrudnia dzisiaj dialog między różnymi wyznaniami i rodzi wiele problemów wynikających z niewłaściwego rozumienia religii.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał ks. dr hab. Andrzej Pryba, który podziękował wszystkim prelegentom i uczestnikom sympozjum. Na zakończenie podkreślił fundamentalne znaczenie prawdy w życiu człowieka i konieczność naukowego namysłu nad drogami prowadzącymi do jej odkrycia.

Ks. Andrzej Kobyliński

UKSW w Warszawie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.16>

SPRAWOZDANIE Z XXXI SYMPOZJUM LITURGICZNEGO SAKRAMENT ŚWIĘCEŃ JAKO DAR I TAJEMNICA (Łądnad Wartą, 20 października 2017)

W dniu liturgicznego wspomnienia św. Jana Kantego prezbitera i profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, 20 października 2017 roku, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądnad Wartą, odbyło się XXXI Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod naukowym patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem *Sakrament święceń jako dar i tajemnica*. Sympozjum zgromadziło duchownych

i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków z sześciu seminariów duchownych (trzech diecezjalnych i trzech zakonnych). Wzięło w nim udział około 60 osób. Gościem honorowym tegorocznego sympozjum był ks. bp dr Adam Bałabuch – Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przy KEP. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab. Mariusz Charniczuk SDB, Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym ks. dr Radosław Błaszczyk SDB, organizator spotkania, przywitał wszystkich przybyłych gości, przedstawił sylwetki naukowe prelegentów oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W pierwszej sesji głos zabrali: ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Stefański (UAM) na temat *Powstanie posoborowych tekstów święceń*; ks. prof. zw. dr hab. Helmut Sobeczko (UO) na temat *Zadania wynikające ze święceń – analiza porównawcza modlitw konsekuracyjnych* oraz ks. prof. zw. dr Zbigniew Formella SDB na temat *Psycho-społeczne ujęcie aktualnej problematyki w formacji do kapłaństwa: niektóre perspektywy przyszłościowe*.

Pierwszy prelegent z swoim wykładzie omówił dość szczegółowo i skrupulatnie historię powstawania posoborowych tekstów święceń. Pierwszym krokiem Kongregacji ds. Kultu Bożego po podpisaniu Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* było powołanie nowego organu pozakuralnego tak zwanego Consilium (nie mylić z concilium). Składał się on – jak informował prelegent – z około 40 grup, które miały za zadanie, zgodnie z reformą *Vaticanum Secundum*, opracować księgi w języku typicznym. Owocem pracy jednej z grup było powstanie obrzędów święceń z 1968 roku zatytułowanych *De ordinatione diaconi, presbiteri et episcopi*. W dalszej części mówca wskazał, że drugie wydanie tej księgi miało miejsce 22 lata później w roku 1990. Kolejnym krokiem było – co jest szczególnie interesujące dla uczestników sympozjum – wydanie polskiego tłumaczenia w roku 1999, które jest używane do dnia dzisiejszego. Prelegent zakończył wykład stwierdzeniem, że aktualna struktura obrzędowa liturgii święceń pod względem zawartości teologicznej jest klarowna, obrzędowość natomiast bardzo prosta i czytelna zarazem dla osób, które wprost się nie znają na kwestiach liturgicznych.

Drugi prelegent tej sesji w swoim wystąpieniu zaprezentował najistotniejsze elementy sakramentu święceń. Na początku swojego wystąpienia dokonał wyjaśnienia terminów związanych z omawianym tematem oraz ukazał kontekst hierarchicznej struktury Kościoła. Głównym rdzeniem wystąpienia było zaprezentowanie teologii poszczególnych trzech stopni święceń: episkopatu, prezbiteratu i diakonatu, na podstawie modlitw konsekuracyjnych. Pomocna okazała się analiza każdej z nich w celu zaprezentowania zadań wynikających z przyjęcia poszczególnych stopni święceń. Ks. Sobeczko przypomniał słuchaczom, że epikleza każdej modlitwy konsekuracyjnej jest prośbą zanoszoną przez biskupa udzielającego święceń do Boga Ojca o specjalne dary Ducha Świętego dla kandydata, który ich potrzebuje do realizacji nowych zadań w służbie Kościołowi powszechnemu. Diakon otrzymuje dar służby, prezbiter dar świętości, zaś biskup dar kierowania i rządzenia Kościołem. W końcowej części prelegent zauważył, że te wymienione łaski sakramentalne są ofiarowane beneficjentom święceń w celu zwiększenia owocności ich posługiwania. Obecny na sali przedstawicielom każdego ze stopni święceń ks. Sobeczko zadał pytanie: Jaka jest ich skuteczność? Zachęcił również do większego propagowania w duszpasterstwie zagadnień związanych z trzema stopniami święceń, które może przyczynić się do zwiększenia ilości powołań do stanu kapłańskiego.

Ostatni prelegent pierwszej sesji, ks. prof. zw. dr Zbigniew Formella SDB, podjął temat zadań psycho-społecznego ujęcia aktualnej problematyki w formacji do kapłaństwa oraz wskazań niektórych perspektyw dotyczących przyszłości. We wprowadzeniu do swojego wystąpienia wskazał, że punktem odniesienia będą teksty pochodzące z dwóch źródeł: psychologii humanistycznej i z nauczania Kościoła. Człowiek powołany do stanu kapłańskiego jest istotą osobową podlegającą wpływom genologicznym i społecznym. Odpowiedź na wezwanie *pójdź za mną* – jak zaznaczył ks. Formella – dokonuje się w sposób niepowtarzalny i jest świadomym wyrażeniem woli poznawania swojego temperamentu poprzez poddanie się procesowi formacyjnemu. Według prelegenta jego priorytetowym zadaniem jest rozeznanie. Aktualnie jest to jeden z poważniejszych tematów dotyczących formacji kapłańskiej, gdyż tu pojawia się najwięcej problemów. Ksiądz Profesor zakończył wykład stwierdzeniem, że generalnie nie tylko w sferze formacyjnej jesteśmy przyzwyczajeni do wzorców

czarnych i białych, a nie szarych. To, co jest najważniejsze, to życie, a nie wzorce. Musimy wzrastać w rozeznaniu. Logika oparta na wzorcach białych i czarnych – kontynuował ks. Profesor – może prowadzić do abstrakcji kazuistycznej. Rozeznanie powołania polega na poszukiwaniu i odkrywaniu woli Bożej w zakotwiczeniu w prawdzie zawartej w Ewangelii.

Po trzech wykładach pierwszej sesji wykładowej ks. bp dr Adam Bałabuch zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Liturgicznej przy Episkopacie Polski. Obecnie jej priorytetowym zadaniem jest trwające już kilka lat tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację Dyscypliny i Sakramentów Świętych nowego wydania Mszału Rzymskiego. Obecnie prace są już zaawansowane, tłumaczone są aktualnie formularze wspólne Mszy świętej o męczennikach oraz formularze Mszy świętych wotywnych i 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 zapoznał słuchaczy z trzema dokumentami opracowywanymi przez wspomnianą już komisję: *Wskazaniami odnośnie do posługujących chorym i umierającym*, *Wskazaniami dotyczącymi muzyki kościelnej* oraz *Wskazaniami odnośnie do homilii*. Kolejnym wyzwaniem stojącym przed Komisją Liturgiczną jest przygotowanie i wydanie VI tomu Lekcjonarza.

Następnie był czas przewidziany na dyskusję. Stworzył on uczestnikom sympozjum okazję do poruszenia wielu kwestii związanych z rozumieniem i przeżywaniem trzech poszczególnych stopni sakramentu święceń.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem i z homilią ks. biskupa. Warto zauważyć w tym miejscu, że w liturgii uczestniczyli przedstawiciele wszystkich trzech stopni święceń. Wspólnej modlitwie towarzyszył śpiew chóru seminaryjnego pod dyrygencją dr Marty Benk.

W drugiej sesji, poobiedniej, głos zabrali: ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. UO) na temat *Wprowadzanie posługi diakona stałego w Kościele katolickim*; ks. dr Mateusz Potoczny (UO) na temat *Parentetyczny charakter modlitwy święceń prezbiteratu w wybranych liturgiach orientu* i ks. dr Radosław Błaszczak SDB (WSD TS w Łądzie nad Wartą) na temat *Historyczne ujęcie udzielania święceń*.

Pierwszy prelegent sesji popołudniowej zaprezentował temat wprowadzania posługi diakona stałego w Kościele katolickim. Po 41 latach od przywrócenia przez papieża bł. Pawła VI diakonatu stałego w Kościele katolickim biskupi polscy dopiero w 2001 roku podpisali dokument o jego wprowadzaniu w naszej ojczyźnie. Pierwsze święcenia miały miejsce w 2008 roku w Toruniu. Obecność tego powołania w naszych diecezjach i parafiach jest motywacją, aby poznawać, czym był diakonat stały w kościele pierwotnym i jakie ma znaczenie w chwili obecnej. W dalszej części swojego wystąpienia prelegent omówił biblijne źródła ukazujące obraz tej posługi. Według św. Pawła diakon był istotną częścią rodzących się wówczas struktur Kościoła. Z tego powodu kandydat do przyjęcia święceń diakonatu musiał odznaczać się charakterystycznymi konkretnymi cechami. Rozwój posługi diaconońskiej w Kościele przypadał na kolejne wieki. W średniowieczu zaczął powoli zanikać, gdyż ograniczono zakres jego posługi – diakon mógł udzielać chrztu świętego tylko w nadzwyczajnych sytuacjach. Diakonatu udzielano tylko celibatariuszom. W konsekwencji w XII wieku zanikł diakonat stały. Sobór Trydencki miał za zadanie przywrócić tą formę święceń, ale wypowiedział się ostatecznie, że diakonat jest jedynie przejściowym pomostem dla kandydatów do święceń prezbiteratu. Prelegent w finalnej części swojego wystąpienia podzielił się ze słuchaczami informacją, że według globalnych statystyk liczba diakonów stałych w Kościele katolickim zwiększa się rocznie o 800-1400 mężczyzn. Niestety w tym kontekście trzeba ze smutkiem stwierdzić, że w Kościele w Polsce ciągle jeszcze brakuje zrozumienia idei wprowadzania tej posługi.

Kolejny prelegent sesji popołudniowej przedstawił zagadnienie obrzędów święceń (diakonatu, prezbiteratu i episkopatu) w liturgiach Kościołów syryjskich. Na samym początku zaznaczył, że liturgia Kościołów syryjskich, ogólnie rzecz ujmując, należy do grup najbardziej enigmatycznych. Wynika to z trzech faktorów: historycznego (kształtowała się poza imperium rzymskim, dzięki czemu wypracowała nieco odmienną strukturę celebracyjną), lingwistycznego (mało znany język syryjski stanowi naturalną barierę poznawczą) i kulturowego (geograficznie rzecz ujmując, Mezopotamia była zbliżona kulturowo do narodów semickich i pokrewnych – posiadało to znaczący wpływ na

kształtowanie się liturgii). W pierwszej kolejności prelegent dokonał wyjaśnienia terminów związanych z omawianym tematem. Następnie ukazał charakterystyczną dla liturgii syryjskiej odmienność teologiczną rozumienia święceń prezbiteratu. Dla przykładu w Kościele zachodnim istnieje przekonanie, że kapłaństwo, podobnie jak sakrament chrztu świętego, wyciska na przyjmującym niezatarte znamię, w Kościołach orientalnych natomiast kapłaństwo nie zmienia osoby na sposób ontologiczny – osoba opuszczająca stan kapłański automatycznie zostaje pozbawiona władzy kapłańskiej. W dalszej kolejności prelegent ukazał strukturę obrzędową święceń prezbiteratu. Wymienił pewne elementy święceń, które na przestrzeni wieków stały się wspólne dla wschodniej i zachodniej tradycji liturgicznej. Znaczą pomocą dla uczestników sympozjum była prezentacja filmu obrazującego przebieg udzielania święceń prezbiteratu. Projekcja ukazała między innymi moment, w którym biskup wlewał olej na kark diakona przyjmującego święcenia prezbiteratu. Prelegent wyjaśnił, że we wschodniej liturgii bardziej czytelny niż w Kościele zachodnim jest sam moment namaszczenia: suponuje wagę i znaczenie tego najważniejszego duchowego namaszczenia. W dalszej kolejności omówił paronezę modlitwy konsekracyjnej. Analiza liturgii święceń Kościołów wschodnich pozwoliła uczestnikom sympozjum głębiej zrozumieć teologię święceń. Sakrament święceń w liturgii Kościoła syryjskiego – jak zaznaczył prelegent pod koniec swojej wypowiedzi – jest najważniejszym darem obok Eucharystii, który ofiarował nam Jezus Chrystus. Bez niego dostęp do innych sakramentów pozostawałby niestety zamknięty.

Ostatni prelegent drugiej sesji, ks. dr Radosław Błaszczyk SDB, omówił historię udzielania trzech poszczególnych stopni sakramentu święceń: diakonatu, prezbiteratu i episkopatu od czasów apostołskich, przez okres karoliński i Sobór Trydencki, aż do reformy Soboru Watykańskiego II. Na początku swojego wystąpienia wymienił wydarzenia z Nowego Testamentu, które przez egzegetów są utożsamiane z ustanowieniem sakramentu święceń. Należą do nich między innymi: powołanie uczniów, wybór dwunastu, rozesłanie siedemdziesięciu dwóch, ustanowienie Eucharystii i przekazanie władzy jej sprawowania. Uczestnicy sympozjum zostali zapoznani ze szczegółowym opisem sposobów przebiegu ordynacji poszczególnych stopni święceń w poszczególnych okresach historycznych. Przy omawianiu każdej epoki prelegent wskazał na źródła, z których pochodzą omawiane przez niego informacje. Ks. Błaszczyk, posiłkując się dostępną literaturą, wskazał w swoim wystąpieniu pewne uwarunkowania kulturowe, pragmatyczne, które na przestrzeni wieków zdecydowały o zmianie struktury obrzędów sakramentu święceń. Patrząc na te zmiany po dwudziestu wiekach – jak wskazał prelegent – można określić je mianem ewolucji obrzędowej. Liturgia ewoluowała na przestrzeni wieków i będzie się zmieniać w dalszym ciągu, gdyż tego procesu się nie da zatrzymać, gdyż „Liturgia semper reformanda est”. Dzieje się tak też dlatego, że Ecclesia, której liturgia jest źródłem, szczytem i sercem nadającym tętno życia i dynamizm, *semper reformanda est*. Ks. Błaszczyk ukazał słuchaczom, że – mimo zmiany form i rytów – ustanowiony 2000 lat temu przez Chrystusa sakrament święceń, który jest darem i tajemnicą, jest dzisiaj udzielany w tym samym celu: aby dzięki działaniu tej samej łaski Bożej wierni dzięki sakramentom świętym mogli nieustannie w swoim życiu wzrastać w wierze, nadziei i miłości i dojść do uczestnictwa w liturgii zbawionych w Królestwie Niebieskim.

Podsumowania obrad dokonał organizator Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego, ks. Radosław Błaszczyk SDB. 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 odbędzie się 19 października 2018 roku. Jego tematem będzie sakrament małżeństwa. Na koniec ks. bp dr Adam Bałabuch wszystkim obecnym udzielił Bożego błogosławieństwa.

Ks. dr Radosław Błaszczyk SDB
WSD TS, Łąd nad Wartą

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.17>

MIĘDZY EKSKLUZJĄ A INKLUZJĄ W EDUKACJI RELIGIJNEJ
RELIGIA JAKO DYLEMAT EDUKACJI – TEORIA I PRAKTYKA
(Wrocław, 8-9 grudnia 2017)

W dniach 8-9 grudnia 2017 roku we Wrocławiu miała miejsce II Ogólnopolska Konferencja Naukowa zatytułowana *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej. Religia jako dylemat edukacji – teoria i praktyka*. Konferencję tę zorganizowali pracownicy naukowcy Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Oddziału Wrocławskiego Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, natomiast współorganizowali ją Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu, Stowarzyszenie Żydowskie CUKUNFT oraz Stowarzyszenie Edukacji Krytycznej. Patronat nad tym naukowym przedsięwzięciem objął Komitet Nauk Pedagogicznych Polskiej Akademii Nauk, a patronat honorowy JM Rektor Uniwersytetu Wrocławskiego prof. zw. dr hab. Adam Jezierski oraz Marszałek Województwa Dolnośląskiego Cezary Przybylski. Konferencja odbyła się w EWST Centrum Edukacyjnym przy ulicy św. Jadwigi 12 we Wrocławiu. Organizatorzy od początku wskazali, iż głównym celem konferencji jest prezentacja teoretycznej refleksji i praktycznych doświadczeń w zakresie religii jako dylematu w edukacji. Przewodniczący konferencji prof. UW r dr hab. Wiktor Żłobicki zaprosił do dyskusji badaczy zajmujących się problematyką religijną w edukacji w różnych dyscyplinach naukowych, m.in. religioznawstwie, teologii, pedagogice, psychologii, socjologii, antropologii kultury czy naukach politycznych lub literaturoznawstwie.

Konferencja rozpoczęła się od przemówień organizatorów oraz zaproszonych gości m.in. JM Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego prof. zw. dr hab. Adama Jezierskiego. Podczas konferencji odbyły się trzy sesje plenarne i obrady w dwóch sekcjach tematycznych. W pierwszej sesji plenarnej głos zabrał prof. zw. dr hab. Tomasz Szkudlarek (Uniwersytet Gdański), który przedstawił swoją refleksję na temat *Religia, retoryka i polityczna ontologia: mistyczny ślad w dyskursie pedagogicznym*. W następnym referacie prof. zw. dr hab. Zbyszko Melosik (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) ukazał konteksty socjopedagogiczne, dzięki którym analizował wartości w kulturze fragmentaryzacji i rozprożeń. Kolejny prelegent, prof. zw. dr hab. Mirosław Patalon (Akademia Pomorska w Słupsku), zastanawiał się w swoim przemówieniu nad integracją i inkluzją mniejszości religijnych w dobie kryzysu migracyjnego. Temat ten wybrzmiał szczególnie w dyskusji, ponieważ stał się dobrym początkiem do wymiany myśli pomiędzy uczestnikami należącymi do religii judaistycznej, jak też religii chrześcijańskich: protestanckiej, prawosławnej czy katolickiej. Prof. zw. dr hab. Jarosław Michalski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) wygłosił swoje przemyślenia na temat *Doświadczenie przeżyte czy rytualne wdrożenie. Propozycja edukacji religijnej w epoce ponowoczesnej*. W wystąpieniu tym przedstawił wiele istotnych propozycji edukacyjnych we współczesnej rzeczywistości wychowawczej. Warto wspomnieć, że referaty te stały się tematem do dyskusji i poszukiwań odpowiedzi na pytania, jakie zgłosili uczestnicy sesji.

