

# 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

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

**Tom 39 nr 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2>

**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](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Adres Wydawcy**

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

**Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

**Opracowanie komputerowe**

Marcin Izdebski

**Korekta edytorska**

dr Joanna Wójcik

**Korekta statystyczna**

dr Bartłomiej Skowroński

**Korekta tekstów w języku angielskim**

Teresa Wójcik PhD  
dr Ewa Sawicka

**Korekta tekstów w języku niemieckim**

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

**Korekta tekstów w języku włoskim**

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 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 Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Dorota Lubinska, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (sekretarz), Milan 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 (Uppsala, Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerozolima, Izrael); 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); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); prof. Galyna Katolyk (Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie, Ukraina); ks. prof. dr hab. Helmut Juros; ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Jan Niewęglowski, prof. UKSW (Warszawa); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, 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 (Stockholm, Szwecja); ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA 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. Chorpenning 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. Głusiuk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Richard Gorban (Uniwersytet Teologiczny im. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski

(UKSW, Warszawa); ks. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsiuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław 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 Kobylńska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobylński (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 (Katólická Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. dr hab. Ryszard Kozłowski COR, prof. AP (Akademia Pomorska, Słupsk); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krason 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); 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 Toczyski SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Sergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Piła); ks. prof. dr Mirosław Wierzbicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. 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. 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2>

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

**Publisher**

Francis de Sales Learned Society

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

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

**Cover design**

Sławomir Krajewski

**Computer editing**

Marcin Izdebski

**Editing**

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 Domaszek, 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), Milan 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. Chorpennig, 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 Khymko, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Stanisław Kulpaczyński, Joshtrom 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, 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 Toczyski, Sergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbiński, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński



Ks. Franciszek Mickiewicz SAC<sup>1</sup>  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### AUTORYTET APOSTOŁÓW W KOŚCIELE PIERWOTNYM W ŚWIETLE DRUGIEGO LISTU ŚW. PIOTRA

AUTHORITY OF THE APOSTLES IN THE EARLY CHURCH  
IN THE LIGHT OF THE SECOND EPISTLE OF PETER

#### Summary

The present article undertakes an analysis of texts in which the author of the Second Epistle, acting against the teachings of false prophets, reveals the authority of the Apostles in the community of the Church. First in the foreword to his letter (2P 1,1), Peter calls himself a servant and apostle of Jesus Christ, which means that he belongs to the group of people most closely connected with the Savior. Further on, Peter states that he and the other apostles are eyewitnesses of the majesty of Jesus Christ, which was revealed to them during His transfiguration on the "sacred mountain" (1,16-18). Finally, he commands Christians that they should be faithful to the apostolic teachings of St. Paul, because it is the foundation of true faith and morality, and thus is a safe path to salvation (3,15-16).

**Keywords:** the Second Epistle of Peter, apostles, St. Paul

#### Streszczenie

W artykule tym są poddane analizie teksty, w których autor Drugiego Listu św. Piotra, występując przeciwko nauce fałszywych proroków, ukazuje autorytet apostołów we wspólnocie Kościoła. Najpierw we wstępie do swego listu (2P 1,1) Piotr nazywa siebie sługą i apostołem Jezusa Chrystusa, co oznacza, że należy on do kręgu osób najściślej związanych ze Zbawicielem. Dalej oświadcza, że on i inni apostołowie są naocznymi świadkami wielkości Jezusa Chrystusa, która została im najpełniej objawiona w czasie Jego przemienienia na „górze świętej” (1,16-18). Na koniec zaś poucza chrześcijan, że powinni być wierni nauce apostołowej, przekazanej przez św. Pawła, gdyż jest ona fundamentem prawdziwej wiary i moralności, a przez to jest bezpieczną drogą do zbawienia (3,15-16).

**Słowa kluczowe:** Drugi List św. Piotra, apostołowie, św. Piotr, św. Paweł

---

<sup>1</sup>Ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC jest kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie. W polu jego obecnych zainteresowań znajduje się m.in. teologia apostołstwa, etyka teologiczna w nauczaniu św. Pawła oraz teologia Listów Katolickich. Badania przeprowadzone w niniejszym artykule zostały sfinansowane z własnych zasobów autora. E-mail: [f.mickiewicz@uksw.edu.pl](mailto:f.mickiewicz@uksw.edu.pl).

## WSTĘP

Autor Drugiego Listu św. Piotra, który przedstawia się jako „sługa i apostoł Jezusa Chrystusa” (2P 1,1), nieco dalej pisze o sobie i swych towarzyszach, że w swym nauczaniu o mocy i przyszłym przyjściu swego Pana występowali „jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (1,16). W końcowej części swego listu natomiast powołuje się na nauczanie Pawła i oświadcza, że zła jej interpretacja prowadzi heretyków do zguby (3,16). Teksty te pozwalają poznać, że jednym z ważnym tematów tego pisma jest autorytet apostołów, który odgrywa ważną rolę w polemice Piotra z fałszywymi prorokami i nauczycielami (2P 2,1-22). Ze względu na znaczenie tego tematu, w artykule tym zostaną poddane analizie trzy zasygnalizowane wyżej teksty z Drugiego Listu św. Piotra ukazujące znaczenie osoby i nauki apostołów dla wiary i moralności Kościoła katolickiego.

## 1. PIOTR JAKO SŁUGA I APOSTOŁ JEZUSA CHRYSYTA (2P 1,1)

Nie ma w tym artykule miejsca na rozważanie problemu, czy list, który jest przedmiotem niniejszych badań, został napisany przez samego Szymona Piotra, jak uznali ojcowie Kościoła, czy też jest pseudoepigrafem, jak uważa współcześnie wielu egzegetów (np. Grundmann 1986, 55-58; Schelkle 1965, 179-180; Richards 2004, 308 i inni). Dyskusja uczonych nad tym zagadnieniem jest obszernie opisana w komentarzach do Drugiego Listu św. Piotra i w poświęconych mu odrębnych artykułach (Farkasfalvy 1985, 3-29; Paulsen 1997, 154-161). Nie rozstrzygając jednoznacznie tego problemu, w artykule przyjęto, że zawarta w tym piśmie nauka ma swe źródło w nauczaniu św. Piotra lub w tradycji, która ukształtowała się na fundamencie nauki św. Piotra (Witherington 1985, 187-192; Soards 1988, 3226-3249).

Podobnie jak to czynią autorzy innych ówczesnych listów, autor tego pisma na początku podaje swe imię (Szymon Piotr), a następnie przedstawia się jako sługa i apostoł Jezusa Chrystusa (2P 1,1). Podobna do tej autoprezentacja, wyliczająca obok siebie tytuł sługi i apostoła, pojawia się w dwóch listach św. Pawła: Rz 1,1 i Tt 1,1. Sam tytuł sługi Chrystusa występuje w Ga 1,10; Flp 1,1; Jk 1,1; Jud 1, podczas gdy tytuł apostoła jest podany we wszystkich pozostałych listach Pawłowych. Oznacza to, że podane tu przez Piotra określenia opisujące jego pozycję w Kościele były już na stałe zadomowione w literaturze nowotestamentowej. Tytuł *doulos*, dosłownie: „niewolnik”, pochodzi z Septuaginty, gdzie jest tłumaczeniem hebrajskiego terminu *‘ebed*. W starożytnym świecie greckim i rzymskim niewolnik nie był członkiem rodziny, lecz stanowił część domu i własność jego pana. Był żywym narzędziem do wykonania nakazanej pracy i z tego tytułu był zobowiązany do bezwzględnej posłuszeństwa swemu panu (Myszor 2005, 132-133). W Starym Testamencie jednak termin *‘ebed* – *doulos* nabiera też znaczenia religijnego i w wielu miejscach określa szczególną relację istniejącą między Bogiem a osobami, które On wybrał do wypełnienia ważnego zadania w dziejach

zbawienia, czego przykładem może być Abraham (Ps 105,42), Mojżesz (Ps 105,26), Dawid (2Sm 7,5; Ps 78,70), bądź też prorocy (Jr 7,25; 25,4; Am 3,7). Traci zatem negatywny aspekt, związany z praktyką niewolnictwa, oraz staje się tytułem honorowym człowieka powołanego do wyłącznej służby Bogu Jedynemu (Zmijewski 1986, 39). Posługując się więc tytułem *doulos Iēsou Christou* Piotr wyraża świadomość, że całym swym jestestwem należy do Chrystusa. Również w jego autoprezentacji określenie *doulos* – „niewolnik” jest tytułem honorowym, który nadaje mu szczególną godność i autorytet wynikający z tego, że cała jego postać jest wyłącznie służbą na rzecz Zbawiciela i jedyne Pana, Jezusa Chrystusa.

W odróżnieniu od omówionego terminu *doulos*, określenie *apostolos* („wysłannik”), pochodzące od czasownika *apostellō* („posyłam”), nie pojawia się nigdzie w Septuagincie, jednakże sama idea wysłannika jest obecna zarówno w świeckiej literaturze greckiej, jak też w Starym Testamencie. Od najdawniejszych czasów taki wysłannik był urzędowym pełnomocnikiem jakiejś osoby w ważnej dla niej sprawie. Był on prawnym i osobistym przedstawicielem posyłającego, tak iż mógł w sposób ważny dokonywać w jego imieniu czynności prawnych, np. zaręczyn lub nawet zawarcia małżeństwa (zob. Rdz 24). Wykonując swe zadanie, był on zobowiązany do bezwzględnego posłuszeństwa swemu mocodawcy i musiał we wszystkim dbać o jego interesy (Eicken 1989, 128). W Kościele pierwotnym tytuł *apostoloi* (występujący w Nowym Testamencie 20 razy, zawsze w liczbie mnogiej) łączył się ściśle z funkcją Dwunastu (Pesch 1986, 50) na tej podstawie, że sam Jezus ich wybrał i posłał, aby kontynuowali Jego nauczanie i dawali o Nim świadectwo przed wszystkimi narodami (Łk 24,46-48; Dz 1,8; 22,21; 26,17-18). We wstępie do Drugiego Listu św. Piotra wskazuje on zatem na to, że autor tego pisma należy do kręgu osób najściślej związanych z Jezusem Chrystusem i z tego powodu cieszących się w Kościele największym autorytetem, który daje prawo upominać chrześcijan ulegających błędnym poglądom fałszywych proroków i nauczycieli (2P 2,2.18).

W tym miejscu można więc stwierdzić, że właściwie nawet nie jest aż tak istotne, czy autorem Drugiego Listu św. Piotra jest sam Szymon Piotr, czy też jakiś jego uczeń, powołujący się na jego autorytet i nawiązujący w swym liście do jego nauki. W gruncie rzeczy bowiem – jak pisze H. Langkammer – Kościół drugiej i trzeciej generacji wciąż pozostaje tym samym „Kościołem założonym bezpośrednio przez apostołów. Kościół jest apostołowski i nauka apostołów jest w nim żywa, jako obowiązująca i normatywna” (Langkammer 1985, 109). Z biegiem czasu jego członkowie są coraz bardziej przekonani, że autentyczną nauką Kościoła jest tylko Ewangelia Jezusa, przekazana najpierw przez apostołów, a potem przejęta i dalej głoszona przez ich uczniów, do czego też jest wyraźna aluzja w 2P 3,2. Gdyby więc nawet było prawdą, jak to współcześnie usiłuje wykazać wielu egzegetów, że Drugi List św. Piotra jest pseudoepigrafem, fakt ten zupełnie nie podważałby jego rangi. Wprost przeciwnie, jeśli jakiś nieznany uczeń Piotra rzeczywiście posłużył się jego imieniem, aby wzmocnić znaczenie swego pisma, i uzyskał u swych adresatów pozytywne przyjęcie przekazanej im nauki, świadczyłoby to o tym, że chrześcijanie, do których list

ten był skierowany, darzyli tego pierwszego spośród apostołów wielkim szacunkiem (Dschulnigg 1989, 177).

## 2. APOSTOŁOWIE JAKO NAOCZNI ŚWIADKOWIE CHWAŁY CHRYSYUSA (2P 1,16-18)

W 2P 1,16 autor oświadcza: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjsście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości”. W zdaniu tym najpierw godne uwagi jest to, że Piotr, który do tej pory pisał w pierwszej osobie liczby pojedynczej, teraz zmienia ją na liczbę mnogą „my”. Ponieważ omawia w nim orędzie i świadectwo apostołskie, nie zwraca się do swych adresatów jako prywatna osoba, lecz postępuje tak, jak niegdyś czynił w mowach zapisanych na kartach Dziejów Apostolskich (zob. zwł. Dz 2,32; 3,12-15; 5,32; 10,39-42): pisze w imieniu wszystkich apostołów oraz jako członek kolegium Dwunastu, których Jezus posłał do świadczenia o Nim i o Jego zmartwychwstaniu.

W tym uroczystym oświadczeniu Piotr przede wszystkim usiłuje obalić zarzut, który zapewne kierowali przeciwko apostołom fałszywi prorocy (Neyrey 1980, 504-519), że w swej nauce głosili oni wymyślone baśnie. Użyte w nim słowo *mythos* w języku greckim oznacza przede wszystkim opowiadanie bez wnikań w to, czy opiera się ono na prawdziwych wydarzeniach, czy też jest zmyślane. Może więc być nim mowa, opowieść, historia, przysłowie, bajka, baśń, legenda lub akcja sztuki teatralnej (*Słownik grecko-polski* 1960, t. 2, 174). Od tego słowa pochodzi termin *mythologia*, który oznaczał ogólnie opowiadanie mitów. W tym neutralnym sensie (właśnie jako „opowiadanie”) *mythos* jest użyty w Syr 20,19, ale w nowotestamentowych Listach Pastoralnych (1Tm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt 1,14) oznacza baśń, na którą chrześcijanie nie powinni zwracać uwagi (Rogerson 2005, 589). Ponieważ jednak *mythos* może być opowiadaniem o prawdziwych wydarzeniach, przeciwnicy apostołów podkreślają, że ci głosili chytrze wymyślone baśnie (*sesofismenoi mythoi*), których celem jest oszukanie lub omamienie słuchaczy pięknie ułożonymi historiami.

Przeciwstawiając się ich zarzutom, Piotr oznajmia, że on i jego towarzysze nie podążali (*ouk eksakolouthesantes*) za takimi mitami (baśniami), czyli nie traktowali ich na poważnie. W związku z tym też ich nauka nie miała na celu oszukania słuchaczy głoszeniem nieprawdziwych historii, lecz jej treścią były „moc i przyjsście Pana naszego, Jezusa Chrystusa”. Różni egzegeci (np. T. Fornberg, R. Bauckham, J.H. Neyrey, G.L. Green, S.J. Kraftchick) uważają, że wyrażenie „moc i przyjsście” nie zawiera dwóch odrębnych pojęć, lecz jest figurą literacką nazywaną hendiadys, polegającą na przedstawieniu jednego pojęcia za pomocą dwóch wyrazów (Green 2008, 219). Można je zatem przetłumaczyć jako „przyjsście z mocą” lub „przyjsście pełne mocy”. Opiera się ono na zawartej w Ewangeliach zapowiedzi powtórnego przyjsścia Syna Człowieczego, które dokona się „z wielką mocą i chwałą” (Mt 24,30; Mk 13,26; Łk 21,27; zob. też Mk 9,1). Jezus w swej mowie eschatologicznej

(Mt 24 – 25; Mk 13; Łk 21) zapewniał, że w wyznaczonym przez Boga czasie ponownie przyjdzie i zgromadzi wokół siebie wszystkie narody.

Te wypowiedzi Jezusa po Jego wniebowstąpieniu stały się fundamentem nauczania apostołowego, o czym świadczą zwłaszcza listy św. Pawła, które znał już autor Drugiego Listu św. Piotra, a o których będzie mowa w trzeciej części niniejszego artykułu (Bauckham 1983, 215). Apostoł Paweł często pisał o „dniu Pańskim” (1Tes 5,2; 2Tes 2,2), „dniu Pana Jezusa” (1Kor 5,5; 2Kor 1,14), „dniu Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1Kor 1,8; zob. też Flp 1,6.10; 2,16), bądź też o paruzji, czyli o przyszłym przybyciu Jezusa Chrystusa (1Kor 15,23; 1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,1-23; 2Tes 2,1-12). W tekstach tych nawiązywał (podobnie jak Jezus w mowie eschatologicznej) do prorocत्व starotestamentowych, zapowiadających nadejście dnia Pańskiego, w którym Bóg zakończy jeden etap historii Izraela i innych narodów, osądzi je, dokona sprawiedliwej odpłaty za ich czyny, a potem rozpocznie nowy okres w ich istnieniu. Na podstawie słów samego Jezusa apostołowie, a w ślad za nimi również św. Paweł, głosili, że tym dniem Pańskim będzie dzień Jezusa Chrystusa, który wszystkim objawi się w swej boskiej chwale i definitywnie zakończy dzieje świata.

Również Piotr w swym liście oznajmia, że głoszenie przyjścia „Pana naszego, Jezusa Chrystusa” z mocą było istotnym elementem całego kerygmatu apostołowego (Kraftchick 2002, 108-109). Fakt ten podkreśla przede wszystkim z tego powodu, że fałszywi prorocy, których zwalczano w następnej części swych wywodów, odrzucali tę naukę, a nawet z niej szydzili (por. 2P 3,3-5). Przecistawiając ich zwodniczym poglądom czystą naukę Kościoła, z mocą podkreśla, że głoszą ją ci, którzy mają autorytet naocznych świadków. Pisząc o tym, przypomina ważny dla chrześcijan fakt, że w Kościele pierwotnym tytuł świadka (*martyr*) był utożsamiany z kolegium Dwunastu, co wynikało z faktu, że apostołowie osobiście uczestniczyli w życiu i całej publicznej działalności Jezusa (Brox 1961, 50-51). To doświadczenie miało dla nich tak wielkie znaczenie, że później przed Sanhedrynem stwierdzali odważnie: „my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Ich funkcja jako naocznych świadków Jezusa Chrystusa ziemskiego i zmartwychwstałego miała dla pierwszych pokoleń chrześcijan tym większe znaczenie, że była nieprzekazywalna. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że nie mogło istnieć drugie pokolenie świadków Zmartwychwstałego Pana, ponieważ tę funkcję spełniali tylko ci, którzy byli z Nim od początku i widzieli Go po zmartwychwstaniu. Ich zaś słowo, częściowo utrwalone na piśmie, w drugim pokoleniu po Chrystusie stało się orędziem Kościoła, które będzie głoszone przez wszystkie wieki (George 1974, 214).

Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że w 2P 1,16 nie jest użyty termin *martyres* lecz *epoptai*, który występuje tylko ten jeden raz w całym Nowym Testamencie. Jest on synonimem terminu *autoptai*, który też jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie (Łk 1,2). Oba te słowa oznaczają naocznych świadków, ale istnieje między nimi drobna różnica. Termin *epoptēs* ma nieco bogatszą treść niż *autoptēs*, ponieważ do obrazu naocznego świadka dodaje ideę pilnego przyglądania się czemuś

(Green 2008, 220-221). Z tej przyczyny autorzy Septuaginty czterokrotnie odnoszą ten termin do Boga, który ze swego mieszkania w niebie widzi wszystko i czuwa nad tym, co się dzieje na ziemi (Est 5,1a LXX; 2Mch 3,39; 7,35; 3Mch 2,21). Posługując się takim nietypowym w pismach biblijnych terminem, Piotr wskazuje na to, że on i inni apostołowie z uwagą przyglądali się temu, co teraz głoszą, dlatego cieszą się w Kościele najwyższym autorytetem.

W jego tekście jednak znów pojawia się element niezwykły, gdyż stwierdza on, że apostołowie występowali jako „naoczni świadkowie Jego wielkości”. Użyty tu termin *megaleiotēs* („wielkość”, „wzniosłość”) nie jest wyłącznym atrybutem Boga lub jakiejś istoty spoza tego świata, ale nie jest też przymiotem zwyczajnych ludzi. Jeśli się odnosi do człowieka, dotyczy przede wszystkim króla, który ma władzę i swą godnością przewyższa wszystkich mieszkańców królestwa (Davids 2006, 203). W rzeczy samej, apostołowie najpierw poznali Jezusa jako Syna Człowieczego, dysponującego wielką mocą, dzięki której mógł wyrzucać złe duchy (Mk 1,34), odpuszczać grzechy (Mk 2,10) i panować nad żywiołami (Mk 4,39-41). Jeden raz jednak stali się naocznymi świadkami Jego boskiego majestatu. Miało to miejsce w czasie Jego przemienienia na górze, kiedy też usłyszeli głos z nieba, świadczący o tym, że Jezus jest Synem Bożym (2P 1,17).

Wspominając owo niezwykle wydarzenie na „górze świętej”, Piotr podkreśla, że apostołowie na własne uszy usłyszeli wówczas głos Boży, objawiający godność Jezusa (2P 1,18). Tym sposobem wyjaśnia, na jakiej podstawie on i jego towarzysze są naocznymi świadkami „Jego wielkości” (w. 16; Miller 1996, 620-625). Sama bowiem definicja świadka, przyjmowana od najdawniejszych czasów, daje do zrozumienia, że człowiek może występować jako świadek tylko tego, co wiedział na pewno, co widział na własne oczy i co słyszał na własne uszy. Biorąc to pod uwagę, Łukasz w Dziejach Apostolskich wielokrotnie przypomina swym czytelnikom, że apostołowie głosili swą naukę o publicznej działalności, męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wstąpieniu Jezusa do nieba na podstawie własnych przeżyć i wspomnień. Aby uzasadnić wiarygodność swego orędzia, Piotr w swych mowach raz po raz oznajmia, że on i występujący razem z nim inni apostołowie są naocznymi świadkami tego, co mówią (Dz 2,32; 3,15; 5,32; 10,39-41), a w głoszeniu swej nauki wypełniają posłusznie polecenie samego Jezusa (Dz 1,8).