Następnie uczestnicy obradowali w dwóch sekcjach tematycznych, w których zostało wygłoszonych po 5 referatów wskazujących na szerokie spektrum zainteresowań i dziedzin. Warto w tym miejscu przywołać krótko te wypowiedzi, aby ukazać cenny wkład prelegentów w rozwój myśli edukacji religijnej podczas konferencji. W pierwszym referacie prelegent dr hab. prof. UW r Maciej Manikowski (Uniwersytet Wrocławski) odniósł się do sekularyzacji w nowych drogach religii, przedstawiając jednocześnie ich perspektywę teoretyczną i praktyczną. Kolejny wykład – dr hab. Rafała Włodarczyka (Uniwersytet Wrocławski) – dotyczył Ericha Fromma i jego studiów z socjologii religii, które w konsekwencji prowadziły do teorii krytyki ideologii. Dobrze wybrzmiały referaty mające u swojego źródła myśli poszczególnych naukowców, np. edukacja religijna w perspektywie teorii morfogenezy Margaret S. Archer (dr hab. Jarosław Horowski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika), inkluzywistyczna reinterpretacja pojęcia wiary u Paula Tillicha (dr hab. prof. EWST Piotr Lorek, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu) oraz krytyczna pedagogika religii Józefa Tischnera (dr Szymon Dąbrowski, Akademia Pomorska w Słupsku). W sekcji drugiej natomiast zastanawiano się nad biblijnym obrazem tworzenia wspólnoty (dr hab. prof. PWT Jan Klinkowski, Papieski Wydział Teologiczny), miłości jako samourzeczywistnienie osoby w ujęciu Roberta

Spaemanna (ks. dr Józef Kożuchowski, Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu), a także nad ideałami życia codziennego w ich relacji do życia i religii w myśli Williama Jamesa (dr Iwona Paszenda, Uniwersytet Wrocławski). W debacie tej sekcji podjęto też problem nauczania religijnego w polskiej szkole publicznej, wskazując na model inkluzyjny czy ekskluzyjny (dr Michał Zawisłak, Katolicki Uniwersytet Lubelski) oraz interesujący i aktualny temat dotyczący filozoficznego i pedagogicznego znaczenia memów religijnych (dr Juliusz Iwanicki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza). Ostatnim ważnym głosem w tej części obrad był wykład na temat *Edukacja religijna szansą pomocy w rozwoju psychologicznym*.

Kolejnym punktem pierwszego dnia obrad była druga sesja plenarna, w której prof. zw. dr hab. Adam Chmielewski (Uniwersytet Wrocławski) przedstawił w swoim referacie aspekt fundamentalizmu, fallibilizmu i możliwości ustanawiania granic tolerancji w społeczeństwie. Prof. zw. dr hab. Bogusław Górka (Uniwersytet Gdański) przedstawił natomiast tematykę ekskluzyjności i inkluzji w aspekcie eklezjologicznym, wskazując na to, iż poza Kościołem nie ma zbawienia. O koncepcji *imago Dei* jako symbolu inkluzji religijnej mówił dr hab. prof. EWST Wojciech Szczerba z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Kolejny prelegent, dr hab. prof. UKSW Dariusz Stępkowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), zaprezentował argumentację pedagogiczną w odpowiedzi na pytanie, czy edukacja religijna jest w publicznym interesie? W debacie pojawił się też głos dotyczący kościoła protestanckiego i konwersji tradycyjnych kościołów protestanckich w Polsce, który przedstawiła dr hab. Joanna Szczepankiewicz-Battek (Wyższa Szkoła Bankowa).

Kolejny dzień obrad rozpoczął się od refleksji w sekcjach tematycznych, w których poruszano wiele zagadnień związanych nie tylko z Polską. Ks. prof. dr Mirosław Stanisław Wierzbicki (Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie) w swoim referacie mówił o relacji między ekskluzyją a inkluzją na przykładzie szkolnictwa katolickiego we Włoszech, które, ze względu na przybycie wielu uchodźców i emigrantów w ostatnich latach, coraz bardziej zwraca uwagę głównie na inkluzję. Kolejne wystąpienie, dr Kamili Kamińskiej (Uniwersytet Wrocławski), ukazywało trzy postacie: świętą Teklę, Edytę Stein, Dietricha Bonhoeffera oraz ich działania jako przyczynek do edukacji religijnej. Natomiast inkluzyjną edukacją religijną na przykładzie systemu szkolnictwa w Niemczech zajęła się dr Agnieszka Zduniak (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), przedstawiając bardzo interesujące rozwiązania zachodnich sąsiadów Polski w kwestii wychowania w kraju, w którym znajdują się dwie religie wiodące, tj. protestantyzm i katolicyzm. Następnym było wystąpienie mgr Aleksandry Wilczury – reprezentującej Stowarzyszenie Żydowskie CUKUNFT – w którym prelegentka przedstawiła edukację religijną w procesie konwersji na judaizm w Polsce po 1989 roku. W referacie ukazała też proces formacyjny dzieci żydowskich i środki dydaktyczne w kształceniu religijnym. Natomiast na temat krzyża i anarchii mówiła dr Monika Humeniuk (Uniwersytet Wrocławski). Analizowała myśli Jacquesa Ellula oraz Johna D. Caputo, podkreślając głównie pozytywne aspekty pedagogiczne w naukach teologicznych. W sekcji drugiej dyskutowano na temat podręczników do nauki islamu (MZR), przedstawiając jednocześnie aspekt historyczny odnoszący się zarówno do Polski, jak i świata muzułmańskiego (dr hab. Agata S. Nalborczyk Uniwersytet Warszawski). O odmienności religijnej i tolerancji wobec innych wyznań oraz ateizmu w podręcznikach do religii Kościoła katolickiego mówił dr Sylwester Zielka (Uniwersytet Gdański), natomiast dr hab. Ewa Zalewska oraz mgr Janetta Charuta-Kojkoł (Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni) przedstawiały istotny temat w naukach religijnych, jakim jest dialog. Z tego referatu szczególnie wybrzmiało, iż dialog jest podstawowym wymiarem relacji w sferze sacrum i profanum. Anna Wierzbicka i jej prace stały się inspiracją dla dra Łukasza Nyslera (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu), który postulował, aby zastanawiać się na „językiem minimalnym w edukacji religijnej”. Natomiast dr Aneta Rayzacher-Majewska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przedstawiła problematykę nauczania religii katolickiej we współczesnym społeczeństwie postsekularnym. W sekcji drugiej znalazło się również miejsce dla refleksji na temat diaspory prawosławnej, którą przedstawiła mgr Anna Sanecka, zwracając głównie uwagę na praktyczne problemy związane z socjalizacją, edukacją religijną oraz nauczaniem religii.

Ostatnim etapem wrocławskiej konferencji była trzecia sesja plenarna, w której w zabrało głos czterech prelegentów. Prof. zw. dr hab. Piotr Moskal (Katolicki Uniwersytet Lubelski) przedstawił

ciągle ważny problem edukacji religijnej w społeczeństwie pluralistycznym. Duchowością jako problemem pedagogicznym zajął się prof. zw. dr hab. Zbigniew Marek (Akademia Ignatianum w Krakowie), ukazując religię chrześcijańską jako ważny bodziec w kształtowaniu dojrzałego człowieka. Natomiast dr hab. prof. DSW Jerzy Kochanowicz (Dolnośląska Szkoła Wyższa) w swoim referacie wskazał na inkluzję osób z niepełnosprawnością we wspólnotach kościelnych. W swojej refleksji podał interesujące przykłady z codziennego życia oraz z Pisma Świętego, wskazując na niektóre bariery historyczno-teologiczne w tej kwestii. Konferencję zakończył wykład dr. hab. prof. UW r Wiktora Żłobickiego (Uniwersytet Wrocławski), który również odniósł się do tematu duchowości widzianej jako ingredient edukacji holistycznej.

Podczas konferencji przedstawiono dylematy związane z edukacją religijną i poszukiwano dobrych praktyk w wychowaniu. Zróżnicowane grono uczestników pozwoliło na ukazanie inspirowanych motywacji do dalszych poszukiwań i badań nad tą ważną tematyką. W przedstawionych referatach i prowadzonych dyskusjach można było zauważyć, iż aspekt ekskluzji i inkluzji we współczesnym świecie przemian społeczno-politycznych jest jak najbardziej aktualny. W tym sensie postrzega się edukację religijną jako możliwość uczenia nowych pokoleń dzieci i młodzieży rozumienia innych osób i przełamywania utartych stereotypów związanych z religijnością w Polsce i na świecie.

Ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.18>

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
HISTORICAL, LEGAL, POLITICAL AND ETHICAL ASPECTS OF CONTEMPORARY MILITARY AND NON-MILITARY CONFLICTS
(Warszawa, 12-13 marca 2018)

12-13 marca 2018 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie miała miejsce międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Historyczne, prawne, polityczne i etyczne aspekty współczesnych konfliktów militarnych i niemilitarnych*. Symposium zostało zorganizowane przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Departament Języka Angielskiego i Filozofii Akademii Wojskowej Stanów Zjednoczonych w West Point oraz Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Otwarcia konferencji dokonał ks. prof. dr hab. Jan Krokos, prodziekan ds. działalności naukowej i finansów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, oraz prof. dr David Barnes, wicedyrektor Departamentu Języka Angielskiego i Filozofii Akademii Wojskowej Stanów Zjednoczonych w West Point.

Główną prelegentką pierwszego dnia konferencji była prof. dr Helen Frowe ze Stockholm University. Jest ona dyrektorką Sztokholmskiego Centrum Etyki Wojny i Pokoju (*Stockholm Centre for the Ethics of War and Peace*) oraz autorką szeroko komentowanej książki pt. *The Ethics of War and Peace: An Introduction*, która ukazała się w 2011 r. Prof. Frowe wygłosiła wykład programowy pt. *Ochrona własności kulturowej*. Jednym z ważnych zagadnień, podejmowanych w etyce wojny i pokoju, jest ocena moralna działań dotyczących ochrony dziedzictwa kulturowego ludów i narodów w trakcie różnego rodzaju konfliktów zbrojnych. W czasie wojny giną nie tylko żołnierze i ludność cywilna. Płoną także muzea, galerie malarstwa i biblioteki, zniszczeniu ulegają bezcenne dzieła sztuki. Czy wolno narażać życie ludzkie w celu ochrony dziedzictwa kulturowego ludzkości? Czy wolno wysłać żołnierzy na niebezpieczne misje, które mają uratować przed zniszczeniem dzieła sztuki? Etyka wojny i pokoju zajmuje się m.in. wypracowaniem odpowiedzi na tego rodzaju dylematy moralne.

Obrady każdego dnia symposium zostały podzielone na trzy sesje. Referatem otwierającym sesję I było wystąpienie prof. dr. Miloša Veca z Universität Wien pt. *Wojna bez ograniczeń? Rozwa-*

żania o *technologiach wojennych przed I wojną światową*. Prelegent z Wiednia stwierdził, że istnieją pewne rodzaje broni, które powszechnie uznaje się za „wewnętrznie złe”. Jeśli nawet podejmowane działania militarne są traktowane jako wojna sprawiedliwa, to nie oznacza, że mogą być w nich użyte wszystkie rodzaje broni. Istnieją określone formy uzbrojenia i prowadzenia wojny, które są zakazane z racji moralnych, prawnych i religijnych. Dzięki takim ograniczeniom można mówić o „humanizacji” działań wojennych i promocji postaw pacyfistycznych.

Kolejny referat w tej części obrad pt. *Przyszłość przeszłości. Podejście genealogiczne do nowożytnego usprawiedliwienia przemocy międzynarodowej* zaprezentował dr Hendrik Simon z Johann Wolfgang Goethe-Universität we Frankfurcie nad Menem. Podkreślił on, że usprawiedliwienie siły militarnej jest związane z rozwojem wspólnych standardów w relacjach między państwami. Inspirujące uwagi na temat rozwoju normatywnego w odniesieniu do międzynarodowego usprawiedliwienia przemocy można znaleźć w pismach Jürgena Habermasa czy Michaela Foucaulta. Z jednej strony, współczesne formy usprawiedliwienia stosowania siły militarnej zachowują ciągłość z teoriami wypracowanymi w przeszłości, z drugiej – można mówić o pewnych zmianach, gdy chodzi o rodzaj argumentacji uzasadniającej możliwość przemocy kolektywnej.

Trzecim wystąpieniem w sesji I był referat dr. Stipa Buzara z Libertas International University w Zagrzebiu pt. *Zasady wojny sprawiedliwej a interes narodowy*, który stwierdził, że zasady wojny sprawiedliwej powinny być zintegrowane z narodowymi strategiami militarnymi. Dopóki zasady wojny sprawiedliwej nie są traktowane jako reguły i zasady o charakterze strategicznym, dopóty państwa nie są w stanie osiągnąć swoich długoterminowych narodowych interesów. Długoterminowy interes narodowy poszczególnych państw jest definiowany w kategoriach trwałego pokoju i braku bezpośredniego zagrożenia dla bezpieczeństwa obywateli i struktur państwowych. Zastosowanie reguł wojny sprawiedliwej nie oznacza oczywiście, że okażą się one wystarczające do realizacji owych narodowych celów, ale prelegent wskazał, że stanowią konieczny warunek do ich osiągnięcia.

Ostatnim referatem w sesji I było wystąpienie dr. Adama Cebuli z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pt. *Prowadzenie wojny sprawiedliwej wśród nierozsądnych sporów. I wojna światowa i upadek środkowoeuropejskiego systemu potrójnego panowania imperialnego*. Prelegent podkreślił, że barbarzyństwo I wojny światowej wstrząsnęło podstawami XIX-wiecznego porządku światowego i wpłynęło na sposób interpretacji wielu kwestii moralnych i politycznych. Bardzo ciekawym fragmentem wystąpienia dr. Cebuli była analiza udziału polskich jednostek zbrojnych w armii monarchii austro-węgierskiej w kategoriach wojny sprawiedliwej.

Referatem otwierającym sesję II było wystąpienie dr. Füsuny Özerdem i mgr Damli Yildiz z Sitki Kocman University w Muğli pt. *Siostry bliźniaczki walczą o przetrwanie. Groźby konfliktu i pokój*. Mówczynie z Turcji stwierdziły, że pokój i demokracja są dwiema stronami tej samej monety. Pokój umacnia demokrację, demokracja umacnia pokój. Na straży pokoju stoją przede wszystkim państwa demokracji liberalnej, w których są przestrzegane podstawowe prawa człowieka. W społeczeństwach demokratycznych dominuje humanistyczna wizja człowieka, która podkreśla godność bytu ludzkiego i dąży do zapewnienia sprawiedliwości i pokoju w wymiarze międzynarodowym.

Kolejny referat w tej części obrad pt. *Mając nadzieję na pokój* zaprezentowała dr. Lee-Ann Chae z University of Pennsylvania. Podkreśliła ona, że próba zakończenia wojny to nie to samo, co nadzieja na koniec wojny. Mając nadzieję na pokój, nie tylko kształtujemy zakres naszych działań moralnych, ale także nadajemy naszym czynom nowe znaczenie. Działając zgodnie z naszą nadzieją, sięgamy ku możliwej przyszłości i kierujemy wartość tej możliwej przyszłości w stronę tego, co czynimy teraz. Ponieważ nasze nadzieje na pokój dają nam szansę wartościowego życia w świecie pełnym wojen i konfliktów zbrojnych, warto odwrócić część naszej filozoficznej uwagi od lęków przed wojną i skierować je ku nadziei na pokój.

Trzecim wystąpieniem w sesji II był referat dr. hab. Pawła Bielawskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. *Schmittowska perspektywa konceptualizacji wojny w myśli Alaina de Benoista*. Prelegent z Krakowa zauważył, że Alain de Benoist jest jednym z najważniejszych przedstawicieli Nowej Prawicy, która prezentuje podejście bardzo krytyczne do globalizmu i liberalizmu. Benoist twierdzi, że amerykańska wojna z terroryzmem jest sprzeczna z podstawowymi założeniami teorii politycznej

Carla Schmitta. Dlaczego? Ponieważ amerykańska polityka zagraniczna dąży do utrzymania globalnej hegemonii Stanów Zjednoczonych, natomiast Schmitt postulował rozwój świata w kierunku wielobiegunowości – nie jedno supermocarstwo powinno sprawować kontrolę nad światem, ale wiele różnych silnych organizmów państwowych.

Ostatnim referatem w sesji II było wystąpienie ks. dr. hab. Andrzeja Kobylińskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pt. *Pamięć sprawiedliwa i niesprawiedliwa? Moralny obowiązek wspominania wszystkich ofiar wojen i reżimów totalitarnych*. Prelegent zwrócił uwagę na nierówność pamięci o zbrodniach dokonanych przez narodowy socjalizm i komunizm, która sprawia, że kilkadziesiąt milionów ofiar tego drugiego systemu totalitarnego wciąż nie znajduje należnego miejsca w świadomości zbiorowej ludzkości. Bezimiennie ofiary rosyjskich gułagów i chińskich laogai nie mają swoich muzeów, pomników czy innych miejsc pamięci. W świecie, w którym żyjemy, nie tylko wojny mogą być sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, ale także pamięć o ich ofiarach może być sprawiedliwa bądź niesprawiedliwa.

Sesja III rozpoczęła się od wystąpienia dr. Uwe Steinhoffa z University of Hong Kong pt. *Zwykła moralność, prawo i wojna: o błędach „rewizjonizmu”*. Gość ze Specjalnego Regionu Administracyjnego Hongkong w Chińskiej Republice Ludowej poddał analizie różnego rodzaju teorie rewizjonistyczne, które usprawiedliwiają użycie przemocy w dążeniu do zmiany lub obalenia istniejącego stanu rzeczy, obowiązujących umów i traktatów międzynarodowych.

Kolejny referat w tej części obrad pt. *Problem teorii wojny sprawiedliwej w definiowaniu terroryzmu* zaprezentowała dr Lu-Vada Dunford z University of Toronto. W swym wystąpieniu podkreśliła, że obecnie trudno wskazać jedną spójną definicję terroryzmu. Co więcej, władze niektórych krajów w bardzo arbitralny sposób odróżniają przemoc stosowaną przez rządowe jednostki militarne od zamachów terrorystycznych, których dokonują przedstawiciele różnego rodzaju ugrupowań funkcjonujących bez legitymizacji władzy państwowej. W związku z tym, że na poziomie prawa międzynarodowego nie ma zgody na powszechnie akceptowaną definicję terroryzmu, trudno stosować do analizy tego fenomenu kategorie poznawcze teorii wojny sprawiedliwej.

Ostatnim referatem w sesji III było wystąpienie dr. Petara Popovića z University of Zagreb pt. *H.J. Morgenthau i przyczyny nieograniczonych konfliktów zbrojnych w XX wieku*. Prelegent przedstawił w swoim wystąpieniu główne zasady realizmu politycznego w stosunkach międzynarodowych Hansa Joachima Morgenthaua (1904-1980), amerykańskiego prawnika i badacza relacji między państwami, który akcentował potrzebę maksymalnie chłodnego i pozbawionego emocji patrzenia na politykę międzynarodową. Morgenthau postulował oddzielanie moralności zwykłego człowieka od moralności męża stanu. Uważał, że polityka i społeczeństwo rządzą się obiektywnymi prawami, które są niezależne od woli człowieka, choć zakorzenione są w jego naturze. Pojęciem scalającym politykę jest interes narodowy definiowany w kategoriach siły.

Głównym mówcą drugiego dnia konferencji był prof. dr Brian Orend z University of Waterloo w kanadyjskim stanie Ontario. Prelegent pełni w tej uczelni funkcję dyrektora Studiów Międzynarodowych. W 2006 r. ukazała się jego szeroko komentowana książka pt. *The Morality of War*. Gość z Kanady wygłosił referat pt. *Sprawiedliwość po wojnie: prawa, teorie i niepowodzenia*. Na początku swojego wystąpienia zaprezentował trzy najważniejsze kategorie dotyczące moralnej oceny konfliktów zbrojnych: *ius ad bellum*, *ius in bello* oraz *ius post bellum*. Dokładniejszej analizie została poddana ostatnia z kategorii, *ius post bellum*, aby ukazać wiele różnych problemów związanych z przywracaniem sprawiedliwości po zakończeniu działań wojennych. Niestety, bardzo często ład powojenny w wymiarze politycznym, społecznym i gospodarczym jest daleki od celów, jakie zostały określone na etapie legitymizacji użycia siły. Pozytywnym przykładem realizacji *ius post bellum* było stworzenie po zakończeniu II wojny światowej w Japonii oraz w Republice Federalnej Niemiec społeczeństwa demokratycznego i gospodarki rynkowej.

Referatem otwierającym sesję IV było wystąpienie dr. Murata Necipa Armana i dr. Ali Bilgenoğlu z Adnan Menderes University w Aydin pt. *Pozytywny pokój na zachodnich Bałkanach: przejście od negatywnego pokoju do pozytywnego*. Goście z Turcji poddali analizie działania podjęte przez kraje członkowskie Unii Europejskiej i NATO na terenie państw, które powstały po rozpadzie Jugosławii. Ostatecznie na zachodnich Bałkanach udało się osiągnąć pokój pozytywny rozumiany

jako stworzenie struktur i instytucji, które zapewniają ludom i narodom zachowanie bezpieczeństwa i przyjaznych relacji.

Kolejny referat w tej części obrad pt. *Łupy wojenne w europejskiej tradycji prawnej* zaprezentował dr Jan Rudnicki z Uniwersytetu Warszawskiego. Prelegent stwierdził, że współczesne prawo, tak międzynarodowe jak i krajowe, generalnie zakazuje bezpośredniego zabierania zdobyczy wojennych z terytorium przeciwnika. Ta zasada jest względnie nowa i została przyjęta przez wspólnotę międzynarodową po traumie dwóch wojen światowych.

Trzecim referatem w sesji IV było wystąpienie dr Magdaleny Baran, koordynatorki projektu Instytutu Obywatelskiego w Warszawie, publicystki „Kultury Liberalnej”, pt. *Ius post bellum jako warunek „lepszego stanu pokoju”*. W swoim wystąpieniu podkreśliła, że obecnie mamy do czynienia z nowymi rodzajami działań zbrojnych, w których najczęściej nie chodzi o klasyczny konflikt między konkretnymi armiami. W epoce wojen informacyjnych i konfliktów hybrydowych trzeba na nowo przemyśleć teorię wojny sprawiedliwej, jeśli chcemy ją wykorzystywać do analizy współczesnych form stosowania przemocy.

Ostatnim referatem w sesji IV było wystąpienie dr. Vakura Sumera z Hoca Ahmet Yesevi Turkish-Kazakh University w Turkistanie pt. *Pomoc administracji Donalda Trumpa dla Powszechnych Jednostek Ochrony w Syrii a teoria wojny sprawiedliwej: sprzeczność pojęciowa?* Prelegent z Kazachstanu ukazał dylematy polityczne i moralne dotyczące walki z tzw. Państwem Islamskim. Żeby pokonać jednostki zbrojne tego państwa stacjonujące na ziemi syryjskiej, władze w Waszyngtonie podjęły decyzję o przekazaniu broni Powszechnym Jednostkom Ochrony w Syrii, do których najczęściej należą Kurdowie, domagający się powołania niepodległego państwa dla swojego narodu. Dr Sumer stwierdził, że uzbrojenie przez USA kurdyjskich jednostek w Syrii poważnie naruszyło interesy Turcji, która, z jednej strony, jest głównym sojusznikiem Stanów Zjednoczonych i NATO na Bliskim Wschodzie, z drugiej – nie zgadza się na powstanie państwa kurdyjskiego.

Referatem otwierającym sesję V było wystąpienie mgr. Piotra Sieniawskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pt. *Wojna secesjonistyczna jako forma wojny sprawiedliwej: zagraniczna interwencja wojskowa w walce secesjonistycznej*. Głównym celem wystąpienia była analiza interwencji militarnej ze strony obcego państwa w secesjonistycznym konflikcie zbrojnym, który ma swoją legitymizację w kryterium *ius ad bellum* w ramach teorii wojny sprawiedliwej.

Drugi referat w tej części obrad pt. *Od bitwy o Chemin des Dames do dróg Bagdadu: Dlaczego nie żąda się od żołnierzy, aby wykonywali rozkazy samobójcze?* zaprezentował dr Jean-François Caron z Nazarbajew University w Astanie. Prelegent z Kazachstanu wykazał w swojej prezentacji, że żołnierze nie muszą wykonywać rozkazów, które można nazwać samobójczymi. Taki wniosek wynika z powinności zawodowych żołnierzy oraz z żołnierskiej troski o zachowanie własnego zdrowia i życia.

Referatem otwierającym sesję VI było wystąpienie dr Sary Van Goozen z University of York pt. *Znaczenie zgody bojowników na udział w działaniach wojennych*. Prelegentka wyjaśniła w nim rolę dobrowolnego udziału żołnierzy w służbie wojskowej w kontekście zagrożeń, jakich można oczekiwać, biorąc udział w wojnie. W niektórych przypadkach zasada zgody świadomej na udział w działaniach zbrojnych może zostać uznana za unieważnioną przez określone praktyki rekrutacyjne, np. przez obowiązkową służbę wojskową młodych ludzi, która występuje w wielu krajach świata.

Drugi referat w ostatniej sesji konferencji wygłosiła dr Anat Shapira z Tel-Aviv University pt. *O nowych kodeksach postępowania dotyczących konkretnych rodzajów konfliktów i technologii wojskowych*. Stwierdziła, że w ostatnich dziesięcioleciach rozwój technologiczny i polityczny doprowadził do dominacji nowych typów wojen i uzbrojenia. Wielu naukowców uważa, że nowe rodzaje broni i konfliktów zbrojnych wymagają poważnej zmiany w naszym postrzeganiu etyki wojny i rozwoju nowych kodeksów postępowania dla poszczególnych kategorii konfliktów i technologii. Dr Shapira odrzuciła takie stanowisko, podkreślając, że dzisiaj potrzeba jasnego, spójnego i uniwersalnego kodeksu etycznego dotyczącego prowadzenia wojen.

Trzecim mówcą w tej części obrad sympozjalnych był dr Bernhard Koch, dyrektor Institut für Theologie und Frieden w Hamburgu, który przedstawił referat pt. *Wojskowa etyka medyczna w czasach konfliktów asymetrycznych*. Podkreślił w nim, że współczesne spory dotyczące teorii wojny sprawiedliwej mają wpływ także na rozumienie zasad wojskowej etyki medycznej. Jaki status posiada

wojskowy personel medyczny w czasie działań wojennych? Czy należy udzielać pomocy rannym agresorom i najeźdźcom? Dr Koch stwierdził, że można usprawiedliwić udzielanie pomocy medycznej rannym żołnierzom wrogiej armii pod warunkiem, że nie wrócą oni ponownie na pole walki.

Ostatni referat, zamykający sesję VI i całą konferencję, przedstawił dr Olaf Truszczyński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pt. *Koncepcje „moralnych obrażeń wojennych” i wzrostu potraumatycznego jako możliwe konsekwencje urazu wojennego*. Podkreślił, że wymiar moralny traumy jest coraz częściej uznawany za niezwykle ważny, także w kontekście działań wojennych, i może odnawiać się w symptomach tzw. obrażeń moralnych, jak zranienie duszy z powodu robienia czegoś, co narusza etykę, ideały lub zasady, którymi kieruje się dana osoba. Oprócz bardzo negatywnych doświadczeń emocjonalnych, wojna może również prowadzić do szeregu pozytywnych zmian, które ujawniają potraumatyczny wzrost osobowości.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał dr Adam Cebula z Sekcji Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, który był głównym odpowiedzialnym za organizację całego sympozjum. Dr Cebula podziękował wszystkim prelegentom i uczestnikom sympozjum. Podkreślił także konieczność prowadzenia dalszych badań w wymiarze międzynarodowym nad teorią wojny sprawiedliwej i kodeksami etycznymi współczesnych konfliktów zbrojnych.

Ks. Andrzej Kobyliński

UKSW w Warszawie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.19>

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2017

W rozwoju życia naukowego szczególne miejsce zajmują towarzystwa naukowe. Przestrzeń aktywności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2017, 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 2017

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa, tradycyjnie gromadzi się podczas dorocznego zjazdu TNFS. W roku 2017 odbyło się ono w dniach 19-20 maja w Łądzie n. Wartą w siedzibie Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego. W piątek 19 maja odbyło się spotkanie integracyjne członków TNFS, natomiast w sobotę 20 maja miała miejsce formalna i naukowa część X Zjazdu TNFS.

Sobotnia część zjazdu rozpoczęła się Mszą świętą w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem księdza inspektora Adama Parszywki SDB.

Część formalna: Prezes TNFS, ks. prof. Henryk Skorowski, o godz. 9.30 otworzył Walne Zebranie Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Na spotkaniu było obecnych 32 spośród 124 członków TNFS. Ze względu na brak quorum, Prezes zakończył pierwszą sesję formalną Walnego Zebrania i zarządził rozpoczęcie drugiej sesji formalnej na godz. 13.00 oraz zaproponował rozpoczęcie sesji naukowej.

W sesji naukowej, która tradycyjnie towarzyszy corocznemu spotkaniu Walnego Zebrania TNFS, podjęto dyskusję wokół następujących tematów z zakresu cyklu programowego „Młodzież i jej świat”:

1. *Czy młodzież odchodzi od Kościoła? (od jakiego Kościoła?)*, (ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba UKSW w Warszawie);
2. *Młodzież a chrześcijański system wartości* (Ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina PWTW);
3. *Zaangażowanie młodzieży w życie Kościoła* (dr Mateusz Tutak UKSW);
4. *Młodzież a nauka religii* (ks. prof. dr hab. K. Misiaszek UKSW w Warszawie);
5. *Grupy, ruchy, wspólnoty, stowarzyszenia szansą zaangażowania młodzieży w Kościele* (o. dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv, prof. KUL);
6. *Wolontariat jako szansa aktywności w Kościele* (ks. inspektor Adam Parszywka SDB).

Po zakończeniu tej części X Zjazdu TNFS prezes otworzył drugą sesję formalną Walnego Zebrania. Po stwierdzeniu, że w posiedzeniu bierze udział jedynie 32 spośród 124 zwyczajnych członków Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Prezes ponownie stwierdził brak quorum, jednak – zgodnie z §17 punkt 2 Statutu Towarzystwa – zgromadzeni mogą procedować zwykłą większością obecnych na Walnym Zebraniu członków TNFS, tym samym ks. prof. H. Skorowski rozpoczął formalne obrady.

Walne Zebranie podjęło następujące uchwały:

• Uchwała WZ-2017/05/20/1 *W sprawie powołania Prezydium i Komisji Wyborczej Walnego Zebrania;*

- Uchwała WZ-2017/05/20/2 *W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego;*
- Uchwała WZ-2017/05/20/3 *W sprawie podziału zysku;*
- Uchwała WZ-2017/05/20/4 *W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS;*
- Uchwała WZ-2017/05/20/5 *W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS;*
- Uchwała WZ-2017/05/20/6 *W sprawie wyboru Zarządu TNFS oraz Komisji Rewizyjnej.*

Zgodnie ze Statutem TNFS na kadencję 2017-2022 do Zarządu Towarzystwa zostały wybrane następujące osoby:

Prezes: ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek;

Wiceprezes: ks. dr hab. Ryszard F. Sadowski, prof. UKSW;

Sekretarz: ks. dr hab. Stanisław Chrobak, prof. UKSW;

Skarbnik: ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk;

ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski, prof. UPJPII;

ks. dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW;

ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko.

Komisja Rewizyjna:

Przewodniczący Komisji Rewizyjnej: ks. dr hab. Jan Niewęglowski, prof. UKSW;

Sekretarz: ks. dr Krzysztof Niegowski;

ks. dr Radosław Błaszczak.

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 2017

W okresie sprawozdawczym Zarząd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego zebrał się sześciokrotnie. Posiedzenia Zarządu w roku 2017 miały miejsce w domu salezjańskim w Łomiankach, w Łądzie n. Wartą (w trakcie dorocznego zjazdu TNFS), a także w domu salezjańskim w Warszawie przy ul. Kawczyńskiej 53. Zarząd TNFS spotkał się: 7 stycznia, 18 marca, 19 i 20 maja, 4 lipca oraz 21 października.

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w dniu 7 stycznia należy zaliczyć:

1. Ustalenie programu X Zjazdu TNFS w Łądzie n. Wartą;

2. Ustalenie programu sesji naukowej z cyklu programowego: „Młodzież i jej świat”;

3. Przyjęcie Uchwały nr 2017/01/07/1 *O przyjęciu budżetu TNFS na rok 2017.*

Posiedzenie Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 18 marca dotyczyło następujących kwestii:

1. przyjęcia szczegółowego sprawozdania ze stanu finansów TNFS;
2. prac nad redakcją 3. tomu serii „Biblioteka TNFS”;
3. podjęcia Uchwały nr 2017/03/18/1 *O przyjęciu nowych członków TNFS*: ks. mgra Marcina Balawandera sdb.

Przedmiotem posiedzenia Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 19 maja były przede wszystkim sprawy organizacyjne związane z rozpoczynającym się X Zjazdem TNFS. Prezes TNFS poinformował, iż po upływie drugiej kadencji nie zamierza ubiegać się o ponowny wybór i zaproponował rozpoczęcie dyskusji nad kandydaturami do władz Zarządu i Komisji Rewizyjnej TNFS następnej kadencji. Dalsza część dyskusji dotyczyła aktywizacji członków TNFS w projekty badawcze oraz tematyki kolejnego, XI Zjazdu. Wstępnie zaproponowano, by temat tegoż zjazdu łączył się z 100. rocznicą odzyskania przez Polskę niepodległości. Ponadto Zarząd podjął następujące uchwały:

1. uchwałę nr 2017/05/19/1 *O rekomendacji przyjęcia sprawozdania finansowego przez X Zjazd TNFS*;
2. uchwałę nr 2017/05/19/2 *O rekomendacji przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS za rok 2016 przez X Zjazd TNFS*;
3. uchwałę nr 2017/05/19/3 *O podaniu się Zarządu do dymisji po zakończeniu kadencji*;
4. uchwałę nr 2017/05/19/4 *O przyjęciu nowych członków TNFS*: ks. dr Zbigniewa Condera SDB, ks. prof. dr hab. Sławomira Zaręby SAC, ks. dr Zbigniewa Babickiego SAC.

Zasadniczym celem spotkania Zarządu TNFS 20 maja 2017 roku był podział funkcji w ramach nowo wybranego Zarządu TNFS. W wyniku głosowania podjęto Uchwałę nr 2017/05/20/1 *O podziale funkcji w Zarządzie TNFS*. W myśl uchwały ustalono co następuje:

- Wiceprezesem został wybrany – ks. Ryszard Sadowski
- Sekretarzem został wybrany – ks. Stanisław Chrobak
- Skarbnikiem został wybrany – ks. Mariusz Chamarczuk
- Członkami Zarządu TNFS bez funkcji pozostają: ks. Jerzy Gocko, ks. Sylwester Jędrzejewski i ks. Zbigniew Łepko.