Nawiązując do tych osobistych doświadczeń, Piotr w swym liście wyjaśnia, że on i jego towarzysze mogą być naocznymi świadkami (*epoptai*) Jezusa (2P 1,16), ponieważ na własne uszy usłyszeli głos, który „doszedł z nieba” (1,18). Tutaj na miejsce słów z poprzedniego wersetu: „od wspaniałego Majestatu” umieszcza synonimiczne określenie: „z nieba” (występujące też w opisie chrztu Jezusa w Jordanie w Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22). W wielu tekstach biblijnych terminy „niebo” (*ouranos*) i „niebios” (*ouranoi*) oznaczają samego Boga, autorzy zaś posługują się nimi, aby z szacunku do imienia Bożego uniknąć nawet samego słowa „Bóg” (zob. np. Mt 4,17; 21,25; Łk 15,7.18.21; J 3,27 i in.). Wskazując zatem na to, że głos dochodził z nieba, Piotr po raz drugi zapewnia, że na własne uszy słyszeli słowa samego Boga, który objawił



im, że Jezus jest Jego Synem (Kuske 2002, 55-56). Na tej podstawie mogą teraz autoritatywnie występować jako świadkowie swego Pana, głosząc wszystkim narodom, że właśnie On jest posłanym przez Boga Zbawicielem świata.

### 3. AUTORYTET APOSTOLSKIEGO NAUCZANIA ZAWARTEGO W LISTACH ŚW. PAWŁA (2P 3,15B-16)

W końcowej części swego listu Piotr pisze na temat oczekiwania nowego nieba i nowej ziemi, wzywa swych adresatów, by starali się żyć w sposób nienaganny i bez skazy (2P 3,13-14), a następnie poucza ich, że powinni uznać zbawczy charakter cierpliwości Bożej (w. 15a). W tym ostatnim napomnieniu powraca do wersetu 9, gdzie pisał, że Bóg jest „cierpliwy w stosunku do was”, ponieważ nie chce „niektórych zgubić”, ale pragnie „wszystkich doprowadzić do nawrócenia”. Aby wykazać, że jego nauka jest wiarygodna i zasługuje na uznanie, przypomina swym czytelnikom, że tak samo niegdyś pisał „również umiłowany nasz brat Paweł, według danej mu mądrości” (w. 15b).

W sposobie przedstawienia Apostoła Narodów uderza najpierw określenie go umiłowanym (*agapētos*). Słowem tym Piotr aż czterokrotnie zwraca się w ostatnim rozdziale swego listu do adresatów (3,1.8.14.17), aby za jego pomocą zaakcentować nie tylko swą duchową więź z nimi i życzliwe nastawienie. Ono też pozwala im zrozumieć, że należą do jednej wielkiej rodziny duchowej, o której dobro religijne i moralne troszczy się Piotr, a której przeciwnikami są szyderycy, piętnowani w następnych wersetach (Green 2008, 309). Gdy więc również św. Pawła nazywa umiłowanym, ujawnia tym samym żywione wobec niego gorące uczucia (podobnie serdeczną relację między apostołami ukazują Dz 15,25, gdzie Barnaba i Paweł są nazwani *agapētoi*).

Na drugim miejscu znaczące jest to, że autor listu mówi o Pawle: „nasz brat Paweł” (*hēmōn adelfos Paulos*). Z Dziejów Apostolskich oraz listów św. Pawła można się dowiedzieć, że zanim pojawiła się i została rozpowszechniona nazwa chrześcijan, wierzący w Jezusa Chrystusa, ze względu na swój braterski stosunek do współwyznawców, nazywali siebie braćmi (zob. np. Dz 9,30; 10,23; 11,1.12; Rz 1,13; 7,1.4; 14,10-15 i wiele innych). Ponadto w listach Pawłowych słowo „brat” w liczbie pojedynczej oznaczało też niekiedy bliskiego współpracownika w dziele ewangelizacji (1Kor 1,1; 16,12; 2Kor 1,1; 2,13; 12,18; Ef 6,21; Kol 4,7.9; Flm 1,1). Traktując więc Pawła jako umiłowanego brata, autor podkreśla więź istniejącą między Apostołem Narodów a chrześcijanami, którzy znają jego naukę (Davids 2006, 298-299; Reese 2007, 174).

Po takim przedstawieniu osoby Apostoła Narodów Piotr podkreśla, że nauka, którą on głosi Kościołowi, jest również zawarta w listach Pawła: tak samo on, „według danej mu mądrości, napisał do was, jak też we wszystkich listach, w których mówi o tym” (2P 3,15b-16a). Bezpośredni kontekst tej wypowiedzi wskazuje na to, że chodzi mu zarówno o naukę dotyczącą Bożej cierpliwości, która jest zawarta

w Rz 2,4; 3,25-26; 9,22-23; 11,22-23, jak też o napomnienia, których przedmiotem jest właściwa postawa chrześcijan oczekujących dni ostatecznych i wypełnienia się historii zbawienia, o czym z kolei jest mowa w Rz 13,11-14; 1Kor 7,29-32; 2Kor 5,6-10; Ef 4,30-31; Flp 2,15-16; Kol 3,4; 1Tes 5,4-11; 2Tm 3,1-5; Tt 2,12-14. Piotr oświadcza, że Paweł pisał o tym „według danej mu mądrości” (*sofia*), czyli nie na podstawie własnych, czysto ludzkich, przemyśleń, lecz według mądrości otrzymanej od samego Boga, która pozwoliła mu zgłębić sprawy Pana oraz w sposób właściwy ukazać zobowiązania chrześcijan, wynikające z Ewangelii Jezusa Chrystusa (Hiebert 1984, 333-334). Pisząc tak, Piotr potwierdza autorytet nauczania Pawła w podobny sposób, w jaki uczynił niegdyś na tzw. soborze jerozolimskim, gdy podał jemu i Barnabie „prawicę na znak wspólnoty”, co z kolei sam Apostoł Narodów wspomina w Ga 2,9 (Bauckham 1983, 328).

W analizowanym tekście Piotr odwołuje się do listu (lub listów), który (które) Paweł napisał do adresatów jego pisma. Jeśli adresatami Drugiego Listu św. Piotra są Rzymianie (Ketter 1950, 285; Schelkle 1965, 179; Moo 1996, 25; MacArthur 2005, 14), wówczas można by przypuszczać, iż chodzi mu o List do Rzymian. Jeśli zaś adresatami są wspólnoty z Azji Mniejszej (Fuchs i Reymond 1980, 40; Bartnicki 1992, 143; Marconi 2005, 115), wtedy chodziłoby mu o listy skierowane do Kościołów z tego terytorium. Dalej jednak Piotr wspomina o „wszystkich listach”, w których Paweł zawarł podobną naukę. Oznacza to, że on i jego adresaci znali już jakiś większy zbiór listów Apostoła Narodów. Nie da się jednoznacznie ustalić, ile tych pism i które z nich obejmowała ta kolekcja. Jest rzeczą prawdopodobną, że wielkie wspólnoty, takie jak Korynt lub Efez, dość szybko zaczęły sprowadzać z innych Kościołów, przepisywać i gromadzić wszystkie dostępne im listy swego założyciela. Jest też możliwe, że ich kopie posiadali bliscy współpracownicy Pawła, na przykład Tymoteusz lub Łukasz (Foster 1967, 48-53), a po jego śmierci udostępniali je tym wspólnotom, które ze względu na coraz większy jego autorytet chciały poznać także treść listów pisanych do innych Kościołów. Nie jest wreszcie rzeczą wykluczoną, że sam Paweł zachowywał kopie swych listów, co było praktykowane przez różnych pisarzy starożytnych (Richards 2004, 218), a po jego śmierci kolekcja ta została rozpozsewniona przez jego współpracowników. W każdym razie 2P 3,16 jest pierwszym historycznym świadectwem tego, że już w drugiej połowie I wieku chrześcijanie znali jakiś bliżej nieokreślony zbiór listów Pawła, które otaczali szacunkiem i traktowali jako autorytatywną interpretację Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Piotr dostrzega w listach Pawła fundament wiary chrześcijańskiej. Świadczy o tym jego dalsza refleksja: „Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę” (2P 3,16b). W rzeczy samej, św. Paweł pisze w swych listach bardzo trudnym językiem i wielokrotnie tak zawiłym stylem, że interpretacja jego treści teologicznych nastręcza często egzegetom poważne trudności. Jeśli więc ich wyjaśnianiem zajmują się ludzie „niedouczeni i mało utwierdzeni”, mogą łatwo popaść w błąd. Na określenie pierwszej z tych dwóch grup osób Piotr używa słowa *amathēs*, które

występuje tylko ten jeden raz w całym Piśmie Świętym, ale znajduje się w różnych dziełach starożytnych. Oznacza ono nieuka, człowieka niewykształconego lub niedouczonego, który nie ma pełnej wiedzy w danej dziedzinie. Druga grupa wymienionych przez Piotra osób jest określona słowem *astērikτος*, które już pojawiło się w 2P 2,14 i poza tymi dwoma fragmentami już nie występuje w całej Biblii. Oznacza ono kogoś, kto nie jest stanowczy i ma chwiejną moralność. Pierwszy termin zapewne odnosi się do heretyków, których Piotr piętnuje w całym swym liście, drugi zaś do członków Kościoła, którzy są niestali i łatwo ulegają wpływowi fałszywych nauczycieli (Davids 2006, 304-305; Giese 2012, 207). Jedni i drudzy są w błędzie, ponieważ „opacznie tłumaczą” teksty Pawła. Użyte tutaj słowo *strebloō* można przetłumaczyć jako „przekręcać” lub nawet „wypaczać” czyjeś słowa. Za jego pomocą zatem Piotr daje do zrozumienia, że działalność heretyków deformuje oryginalną naukę chrześcijańską oraz demoralizuje ich zwolenników, a tym samym nie prowadzi do pełnego poznania Boga i dlatego może być przyczyną ich zguby wiecznej (Green 2008, 340).