Na posiedzeniu Zarządu 4 lipca przedmiotem dyskusji były następujące zagadnienia:

1) Ustalenia tematyki i miejsca XI zjazdu TNFS w roku 2018. Po dłuższej dyskusji przyjęto, iż tematem przyszłorocznego spotkania będzie: Wychowanie patriotyczne młodzieży (100-lecie odzyskania niepodległości). Obrady na tak sformułowany temat podzielone zostaną na dwa panele dyskusyjne: I. Zagadnienia ogólne – metawartości w patriotyzmie; II. Salezjańskie wychowanie patriotyczne.

2) Zaplanowanie problematyki badawczej oraz tematyki Zjazdu TNFS na lata 2019-2020. Biorąc pod uwagę ogólną tematykę, wokół której koncentrują się działania TNFS (Młodzież i jej świat), Prezes Towarzystwa zaproponował, by w latach 2019-2020 przyjąć temat: Dorośli w świecie młodzieży.

3) Ks. Jerzy Gocko (redaktor naczelny „Seminare”) przedstawił problemy i zadania związane z naszym czasopisem, a między innymi: ukazania się drukiem zeszytów „Seminare”, zmian wynikających z ewaluacji czasopism, a przede wszystkim umiędzynarodowienia Zespołu Redakcyjnego, wejścia do bazy Scopus oraz problemu cytowalności.

4) Zarząd przychylił się do prośby ks. Radosława Błaszczyka – TNFS obejmie patronatem naukowym „Symposium Liturgiczne” w WSD TS w Łądzie n. Wartą.

5) Na następnym spotkaniu Zarządu postanowiono dokonać weryfikacji członków TNFS.

6) Podjęto uchwałę nr 2017/07/04/05 *O przyjęciu nowych członków TNFS*: dr hab. prof. UMK Józefa Binnebesela; ks. dr Zbigniewa Lato SDB; ks. dr Milana Urbančoka SDB (Słowacja); dra Marcina Zarzeckiego.

Tematyka posiedzenia Zarządu 21 października dotyczyła następujących kwestii:

1) Terminu i miejsca zjazdu TNFS w 2018 roku. Ustalono, że XI Zjazd TNFS ma się odbyć się w dniach 18-19 maja 2018 roku w Stoczku Warmińskim, a odpowiedzialnymi za przygotowanie i sprawy organizacyjne będą: Prezes TNFS we współpracy z dr hab. Zdzisławą Kobylińską oraz dr hab. prof. UWM Markiem Melnykiem.

2) Program Zjazdu. Ustalono, że wystąpienia mają być nie dłuższe niż 20 minut. Dalsze prace nad przygotowaniem programu, czyli: rozmowy i ustalenia z prelegentami oraz ramy czasowe, mają

być przygotowane na kolejne zebranie Zarządu. Ponadto, Zarząd podjął decyzję, iż materiały z poprzednich Zjazdów TNFS mają ukazać się w IV tomie serii TNFS, a odpowiedzialnym za zebranie materiałów i redaktorem tego tomu ma być ks. dr hab. prof. UKSW Jan Niewęglowski. Zaproponowano, by teksty wygłoszone w trakcie przyszlórocznego Zjazdu TNFS (oraz zaproszonych autorów) ukazały się w jednym z zeszytów „Seminare” w 2019 roku.

3) Aktualizacja listy członków TNFS. Ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk, pełniący funkcję skarbnika w Zarządzie TNFS poinformował zebranych, że do naszego Towarzystwa zapisanych jest 128 członków. Problemem pozostaje uczestnictwo w Zjazdach TNFS oraz terminowe uiszczanie składek. Ustalono, że w najbliższym czasie do członków TNFS zostanie przesłane pismo dotyczące w/w zagadnień.

4) Zarząd przychylił się do prośby ks. dra hab. Sylwestra Jędrzejewskiego – TNFS obejmie patronatem naukowym konferencję naukową zaplanowaną na 7 kwietnia 2018 roku. Tematyka konferencji dotyczyć ma 100-lecia WSD TS w Krakowie.

5) Zarząd przyjął uchwałę nr 2017/10/21/03 *O przyjęciu nowych członków TNFS*: dr Iwony Czarneckiej oraz dra hab. prof. APS Jacka Kulbaki.

Zgodnie z §13 punkt 4 Regulaminu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, doroczne sprawozdanie z działalności Towarzystwa powinno zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach. W roku sprawozdawczym 2017 Zarząd TNFS (najpierw w starym, a później w nowym składzie) spotkał się sześciokrotnie. Obecności na poszczególnych posiedzeniach Zarządu przedstawia poniższa tabela.

	7.01.2017	18.04.2017	19.05.2017	Łącznie obecny
Ks. H. Skorowski	+	+	+	3
Ks. K. Misiaszek	+	+	+	3
Ks. R. Sadowski	+	+	+	3
Ks. J. Niewęglowski	+	+	+	3
Ks. S. Jędrzejewski	uspr.	+	+	2
Ks. Z. Łepko	+	+	+	3
Ks. J. Mączka	+	uspr.	+	2
Łącznie	6	6	7	

	20.05.2017	4.07.2017	21.10.2017	Łącznie obecny
Ks. K. Misiaszek	+	+	+	3
Ks. R. Sadowski	+	+	uspr.	2
Ks. Stanisław Chrobak	+	+	+	3
Ks. Mariusz Chamarczuk	+	+	+	3
Ks. Jerzy Gocko	uspr.	+	uspr.	1
Ks. S. Jędrzejewski	uspr.	+	+	2
Ks. Z. Łepko	uspr.	+	+	2
Łącznie	4	7	5	

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.

	7.01.2017	18.03.2017	19.05.2017	Łącznie
Ks. A. Domaszek Komisja Rewizyjna	+	-	+	2
Ks. T. Kołosowski Komisja Rewizyjna	-	-	-	0
Ks. K. Niegowski Komisja Rewizyjna	+	+	+	3
Ks. J. Gocko redaktor „Seminare”	-	+	+	2

	20.05.2017	4.07.2017	21.10.2017	Łącznie
Ks. J. Niewęglowski Komisja Rewizyjna	+	+	+	3
Ks. K. Niegowski Komisja Rewizyjna	+	-	-	1
Ks. R. Błaszczak Komisja Rewizyjna	+	+	-	2

Komisja Rewizyjna Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego na posiedzeniu 19 maja 2017 r. podjęła uchwałę potwierdzającą, że działalność Towarzystwa w roku 2016 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 2017 Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego liczyło 130 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 9 nowych osób. 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 2007-2017.

	Założyciele	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	Łącznie
Nowo przyjęci	21	22	50	8	4	5	12	13	13	12	9	9	178
Zmarli	0	0	0	0	0	-1	0	-2	-2	0	0	0	-5
Rezygnacje	0	0	0	0	0	-1	0	0	-2	-40	0	0	-43
Łącznie	21	22	50	8	4	3	12	11	9	-28	9	9	130

Liczba członków honorowych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2017 nie zmieniła się. Do grona tego należą: Ks. dr Pascual Chávez – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2002-2014); Ks. Ángel Fernández Artime – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjań-

skiego (2014-). Trzeci honorowy członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego – Ks. dr bp Adam Śmigieński, 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 31.12.2017 roku).

Wszyscy członkowie TNFS w roku 2017	130
świeccy	58
duchowni	71
osoby zakonne	48
salezjanie	44
mężczyźni	98
kobiety	31
obywatele polscy	127
obcokrajowcy	2
z tytułem zawodowym magistra	10
ze stopniem doktora	58
ze stopniem doktora habilitowanego	14
na stanowisku profesora	31
z tytułem profesora	16

Zgodnie z informacjami, jakimi w dniu 31 grudnia 2017 roku dysponował Sekretariat TNFS, awanse zawodowe członków TNFS w roku 2017 przedstawiają się następująco:

- Licencjat kanoniczny uzyskał ks. mgr Marcin Balawander SDB z muzyki kościelnej: dyrygentura chóralna;
- Stopień doktora uzyskał ks. mgr Łukasz Kątny z zakresu nauk humanistycznych – historia/muzykologia;
- Stopień doktora uzyskał mgr Marcin Karczewski z zakresu nauk humanistycznych – historia;
- Stopień doktora habilitowanego z zakresu nauk społecznych – pedagogika, uzyskał ks. dr Bogdan Stańkowski SDB.

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 2017 roku).

Składki członkowskie 2017	
Wpłaty dokonane	72
Wpłaty zaległe	58
Odsetek zaległości	44,62%
Łączna kwota wpłat	3150 zł

III. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Podobnie, jak miało to miejsce na poprzednich zjazdach, także X Zjazd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego miał naukowy charakter. W ramach sesji naukowej towarzyszącej dorocznemu zjazdowi TNFS wygłoszono następujące referaty:

- *Czy młodzież odchodzi od Kościoła? (od jakiego Kościoła?);*
- *Młodzież a chrześcijański system wartości;*
- *Zaangażowanie młodzieży w życie Kościoła;*
- *Młodzież a nauka religii;*
- *Grupy, ruchy, wspólnoty, stowarzyszenia szansą zaangażowania młodzieży w Kościele;*
- *Wolontariat jako szansa aktywności w Kościele.*

Sesja naukowa zorganizowana w ramach X 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 WYDAWNICZA

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 „Seminare” dokonano wdrożenia czasopisma „Seminare” w interaktywny system zarządzania czasopismem naukowym Open Journal System 3.x. Czasopismo jako pierwsze na świecie podjęło się adaptacji najnowszego OJS v. 3.x na język polski. Krok ten był możliwy dzięki dofinansowaniu w ramach umowy 504/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

2) Rozpoczęto nadawanie numerów DOI wszystkim tekstom publikowanym na łamach „Seminare” począwszy od roku 2016. DOI prefix dla „Seminare” wynosi: 10.21852. Oprócz tego uzupełniono o numery DOI wszystkie artykuły naukowe począwszy od tomu 27(2010). Numery DOI są także nadawane monografiom wydawanym przez TNFS.

3) Kontynuowano umieszczanie kolejnych tomów „Seminare” w repozytoriach: CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (Central and Eastern European Online Library) i BazHum. Podjęto działania mające na celu dodanie do bazy Scopus.

W roku 2017 nakładem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego ukazały się następujące pozycje książkowe:

- Tom III Biblioteki TNFS: *Młodzież i jej świat. Praca, ekologia, wychowanie, małżeństwo i rodzina*, red. Jan Niewęglowski, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2017, ss. 178 [ISBN: 978-83-61451-32-7];

- *Theoria i praxis zrównoważonego rozwoju. 30 lat od ogłoszenia Raportu Brundtland*, red. Ryszard F. Sadowski, Zbigniew Łepko, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2017.

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 XXXI Łądzkie Sympozjum Liturgiczne, na temat: *Sakrament kapłaństwa jako dar i tajemnica*. Sympozjum odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie 20 października 2017 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 2017.

Ks. Stanisław Chrobak SDB
Sekretarz TNFS

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.20>

DZIAŁALNOŚĆ KULTURALNA MIĘDZYKULTUROWEGO CENTRUM DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO I MIĘDZYRELIGIJNEGO UKSW W ROKU 2017

WSTĘP

Od 2012 roku w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie działa Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego (dalej: MCDMM). Ośrodek, którego koordynatorem jest ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, regularnie organizuje sesje i konferencje naukowe, spotkania z przedstawicielami różnych kultur i religii w Polsce i za granicą, warsztaty tematyczne oraz tzw. spotkania kulturalne.

Niniejsza relacja dotyczy jedynie spotkań kulturalnych, które cieszą się szczególną uwagą szerokiego grona odbiorców. Są to zazwyczaj występy słowno-muzyczne, prezentacje, wystawy oraz znakomite koncerty muzyczne, z udziałem artystów z Polski, a także z zagranicy. W roku 2017 MCDMM przygotowało pięć takich spotkań.

1. WIECZÓR NOWOROCZNO-KARNAWAŁOWY

Pierwszym wydarzeniem artystycznym, zorganizowanym przez MCDMM w roku sprawozdawczym, był koncert karnawałowy zatytułowany *Muzyka pop na diamentowych skrzypcach elektrycznych*. Odbył się on 28 stycznia 2017 w Auli Jana Pawła II Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (kampus, ul. Dewajtis). Wyjątkowo licznie przybyłych gości powitał koordynator MCDMM, ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB. Następnie ks. dr Krzysztof Niegowski SDB wprowadził publiczność w klimat koncertu, przybliżając zebranym sylwetkę zaproszonej z koncertem Artystki.

Agnieszka Flis¹, skrzypaczka, przygotowała spektakularne widowisko muzyczne, w którym główną rolę odegrały jej autorskie, bodaj jedyne w Europie, diamentowe skrzypce elektryczne, których sama zresztą jest pomysłodawczynią i wykonawczynią. Artystka postrzegana jest w środowisku muzycznym jako muzyk wszechstronny, wyróżnia się rzadko spotykaną umiejętnością gry w różnych stylach: od klasyki poprzez pop, jazz, folk po improwizację muzyki klubowej. Na estradzie, podczas licznych koncertów, zdecydowała się na połączenie swych klasycznych umiejętności gry na skrzypcach z najnowszymi światowymi trendami kreowania artystycznych doznań. Takie właśnie umiejętności wykazała i podczas tego koncertu.

Pierwsza odsłona koncertu była niezwykle zaskakująca, ponieważ Artystka z niebywałą werwą i emocjonalnością wykonała kilka utworów klasycznych, np. *Toccatę d-moll* J. S. Bacha i inne łatwo rozpoznawalne przez publiczność utwory: *Storm*, *Skyfal* czy *Let in snow*. W drugiej części recitalu A. Flis wykonała trzy znane kolędy: *Cicha noc*, *Jezus malusieńki*, *Gdy śliczna Panna*. Przy akompania-

¹ Po ukończeniu łódzkiej Akademii Muzycznej A. Flis była związana z Filharmonią Łódzką oraz z kilkoma zespołami kameralnymi. Poszukując jednak nowych możliwości interpretacji muzyki, wybrała karierę solową. Koncertowała w USA, Kanadzie, Japonii, Wietnamie, Chinach, Hong-Kongu, Singapurze, Karaibach, Alasce, Jamajce, Kambodży, nabywając bogate doświadczenie sceniczne. Stworzyła pierwszą w Polsce formację muzyczno-taneczną, gdzie główną rolę grają skrzypce.

mencie instrumentu publiczność próbowała nawet je śpiewać. Większość jednak obecnych zdecydowanie skupiała swoją uwagę na poczynaniach skrzypaczki. Wreszcie w ostatniej części koncertu znowu można było usłyszeć klasykę, m.in. *Zimę* (A. Vivaldi, *Cztery pory roku*), a także dzieła różnych kultur oraz muzyki filmowej, np. *Crystlized, utwór hiszpański, Black or white* czy nawet utwory celtyckie.

Występ Agnieszki Flis spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem słuchaczy. Artystka kilkakrotnie wywoływana była na scenę przy niegasnącym aplauzie. Oczywiście nie mogło zabraknąć bisu. Ku zadowoleniu publiczności, po koncercie, można było osobiście spotkać się z wykonawczynią i popogratulować jej wspaniałego występu, zdobyć autograf, nabyć płytę z nagraniami jej aranżacji, a nawet dotknąć wyjątkowego instrumentu – diamentowych skrzypiec.

2. DIAPORAMA – KALWARIA ŻYCIA

25 marca 2017 roku w auli Jana Pawła II (kampus UKSW, ul. Dewajtis) odbyło się interesujące wydarzenie artystyczne wpisujące się w okres zadumy i refleksji związanej z przeżywaniem czasu Wielkiego Postu. Odbiorcy, jak się okazało w rozmowach po spektaklu, mieli okazję po raz pierwszy wziąć udział w widowisku audiowizualnym, zwanym diaporamą. Jest to mało znana forma przekazu artystycznego, której tworzywem są nieruchome obrazy w postaci wyświetlanych przezroczy i zsynchronizowany z nimi dźwięk. Ścieżkę dźwiękową, jak tłumaczył w słowie wstępnym ks. dr Krzysztof Niegowski SDB, może stanowić muzyka, nagrane różne dźwięki, a także słowo czytane. Dźwięki i obraz stanowią w tej formie wyrazu nierozzerwalną całość. Diaporama ma konkretną fabułę, nie jest rodzajem slideshow. Różni się ona od filmu tym, że obraz jest nieruchomy, występują narratorzy.

Autorem tegoż widowiska pt. *Kalwaria Życia* jest fotografik, artysta, Marian Rynkiewicz², jednocześnie autor interesującego albumu o tym samym tytule, co diaporama. Po słowie wstępnym ks. K. Niegowskiego i powitaniu gości odbył się właściwy spektakl. W prezentacji audiowizualnej swoich głosów użyczyli znani aktorzy i artyści, m.in. Halina Winiarska, Jerzy Kiszki, Janusz Horodniczy, Dariusz Biernacki, Jan Kierdelewicz (bas), Chór Warszawskiej Izby Lekarskiej. Ponadto w diaporamie wzięli udział przedstawiciele pięciu Kościołów w Polsce, co nadaje dziełu wymiar ekumeniczny. Wśród malowniczych kapliczek można było zobaczyć zamieszczone w nich rzeźby, freski i przepiękne malowidła.

Przedstawienie „zabrało” odbiorców w niezwykłą podróż nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. Złożyły się na nie fotografie i odważne kolaże m.in. z kalwarii w Wejherowie, miejsc tragedii narodu polskiego, z więzień, aresztów śledczych, jedyne w Polsce więzienia dla matek z dziećmi, domów pogodnej starości, ośrodków pomocy społecznej, szpitali, nadto fotografie spod polskich strzech, z ulicy, ze Świętej Góry Grabarki, gdzie pielgrzymi przynoszą swoje krzyże pokutne.

Misteryjne wydarzenia na Wejherowskiej Golgocie i Górze Grabarce twórca wplótł w kalwarię życia człowieka współczesnego. Komentarze i refleksje, autorstwa samego fotografa, pobudziły odbiorców do głębokiej refleksji na temat własnego życia, któremu towarzyszą różne problemy i związane z nimi cierpienie – po prostu dźwiganie osobistego krzyża, ale i nadzieja.