W końcowej części 2P 3,16 pojawia się spostrzeżenie, że heretycy „opacznie tłumaczą” nie tylko listy św. Pawła, ale też „inne Pisma”. W Nowym Testamencie termin *grafai* („Pisma”), użyty z rodzajnikiem wskazującym na bardzo konkretne pisma, często odnosi się do ksiąg starotestamentowych (zob. np. Mt 21,24; 26,54; Łk 24,27.32.45; J 5,39; Dz 18,28; Rz 1,2; 4,3; 1P 2,6; 2P 1,20-21 i wiele innych), ale w 1Tm 5,18 już ma szerszy sens i rozciąga się na wypowiedź samego Jezusa, znaną już zapewne z Mt 10,10, co by oznaczało, że w cytacie tym termin *grafē* odnosi się do pisma nowotestamentowego. Piotr, jak się zdaje, stawia w swym tekście kolejny krok naprzód w rozwoju kanonu biblijnego, gdy określa księgi Starego Testamentu jako „inne Pisma”. Nie oznacza to oczywiście, że zna on już ustalony kanon biblijny, gdyż w jego czasach takie pojęcie jeszcze nie istniało. Istotne jest jednak to, że, pisząc w taki sposób, wyraźnie zakłada, że listy apostoła Pawła są też „Pismami”, które cieszą się autorytetem podobnym do autorytetu dawnych ksiąg prorockich i z tej przyczyny należy je otaczać religijnym wręcz szacunkiem (Giese 2012, 208). Taki stosunek do nich w drugiej połowie I wieku mógł już być powszechny przynajmniej we wspólnotach założonych przez Apostoła Narodów, a utrwalił się na dobre w II wieku, czego świadectwo można znaleźć w dziełach pierwszych ojców Kościoła. W tekście Piotra zatem można dostrzec pierwszy załączek kształtowania się kanonu Nowego Testamentu, którego bardzo ważną i pokazną część zajmują właśnie listy św. Pawła (Davids 2006, 307-308).

## ZAKOŃCZENIE

Drugi List św. Piotra powstał w czasie, gdy Kościołowi zagrażały poważne herezje. Jest on odpowiedzią na błędną naukę fałszywych proroków i nauczycieli, która uwiodła już i sprowadziła na manowce wielu chrześcijan (por. 2P 2,1-2.18). W ramach tej właśnie polemiki z heretykami Piotr usiłuje ukazać znaczenie apostołów jako naocznych świadków wielkości Jezusa Chrystusa, która została im najpełniej objawiona w czasie Jego przemienienia na „górze świętej” (1,16-18). Wybierając

apostołów na swych świadków, Jezus Chrystus za ich pośrednictwem umożliwił każdemu z wiernych poznanie wiary (por. 1,2-3.8; 2,20; 3,18), a przez ich posługę udziela drogocennych i największych obietnic, których przedmiotem jest stanie się uczestnikiem Bożej natury (1,4). W tym kontekście jest rzeczą zrozumiałą, że chrześcijanie muszą trwać w nauce apostołowskiej, przekazanej zarówno przez Dwunastu, jak też przez św. Pawła, gdyż jest ona fundamentem prawdziwej wiary i moralności, której źródłem jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, ich Pana i Zbawiciela.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Bartnicki, Roman. 1992. W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra). W: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, red. Janusz Frankowski i Roman Bartnicki, 142-155. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bauckham, Richard. 1983. *Jude – 2 Peter*. Grand Rapids: Zondervan.
- Brox, Norbert. 1961. *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Terminologie*. München: Kösel-Verlag.
- Davids, Peter H. 2006. *The Letters of 2 Peter and Jude*. Grand Rapids: Apollos.
- Dschulnigg, Peter. 1989. Der theologische Ort des Zweiten Petrusbriefes. *Biblische Zeitschrift*, 33, 161-177.
- Eicken, Erich von. 1989. Apostolo/apostellō. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. Lothar Coenen, Erich Beyreuther i Hans Bietenhard, 127-128. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Farkasfalvy, Denis. 1985n. The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon. *The Second Century*, 5, 3-29.
- Foster, Lewis. 1967. The Earliest Collection of Paul's Epistles. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 10, 44-55.
- Fuchs, Eric i Pierre Reymond. 1980. *La deuxième Epître de Saint Pierre; L'epître de Saint Jude*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- George, Augustin. 1974. L'oeuvre de Luc: Actes et Évangile, W: *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, red. Jean Delorme, 207-240. Paris: Erreur Perimes Seuil.
- Giese, Curtis P. 2012. *2 Peter and Jude*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Gilmour, Michael J. 2001. Reflections on the Authorship of 2 Peter. *Evangelical Quarterly*, 73, 291-309.
- Green, Gene L. 2008. *Jude and 2 Peter*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Grundmann, Walter. 1986<sup>3</sup>. *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hiebert, Edmond D. 1984. Selected Studies from 2 Peter, part 4: Directives for Living in Dangerous Days: An Exposition of 2 Peter 3:14-18a. *Bibliotheca Sacra*, 141 (564), 330-340.
- Ketter, Peter. 1950. *Hebreärbrief, Jakobusbrief, Petrusbriefe, Judasbrief*. Freiburg: Herder.

- Kraftchick, Steven J. 2002. *Jude, 2 Peter*. Nashville: Abingdon Press.
- Kuske, David P. 2002. Exegetical Brief: Conveyed from Heaven – 2 Peter 1:17,18,21. *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 99(1), 55-57.
- Langkammer, Hugolin. 1985. List św. Judy i II List św. Piotra oraz ich znaczenie dla kontynuacji doktryny apostołowskiej, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(1), 109-121.
- MacArthur, John. 2005. *1 and 2 Peter and Jude*. Chicago: Moody Publishers.
- Marconi, Gilberto. 2005. *Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro. Introduzione, versione, commento*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Miller, Robert J. 1996. Is there Independent Attestation for the Transfiguration in 2 Peter? *New Testament Studies*, 42, 620-625.
- Moo, Douglas J. 1996. *2 Peter and Jude*. Grand Rapids: Zondervan.
- Myszor, Wincenty. 2005. *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Neyrey, Jerome. 1980. The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1:16-21. *Catholic Biblical Quarterly*, 42, 504-519.
- Paulsen, Henning. 1997. Kanon und Geschichte: Bemerkungen zum Zweiten Petrusbrief. W: tenże, *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums: gesammelte Aufsätze*, 154-161. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pesch, Rudolf. 1986. *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband: Apg 13-28*. Zürich – Neukirchen – Vluyn: Benzinger.
- Reese, Ruth Anne. 2007. *2 Peter and Jude*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing.
- Richard, Earl J. 2000. *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter: A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing.
- Richards, Randolph E. 2004. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove: IVP Academic.
- Rogerson, John W. 2005. Mit. W: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. Richard J. Coggins i James L. Houlden, tłum. Bogusław Widła, 586-589. Warszawa: Vocatio.
- Schelkle, Karl Hermann. 1965<sup>2</sup>. *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna. 1958-1965. Warszawa: PWN.
- Soards, Marion. 1988. 1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School. W: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 25/5, red. Wolfgang Haase, 3226-3249. Berlin: de Gruyter.
- Vanni, Ugo. 1995<sup>2</sup>. *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*. Brescia: Editrice Queriniana.
- Witherington, Ben. 1985. A Petrine Source in Second Peter. W: *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers*, Fs. Georg W. MacRae, red. Kent H. Richards, 187-192. Atlanta: Scholars Pr.
- Zmijewski, Josef. 1986. *Paulus – Knecht und Apostel Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.



MONIKA WOJCIECHOWSKA<sup>1</sup>  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## POJĘCIE „PAMIĄTKI” W MODLITWIE EUCHARYSTYCZNEJ ŹRÓDŁEM ZAANGAŻOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

### THE CONCEPT OF “REMEMBRANCE” IN THE EUCHARISTIC PRAYERS AS A SOURCE OF CHRISTIAN COMMITMENT

#### Summary

The concept of “remembrance” is present in the Eucharistic Prayers. It conveys a richness that emerges from both Sacred Scripture and the manner in which the Church fulfils Jesus’ directive to “do this in remembrance of me” (Lk 22:19(b); 1.Cor 11:24,25) in its Liturgy. This richness became a starting point for the article’s reflection on the manner in which anamnesis translates into Christian personhood, both at a personal and community level. Anamnesis gives source to spiritual worship (Rm 12:1). This study focuses on the interaction between “remembrance” and spiritual worship (of Christ and Church), between “remembrance” and ‘*koinonia*’, between “remembrance” and ‘*diakonia*’, and between “remembrance” and mission.

**Keywords:** “remembrance”, anamnesis, spiritual worship, *koinonia*, *diakonia*, mission

#### Streszczenie

Pojęcie „pamiątka” w modlitwie eucharystycznej niesie ze sobą bogactwo, które wyłania się zarówno z Pisma Świętego, jak i ze sposobu, w jaki Kościół realizował liturgicznie Jezusowy nakaz „Czyńcie to na moją pamiątkę” (Łk 22,19b; 1Kor 11,24-25). Bogactwo to stało się punktem wyjścia dla podjętej w artykule refleksji na temat sposobu, w jaki anamneza przekłada się na egzystencję chrześcijanina zarówno na poziomie osobistym, jaki i wspólnotowym, stanowiąc źródło „kultu duchowego” czy „służby Bożej” (Rz 12,1). Studium koncentruje się na interakcji zachodzącej pomiędzy „pamiątką” i duchowym kultem Chrystusa i Kościoła, pomiędzy „pamiątką” i *koinonią*, „pamiątką” i *diakonią* oraz „pamiątką” i misją.

**Słowa kluczowe:** „pamiątka”, anamneza, kult duchowy, *koinonia*, *diakonia*, misja

---

<sup>1</sup> Monika Wojciechowska, teolog, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum” w Rzymie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorantka w Instytucie Teologii Moralnej KUL. Zainteresowania naukowe: sakramentologia moralna, moralność życia społecznego, duchowość Koinonii Jan Chrzciciel. E-mail: [monika@blotnica.org](mailto:monika@blotnica.org).

„Jest to ta sama noc, w której niegdyś ojców naszych, synów Izraela, wywiodłeś z Egiptu i przeprowadziłeś suchą nogą przez Morze Czerwone. Jest to zatem ta noc, która światłem ognistego słupa rozproszyła ciemności grzechu, a teraz ta sama noc uwalnia wszystkich wierzących w Chrystusa...”  
(Orędzie Wielkanocne 2010, 157-158).

## WPROWADZENIE

Noc opiewana w starożytnym Orędziu Paschalnym to, w kontekście historii zbawienia, noc przejścia Pana, która przynosi odkupienie, światło oraz triumf życia nad śmiercią. W *Exultecie* nie wybrzmiewa jedynie wspomnienie przeszłości. Kościół postrzega noc, której cuda wyśpiewuje, i noc celebracji jako swojego rodzaju jedność. W celebracji granice pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością zacierają się, by dać ludowi Bożemu dzisiaj możliwość przeżycia i doświadczenia Paschy wolności.

„Wspomnienie kogoś” nie oznacza dla Biblii „przywołania go na pamięć”, ale określony sposób działania: pamięć i działanie są ze sobą nierozzerwalnie związane (Léon-Dufour 1983, 105). Słowa konsekracji w modlitwie eucharystycznej nie są wyizolowanymi, autoreferencyjnymi wypowiedziami, ale stanowią część opowieści, której struktura jest w swej istocie relacyjna. Poprzez swoje słowa Jezus nie stwierdza jedynie nowego „stanu” chleba i wina. Nie wyraża teorii, którą trzeba przyjąć, ale daje pokarm, który należy spożyć w perspektywie zobowiązania egzystencjalnego (Léon-Dufour 1983, 268). Zobowiązanie to wypływa z pamiętki eucharystycznej, która jest duchową ofiarą Chrystusa i Kościoła.