Po spektaklu przewidziany był czas na dzielenie się osobistym doświadczeniem życia uczestników widowiska. Ku zaskoczeniu organizatorów chętnych do wypowiedzi było bardzo dużo. Poszczególne osoby dzieliły się swoimi przeżyciami i świadectwem wiary. Jedna z osób przyznała nawet, że diaporama była swoistą katechezą, poruszającym kazaniem pasywnym, głębokimi rekolleksjami wielkopostnymi.

Na koniec uczestnicy mieli okazję, przy herbacie, wymienić swoje emocje związane z diaporamą oraz spotkać się osobiście z M. Rynkiewiczem. Można też było nabyć bogato iluminowany album *Kalwaria Życia* z autografem autora.

Podczas show wraz ze swoją grupą taneczną wcieli się w różne role, łącząc skomplikowaną technikę jednoczesnego tańca i gry na skrzypcach.

² Marian Rynkiewicz należy do grona prekursorów diaporam w Polsce (lata 70. XX w.). Jest przewodniczącym Międzynarodowego Jury Konkursu Fotograficznego *Z miłości do kobiety*, odbywającego się pod patronatem FIAP (*Fédération Internationale de l'Art Photographique*), laureat licznych nagród w kraju i za granicą. Za diaporamę *Miriam* na Międzynarodowym Festiwalu Filmów Katolickich i Multimediów otrzymał pierwszą nagrodę.

3. WIECZÓR POŚWIĘCONY PAMIĘCI OFIAROM KATASTROFY SMOLEŃSKIEJ Z 2010 ROKU

Kolejnym przedsięwzięciem MCDMM był wieczór refleksji dedykowany ofiarom pamiętnej katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Wydarzenie to odbyło się w kościele Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny przy ul. Dewajtis 10 kwietnia 2018 r., a więc dokładnie w siódmą rocznicę katastrofy.

Koordynator MCDMM, ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, wprowadził zebranych w klimat zadumy i modlitwy, przywołując spośród ofiar przede wszystkim osoby związane z UKSW. Refleksję rozpoczęła krótka prezentacja multimedialna (fotografie i zarchiwizowane wypowiedzi): Prezydenta RP prof. dra hab. Lecha Kaczyńskiego (nauczyciela akademickiego ATK/UKSW), ostatniego Prezydenta na Uchodźctwie Ryszarda Kaczorowskiego (doktora honorowego UKSW), ks. prof. dra hab. Ryszarda Rumianka (Rektora UKSW), biskupa polowego, generała, ks. dra hab. Tadeusza Płoskiego (doktora honorowego UKSW) i płk. Jana Osińskiego (doktoranta UKSW).

Na dalszy scenariusz wieczoru złożyła się świetnie dobrana poezja, przeplatana refleksyjną muzyką. Wiersze deklamowali Julia Mańkowska i Mateusz Mikołajczyk, natomiast muzykę przygotowali i wykonały skrzypczki Agnieszka Grabarek i Karolina Bajuk. Wśród zaprezentowanych wierszy znalazły się m.in. utwory powstałe dla uczczenia ofiar katastrofy, np.: M. Stachowskiego, *Pamięci Prezydenta Lecha Kaczyńskiego i wszystkich tragicznie zmarłych w katastrofie samolotu w lasach smoleńskich*; J. Mądroszkiewicz, *Na ekshumacje tych co zginęli w powietrzu*; Jeremiasz 31,13; L. Marjańskiej, *Budowanie pamięci*; M. Woźniaka, *Testament*; L. Elektorowicza, *Modlitwa za Nich*; A. Kamieńskiej, *Modlitwa Hioba*.

Utwory muzyczne, wykonywane przez duet skrzypcowy, znakomicie korespondowały z treścią dzieł poetyckich, potęgując nastrój powagi, zadumy i modlitwy. Klimat świątyni, scenariusz wieczoru oraz znakomici wykonawcy sprawili, że wydarzenie to było bardzo poruszające. Czcząc pamięć ofiar smoleńskiej tragedii zgromadzeni odbiorcy mogli także dokonać refleksji nad własnym życiem.

4. KONCERT PIEŚNI MARYJNE W KULTURZE MUZYCZNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA

W maju każdego roku UKSW obchodzi swoje patronalne święto (rocznica śmierci Prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego, 28.05.1981). MCDMM także włączyło się w świętowanie, organizując kolejne przedsięwzięcie kulturalne. Był to koncert zatytułowany *Pieśni Maryjne w kulturze muzycznej chrześcijaństwa*. Odbył się on w auli Jana Pawła II (kampus UKSW, ul. Dewajtis) 27 maja 2017. W kulturze i polskiej tradycji religijnej maj jest miesiącem szczególnie dedykowanym Najświętszej Maryi Pannie. W repertuarze pieśni religijnych znajduje się duża ilość utworów maryjnych. Są to zarówno proste utwory ludowe, jak i wielkie formy muzyczne autorstwa wybitnych twórców. Stąd też zrodził się pomysł organizatorów, by tematyką koncertu były utwory poświęcone czci Maryi, Matki Bożej.

Wykonawcą koncertu był Zespół Muzyki Sakralnej „Angelus” z Ługańska³ na Ukrainie. Skład zespołu tworzą: Wiktoria Charczenko (skrzypce, śpiew), Irena Słuszczyńska (śpiew), Helena Shvets-Itozawa (śpiew), Iryna Laptinowa (flet), Sergij Romaniuk (gitara). Pięciosobowa formacja muzyczna zaprezentowała utwory maryjne, zarówno z liturgii rzymskokatolickiej jak i prawosławnej. Były to następujące utwory: *Ave Maria Zart*, *Bogorodica*, *Maria Santissima*, *Stella Splendens*, *Radost' mira i zviezda*, *Boża Mati*, *Prekloniv koleni*, *Gaude Mater*, *Zdrowaś Maryjo*, *Oto Matka Twoja*, *Oj u poli*, *O Matko Miłościwa*, *Ave Maria* (Caccini), *O Devo nadzieđa nasza*.

Koordynator MCDMM, ks. prof. H. Skorowski, powitał zgromadzonych i wprowadził w klimat wieczoru. Koncert poprowadził ks. dr K. Niegowski, który w swoim wystąpieniu nawiązał m.in. do trzecieściej rocznicy objawień Matki Bożej w portugalskiej Fatimie i uroczystości kanonizacyjnej Hiacynty i Franciszka Marto, która odbyła się 12 maja 2018 pod przewodnictwem papieża Franciszka. Podkreślił także, że pieśni maryjne stanowią istotną część kultury muzycznej chrześcijańskiej Europy. Zauważył, że

³ Kameralny zespół wokально-instrumentalny „Angelus” powstał w 1997 roku, przy parafii rzymskokatolickiej w Ługańsku. Jego 5-osobowy skład tworzą: troje absolwentów Donieckiej Akademii Muzycznej oraz po jednym absolwencie Akademii Muzycznej w Kijowie i Uniwersytetu Medycznego w Ługańsku. Muzycy specjalizują się w wykonywaniu muzyki sakralnej różnego obrządku w wielu językach. Koncertowali m.in. w Polsce, Austrii, Niemczech, Słowacji, Włoszech, Rosji i Ukrainie. Większość z muzyków w roku 2014 przyjechała do Polski, by tutaj podjąć pracę i osiąść na stałe.

wśród twórców muzyki religijnej trudno byłoby znaleźć kompozytora, który nie napisałby utworu poświęconego czci Najświętszej Maryi Panny.

Koncert okazał się interesującym wydarzeniem artystycznym. Słuchacze mieli możliwość wysłuchania subtelnego brzmienia utworów w ciekawej aranżacji. Po koncercie była okazja do spotkania nieformalnego z artystami z zagranicy.

5. WIDOWISKO SŁOWNO-MUZYCZNE Z OKAZJI ROZPOCZĘCIA ŚWIĘTOWANIA JUBILEUSZU 100-LECIA ODZYSKANIA NIEPODLEGŁOŚCI

Ostatnim przedsięwzięciem MCDMM w 2017 roku był koncert zatytułowany *Święta miłości kochanej Ojczyzny* wpisujący się w świętowanie jubileuszu 100-lecia odzyskania przez Polskę niepodległości. Widowisko słowno-muzyczne odbyło się 14 listopada 2017 (kampus UKSW, ul. Dewajtis). Wykonawcami koncertu byli znakomici artyści: Bogumiła Dziel-Wawrowska (sopran), Joanna Stefańska-Matraszek (sopran), Piotr Rafałko (tenor), Robert Szpręgier (baryton), Małgorzata Piszek (fortepian), Tadeusz Melon (skrzypce), Tomasz Kirszling (trąbka), Jarosław Jekielek (kontrabas), Krzysztof Szczotka (instrumenty perkusyjne); Julia Mańkowska i Mateusz Mikołajczyk (recytacje wierszy); chór Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dyr. Michał Sławewski); Bożena Konikowska, Tadeusz Melon, ks. Krzysztof Niegowski (komentarze).

Wśród utworów muzycznych znalazły się najbardziej rozpoznawalne pieśni patriotyczne, m.in.: *Gaude Mater Polonia, Święta miłości kochanej Ojczyzny* (I. Krasicki, W. Sowiński), *Pożegnanie Ojczyzny* (M. K. Ogiński), *Aria Miecznika (Straszny Dwór)*, S. Moniuszko), *Warszawianka* (K. Kurpiński, C. F. Delavigne), *Rota* (M. Konopnicka, F. Nowowiejski), pieśni ułańskie i wojenne – *Ułani, ułani; Przybyli ułani; Jak to na wojence ładnie; Ostatni mazur; Maki; Rozkwitały pąki białych róż; Szara piechota; Jedzie, jedzie na kasztance; Bywaj dziewczę zdrowe; Pierwsza kadrowa; Biały krzyż* (K. Klenczon, J. Kondratowicz); *Marsz pierwszej brygady*.

Odbiorcy mieli również okazję wysłuchać świetnie dobrej poezji w znakomitej interpretacji aktorów. Wiersze towarzyszyły wykonywanym utworom muzycznym, potęgując emocje związane z umiłowaniem i szacunkiem do Ojczyzny. Wśród wierszy znalazły się m.in.: *Ziemia rodzinna* (W. Bełza); *Smutno mi, Boże* (J. Słowacki); *Ave Patria* (M. Konopnicka); *Modlitwa za Polskę* (H. Bocheńska); *Niepodległość* (A. Słonimski); *Polsko, nie jesteś już niewolnicą* (L. Staff).

Koncert był znakomitą uczcą dla melomanów, ale także dostarczył głębokich refleksji związanych z rozpoczęciem świętowania jubileuszu 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. Artyści wykonywali utwory znane i pielęgnowane w polskiej kulturze muzycznej i patriotycznej. Świetne aranżacje i interpretacje melodii spotkały się z należyтым uznaniem publiczności, która niejednokrotnie włączała się w śpiew utworów. Towarzyszące muzycznym utworom recytacje wierszy oraz świetnie dobrane komentarze sprawiły, że widowisko było niepowtarzalne w swoim przekazie, o czym zgodnie poświadczali przybyli goście.

PODSUMOWANIE

Przedsięwzięcia artystyczne, zaproponowane przez MCDMM w roku 2017, należy zauważyć jako istotne wydarzenia kulturalne nie tylko w UKSW, ale także w całej stolicy i jej okolicach. Różnorodność propozycji oraz wysoki poziom wykonawczy koncertów musi budzić uznanie. Warto zauważyć, że istotną część odbiorców stanowią osoby, które regularnie biorą udział w spotkaniach, wiedząc, że mogą liczyć na świetne występy.

Biorąc pod uwagę omówione powyżej przedsięwzięcia, a także przeprowadzone przez Centrum warsztaty dla młodzieży i seniorów oraz naukowe konferencje, łatwo zauważyć dynamiczną działalność tegoż Ośrodka. Organizatorom należy zatem pogratulować pomysłów i życzyć wytrwania w dążeniu do założonych celów.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB
Wyższa Szkoła Biznesu z siedzibą w Warszawie
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.21>

RECENZJE

SEMINARE

t. 39 * 2018, nr 3, s. 235-245

Andrea Zampetti, *La strada educativa. Un approccio sistemico al lavoro educativo di strada* (tłum. własne z j. włoskiego: *Wychowanie dzieci ulicy. Podejście systemowe do streetworkingu*), LAS, Roma 2016, ss. 324; ISBN 978-88-213-1265-6.

Z dużą satysfakcją odnotowałem fakt pojawienia się na włoskim rynku wydawniczym pozycji książkowej, która zgłębia problem pracy wychowawczej z dziećmi ulicy. Zagadnienie to jest coraz częściej poddawane analizie w środowisku salezjańskim nie tylko włoskim i cieszy się coraz bardziej wnikliwymi opracowaniami tej niekonwencjonalnej metody oddziaływania na ludzi młodych.

Ulicę w dzisiejszym kontekście kulturowym i społecznym można postrzegać jako miejsce-środowisko życia ludzi młodych (tzw. dzieci ulicy), budowania grup i eksperymentowania przynależności do nich, uczenia się relacji międzyludzkich. Droga-ulica w wielu kontekstach społecznych jest też miejscem, które łączy się z dużym dyskomfortem, ryzykiem marginalizacji i zachowań ryzykownych. Socjo-pedagogiczna refleksja na ten temat często łączy aspekty teoretyczne i operacyjne. Również na rynku polskim można odnotować coraz więcej publikacji z zakresu streetworkingu (zob. np. publikacje B. Adamczyk, *Dzieci ulicy w Polsce i na świecie. Funkcjonowanie w przestrzeni wiejskiej i strategię przystosowawcze*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016). Bez wątpienia ulica interpretowana jest przez badaczy jako nowy kontekst edukacyjny, w którym istnieje konieczność rozwiązania problemów przestępczości i marginalizacji życia dzieci i młodzieży.

Recenzowana książka zatytułowana *La strada educativa* zaznajamia z problemem dzieci ulicy, oferując zintegrowaną i systematyczną refleksję nad różnymi istniejącymi modelami interwencyjnymi. Książkę otwiera rozdział poświęcony pracy wychowawczej w duchu streetworkingu, przybliżając tym samym czytelnikowi niektóre rozwiązania operacyjne i perspektywy ich wdrażania (s. 23 i nast.). W rozdziale tym autor podejmuje wysiłek zdefiniowania podstaw, które pozwoliłyby zgłębić kolejne aspekty związane z pracą z dziećmi ulicy. Podkreśla przede wszystkim wyjątkowość tego typu pracy (doraźność wysiłków wychowawczych, brak konkretnego usytuowania, w którym mogłyby odbywać się działania wychowawcze etc.). Niemniej jednak autor słusznie konkluduje, kiedy wpisuje pracę na rzecz dzieci ulicy w perspektywę oddziaływań typowych dla pedagogiki społecznej.

Drugi rozdział omawianej książki jest niezwykle cenny, gdyż w sposób systematyczny i logicznie uporządkowany autor przybliży w nim aspekty operacyjne, które charakteryzują streetworking, a które stają się fundamentem dla konstruowania adekwatnych projektów w pracy z dziećmi ulicy (s. 75 i nast.). Tak więc oczywiste działania w duchu *out-reach* wskazane przez autora, które pozwalają dotrzeć do tych najbardziej pozostawionych na uboczu, pozostających poza wszelką strukturą, mają na celu przede wszystkim pomóc w konstruowaniu mechanizmów umożliwiających programowe podejście do wspomnianego zagadnienia. Cenne są także różne modele oddziaływania opisane w tym rozdziale, których dobór następował wedle metodologii ściśle określonej przez autora, zwracając uwagę głównie na cele, kontekst i mandat społeczny oraz na oddziaływania strategiczne.

Trzeci rozdział: *Projektowanie oddziaływań wychowawczych w kontekście streetworkingu* jest konsekwencją wcześniejszych rozważań, bowiem autor proponuje czytelnikowi, aby spojrzeć na pracę z dziećmi ulicy w perspektywie ponownego, stopniowego zdefiniowania tychże wysiłków. Owe wysiłki przybierają postać projektu, w którym A. Zampetti klarownie wyznacza poszczególne jego fazy: idea główna; tworzenie projektu (formułowanie systematyczne i koherentne interwencji); aktualizacja (aspekty praktyczne); weryfikacja i ocena osiągnięć poprzez pryzmat założonych celów.

W rozdziale IV recenzowanej pracy autor przedstawia sposób postrzegania, wnikania i opisywania streetworkingu w perspektywie wychowawczej, proponując swoistą pedagogię obecności na

terytorium i promując wzbudzenie odpowiedzialności, konstruowanie świadomości i uczestnictwa w życiu dzieci i młodzieży żyjącej w określonym kontekście społecznym.

W ostatnim rozdziale autor przybliży czytelnikowi postać i rolę profesjonalnego streetworkera w pracy z dziećmi ulicy.

Recenzowana praca jest w miarę kompletnym spojrzeniem na problem streetworkingu, oferuje bowiem zintegrowaną i systematyczną refleksję nad różnymi istniejącymi modelami pracy z dziećmi ulicy. Wskazuje ona jednocześnie na koncepcyjne i teoretyczne podstawy, które łączą teorię i praktykę, zapewniając przy tym również odniesienia metodyczne w zakresie projektowania i wdrażania racjonalnych działań opartych na systemowym podejściu do potrzeb młodych w ich środowisku lokalnym.

W moim przekonaniu wielką zasługą A. Zampettiego jest to, iż autor nie forsuje idei pracy z dziećmi ulicy jedynie jako miejsca spotkania, czy nawet solidaryzowania się z młodymi, ale przede wszystkim ukazuje ulicę jako „dom”, w którym młodzi ludzie mogą odzyskać swoją godność i nadzieję (s. 115 i nast.). Taka perspektywa zaprezentowana przez autora jest niezwykle cenna, gdyż pozwala spojrzeć na „mieszkańców ulicy” często pozbawionych wszelkiej witalności i dostrzec w nich wielki potencjał, który odpowiednio zagospodarowany może przyczynić się do tego, że młodzi ludzie odzyskają szanse na reintegrację społeczną w swoim środowisku lokalnym.

Niezwykle cenny z punktu widzenia pedeutologicznego jest ostatni rozdział, który skupia się na profilu wychowawcy. Merytorycznie duża wartość tej części pracy nie wynika z innowatorskiego podejścia do zadań streetworkera, ale w moim przekonaniu wynika ona przede wszystkim z chęci włączenia tegoż wychowawcy w szerszy kontekst lokalny i ukazania go w perspektywie odpowiedzialności wobec beneficjentów i wobec społeczności lokalnej. Autor w kwestii kompetencji streetworkera unika przywoływania tego wszystkiego, co jest poniekąd oczywiste, a bardziej skupia się na tym, co może być szczególnie i wyjątkowe. „Pedagog uliczny” jest zatem częścią i bezpośrednią emanacją projektu edukacyjnego stworzonego na potrzeby dzieci i młodzieży zmarginalizowanej. Mimo, iż w ostatnim rozdziale autor nie pokusił się o systematyczne wypracowanie tożsamości streetworkera, to jednak z całości zamieszczonego materiału można nakreślić dość klarowny obraz wychowawcy. Słusznie autor podkreśla konieczność obecności wychowawcy w codziennym życiu beneficjentów, cierpliwego słuchania i umiejętności dostosowywania się do nowych „warunków ulicznych” (s. 238). Sugerowane przez autora kompetencje wychowawcy dzieci ulicy (szczególnie s. 238 i 282-283) nie stanowią – moim zdaniem – odkrycia kopernikańskiego, ale wybrzmiewają przekonująco i świadczą o wielkiej trosce autora związanej z próbą wypracowania tożsamości streetworkera w kontekście włoskim.

Warto w tym miejscu podkreślić takie jego kompetencje i strategie oddziaływania jak: umiejętność odczytywania rzeczywistości ulicy, podatność na zmiany, umiejętność „zawieszenia” własnego osądu, nieprzywiązywanie się do utartych sposobów rozwiązywania problemów, ale poszukiwanie nowych dróg wyjścia, postrzeganie wychowanka w jego wymiarze integralnym, umiejętność wsłuchiwania się w potrzeby młodzieży i dostrzeganie możliwości oddziaływania przy pomocy środowiska lokalnego oraz tworzenie nowych szlaków edukacyjnych na bazie potrzeb wychowanków.

Omawiana książka przepojona jest perspektywą nadziei, która jest warunkiem *sine qua non* w pracy z dziećmi ulicy. Autor reprezentuje salezjańskie środowisko uniwersyteckie we Włoszech, dlatego też bliskie mu są idee łączenia zasad salezjańskiego systemu prewencyjnego w pracy z dziećmi i młodzieżą ulicy. *La strada educativa ...* – moim zdaniem – intencjonalnie staje się bezpośrednią propozycją pracy z dziećmi ulicy w duchu ks. Bosko, który dzielił z chłopcami ulicy swe codzienne życie. Przez wszystkie karty omawianej książki przebija chęć autora, aby na pracę z dziećmi i młodzieżą ulicy patrzeć przez pryzmat systemu prewencyjnego ks. Bosko i aby ów system stawał się punktem odniesienia w programowaniu działań w zakresie pracy z dziećmi ulicy. Nie dziwi zatem, iż autor konstruuje wzorzec wychowawcy-streetworkera, inspirując się duchem ks. Bosko. Cieszy przede wszystkim, iż autor umiejscawia wychowanka właśnie w tej perspektywie. Wychowanek postrzegany jest zatem nie jako osoba „zniewolona własnymi warunkami życia, marginalizacją”, ale jako wolny podmiot, postać pierwszoplanowa, posiadająca wolność wyboru własnej drogi życia i wolność do dojrzewania, co oznacza respektowanie gotowości do zmiany życia i przyłgnięcia do nowej formy urzeczywistniania-realizacji siebie. Autor nie próbuje zatem przybliżać metody pracy

streetworkera, wkomponowując go w ściśle określone ramy. Wręcz przeciwnie, nawiązując do systemu prewencyjnego, stara się ubogacić wychowawców pracujących z dziećmi ulicy o nowe spojrzenie na ten problem.

Autorzy wywodzący się ze środowiska włoskiego często podkreślają, iż wielkim mankamentem tegoż środowiska jest brak prawdziwych relacji wychowawczych. Uważam, iż recenzowana publikacja doskonale wpisuje się w postulat C. Melazzini, która lansuje swoistą koncepcję przestrzeni edukacyjnej pozaszkolnej (Carla Melazzini. 2011. *Insegnare al principe di Danimarca*, rec. Cesare Moreno i Adriano Sofri. Palermo: Sellerio Editore, 258.) Jej spojrzenie na człowieka nie tyle od strony socjologicznej, co antropologicznej doskonale koreluje z treściami zawartymi w publikacji A. Zampettiego, który swoją niezwykłą głębią i realizmem stawia czytelnika przed złożoną koncepcją pracy z dziećmi ulicy.

Bez wątpienia omawiana książka staje się okazją do dalszej refleksji na temat znaczenia konfrontowania się wychowawcy z sytuacją zagrożenia i marginalizacji wychowanka ujmowanego z punktu widzenia streetworkera. Publikacja jest zaproszeniem do dalszych poszukiwań i może być pomocą w pracy tych, którzy raz jeszcze zaufali młodemu człowiekowi.

Bogdan Stańkowski

Akademia Ignatianum w Krakowie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.22>

Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła, red. ks. Wiesław Przygoda, Marek Fiałkowski OFMConv, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 261, ISBN: 978-83-8061-009-5.

W roku 2015 w serii „Teologia Pastoralna w Polsce”, jako tom 4. ukazała się książka pod redakcją księdza Wiesława Przygody i ojca Marka Fiałkowskiego zatytułowana *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*. Pomysł jej powstania zrodził się podczas sympozjum Polskiego Towarzystwa Pastoralistów, które miało miejsce w dniach 5-6 maja 2014 roku w Porszewicach koło Łodzi. Podjęta została wówczas refleksja nad istotą i różnymi aspektami preewangelizacji. To pojęcie zostało użyte przez papieża Pawła VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* na oznaczenie ewangelizacji początkującej i niepełnej (nr 51). To określenie zostało użyte w kontekście nasilającego się zjawiska sekularyzacji w świecie. Ten problem jest ciągle aktualny również w czasach współczesnych i stanowi poważne wyzwanie dla Kościoła. Jest zatem również istotnym przedmiotem badań i refleksji dla teologów, zwłaszcza pastoralistów.

Dostrzeżony problem zaniku wiary w życiu wielu ochrzczonych przejawia się w powierzchowności życia, egoizmie, relatywizmie moralnym, przeżywaniu ludzkiej seksualności, dehumanizacji kultury. Ta sytuacja prowadzi do obojętności na wiarę chrześcijańską, w tym na przesłanie Ewangelii oraz dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, oraz do próby usunięcia jej na margines życia publicznego. Słabe jest oddziaływanie wiary chrześcijan na ludzi niewierzących.

W ten obszar problemowy dotyczący możliwości dotarcia z przesłaniem Ewangelii do osób niewierzących w Jezusa Chrystusa niewątpliwie wpisuje się omawiana publikacja zbiorowa, zawierająca dwanaście artykułów oscylujących wokół zagadnienia preewangelizacji oraz aneks, w którym znajduje się *Model diakonijny Parafialnej Rady Duszpasterskiej jako fundament wspólnoty parafialnej*, a także noty o autorach.

Zasadnicza część książki została podzielona na cztery części. Każda z nich zawiera po trzy teksty. Pierwsza część jest zatytułowana *Preewangelizacja – podstawy i doświadczenie*. Artykuł otwierający, autorstwa księdza Wiesława Przygody, nosi tytuł *Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?* Jest to tekst, w którym Autor omawia teologiczne podstawy preewangelizacji, uzasadnia w perspektywie społeczno-kulturowej konieczność podjęcia takiej działalności, wskazując

na problem ekspansji ateizmu, sekularyzmu i dechrystianizacji w Europie, w tym także w Polsce. Przedstawia także w zarysie propozycje możliwych do podjęcia metod i środków preewangelizacji.

Ojciec Ryszard Hajduk omawia zagadnienie *Preewangelizacji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*. Przedstawia charakterystyczne cechy preewangelizacji oraz sposoby prowadzenia tej działalności, aby dokonać próby dostrzeżenia w pierwotnym Kościele postaw i działań typowych dla doprowadzania do Chrystusa ludzi jeszcze Go nie znających.

Ostatni w pierwszej części książki artykuł jest zatytułowany *Pedagogia ewangelizacji na przedpolach wiary*. Ksiądz Mieczysław Polak opisuje podstawowe zasady, jakimi powinien kierować się Kościół w trakcie realizacji misji ewangelizacyjnej. Ukazuje najpierw integralne oraz globalne rozumienie tożsamości ewangelizacji, wyjaśnia określenia: «pedagogia ewangelizacji» i «przedpola wiary», aby następnie wyprowadzić przesłanki do zaprezentowania głównych zasad ewangelizacji.

Część druga recenzowanej książki zawiera teksty dotyczące kultury jako miejsca ewangelizacji. Otwiera ją artykuł księdza Adama Przybeckiego pod tytułem *Dialog Kościoła z kulturą jako forma ewangelizacji*. W odniesieniu do dokumentu Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* oraz nauczania papieskiego, ukazuje najpierw proces kształtowania się wizji kultury jako płaszczyzny ewangelizacji, a następnie podejmuje zagadnienie więzi Kościoła z uniwersytetem jako uprzywilejowanym miejscem w owym dialogu z kulturą. Zwraca jednocześnie uwagę, że ów dialog Kościoła z kulturą jest ciągle palącym problemem i miejscem szczególnie wartym zagospodarowania w dziele ewangelizacji.

Kolejny artykuł to *Dziedzinniec pogan miejscem dialogu z niewierzącymi*, autorstwa ojca Marka Fiałkowskiego. Benedykta XVI inicjatywa zbliżenia wierzących i niewierzących w Chrystusa, określona jako «dziedzinniec pogan», stała się dla Autora inspiracją do analizy znaczenia tego pojęcia w procesie preewangelizacji. Dlatego najpierw charakteryzuje on zjawisko niewiary oraz obojętności religijnej, szkicowo oddając najważniejsze cechy we współczesnym świecie, a następnie omawia samą koncepcję «dziedzinnica pogan», aby ukazać możliwości jego wykorzystania w dziele preewangelizacji.

Ostatni w tej części książki tekst jest zatytułowany *Religie i kultury niechrześcijańskie wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*. Eugeniusz Sakowicz ukazuje w nim perspektywę dialogu w obliczu pluralistycznego pod względem religijnym społeczeństwa polskiego. Krótko przedstawia rys historyczny dialogu z religiami i kulturami niechrześcijańskimi oraz uzasadnia konieczność jego kontynuowania w różnych obszarach tematycznych.

Trzecia część omawianej pracy zbiorowej nosi tytuł *Misyjnie ukierunkowane duszpasterstwo*. Pierwszy tekst w tej części, autorstwa księdza Roberta Biela, dotyczy *Kierunków rozwoju duszpasterstwa wielkomijskiego*. Wskazuje w nim Autor na trudności oraz perspektywy tego duszpasterstwa. Są z tym związane najważniejsze obszary działania: otwartość na to, co nowe, troska o stworzenie w centrum miasta swoistej „oazy spokoju”, a także w ramach kościelnej diakonii tworzenie miejsc pomocy dla biednych.

W kolejnym artykule, *Duszpasterstwo szkolne. Stan aktualny i wyzwania na przyszłość*, ojciec Udo Fr. Schmälzle ukazuje możliwości rozwoju dialogu wierzących z niewierzącymi, w aktualnych uwarunkowaniach duszpasterstwa szkolnego. W tym kontekście Autor wyprowadza wniosek o konieczności niwelowania rozdźwięku między teorią szkolnej posługi pastoralnej a praktycznym życiem oraz o potrzebie planowania i ewaluacji działań duszpasterstwa szkolnego z dostosowaniem się do bieżących uwarunkowań.

Ostatni w tej części książki tekst, księdza Waldemara Sztachetki, jest zatytułowany *Czy wiosna Kościoła jest możliwa? Diakonijny model Parafialnych Rad Duszpasterskich*. Autor podejmuje w nim kwestię potrzeby odnowy wewnętrznej Kościoła w zakresie nawrócenia duszpasterskiego. Parafia stanowi w tym względzie miejsce uprzywilejowane. I w tym zakresie proponuje model diakonijny Parafialnych Rad Duszpasterskich, którego atutem jest zaktywizowanie wspólnoty parafialnej w charakterze służby wobec najuboższych, także (a raczej przede wszystkim) duchowo.

Ostatnia część omawianej pracy zbiorowej została zatytułowana *Współczesne przykłady ewangelizacji na przedpolach wiary*. Pierwszy w niej tekst, księdza Alfreda Hoffmanna, dotyczy *Świadectwa wiary w warunkach chrześcijańskiej diaspory. Doświadczenia ze wschodnich Niemiec*. Autor dzieli się doświadczeniami chrześcijańskiej diaspory w diecezji Görlitz poszukującej nowych metod ewangelizacji ludzi niewierzących i zazwyczaj nieochrzczonych.

Podobny charakter ma artykuł biskupa Reinharda Haukego pt. *Świętować życie z chrześcijanami i niechrześcijanami*. Autor podkreśla w nim sytuację poważnego kryzysu Kościoła. Powołuje się przy tym na dane statystyczne. Wskazuje też na możliwe rozwiązania jako działania na rzecz przewyciężenia kryzysu, w tym nowe formy celebracji związane z naturalnymi odruchami i potrzebami ludzkimi.

Ostatni artykuł tej części, a zarazem całej książki, jest zatytułowany *Archidiecezjalne centra wspólnotowe w Pradze Czeskiej jako miejsca ewangelizacji*. Świecki pastoralista Michal Opartný zarysowuje złą sytuację religijną i stan wspólnot parafialnych w Czechach, a także opisuje tamtejsze warunki ewangelizacji oraz, w tym kontekście, dwa centra wspólnotowe archidiecezji praskiej.

Podsumowując całość recenzowanej pracy zbiorowej należy stwierdzić, że treści w niej zawarte są bardzo aktualne. Poszczególne teksty skłaniają do pogłębionej refleksji nad stanem wiary oraz stanowią przyczynek do szeroko rozumianej teologii pastoralnej i do apostołstwa, z uwzględnieniem aktualnego kontekstu przemian społeczno-kulturowych oraz uwarunkowań realizacji misji ewangelizacyjnej Kościoła w Polsce i w Europie. Warto również podkreślić, że tę książkę czyta się z dużym zainteresowaniem.

Całość opracowania uzmysławia powagę sytuacji oraz wielkie zadanie uczniów Chrystusa, zarówno duszpasterzy jak i wiernych świeckich, aby zatroszczyć się o doprowadzenie do osobistego spotkania z Chrystusem tych ludzi, którzy ulegli kryzysowi wiary i oddalili się od życia we wspólnocie kościelnej. Zawarta jest w niej pilna potrzeba oraz zachęta do podjęcia trudu osobistego nawrócenia, a także zaangażowania się w pomoc w nawróceniu bliźnich. Sugestia, która przewija się przez całość omawianej publikacji, dotyczy tej kwestii szczególnie poprzez dawanie osobistego świadectwa wiary również w przestrzeni publicznej. To niełatwe zadanie, stojące przed współczesnym Kościołem, domaga się solidnego przygotowania i wdrożenia adekwatnej do sytuacji strategii ewangelizacyjnej, przy jednoczesnym dawaniu wiarygodnego świadectwa chrześcijańskiego życiem na co dzień wszystkich jego członków.

Z powyższych powodów książka ta z powodzeniem może służyć pomocą nie tylko w refleksji naukowej, ale jej adresatami mogą być także duszpasterze, katecheci, studenci teologii oraz kierunków humanistycznych, a także ci wszyscy, którzy są zainteresowani zmieniającą się rzeczywistością, ponieważ zagadnienie wiary i ewangelizacji we współczesnym świecie dotyczy każdego ucznia Chrystusa, a również tych, którzy jako niechrześcijanie współlistnieją z chrześcijanami i współtworzą tę rzeczywistość.

Dariusz Adamczyk

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.23>

Sabina Pawlas-Czyż, *Spoleczna rzeczywistość choroby nowotworowej w rodzinie. Profesjonalna praca socjalna w obszarze wsparcia nieformalnych opiekunów osoby chorej onkologicznie. Przyczynek do refleksji nad onkologiczną pracą socjalną*, Aka-pit, Toruń 2018, ss. 292, ISBN 978-83-63955-54-0.

Recenzowana publikacja jest pierwszą z nowej serii wydawniczej wydawnictwa Akapit: „Zdrowie-Choroba, Społeczeństwo-Wsparcie”. Dzieło z pogranicza pedagogik zdrowia i społecznej oraz socjologii i pracy socjalnej porusza ważny społecznie temat rzeczywistości choroby nowotworowej w rodzinie, akcentując rolę opiekunów rodzinnych. Zamierzeniem Autorki – jak pisze ona we wstępie – „było pobudzenie do refleksji nad konsekwencjami choroby onkologicznej stającej się *zakłóceniem biograficznym* osoby chorej, ale i *biograficznym wyzwaniem* dla osób jej najbliższych. Choroba, ze względu na więzi emocjonalne w rodzinie oraz fakt, że proces leczenia w znacznej mierze przebiega w sferze domowej, staje się chorobą dotykającą całą rodzinę” (Pawlas-Czyż 2018, 12-13). W obszarze opieki paliatywno-hospicyjnej ta prawda jest jednym z dogmatów holistycznej opieki i sztuki ko-

munikacji z chorym i jego bliskimi (Janowicz 2013). Szczególnie cenne wydaje się rzetelne ukazanie tego problemu, ciągle za mało obecnego w Polsce w przestrzeni nauk społecznych i pracy socjalnej, co wskazałem w mojej publikacji (Krakowiak 2012). Zapowiedź zbadania zagadnienia potencjału opiekuńczego nieformalnych opiekunów i czynników wzmacniających ich w pełnionych rolach jest obiecująca, zwłaszcza gdy, jak zauważa Autorka, przed nadwyżeniem i załamaniem roli opiekuńczej chronić może wzmacniająca praca socjalna. Rozpoczyna ona dyskurs od tezy, iż „*wspieranie wspierających* może przeciwdziałać negatywnym konsekwencjom przeciążenia opieką, które dotyczą nie tylko samych opiekunów, ale i zależnych od ich wsparcia osób chorych oraz całych ich rodzin” (Pawlas-Czyż 2018, 14). Czytający pierwsze strony jest zaciekawiony, w jaki sposób tezy zawarte we wprowadzeniu będą rozwinięte w dalszej części pracy. Analiza kolejnych rozdziałów posłuży w tej recenzji do poznania ich zawartości, a także mocnych i słabych stron.