Za pojęciem „pamiętki” kryje się niezwykle bogactwo, które wyłania się zarówno z Pisma Świętego, jak i ze sposobu, w jaki Kościół realizował liturgicznie Jezusowy nakaz „τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν” („czyńcie to na moją pamiętkę”) (Łk 22,19b; 1Kor 11.24.25). Bogactwo to stało się punktem wyjścia dla refleksji podjętej w niniejszym artykule na temat sposobu, w jaki „pamiętka” przekłada się na egzystencję chrześcijanina zarówno na poziomie osobistym, jak i wspólnotowym, stanowiąc źródło „kultu duchowego” czy, jak podaje polskie tłumaczenie Biblii, „służby Bożej” (Rz 12,1)<sup>2</sup>. W tym celu studium skoncentruje się w pierwszej kolejności na interakcji zachodzącej pomiędzy „pamiętką” i duchowym kultem Chrystusa i Kościoła, następnie przeanalizuje relację zachodzącą pomiędzy „pamiętką” i *koinonią* oraz „pamiętką” i *diakonią*, by zakończyć odniesieniem pojęcia „pamiętki” do misji chrześcijan w świecie.

### 1. „PAMIĄTKA” A OFIARA DUCHOWA

Religijne doświadczenie człowieka biblijnego jest doświadczeniem drogi i stopniowego wychowywania do autentycznej relacji z Bogiem. Jest to droga do-

<sup>2</sup> Warto wspomnieć w tym miejscu czterech autorów: Odo Casela, Joachima Jeremiasa, Maxa Thuriana i Luisa Bouyera, którzy przyczynili się do przyjęcia pojęcia *anàmmesis* jako podstawowej kategorii dla interpretacji sakramentalności Eucharystii (Mazza 2007, 13-26).



świadczenia, na której „poznanie” Pana realizuje się i objawia także poprzez rozmaite formy kultu. Jego najwymowniejszym wyrazem są składane Bogu ofiary. Już dla proroków Starego Testamentu prawdziwy kult Boży sprowadzał się zasadniczo do synowskiego dialogu z Bogiem oraz odpowiedzi posłuszeństwa i wierności na Jego słowo (Marsili 1983, 174).

Prorok Ozeasz nawoływał: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary” (Oz 6,6) i występował przeciwko pustym formom kultu, starając się zachęcić lud do swobodnego skoku jakościowego i wejścia w głębsze zrozumienie tego, czym jest oddawanie czci Bogu. Kult tracił sens bez towarzyszących mu wyborów życiowych zgodnych z określonymi formami sprawiedliwości. Stopniowo wewnętrzny znak ofiary został wywyższony do tego stopnia, że zewnętrzny obrzęd ofiarniczy ustąpił miejsca idei i praktyce ofiary duchowej. Z drugiej strony, ofiary komunijne przeszły swoiste przekształcenie z „krwawej ofiary ku czci” na „cześć ofiarowaną jako ofiara bezkrwawa” (Marsili 1983, 174-175).

Zdecydowana opozycja wobec rytualizmu ofiarniczego wyraźnie wpływa z modlitwy psalmów. Bóg pragnie duchowej postawy przyłgnięcia do Niego, ofiary wewnętrznej serca i ducha, która staje się prawdziwą ofiarą duchową: „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony” (Ps 51,19). Kult w Starym Testamencie miał więc być „miejszem, w którym uobecniał się sam Bóg i *hic et nunc* wezwaniem Boga, Jahwe, do życia z Nim we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji” (Nagórny 2009, 121).

Każda modlitwa odkrywa przed człowiekiem Boży plan i umożliwia zaufanie Bogu. „Ofiara duchowa” jawi się z tej perspektywy jako wynik modlitwy i wyraża się poprzez modlitwę jako dobrowolny akt. Proces ewolucji kultycznej w historii ludu wybranego doprowadził więc do wywyższenia modlitwy, zwłaszcza modlitwy uwielbienia i dziękczynienia do tego stopnia, że zastąpiła ona składanie ofiar. W Biblii przekonanie o tym, że dziękczynienie i uwielbienie stanowią szczyt życia religijnego jest niezwykle silne. W czasach mesjańskich modlitwa miała stanowić prawdziwą i jedyną ofiarę. Uwielbienie i dziękczynienie nazywane są w diasporze *eucharistia*, co pozwala zrozumieć istotowy element chrześcijaństwa na płaszczyźnie kultu, to znaczy pamiątkę eucharystyczną (Marsili 1983, 176-178).

Tekst z Listu do Hebrajczyków wskazuje na istotę ofiary Nowego Przymierza, która nie polega na przelaniu krwi kozłów i cielców, ale krwi samego Jezusa Chrystusa (por. Hbr 10,1-14). Nie jest to jednakże wyłącznie krew zadośćuczynienia. Stanowi bowiem konkretny znak życia przepełnionego przyjęciem woli Ojca i całkowitego oddania się Jego planom. Sensu nowej ofiary należy doszukiwać się w przyjęciu i wypełnieniu zbawczego planu Boga w swoim własnym życiu. Język liturgii powinien być wyrazem tej nowej rzeczywistości: „Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10,10).

Nowy kult ustanowiony przez Chrystusa to kult, który w języku rytualnym odnajduje adekwatne środowisko dla zmanifestowania i ofiarowania życia, które jest całkowicie ukierunkowane na przyjęcie woli Ojca. Istota Nowego Przymierza

zostaje w ten sposób osiągnięta poprzez włączenie własnego znaku ofiarniczego w fundamentalny znak ofiary Chrystusa. Marsili napisze, że jeśli istnieje na świecie jakaś duchowa ofiara, jest nią ofiara Chrystusa, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Składał ją, odkąd przyszedł na świat, na modlitwie, co pozwoliło Mu przyjąć mękę i śmierć, nie naruszając przy tym ich „duchowego” charakteru. Wraz z przyjściem Chrystusa wypełnia się w historii to, co zapowiadał Stary Testament, odnosząc się do czasu, kapłaństwa i ofiary: trzech elementów niezbędnych dla zaistnienia kultu i tym samym zrealizowania doświadczenia religijnego. Kapłaństwo Chrystusa jest wieczne i czynne za każdym razem, kiedy Jego doskonała ofiara może się urzeczywistnić w ofierze ucznia i całego Kościoła (Marsili 1983, 181-185).

Bez wątpienia jest to ofiara, której pragnie Bóg i która odpowiada na Jego nakaz. „To czyńcie na Moją pamiątkę” nie odnosi się tylko do rytów, ale ma wyprowadzić człowieka ponad ryt. Wspólnota i każdy wierzący, który chce celebrować „pamiątkę” wydarzenia Chrystusa, powinien przyjąć postawę modlitwy uwielbienia i dziękczynienia, która rodzi się właśnie z „pamiątki” uwolnienia, którego dokonał Ojciec przez swojego Syna. Oczywiście, „ofiara duchowa” domaga się symbolu, który, wyrażając ją, zewnętrznie zawiera jednocześnie jej wartość. Chleb i wino są tym realnym symbolem, przez który celebrujący przejawiają wolę bycia prawdziwą „ofiara duchową” (Marsili 1983, 184).

Św. Paweł pisał: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1). Dzięki celebracji uczeń ma możliwość uczynić to samo, co jego Mistrz, a jego życie moralne nabiera waloru „rozumnej służby Bożej” (Vezzoli 2017, 478-481). Jan Paweł II napisze, że uczestnictwo w ofierze Krzyża uzdalnia i zarazem zobowiązuje chrześcijanina do okazywania miłości Chrystusa poprzez wszystkie postawy i czyny (Jan Paweł II 1993, 107). Skoro celebrowanie jest „pamiątką” eschatologicznego wydarzenia paschalnego, zawsze wzywa wierzącego do przyjęcia hojnej ofiary, którą Bóg składa z siebie samego w Chrystusie i w Kościele. Chrześcijanin obdarowany jest łaską, która niejako zobowiązuje go do realizowania swojej egzystencji jako egzystencji paschalnej, codziennie ukierunkowując go na Boga, który jest miłością (Rocchetta 1986, 50-51).

## 2. „PAMIĄTKA” A *KOINONIA*

Celebrowanie pamiątki eucharystycznej jest najpełniejszym obrazem tego, czym jest wspólnota kościelna i do czego jest wezwana. Zgromadzenie wierzących, którzy celebrują tajemnicę Chrystusa, jest najlepszym i najbardziej wyważonym obrazem programu chrześcijańskiego<sup>3</sup>. Eucharystia zależy od życia kultycznego Kościoła: ze

<sup>3</sup> „Fedeli eppure bisognosi di fede, santi ma sempre peccatori, fratelli benché differenti, liberi ma solidali, tesi al futuro anche se ben radicati nel presente, i credenti radunati realizzano, almeno per breve tempo e in forma di parabola, quello che professano e sperano di essere in realtà” (Costa 1974, 376).

swej istoty ma ona charakter wspólnotowy. Jest to niezbędne dopowiedzenie dla chrześcijan przywykłych do praktyki liturgicznej, która na pierwszy plan wysuwa osobistą relację z Jezusem eucharystycznym, na przykład poprzez adorację Najświętszego Sakramentu (Léon-Dufour 1983, 267), powiększając rozdarcie między pobożnością eucharystyczną a autentycznym przeżywaniem wspólnoty (Nagórny 2011, 75). Osobiste doświadczenie i uczestnictwo każdego wierzącego jest bez wątpienia fundamentalne, jednakże Eucharystia celebrowana jest przez zgromadzenie i dotyczy Kościoła jako całości<sup>4</sup>. Pobożność zawsze odgrywała i nie przestaje odgrywać cennej i płodnej roli w życiu Kościoła, ale teologia, czerpiąc odważnie ze skarbcza liturgii, powinna ukierunkowywać ją i uzasadniać coraz lepiej (Franciszek 2013, 122-126). C. Giraudu zauważa, że pasterze Kościoła, sprzyjając praktykom pobożności eucharystycznej, powinni jednocześnie przypominać wiernym, że moment, w którym statycznie trwają na kontemplacji i adorowaniu realnej obecności Pana, nie jest sam w sobie autonomiczny, ale w całości zależy i prowadzi do celebracji eucharystycznej (Giraudu 1989, 629). Instrukcja *Eucharisticum mysterium* wyraża tę myśl w następujący sposób: „Gdy zaś wierni oddają cześć Chrystusowi obecnemu w Sakramencie, niech pamiętają, że ta obecność wywodzi się z Ofiary i zmierza do Komunii Świętej sakramentalnej i duchowej zarazem” (Święta Kongregacja Obrzędów 1967, 50).