Rozdział I dotyczy wpływu choroby onkologicznej na funkcjonowanie rodziny. Prezentując zjawisko zakłócenia biograficznego, ukazano elementy pozamedycznych problemów, jakie spadają na barki chorego i jego najbliższych. Spojrzenie na wybrane doświadczenia w konfrontacji z chorobą, przedstawiane w tym rozdziale, dobrze ukazały kompleksowość psychospołecznego funkcjonowania wyznaczanego chorobą onkologiczną dla pacjentów i ich rodzin. Tę część dzieła kończy teza, iż wiedza na temat fizycznych, społecznych, emocjonalnych, egzystencjalno-duchowych konsekwencji choroby jest podstawą umiejętności oceny stopnia zakłócenia funkcji życia osobistego i społecznego, wpływających na dobrostan pacjenta i jego rodziny.

II rozdział wprowadza w zagadnienia nieformalnej opieki, sprawowanej przez rodziny i inne osoby nieodpłatnie wspierające chorych. Autorka rzetelnie omówiła tę opiekę w kontekście znaczenia wsparcia społecznego dla jakości życia osób chorych. Zaprezentowane wyniki badań ukazały ścieżki oddziaływania wsparcia społecznego na różne aspekty jakości życia w chorobie. Nadawanie znaczenia chorobie oraz charakter społecznych relacji, zapewnianych poprzez wsparcie nieformalnych opiekunów, zostały szczegółowo i rzetelnie przedstawione w świetle bogatej literatury międzynarodowej. Ciekawą poznawczo częścią tego rozdziału było spojrzenie z perspektywy zadań realizowanych przez opiekunów w ramach pracy implikowanej chorobą. Cenne dla badaczy tego zagadnienia jest spojrzenie na proces opieki w świetle teoretycznego modelu radzenia sobie z opieką nad onkologicznie chorym w rodzinie. Interesująca jest pierwsza, podjęta na końcu rozdziału, próba wskazania miejsca i roli wsparcia opiekunów nieformalnych w ramach pracy socjalnej. Wskazywały na nie przewodniki dla opiekunów rodzinnych osób przewlekle chorych, ukazujące możliwości wykorzystania pracy socjalnej i pomocy społecznej w opiece domowej (Krakowiak et al. 2011). Wartościowe w tym kontekście jest przytoczenie na koniec tej części pracy badań kosztów związanych z absencją z powodu opieki nad bliskimi z chorobą nowotworową w populacji polskiej, ukazujące potrzebę wsparcia opiekunów rodzinnych. Wykorzystanie danych finansowych w doświadczeniach innych krajów, przekonały decydentów do finansowego wspierania opieki realizowanej przez rodziny, a tego typu działania okazały się bardzo skuteczne w zmianach systemowych opieki w Wielkiej Brytanii czy w Irlandii (Janowicz 2014).

Zagadnienia rozdziału III są skupione wokół rozważań nad obszarem pomocy osobom i rodzinom w konfrontacji z chorobą onkologiczną. Prezentacja najczęściej realizowanych na świecie programów pomocowych w pracy z osobami chorymi onkologicznie i rodzinami wskazuje dobre praktyki, a także konkretne rezultaty zweryfikowane badaniami. W kolejnej części opisana została działalność paliatywno-hospicyjna. W mojej pracy *Wolontariat w opiece u kresu życia* ukazałem radykalną różnicę w systemie wsparcia we wcześniejszych etapach choroby w porównaniu z ostatnim, w którym zespoły paliatywno-hospicyjne troszczą się o chorych i ich bliskich, także w okresie żałoby (Krakowiak 2012). Tymczasem najważniejszym wyzwaniem w budowaniu wysokiej jakości systemu pomocy chorym i ich rodzinom jest zapewnienie należytego wsparcia w całym *continuum* opieki. „Onkologiczna praca socjalna na miarę potrzeb XXI wieku powinna obejmować pomocą jednostki i rodziny od okresu okołodiagnostycznego, przez poszczególne stadia leczenia, w chwili jego zakończenia, w okresie remisji, w czasie wznowy, ponownego leczenia, przechodzenia w stan chroniczny,

w czasie u kresu życia oraz w czasie przeżywania żałoby po stracie bliskiej osoby” (Pawlas-Czyż 2018, 20). Sam również postulowałem w publikacji *Kliniczna praca socjalna narzędziem wspierania osób u kresu życia i ich rodzin* utworzenie specjalizacji z klinicznej pracy socjalnej (Krakowiak 2016), której jedną ze ścieżek mogłaby być onkologiczna praca socjalna. Choroba jest bowiem zawsze wydarzeniem rodzinnym, prowadzącym do dezorganizacji rodziny i osłabienia pełnionych przez nią funkcji, domagającym się wszechstronnego wsparcia.

Istotny poznawczo jest opis pracowników socjalnych w programach wsparcia pacjentów onkologicznych, ukazujący ich ważną rolę we wszystkich kolejnych stadiach choroby nowotworowej. Rola pracowników socjalnych w nawigowaniu pacjentów pomaga w eliminacji barier, jakie pacjenci i ich bliscy napotkają w trakcie diagnozy i leczenia. Ukazano korzyści, które opiekunom nieformalnym dają programy psychoedukacji i wsparcia oraz treningu umiejętności komunikacyjnych, realizowane przez pracowników socjalnych. Autorka słusznie wraca w warstwie teoretycznej do podejścia adaptacyjnego stosowanego w socjologii medycyny, uświadamiając, że na poziomie mikrostruktur społecznych choroba może stanowić element zarówno umacniający rodzinę, jak i zagrażający realizowanym przez nią funkcjom.

Możliwości realizacji działań pomocowych na rzecz nieformalnych opiekunów osób chorych onkologicznie w ramach pracy socjalnej zostały omówione w kolejnej części tego rozdziału. Praca socjalna z rodzinami takich osób to rzeczywiście obszar w Polsce zagospodarowany w niewielkim stopniu. Niejasności związane z interwencją kryzysową i statusem profesji „asystenta rodziny” zostały słusznie przedstawione jako wątpliwa nadzieja dla rodzin osób ciężko chorych, przebywających w domach.

W kolejnej części książki Autorka przedstawiła problematykę badań własnych, określających nastawienie pracowników socjalnych do pracy socjalnej z rodzinnymi opiekunami osób onkologicznie chorych. W opinii badanych pracowników socjalnych na czoło wysuwają się negatywne doświadczenia emocjonalne osób opiekujących się chorym członkiem rodziny. Istotna jest także pomoc o charakterze informacyjnym, organizacyjnym i rzeczowym, jaką może oferować pracownik socjalny. Subiektywne przeświadczenia pracowników socjalnych na temat ważności pracy socjalnej w sytuacji choroby zostały przedstawione w analizie badań własnych. Pracownicy socjalni są wyraźnie przekonani o potrzebie profesjonalnego wspierania członków rodziny osoby chorej nieuleczalnie, niezależnie od spełniania tzw. kryterium dochodowego.

Ciekawym wkładem w dyskurs naukowy jest zaadaptowana przez autorkę do polskich warunków formuła *case management* w profesjonalnej pomocy w obliczu choroby, mająca na celu zapewnienie ciągłości opieki i jej wysokiej jakości. W pracy socjalnej z rodziną pracownik socjalny może rzeczywiście odgrywać zasadniczą rolę, negocjując charakter wzajemnych relacji tak, aby możliwe było dostosowanie usług pomocowych do specyficznych potrzeb i preferencji konkretnej rodziny, w tym rodziny z chorym onkologicznie.

Na zakończenie dzieła Autorka przywołuje model chorowania uwieńczonego sukcesem, które nie jest równoznaczne ze stanem pełnego wyleczenia. Postrzega chorobę jako stan, który może być odbierany jako spodziewany, naturalny, stanowiący immanentną cechę egzystencji każdej jednostki. Ta część zakończenia warta jest przytoczenia w całości: „Pomoc świadczona rodzinie w obliczu choroby, jeśli pozbawiona jest pracy socjalnej, stanowi zaledwie częściową odpowiedź na rzeczywiste potrzeby rodziny. Problemom rodziny nie można zaprzeczyć, a działania pomocowe nie może być pozorne. Nierozwiązane kryzysy rodziny niosą z sobą ryzyko poważnych zagrożeń, przejścia stanów problemowych w niebezpieczny stan chroniczny, upośledzający zdolności systemu rodzinnego do radzenia sobie z wszelkimi następnymi wyzwaniem” (s. 248). Praca socjalna w obliczu choroby zagrażającej życiu jawi się jako działanie o potencjale, który może dostarczać potwierdzenia wartości i ogromnego bogactwa, jakie tkwi w ludzkim doświadczeniu oraz w profesji pracownika socjalnego, czyniąc łatwiejszym radzenie sobie z doświadczeniem choroby (Krakowiak 2016).

Podsumowując, zgadzam się z tezami Autorki, że onkologiczna praca socjalna, jako jeden z rodzajów klinicznej pracy socjalnej, jest w Polsce potrzebna, zwłaszcza wobec rosnącej liczby osób starych, niesamodzielnych i przewlekle chorych w domach. Zaprezentowane w tej publikacji treści wyjaśniają istotę tego, co pracownicy socjalni powinni robić w zespołowej opiece na rzecz rodzin

osób ciężko i przewlekle chorych. Potrzeba wytrwałości w propagowaniu, badaniu i praktycznej realizacji tego ważnego zadania. Do osiągnięcia po omawianą publikację i wszystkie kolejne publikacje z serii wydawnictwa Akapit „Zdrowie-Choroba, Społeczeństwo-Wsparcie” zachęcam wszystkich praktyków opieki zdrowotnej i pomocy społecznej. Powinny ją przeczytać także osoby odpowiedzialne za kształt opieki zdrowotnej i zmiany w jej systemie. Publikacja będzie szczególnie cenna dla pedagogów społecznych, socjologów, pracowników socjalnych i studentów tych dyscyplin. Praca socjalna powinna mieć w Polsce swoje kliniczne oblicze i miejsce w zespołowej opiece instytucjonalnej i domowej.

BIBLIOGRAFIA:

- Janowicz, Anna et al. 2014. *Zdrowa rozmowa. Sztuka komunikacji z osobami u kresu życia i ich opiekunami*. Gdańsk: Fundacja Hospicyjna.
- Janowicz, Anna. 2014. Rola opiekunów nieformalnych w opiece u kresu życia. Przyczynek do badań w ramach projektu European Palliative Care Academy (EUPCA). *Pielęgniarstwo i zdrowie publiczne*, 2.
- Krakowiak, Piotr et al. 2011. *Przewlekle chory w domu*. Gdańsk: Fundacja Hospicyjna.
- Krakowiak, Piotr. 2012. *Wolontariat w opiece u kresu życia. Geneza, rozwój, funkcjonowanie, możliwości optymalizacji i integracji. Ku syntezie socjopedagogicznej*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Krakowiak, Piotr. 2016. Kliniczna praca socjalna narzędziem wspierania osób u kresu życia i ich rodzin. W: *Praca socjalna jako dyscyplina naukowa? Współczesne wyzwania wobec kształcenia i profesji*, red. Martyna Kawińska i Justyna Kurtyka-Chałas, 203-220. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Paulas-Czyż, Sabina. 2018. *Społeczna rzeczywistość choroby nowotworowej w rodzinie. Profesjonalna praca socjalna w obszarze wsparcia nieformalnych opiekunów osoby chorej onkologicznie. Przyczynek do refleksji nad onkologiczną pracą socjalną*. Toruń: Akapit.

Ks. Piotr Krakowiak SAC
Katedra Pracy Socjalnej
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.24>

Религиозное образование в России и Европе в конце XIX – начале XX века [Edukacja religijna w Rosji i Europie pod koniec XIX i na początku XX wieku], red. E. Tokareva, M. Ingot, Wyd. Rosyjskiej Akademii Humanistycznej, Petersburg 2016, ss. 268.

Książka poświęcona jest problemom, które pojawiły się w edukacji religijnej zarówno w Rosji, jak i w Europie na przełomie XIX i XX wieku i obejmuje artykuły uczestników międzynarodowej konferencji naukowej Edukacja religijna w Rosji i Europie na przełomie XIX i XX wieku (Rzym, 30.09-1.10.2013). Wśród autorów znaleźli się przedstawiciele akademickich środowisk Estonii, Hiszpanii, Niemiec, Polski, Rosji i Włoch. Okres, który jest tu przedmiotem analiz, charakteryzuje się burzliwymi przemianami na różnych płaszczyznach. Rozwój przemysłu, nauki, techniki, transportu, procesy urbanizacyjne – te wszystkie zmiany przełożyły się na transformację społeczną. Dla wielu krajów był to również czas przełomów w kontekście historii narodowej. W Niemczech dokonało się zjednoczenie niemieckich państw w jedno imperium, powstaniem państwa Włochy zakończyły się procesy zjednoczeniowe na Półwyspie Apenińskim. We Francji doszło do ostatecznego ukonstytuowania się republikańskiej formy rządów. Rosja, która wyszła w stanie głębokiego kryzysu z wojny

krymskiej, przystąpiła do szeroko zakrojonych reform. Tym zmianom politycznym i ekonomicznym, a także społecznym towarzyszyły nie mniej głębokie przeobrażenia w sferze kultury i światopoglądu. Na tym tle zmieniało się podejście do ideałów religijnych przeszłości postrzeganych jako zjawiska przestarzałe. Zaczął się pogłębiać rozdzźwięk pomiędzy wiarą a nauką, a za nim szła postępująca sekularyzacja.

Wobec wspomnianych powyżej zjawisk na przełomie XIX i XX wieku Kościół katolicki potrzebował pedagogiki mającej podstawy naukowe, aby ugruntować swą pozycję w walce światopoglądowej z wrogimi siłami w państwie i społeczeństwie. Jednocześnie chrześcijańska nauka o wychowaniu miała pomóc w wychowaniu świadomych i zaangażowanych członków wspólnoty religijnej. Myśliciele wywodzący się z kręgów chrześcijańskich zwracali w tym kontekście uwagę na istotne znaczenie religii w wychowaniu młodego pokolenia, zainicjowali dyskusję nad związkiem między wychowaniem a religią, reformowali edukację religijną. Przykład takiej działalności znajdzie Czytelnik w tekście Ulricha Kropača: *Od neoscholastycznego nauczania katechizmu do „metody monachijskiej”*. O zmianę paradygmatu nauczania i wychowania religijnego na początku XX wieku w niemieckojęzycznej pedagogice. Autor ukazuje ruch reformy nauczania religii w oparciu o metodę monachijską, określaną jako ruch odnowy formalno-metodycznej. Ta odnowa miała się dokonać poprzez zastosowanie tzw. stopni formalnych: 1) przygotowanie uczniów do pracy; 2) wykład, czyli poglądowe przedstawienie nowego materiału za pomocą opowiadania, obrazu, wykresu; 3) wyjaśnienie (pogłębienie) przekazanej prawdy katechizmowej; 4) streszczenie, czyli syntetyczne zebranie treści; 5) zastosowanie, czyli aplikacja prawdy religijnej w życiu. Ruch ten nie do końca spełnił pokładane w nim nadzieje, ponieważ wprowadził pewne zmiany odnośnie do metody wyjaśnianiu tekstów katechizmu (stopnie formalne). Nie nastąpiły jednak znaczące zmiany w odniesieniu do treści katechezy. Trzeba natomiast powiedzieć, że metoda monachijska wiele zmieniła w relacjach pomiędzy nauczycielem, uczniem i wykładanymi treściami. Metoda ta wpisuje się w wielki ruch Nowego Wychowania, który w Niemczech funkcjonował pod nazwą pedagogika reform.

Cesare Silva w tekście *Edukacja religijna we Francji* przybliża procesy sekularyzacyjne w tym kraju. W 1880 roku rozwiązano zakon jezuitów i wiele innych zakonów. Zamknięto setki klasztorów i wypędzono tysiące zakonników i zakonnic. Apogeum konfliktu państwa z Kościołem przypada na rok 1905, kiedy to przyjęto ustawę o rozdziale Kościoła od Państwa. Na państwowych uniwersytetach – a takimi były od 1830 roku wszystkie francuskie uniwersytety – zlikwidowano wydziały teologiczne. Ze szkół usuwano krzyże i wizerunki świętych.

Nieco łagodniejszy przebieg miały procesy sekularyzacyjne we Włoszech. Zjednoczenie Włoch w 1860 roku oznaczało połączenie regionów o odmiennych tradycjach kościelnych i religijnych, ale też politycznych, administracyjnych i kulturowych, dlatego formalne zjednoczenie nie od razu ciągnęło za sobą jedność rzeczywistą. Biskupi nadal grupowali się według regionów. W obliczu silnego oddziaływania liberalizmu katolicyzm utracił status religii państwowej i musiał swoją działalność apostołską prowadzić w oparciu o prawo powszechne. Rozpoczął się proces laicyzacji szkół. Zaraz po zjednoczeniu Włoch uchwalono prawo Casati, na mocy którego Kościół katolicki mógł zakładać instytucje kształcenia na poziomie średnim i wyższym. Przykład takiej instytucji kształcenia prowadzonej przez Kościół prezentuje Cristina Sagliocco w swoim artykule *Ewolucja seminarium diecezjalnego we Włoszech na przełomie XIX i XX wieku: instytucjonalna hybryda świecko-kościelna*. Autorka ukazuje historię seminariów diecezjalnych ze szczególnym uwzględnieniem okresu po zjednoczeniu Włoch. W odniesieniu do seminariów diecezjalnych prawo Casati nie dawało jasnych przepisów, co w konsekwencji prowokowało konflikty z ministerstwem, a także Radą Najwyższą ds. Edukacji. Seminarium podlegały biskupom, a to oznaczało, że były miejscem kształcenia przyszłych kapłanów, choć za opłatą przyjmowano również świecką młodzież. Był to przejaw umiarkowanego liberalizmu.