Henry de Lubac twierdził, że cała myśl chrześcijańskiej starożytności łączyła Eucharystię z Kościołem na zasadzie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy przyczyną i skutkiem, środkiem i celem, a jednocześnie, pomiędzy znakiem i rzeczywistością (Lubac 1982, 33). Eucharystia i Kościół to dwa „ciała Chrystusa”, które trwają w czasach Ducha Świętego. Przez złożoność wydarzeń historyczno-dogmatycznych na początku drugiego tysiąclecia cała uwaga teologów skoncentrowała się na trosce o stwierdzenie tożsamości pomiędzy ciałem sakramentalnym i ciałem historycznym. Proces ten doprowadził do porzucenia wyrażenia *Corpus mysticum* w odniesieniu do sakramentu, gdyż wydawało się ono zbyt słabe i mało „realistyczne”. W konsekwencji doszło nie tylko do odwrócenia dwóch klasycznych wyrażeń i *Corpus Christi*, który w pierwszym tysiącleciu oznaczał Kościół, zaczął być stosowany do Eucharystii, a *Corpus mysticum* do Kościoła, ale zabrakło interakcji pomiędzy tymi dwoma ciałami. Cała uwaga teologów spolaryzowała się na mechanice transformacji i permanencji nowej substancji pod postaciami i, jak zauważa C. Giraudu, dynamiczny wymiar Eucharystii zaniknął na korzyść wymiaru statyczno-pobożnościowego. Według autora, niezbędne staje się porzucenie takiej wizji ciała Chrystusa i powrót do dynamicznej wizji Eucharystii oraz interakcji pomiędzy *Corpus mysticum quod est sacramentum* a *Corpus Christi quod est ecclesia*, na jaką wskazuje mistagogia Ojców (Giraudu 1984, 100).

„Kościół – pisał św. Jan Paweł II – rodzi się z tajemnicy paschalnej” (Jan Paweł II 2003, 3 i 11), a sakrament tajemnicy paschalnej uobecnia ofiarę paschalną, dlatego

---

<sup>4</sup> „Certamente – napisał X. Léon-Dufour – il Signore è presente con l'Eucaristia, ma lo è sotto forma di un dono alla Chiesa tutta intera” (Léon-Dufour 1983, 267).

też uczestniczenie w pamiętce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa to uczestniczenie w ofierze odkupienia złożonej raz na zawsze przez Chrystusa. W Eucharystii, jak to potwierdza epikleza we wszystkich modlitwach eucharystycznych, karmiący się nią wierni otrzymują pełnię Ducha Świętego, który czyni z nich jedno ciało, jednego ducha, jedną i żywą ofiarę z Chrystusem i w Chrystusie na cześć i chwałę Boga Ojca (Sorci 2005, 395). Eucharystia wyraża w ten sposób relację wspólnoty do Pana Jezusa. Dopóki Pan nie powróci, sakrament Jego ciała jest wrazem ciała Pana, którym jest Kościół, ponieważ go zdradza, stanowi i żywi. Sakramentalność Kościoła i sakramentalność ciała Chrystusa są kategoriami zbliżonymi, które się nawzajem przenikają (Militello 2003, 199-202)<sup>5</sup>.

### 3. „PAMIĄTKA” A DIAKONIA

Odniesienie do tekstów liturgicznych przekonuje o ogromnym bogactwie teologicznym i zarazem egzystencjalnym, jakie zawiera w sobie liturgia pamiętki eucharystycznej. Niestety zauważalna jest dzisiaj coraz większa przepaść pomiędzy Eucharystią a życiem, pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Tymczasem „życia chrześcijańskiego w klimacie Eucharystii nie można ograniczyć jedynie do życia w Kościele. Całe posłannictwo chrześcijan w świecie powinno się dokonywać również w klimacie Eucharystii. Odnosi się to nade wszystko do budowania życia społecznego w duchu miłości, której źródłem jest Eucharystia” (Nagórny 2011, 133).

*Anàmnēsis* Jezusa jest rzeczywistością dynamiczną: wprowadza w przyszłość Kościół, który nawiązał kontakt ze swoim Panem i który powinien ukazywać w codzienności to, czym sam Jezus żył na ziemi: miłość Bożą, będącą fundamentem miłości międzyludzkiej (Léon-Dufour 1983, 118). Nowy Testament ukazuje dwa sposoby wyrazu chrześcijańskiego życia: jest to kult i codzienna egzystencja. Przed uczniem Jezusa jawią się dwa rodzaje pamiętek: jedną z nich jest akcja liturgiczna, czyli pamiętka eucharystyczna, drugą natomiast postawa służby, czyli pamiętka służby, którą symbolizuje gest umycia nóg apostołom przez Jezusa. Konwergencja tych dwóch „pamiętek” była tak oczywista, że aż do XIII wieku umycie nóg uznawane było za sakrament w szerokim tego słowa znaczeniu, dzisiaj już nie do zaakceptowania (Léon-Dufour 1983, 269).

Jezus ustanowił więc Eucharystię w kontekście służby. Mowa Mistrza z ostatniej wieczerzy koncentruje się na nowym przykazaniu, na braterskiej miłości aż do oddania życia i na jedności, o którą Jezus prosi Ojca. Jego mowa jest eucharystyczna w tym, co J.C. Cervera nazywa skutkiem i zobowiązaniem eucharystycznym. Skoro Eucharystia jest ofiarą Nowego Przymierza, miłość braterska aż do oddania życia jest przykazaniem Nowego Przymierza. Staje się to możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu, który jest miłością Ojca wylaną w sercach wiernych, aby mo-

<sup>5</sup> Militello podkreśla: „Potremmo (...) richiamare i testi paolini, come pure quelli prossimi del Vangelo di Giovanni, per fondare ulteriormente questa corrispondenza che è battesimale e ancora di più eucaristica. Valga per tutti il rinvio a Gv 6 e a 1Cor 10,16-17” (Militello 2003, 202).

gli oni doświadczać miłości i kochać z Chrystusem tak jak On. Eucharystia jest skutecznym modelem życia chrześcijan ponieważ popycha wierzących do przeżywania logiki misterium paschalnego. Dzięki Duchowi Świętemu miłość do braci i do nieprzyjaciół nie jest utopią, ale staje się możliwością i zadaniem. Pamiątka umycia nóg jako znak służby i pamiątka eucharystyczna uzupełniają się i wzajemnie wzmacniają (Cervera 2005, 10-11).

Św. Jan Paweł II przypominał: „Znaczący jest fakt, że Ewangelia według św. Jana, w tym miejscu, gdzie Synoptycy opisują ustanowienie Eucharystii, proponuje, ukazując jednocześnie jej głęboki charakter, relację o «umywaniu nóg», w której Chrystus czyni siebie nauczycielem komunii i służby (por. J 13,1-20). Również apostoł Paweł uznaje za «niegodne» wspólnoty chrześcijańskiej uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej, jeśli jest ona sprawowana w sytuacji podziału i obojętności wobec ubogich (por. 1Kor 11,17-22.27-34). Głoszenie śmierci Pana «aż nadejdzie» (1Kor 11,26) zakłada, iż wszyscy uczestniczący w Eucharystii podejmą zadanie przemiany życia, aby w pewnym sensie stało się ono całe «eucharystyczne»” (Jan Paweł II 2003, 20).

Obydwie „pamiątki” pojawiają się jednak w perspektywie ofiarniczej śmierci Chrystusa na krzyżu, która jest szczytem znaku umycia nóg i wypełnieniem pamiątki eucharystycznej. Podczas spotkania kultycznego wierzący zostaje posłany do świata. Eucharystia przekłada się na braterską służbę, a pamięć eucharystyczna na pamięć egzystencjalną. Jak podkreśla Léon-Dufour, „obecność” eucharystyczna nie ma w sobie nic statycznego, stając się natychmiast „aktywna”<sup>6</sup>.

Wobec chrześcijan kierowany jest zarzut religijności, która ogranicza się do momentu modlitwy, co pogłębia rozłam pomiędzy liturgią a życiem. Modlitwa eucharystyczna, w której otwartość na Boga i otwartość na człowieka wzajemnie się przenikają, będąc pamiątką wydarzenia zbawienia, kreuje silne napięcie wertrykalne, które pozbawione byłoby swej autentyczności, gdyby zabrakło codziennej weryfikacji (Giraud 2005, 544). W celebracji pamiątki eucharystycznej odkryty zostaje chrześcijański sens życia i to, co wyraża celebrowana tajemnica, powinno dokonać się w celebrujących i pomiędzy nimi.

Liturgia i życie moralne, czy też *lex orandi* i *lex agendi* stanowią dwie płaszczyzny tej samej, nierozzerwalnej rzeczywistości. W słynnym, 10 numerze Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* Sobór, chcąc ustalić relację zachodzącą pomiędzy liturgią a innymi aktywnościami Kościoła, stwierdza: „Liturgia (...) jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostołskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską (...). Z liturgii (...), a zwłaszcza z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas

<sup>6</sup> Według X. Léon-Dufoura: “essa è ‘sinergia’, secondo l’espressione dei teologi ortodossi. Essa corrisponde alla presenza di Gesù che ci dà l’“esempio” della lavanda dei piedi, interamente orientato all’effettiva attuazione del servizio” (Léon-Dufour 1983, 276).

łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu zmierzają wszelkie inne działania Kościoła” (Sobór Watykański II 1963, 10). Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* definiuje więc Eucharystię jako *culmen et fons* życia eklezjalnego. Rzeczywiście dążenie i uwaga, jaką człowiek kieruje ku Bogu, znajduje swoją naturalną weryfikację w dążeniach i uwadze, jaką kieruje ku bliźnim<sup>7</sup>.

W tym kontekście warto przywołać wezwania modlitwy wstawienniczej z V Modlitwy Eucharystycznej: „Uczyń nas otwartymi i pełnymi gotowości wobec braci, których spotkamy na naszej drodze, abyśmy mogli dzielić ich bóle i strapienia, radości i nadzieje, oraz postępować razem na drodze zbawienia”. I następnie: „Otwórz nasze oczy na potrzeby i cierpienia braci; oświeć nas światłem Twego słowa, abyśmy pocieszali utrudzonych i uciśnionych” (Mszał Rzymski dla diecezji polskich 2010, 340\*-341\*). W ten sposób w najintensywniejszym momencie akcji liturgicznej Kościół błaga Boga o niesienie miłości jak najbardziej autentycznej. Typową funkcją modlitwy wstawienniczej w modlitwie eucharystycznej jest poszerzenie zasadniczej prośby o komunię z Chrystusem i z braćmi, którą formułuje zgromadzenie *tu i teraz*. Prośba ta raz jeszcze, poprzez rosnącą siłę napięcia eschatologicznego, utwierdza egzystencję, która dzięki Duchowi Świętemu wezwanemu w epiklezie staje się kultem w duchu i prawdzie miłym Ojcu (Cavagnoli 1990, 537).

#### 4. „PAMIĄTKA” A MISJA

We wszystkich modlitwach eucharystycznych anamneza i ofiara ciała i krwi Pana przeżywana jest, zgodnie z eschatologicznym rozumieniem ostatniej wieczerzy Chrystusa, „w oczekiwaniu na Jego przyjście”. Oczekiwanie to stanowi epicentrum „apostolstwa”, jaką Duch Święty napełnia swój Kościół (Maggiani 2000, 469). Napięcie eschatologiczne Eucharystii, na której odnawiana zostaje pamiątka Pana, popycha do ogłaszania w miejscach, gdzie ludzie żyją, pracują, radują się i cierpią wielkich dzieł Boga, który wzywa wszystkich „do swojego przedziwnego światła” (1P 2,9). Każda celebrowana konfrontuje wierzących ze wspólnotą jerozolimską opisaną w Dziejach Apostolskich, w której istniała ciągłość pomiędzy słuchaniem Słowa głószonego przez apostołów a łamaniem chleba i dzieleniem się dobrami duchowymi i materialnymi. Celebrowana eucharystyczna staje się w ten sposób początkiem i programem „misji”: „Chrześcijanin, który uczestniczy w Eucharystii, uczy się z niej być *rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności* we wszystkich okolicznościach życia. Rozdarty obraz naszego świata, (...) bardziej niż kiedykolwiek wzywa chrześcijan, by przeżywali Eucharystię jako *wielką szkołę pokoju*, gdzie formują się mężczyźni i kobiety, którzy na różnych szczeblach zaangażowa-

<sup>7</sup>C. Giraud podsumowuje: „se uscendo di chiesa, non portiamo con noi precisi impegni, era inutile che vi entrassimo, giacché un'eucaristia senza la volontà di assumere impegni etici – soprattutto in riferimento al prossimo – è, per chi vi partecipa, un'eucaristia nulla. Senza impegni fatti, il culto resta un diversivo comodo, un culto vuoto, una parvenza di culto” (Giraud 2005, 545).

nia w życie społeczne, kulturalne, polityczne działają na rzecz rozwijania dialogu i komunii” dla budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego (Jan Paweł II 2004, 27).

Eucharystia, będąc *culmen et fons* egzystencji chrześcijańskiej i eklezjalnej, stanowi równocześnie centrum ewangelizacji. Streszcza w sobie najistotniejsze wymiary przesłania ewangelicznego odnoszącego się zarówno do tzw. pierwszej ewangelizacji, jak i katechezy, w tym orędzia moralnego. Eucharystia jest więc jednocześnie *culmen et fons* samej ewangelizacji (Jeżyna 2002, 206).

Ewangelizację w odniesieniu do celebrowania pamiętki eucharystycznej można rozważać w dwojaki sposób: z jednej strony celebrowanie stanowi cel i dopełnienie każdego głoszenia i drogi prowadzącej do wiary i przyjęcia Ewangelii, z drugiej zaś ryt eucharystyczny niesie w sobie potężny ładunek ewangelizacyjny. Prowadzi to do tego, że każda autentyczna celebrowanie staje się ewangelizacją (Catella 1996, 489). Choć jest to ewangelizacja *ad intra*, w dzisiejszej rzeczywistości eklezjalnej staje się okazją umożliwiającą szczerze otwarcie się na spotkanie z Jezusem umarłym i zmartwychwstałym, który daje Ducha Świętego i prowadzi do wspólnoty braci w Kościele. Celebrowanie eucharystyczne, będąc liturgią całego Kościoła i mając charakter responsorialny, powinna zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II umożliwiać aktywne uczestnictwo (*actuosa participatio*) wszystkim wiernym. Ojcowie soborowi wyrazili wolę, by „(wierni) nie byli obecni na Mszy Świętej jako obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwę tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie” (Sobór Watykański II 1963, 48). Wydaje się, że wskazanie to przyćmiewa czasami słuszną troską części pasterzy Kościoła o zachowanie dyscypliny i tradycyjnie pojętego piękną liturgii, niestety, ze stratą dla szerszego wykorzystania potencjału ewangelizacyjnego, jaki niesie ze sobą pamiętka eucharystyczna, zwłaszcza dla młodego pokolenia.

Jezus nakazał swoim uczniom: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Uczniowie posłuszni swojemu Mistrzowi „poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,15-16.20). Rozwój Kościoła wypływa z tego nakazu. Szerzenie się Słowa poprzez różnego rodzaju formy ewangelizacji stanowiło od zarania główny trzon wszelkiej formy doświadczenia religijnego. Historia dwudziestu wieków życia chrześcijańskiego to zasadniczo historia zaangażowania każdego lokalnego Kościoła w szerzenie tego Słowa, które stanowi źródło odpowiedzi na miłość Bożą i światło dla życia zbudowanego w perspektywie Przymierza. „Idźcie” kończące Eucharystię staje się więc symbolem całego zaangażowania misyjnego Kościoła. Celebrowająca wspólnota, mając pełną świadomość tego nakazu, zwraca się w modlitwie do Boga, by poprzez jej działalność misyjną wszyscy ludzie mogli zakosztować owoców zbawienia (Cavagnoli 1990, 535-537).

Celebrowanie nigdy nie pozostaje oddzielona od misji Kościoła. Życie chrześcijańskie powinno się rozwijać jako świadectwo zbawczych wydarzeń, których każdy

osobiście stał się uczestnikiem i które zapoczątkowały nową historię. Odkrycie miśyjnego wymiaru liturgii jest fundamentalne nie tylko dla życia i duchowości pojedynczych chrześcijan, przywracając autentyczność ich postaw, ale dla samej wspólnoty eklezjalnej (Ruffini 1979, 136).

G. Cavagnoli podkreśla, że samo ukonstytuowanie się zgromadzenia liturgicznego sprawia, iż przyjmuje ono na siebie zobowiązanie, by objawić się światu, kierując go ku doskonałej miłości Boga Ojca. Z celu tego wynika misja, którą pełni każda Eucharystia, realizując obietnicę Chrystusa przekazaną przez ewangelistę Mateusza: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji” (Paweł VI 1975, 14). Eucharystia staje się więc, jak wspomniano, zarówno źródłem jak i szczytem wszelkiej ewangelizacji: jej celem jest komunია ludzi z Chrystusem i w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym (Cavagnoli 2005, 24-25). Chrześcijanie pożywieni paschalnymi sakramentami są swoistą obecnością eucharystyczną w świecie. Stąd wypływają dzieła „życia eucharystycznego” Kościoła, przemiana z zamknięcia w otwartość w uwielbieniu i służbie, społeczny wyraz Eucharystii w podziale dóbr, troska o najuboższych i potrzebujących. Przemiana, która – według logiki celebracji eucharystycznej i „pamięci modlitwy” – staje się w codzienności zadaniem komunii i służby (Cervera 2005, 10-11).

#### PODSUMOWANIE

Niniejsza publikacja była próbą wskazania we wciąż odkrywanych pojęciu „pamiętki” skutecznego *locus* spotkania pomiędzy nakazem Jezusa Chrystusa, który stał się sługą aż po haniebną śmierć za ukochaną ludzkość, i posłuszeństwem sługi wywyższonego w swym bóstwie w Miłości bez granic. Jest to nakaz nie tyle rytualny, ile, jak stwierdza C. Cibien, prawdziwe przyswojenie antropocentryczne, autentyczne ukazywanie „już” w pozornie dominującym „jeszcze nie”. Kościół wszystkich czasów odpowiada na ten nakaz i jest zdolny do przekazywania znaku sakramentalnego aż do osiągnięcia pełnej tożsamości „na zawsze” (Cibien 2001, 1530)<sup>8</sup>.

Liturgia pojmowana jako „pamiętka” Chrystusa, „pamiętka”, która przekłada się na egzystencję celebrujących, pozwala św. Pawłowi zastosować do wyzwań codzienności słownictwo, które *Biblia LXX* stosuje przy wyjaśnianiu kultu rytualnego składanego Jedynemu Bogu. Dla Nowego Testamentu życie w Chrystusie jest najdoskonalszą formą celebrowania kultu, jaki należy się Bogu, co zachodzi zarówno w czasie celebracji rytualnej jak i w codziennym życiu. W chrześcijaństwie kult nie polega jedynie na obrzędach liturgicznych, ale także na życiu. Jest

<sup>8</sup> Autor kontynuuje: „Il problema prioritario non sembra essere dunque una sperimentazione liturgica controllata e approvata, ma la mediazione dinamica del mistero, una mediazione capace di favorire la totale ‘metabolizzazione’ del cristiano” (Cibien 2001, 1530).



to kult duchowy, który rodzi się z Ducha Świętego i który działa w chrześcijaństwie, kształtując jego życie na obraz i podobieństwo Pana (Mazza 1996, 474-475).

W świetle powyższych rozważań przejście od *lex orandi* i *lex credendi* do *lex vivendi* jawi się jako pilna konieczność, która wymaga, by pęknięcie pomiędzy celebracją a codziennym życiem przestało być doświadczeniem wielu ochrzczonych. Jest to pęknięcie uniemożliwiające celebrację – wiarę i życie powołaniem do bycia dzieckiem Bożym w Chrystusie z Chrystusem i przez Chrystusa ku chwale Boga Ojca. Nieść światu Chrystusa, który żyje, przemienia i gromadzi, by celebrować to, co jest realnym doświadczeniem Spotkania, by móc żyć coraz głębiej przykazaniem miłości: oto wyzwanie, które staje przed Kościołem, który – realizując rytualnie przejście ze śmierci do życia – woła „Maranatha! Przyjdź, Panie Jezus!”