Jakkolwiek uchwalone w 1867 roku Ustawy antyklerykalne we Włoszech II prawo przeciw zakonom utrudniły działalność starym zakonom, nowe zgromadzenia, zwłaszcza te o charakterze społecznym lub charytatywnym, jak na przykład salezianie, mogły się rozwijać bez większych przeszkód. Dwa teksty traktują właśnie o tej działalności salezjańskiej. Pierwszy, Stanisława Zimniaka,

Salezianie Księdza Bosko w okresie przemian przemysłowych, kulturowych i religijnych społeczeństwa europejskiego (1870-1914), ukazuje w kontekście przełomu wieków wkład księdza Bosko, założyciela salezjanów, w budowanie nowego oblicza Kościoła w XIX wieku i kontynuację jego dziedzictwa przez jego uczniów w następnym wieku. Autor pokazuje dynamikę rozwoju Zgromadzenia i jego działalności, która przejawiała się w powstawaniu licznych centrów działalności duszpasterskiej i edukacyjnej w całej Europie.

Salezjański wkład w rozwój edukacji religijnej prezentuje również Bogdan Stańkowski w artykule Zasady wychowania religijnego młodzieży w szkołach salezjańskich w Galicji na przełomie XIX i XX w. Autor analizuje wskazaną problematykę na przykładzie centrów kształcenia działających w Galicji. Koncentruje uwagę na opisanie zasad, strategii wychowania religijnego młodzieży w szkołach powstałych w Galicji na początku XX wieku. Podstawą analizy są źródła archiwalne zgromadzone w archiwach salezjańskich, obejmujące okres od 1892 do 1918 roku, a więc od rozpoczęcia działalności edukacyjnej salezjanów w Galicji do zakończenia I wojny światowej.

José Rafael Sáez March w artykule Fra Luis Amigò i jego pedagogika: charyzma celowości i celowość charyzmy przedstawia postać Fra Luisa Amigò i jego pedagogikę jako adekwatną odpowiedź na wyzwania przełomu wieków. Zakładając kongregację tercjarzy kapucynów, dał on wyraz umiejętności uchwycenia i odpowiedniego przepracowania wyzwań społecznych tamtych czasów. Artykuł prezentuje filozofię i metody wychowania brata Luisa Amigo i jego współpracowników oraz wpływ innych instytucji społecznych na nich.

Znaczna część książki poświęcona jest problematyce edukacji religijnej w Rosji. Czytelnik ma możliwość zapoznania się z dyskusją, jaka miała miejsce w Rosji w odniesieniu do koncepcji kształcenia teologicznego. Natalia J. Sukhova w artykule Modele wyższej edukacji teologicznej w Rosji na początku XX wieku: projekty i rzeczywistość prezentuje akty prawne, ustawy, które regulowały funkcjonowanie instytucji kształcenia teologicznego. Przede wszystkim były zaprojektowane i częściowo realizowane szkoły teologiczne czterech typów: 1. Tradycyjne szkoły kościelne. 2. Instytuty teologiczne, przygotowujące kadry do różnych służb kościelnych (nie tylko do kapłaństwa) wymagających wiedzy teologicznej. 3. Wydziały teologiczne na uniwersytetach z różnymi formami podległości władzom uniwersyteckim i kościelnym. 4. Szkoły teologiczno-humanistyczne, które miały kształcić nie tylko w dziedzinie teologii, ale również w innych dyscyplinach związanych z teologią.

Temat seminariów duchownych podejmuje również Vladimir L. Amelchenko w artykule Kształcenie teologiczne w rosyjskim seminarium w drugiej połowie XIX wieku: Smoleńskie Seminarium Duchowne. Autor ukazuje znaczenie ustawy z 1867 roku dla działalności seminariów duchownych w tamtym okresie, przywołując przykład funkcjonowania Smoleńskiego Seminarium Duchownego.

Alexey L. Beglov natomiast w tekście Jeden dzień rosyjskiego seminarzysty. Życie codzienne rosyjskich seminariów w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku w ówczesnych pamiętnikach dokonuje rekonstrukcji życia codziennego rosyjskich seminarzystów w oparciu o pamiętnik M.G. Pomialowskiego Очерки бурсы [Oczerki bursy] „Szkice bursy”. Pamiętnik, jako źródło wiedzy o życiu codziennym seminarzystów, ma tym większą wartość, że powstał kilka lat po studiach autora w Petersburskim Seminarium Duchownym (w 1862-63), a więc na świeżo opowiada o ich życiu. Pomialowski poddaje krytyce porządki panujące w seminarium, szczególnie warunki sanitarno-bytowe („potrzeby czystości nie odczuwali ani podwładni, ani przełożeni”, nieporządek w sypialniach, brak mebli, powodujący składanie odzieży dziennej pod poduszką albo na podłodze, słabe oświetlenie itp.), kulturę osobistą seminarzystów (chodzili nieuczesanymi, nieogolonymi, nie kłaniali się nauczycielom spotkanym w mieście), rozliczne zakazy, zwłaszcza dotyczące opuszczania seminarium, punktowy system oceniania zachowania (ocena 1-3 praktycznie oznaczała pozbawienie praw. Z taką oceną nie przyjmowano ani do pracy w oświacie, ani na stanowiskach urzędników państwowych).

Tatiana A. Krasnitskaya (Edukacja kościelna i szkolna w Rosji na przełomie XIX i XX wieku) w oparciu o źródła archiwalne i biblioteczne dokonuje próby rekonstrukcji dość złożonego systemu kościelno-szkolnego kształcenia w okresie przedrewolucyjnym. Autorka wskazuje na rolę kształcąca i wychowawczą szkół cerkiewnych, ich znaczenie dla zmniejszania analfabetyzmu w Rosji, a także dla podstaw moralności prawosławnej.

Nadieżda A. Bieliakova (*Kobiety i edukacja kościelna w Imperium Rosyjskim w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*) zapoznaje czytelnika z ciekawym zjawiskiem w historii edukacji religijnej w Rosji, jakim było powstawanie w XIX wieku instytucji kształcenia kobiet. Powstanie systemu podstawowego kształcenia kobiet należy rozpatrywać w kontekście sytuacji wewnątrzkościelnej, szczególnie zaś kwestii kobiecej posługi w Kościele i jej instytucjonalizacji. Wykształcone żony duchownych czy niezamężne córki stały się znaczącym zjawiskiem w społecznej historii Rosji. Absolwentki diecezjalnych szkół stały się kręgosłupem kadry pedagogicznej kraju zarówno przed rewolucją, jak i po niej. Nowa władza wykorzystywała te nauczycielki do szybkiej likwidacji analfabetyzmu, ale jednocześnie były one nosicielkami „starej” kultury i tradycji religijnej, dzięki której osłabiany był ateistyczny pochód.

Artykuł Iriny Paert *Szkoły prawosławne w prowincjach bałtyckich (1840-1914): Problemy tożsamości religijnej i etnicznej* prezentuje ciekawy problem historii szkół prawosławnych i ich związku z masowymi przejściami z luteranizmu na prawosławie (ponad sto tysięcy) estońskich i łotewskich chrześcijan w latach czterdziestych XIX wieku. Co ciekawe, konwersje te, w odróżnieniu od unickich czy staroobrzędowców, które dokonywane były metodami administracyjnymi, dokonywały się spontanicznie i były wynikiem bardziej utopijnych nadziei na rozwiązanie kwestii agrarnej niż religijnymi poszukiwaniami. Zjawisko to doprowadziło do zbudowania kościołów i szkół dla prawosławnych Łotyszy i Estończyków.

Specyficzny kontekst edukacji religijnej w Polsce prezentuje Wit Pasierbek w artykule *Pomysły na edukację religijną w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*. Autor wskazuje na próby tworzenia polskiej niezależnej myśli pedagogicznej, a także edukacji w czasach funkcjonowania narodu polskiego pod zaborami. Nie było to łatwe, ponieważ poszczególni zaborcy narzucali własne systemy kształcenia i likwidowali wszelkie przejawy budowania systemu edukacyjnego, który gwarantowałby narodową autonomię. W podtrzymaniu polskiego ducha bardzo ważną rolę odegrał Kościół, aktywnie działając na trzech polach: rodzina, parafia wraz z różnymi bractwami i towarzystwami, a także szkoła.

Przykład oddziaływania Kościoła poprzez organizacje i stowarzyszenia prezentuje Janusz Mółka w artykule *Rola Akademickich Sodalicji Mariańskich w rozwoju osobowości na przełomie XIX i XX wieku w Polsce*. Autor przedstawia historię sodalicyj mariańskich w Polsce związaną z zakonem jezuitów, ale przede wszystkim ich działalność, która była skoncentrowana na rozwoju osobowości, religijności, która motywowała do pracy nad sobą i do angażowania się w życie społeczne, w pracę na rzecz ojczyzny.

Książkę zamyka tekst Jana M. Sevastyanova *System edukacji u staroobrzędowców na przełomie XIX i XX wieku*, w którym autor ukazuje kształcenie u staroobrzędowców jako przeciwwagę dla istniejącego państwowego i synodalnego systemu kształcenia i jako efekt alternatywnego pojmowania roli wykształcenia i religijności w społeczeństwie. Rezultatem ich działalności było stworzenie sieci szkół podstawowych, seminariów, Instytutu Teologii, a także programów i planów dalszego rozwoju systemu kształcenia.

Książka, choć nie wyczerpuje szerokiej, wieloaspektowej problematyki edukacji religijnej w Europie pod koniec XIX i na początku XX wieku, daje obraz wydarzeń, kontekstów, praktyk tamtego okresu, które mogą inspirować do dalszych poszukiwań badawczych w tym obszarze.

Anna Królikowska
Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Nauk o Wychowaniu
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.3.25>

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (*double-blind review process*). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może zaproponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem Open Journal 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 Open Journal 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, spacje itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej przy zapisie tytułów publikacji oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.

9. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu wraz z afiliacją (np. UKSW, Warszawa). Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
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 <http://seminare.pl/dla-autorow/zapis-bibliografii-i-przypisow>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja Seminare, 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
39(2018) NR 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, *Peszer w egzegezie nowotestamentalnej*11
- O. Dariusz Pabiś C.Ss.R, *Między zaufaniem a konfliktem. Oscar Romero i Nuncjusze Apostolscy w Salwadorze w poszukiwaniu wzajemnego zrozumienia* 23

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Ks. Tadeusz Biesaga SDB, *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*37
- Ks. Ryszard Kozłowski CO, *Metafizyka osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*..... 51

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

- Sebastian Plichta, *Prawne i moralne aspekty użycia środków przymusu bezpośredniego przez funkcjonariusza Policji* 65
- Patryk Barszcz, *Zjawisko singlizmu we współczesnym społeczeństwie polskim. Wolny wybór versus okoliczności losowe*75
- Letizia Cavalli, ks. Zbigniew Formella SDB, *Bullismo e cyberbullismo tra fondamenti teorici ed evidenze empiriche. I risultati di un'indagine conoscitiva su un campione di preadolescenti* ... 87
- Ks. Mirosław Wierzbicki SDB, *Interreligiosità nelle scuole cattoliche in Italia*103
- Adam Koperek, ks. Jerzy Koperek, *Polityka społeczna Grecji w kontekście kryzysu gospodarczego państwa*117
- Sylwia Jaskuła, *Społeczne zharmonizowanie ewaluacji*129
- Ks. Mariusz Lach SDB, *Przykłady realizacji idei teatralnych świętego Jana Bosko w Polsce na początku XXI wieku*139

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Marek Dudek, *„Chrystus na Górze Oliwnej” op. 85 Ludwiga van Beethovena. Próba introspekcji (cz. II)*149
- Ks. Michał Sołomieniuk, *Katedra Gnieźnieńska: polsko-niemieckie zmagania o symbole w czasie zaborów, dwudziestolecia międzywojennego i okupacji hitlerowskiej*169
- Marcin Karczewski, *Dyskusja nad powołaniem Centralnego Polskiego Instytutu Archeologicznego w latach 1919-1923*183
- Michał Sławecki, *Działalność Mulierum Schola Gregoriana „Clamaverunt Iusti” o charakterze międzynarodowym w latach 2007-2017*197

SPRAWOZDANIA

- Ks. Andrzej Kobyliński, Sprawozdanie z konferencji naukowej *Człowiek poszukujący prawdy* (Poznań, 11.05.2017)211
- Ks. Radosław Błaszczak SDB, Sprawozdanie z XXXI Sympozjum Liturgicznego *Sakrament święceń jako dar i tajemnica* (Łądz nad Wartą, 20.10.2017)214
- Ks. Mirosław Wierzbicki SDB, *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej. Religia jako dylemat edukacji – teoria i praktyka* (Wrocław, 8-9.12.2017)218
- Ks. Andrzej Kobyliński, Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej *Historical, Legal, Political and Ethical Aspects of Contemporary Military and Non-Military Conflicts* (Warszawa, 12-13.03.2018)220
- Ks. Stanisław Chrobak SDB, Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2017224
- Ks. Krzysztof Niegowski SDB, Działalność kulturalna Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w roku 2017231

RECENZJE

- A. Zampetti, *La strada educativa. Un approccio sistemico al lavoro educativo di strada*, Roma 2016 – rec. ks. Bogdan Stańkowski SDB235
- Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. W. Przygoda, M. Fiałkowski OFMConv, Lublin 2015 – rec. Dariusz Adamczyk237
- S. Pawlas-Czyż, *Społeczna rzeczywistość choroby nowotworowej w rodzinie. Profesjonalna praca socjalna w obszarze wsparcia nieformalnych opiekunów osoby chorej onkologicznie. Przyczynek do refleksji nad onkologiczną pracą socjalną*, Toruń 2018 – rec. Piotr Krakowiak239
- Религиозное образование в России и Европе в конце XIX – начале XX века*, red. E. Tokareva, M. Ingot, Petersburg 2016 – rec. Anna Królikowska242
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w *Seminare*246

CONTENTS

39(2018) NO. 3

THEOLOGY

- Fr. Sylwester Jędrzejewski SDB, *Pesher in the New Testament Exegesis*..... 11
- Fr. Dariusz Pabiś C.Ss.R, *Between Trust and Conflict. Oscar Romero and Apostolic Nuncios to El Salvador in Search for Mutual Understanding* 23

PHILOSOPHY

- Fr. Tadeusz Biesaga SDB, *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*37
- Fr. Ryszard Kozłowski COR, *Metaphysics of Human Person in the Approach of Czesław Bartnik* 51

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

- Sebastian Plichta, *Legal and Moral Aspects of the Use of Coercive Measures by Police Officers* 65
- Patryk Barszcz, *Lonely Life/Singlism in Contemporary Polish Society. Free Choice versus Unfortunate Circumstances*75
- Letizia Cavalli, Fr. Zbigniew Formella SDB, *Bullying and Cyberbullying between Theoretical Foundations and Empirical Evidence. The Results of a Knowledge Survey on Preadolescents* ...87
- Fr. Mirosław Wierzbicki SDB, *Interreligiosity in Catholic Schools in Italy*103
- Adam Koperek, Fr. Jerzy Koperek, *Greek Social Policy in the Context of the Economic Crisis of the State*117
- Sylwia Jaskuła, *Social Harmonization of Evaluation*.....129
- Fr. Mariusz Lach SDB, *Contemporary Realizations of Theatrical Ideas of St. John Bosco in Poland at the Beginning of the 21st Century*139

HISTORY

- Marek Dudek, *Ludwig van Beethoven's Christ on the Mount of Olives, Op.85. Attempt at Introspection (Part II)* 149
- Fr. Michał Sołomieniuk, *Gniezno Cathedral: Polish-German Struggle over Symbols in the Time of the Partitions, the Interwar Period and the German Nazi Occupation*169
- Marcin Karczewski, *Discussion on Founding the Central Polish Archeological Institute in the Years 1919 – 1923*183
- Michał Sławewski, *International Activity of Mulierum Schola Gregoriana "Clamaverunt Iusti" in the years 2007-2017*197

REPORTS

- Fr. Andrzej Kobyliński, Report on a scientific conference *Man Seeking the Truth*
(Poznań, 11th May 2017)211
- Fr. Radosław Błaszczyk SDB, Report on the 31st Liturgical Symposium *Sacrament of Holy Orders
as a Gift and Mystery* (Łąd, 20th October 2017).....214
- Fr. Mirosław Wierzbicki SDB, *Between Exclusion and Inclusion in Religious Education. Religion
as a Dilemma of Education – Theory and Practice* (Wrocław, 8th-9th December 2017).....218
- Fr. Andrzej Kobyliński, Report on an international scientific conference *Historical, Legal,
Political and Ethical Aspects of Contemporary Military and Non-Military Conflicts*
(Warszawa, 12th-13th March 2018)220
- Fr. Stanisław Chrobak SDB, Report on the functioning of the Salesian Society Seminary in 2017.....224
- Fr. Krzysztof Niegowski SDB, Cultural Activity of the International Center for Intercultural
and Interreligious Dialogue of Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw in 2017.....231

REVIEWS

- A. Zampetti, *La strada educativa. Un approccio sistemico al lavoro educativo di strada*,
Roma 2016 – reviewed by Fr. Bogdan Stańkowski SDB235
- Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, ed. W. Przygoda, M. Fiałkowski OFMConv,
Lublin 2015 – reviewed by Dariusz Adamczyk237
- S. Pawlas-Czyż, *Spoleczna rzeczywistość choroby nowotworowej w rodzinie. Profesjonalna praca
socjalna w obszarze wsparcia nieformalnych opiekunów osoby chorej onkologicznie.
Przyczynek do refleksji nad onkologiczną pracą socjalną*, Toruń 2018 – reviewed
by Piotr Krakowiak.....239
- Религиозное образование в России и Европе в конце XIX – начале XX века*, ed. E. Tokareva,
M. Ingot, Petersburg 2016 – reviewed by Anna Królikowska242
- Editorial Requirements for Publications in *Seminare*246