#### BIBLIOGRAFIA:

- Catella, Alceste. 1996. Liturgia ed evangelizzazione: prospettive attuali. W: *Liturgia e evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, red. Ermenegildo Manicardi i Fabio Ruggiero, 479-497. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Cavagnoli, Gianni. 1990. Dimensione «agapica» nella liturgia attuale, dimensione «liturgica» nella carità. *Rivista Liturgica*, 77(6), 526-538.
- Cavagnoli, Gianni. 2005. Radunati nel giorno del Signore. *Rivista di Pastorale Liturgica*, 254(1), 17-27.
- Cervera, Jesus Castellano. 2005. La celebrazione eucaristica fonte, culmine e modello della vita spirituale nella chiesa. *La sapienza della croce*, 20(1), 3-28.
- Cibien, Carlo. 2001. Preghiere eucaristiche. W: *Liturgia, I Dizionari San Paolo*, red. Domenico Sartore, Achille Maria Triacca i Carlo Cibien, 1511-1530. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Costa, Eugenio. 1974. La celebrazione: fonte e culmine della vita spirituale. *Rivista Liturgica*, 61(3), 372-380.
- Franciszek. 2013. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*.
- Giraud, Cesare. 1984. Celebrare l'eucaristia per costruire la chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della chiesa. *Rivista liturgica*, 71(1), 87-101.
- Giraud, Cesare. 1989. *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla “lex orandi”*. Roma: Gregorian University Press i Brescia: Morcelliana.
- Giraud, Cesare. 2005. L'eucaristia come diaconia. Dal servizio culturale al servizio caritativo. *Rassegna di Teologia*, 46(4) 519-546.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*.
- Jan Paweł II. 2004. *List apostołski „Mane nobiscum Domine”*.
- Jeżyna, Krzysztof. 2002. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Léon-Dufour, Xavier. 1983. *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, tłum. Mario Carè. Torino: Leumann LDC.
- Lubac de, Henri. 1982. *Corpus Mysticum. Leucarestia e la chiesa del medioevo*, tłum. Luigi Rosadoni. Milano: Jaca Book.
- Maggiani, Silvano. 2000. Il linguaggio rituale nella celebrazione eucaristica: dalla comunione al servizio. *Rivista Liturgica*, 87(3), 459-469.
- Marsili, Salvatore. 1983. Teologia della celebrazione dell'eucaristia. W: *Anamnesis*, vol. III/2: *La liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, red. Salvatore Marsili, 9-186. Casale Monferrato: Marietti.
- Mazza, Enrico 1996. La liturgia come «mimesis» di Cristo. W: *Liturgia e evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, red. Ermenegildo Manicardi i Fabio Ruggiero, 449-478. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mazza, Enrico. 2007. La liturgia come “anàmnesis”: una nozione da riesaminare? *Didaskalia*, 37(2), 13-26.
- Militello, Cettina. 2003. *La Chiesa «il Corpo Crismato»*. Trattato di ecclesiologia. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. 2010<sup>2</sup>. Poznań: Pallottinum.
- Nagórny, Janusz. 2009. *Etyka Przymierza Starego Testamentu. Próba ustalenia zasadniczej problematyki moralnej*, red. Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko i Wojciech Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nagórny, Janusz. 2011. *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, red. Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko i Wojciech Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Orędzie Wielkanocne. 2010<sup>2</sup>. W: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, 155-167. Poznań: Pallottinum.
- Paweł VI. 1975. *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*.
- Rocchetta, Carlo. 1986. Celebrare il mistero do Cristo. Dall'unicità dell'evento alla molteplicità delle forme liturgiche e alla risonanza nella vita. W: *Riuniti per fare memoria del Signore risorto. Senso, arte e prassi della celebrazione liturgica*, red. Rinaldo Falsino, 38-59. Milano: Edizioni O.R.
- Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o Liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*.
- Święta Kongregacja Obrzędów. 1967. *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*.
- Sorci, Pietro. 2005. Celebrare l'eucaristia: alla sorgente della comunità cristiana. *Rivista liturgica*, 92(3), 385-399.
- Ruffini, Ernesto. 1979. Celebrazione liturgica. W: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, red. Stefano De Fiores i Tullo Goffi, 154-176. Roma: Edizioni Paoline.
- Vezzoli, Ovidia. 2017. Il culto spirituale. Tracce per una interpretazione liturgica di Rm 12,1. *Rivista di vita spirituale*, 71(4), 469-487.

KAROLINA ROZMARYNOWSKA<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### PODMIOTOWE ŹRÓDŁA OBYWATELSTWA

#### SUBJECTIVE SOURCES OF CITIZENSHIP

##### Summary

The subject of the considerations taken in the article is citizenship recognized as a normative category. The authoress tries to explain the moral dimension of citizenship, which exceeds its legal and political meaning. Pondering over which virtues, competences and forms of participation form an active civic attitude, there were identified personal and subjective structures which enable cooperation for the sake of the community. Consequently, conducted analyzes are the attempt to discover its subjective sources, so those which can be linked with human freedom, consciousness and agency.

**Keywords:** citizenship, citizen, community, person

##### Streszczenie

Przedmiotem rozważań podjętych w artykule jest obywatelstwo ujęte jako kategoria normatywna. Autorka stara się wyjaśnić, na czym polega moralny wymiar obywatelstwa, przekraczający i rozszerzający jego znaczenie prawne i polityczne. Zastanawiając się na tym, jakie cnoty, kompetencje i formy uczestnictwa kształtują postawę obywatelską, podjęła próbę identyfikacji tych struktur podmiotowych i osobowych, które umożliwiają realizację obywatelstwa rozumianego jako współdziałanie w trosce o wspólnotę. Przeprowadzone analizy stanowią więc próbę poszukiwania jego podmiotowych źródeł, czyli takich, które łączą się z ludzką wolnością, świadomością i sprawczością.

**Słowa kluczowe:** obywatelstwo, obywatel, wspólnota, osoba

---

<sup>1</sup> Karolina Rozmarynowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół etyki indywidualnej i społecznej. E-mail: k.rozmarynowska@uksw.edu.pl.

## WSTĘP

Obywatelstwo jest powszechnie rozumiane jako pojęcie prawno-polityczne określające przynależność człowieka do danej społeczności politycznej. Wyraża ono więź, jaka łączy jednostkę z państwem, na mocy której jednostka ta ma określone prawa i obowiązki wobec państwa (i współobywateli), a państwo ma prawa i obowiązki wobec jednostki. W wymiarze prawnym określenie warunków i sposobów nabywania, ewentualnie utraty obywatelstwa należy do kompetencji państwa. A zatem obywatelstwo jest wynikiem pewnej umowy czy konwencji, ponieważ jest to sfera regulowana przez prawo pozytywne (w szczególności przez konstytucję). Dlatego jego kryteria w poszczególnych krajach bywają odmienne. W przypadku pierwotnego nabycia obywatelstwa najczęściej chodzi o dwie zasady: prawo krwi lub prawo ziemi<sup>2</sup>, natomiast zasady wtórnego nabycia obywatelstwa są nieco bardziej zróżnicowane. Z więzi obywatelstwa wynika poddanie jednostki prawu państwa, którego jest obywatelem, i obowiązek jego przestrzegania, a więc konieczność spełniania określonych przez państwo powinności, takich jak np. służba wojskowa czy płacenie podatków.

Obywatelstwo jednak nie jest jedynie kategorią prawno-polityczną. Poszukując uzasadnienia i legitymizacji praw regulujących kwestię obywatelstwa, należy pytać o to, kim jest obywatel i co to znaczy być obywatelem. Dociera się wówczas na grunt filozofii politycznej i etyki społecznej. Podejmuje się refleksję nad źródłową relacją człowieka ze społeczeństwem oraz jego miejscem w przestrzeni publicznej i pyta o ideał porządku społecznego, który dotyczy tego, jak być powinno. Poszukując istoty obywatelstwa, trzeba sięgnąć jeszcze głębiej – mianowicie do sfery ludzkiej podmiotowości. Takie ujęcie pozwoli odsłonić etyczny wymiar obywatelstwa, który ma charakter źródłowy wobec jego prawno-politycznego ujęcia<sup>3</sup>.

## 1. KIM JEST OBYWATEL

Usiłując dotrzeć do podmiotowych źródeł obywatelstwa, trzeba się najpierw zastanowić nad tym, kim jest obywatel, tzn. z jaką formą aktywności wiąże się obywatelstwo. Warto zauważyć, że bycie obywatelem, już od czasów starożytnych, łączy się z zaangażowaniem w życie publiczne, zarówno w wymiarze politycznym, jak i społecznym. W tradycji republikańskiej<sup>4</sup>, obywatelstwo utożsamiane jest z ak-

<sup>2</sup> Zasada prawa ziemi (łac. *ius soli*) oznacza, że dziecko nabywa obywatelstwo państwa, na terytorium którego nastąpiły narodziny; natomiast zasada prawa krwi (łac. *ius sanguinis*) oznacza, że dziecko nabywa obywatelstwo, które posiadają jego rodzice, bądź jedno z nich.

<sup>3</sup> Podobnie, zróżnicowanie znaczeniowe w rozumieniu obywatelskości dostrzega Tomasz Homa, przyjmując, że stanowi ona kategorię polityczną, prawną i etyczną (Homa 2013, 279).

<sup>4</sup> Przywołuję podstawowe rozróżnienie na tradycję republikańską i liberalną. Rozumienie obywatelskości w innych ujęciach europejskiej myśli społeczno-politycznej omawia szeroko T. Homa w swojej pracy *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Wyróżnia on pięć ujęć obywatelskości ze względu na tradycję, z którą jest związana. Oprócz wspomnianego ujęcia republikańskiego i liberalnego analizuje znaczenie obywa-

tywnością polityczną. Takie jego rozumienie wynika z założenia, że człowiek jest istotą polityczną (*zoon politikon*) (Arystoteles 1964, 1253a 2-4), czyli taką, dla której sztuka polityczna jest doskonałą formą życia i najwyższym powołaniem. Jak twierdzi Arystoteles, to właśnie wspólnota polityczna (*koinonia politike*) wyznacza godne realizacji cele i określa właściwe sposoby ich osiągania, dlatego człowiek rozwija w sobie to, co najlepsze i osiąga szczęście wówczas, gdy spełnia obywatelskie obowiązki. Szczęście, czyli życie zgodne z rozumem, może człowiek znaleźć w życiu politycznym, dzięki uprawianiu cnoty w państwie (Arystoteles 1964, 1328a). Kształtowanie cnot jest bowiem związane z ludzką *praxis*, z działaniem z innymi i dla innych. Co więcej, cnota jako miara tego, co słuszne, pojawia się zawsze w kontekście społecznym. Dlatego to właśnie wspólnota stanowi przestrzeń kształtowania charakteru i tym samym źródło etycznej doskonałości. Obywatelstwo spełniające się w aktywności politycznej jest ponadto, co szczególnie podkreśla Jan Jakub Rousseau, źródłem wolności. Bycie obywatelem polega, jego zdaniem, na spełnianiu roli twórcy prawa. Uczestnicząc w rządzeniu i stanowieniu prawa, człowiek podlega nakazom, które sam formułuje. Dlatego obywatel jest człowiekiem wolnym, ponieważ, działając zgodnie z zasadami własnego rozumu, podlega samemu sobie (Rousseau 1948, 20-25; Pietrzyk-Reeves 2004, 46-48). Co więcej, prawo, które tworzy, jest wyrazem woli powszechnej, czyli jego przedmiotem nie jest to, co leży w interesie prywatnym poszczególnych jednostek czy grup społecznych, ale to, co najlepsze dla wszystkich członków wspólnoty, ujętej jako całość.

Obok zaangażowania politycznego, obywatelstwo wyraża się także w aktywności społecznej. Społeczeństwo obywatelskie, w tradycji liberalnej, obejmuje sferę między jednostką a państwem – sferę dobrowolnych stowarzyszeń. To przestrzeń wolnej od ingerencji państwa samoorganizacji społecznej i samorządu, otwierająca możliwości dla jednostkowych wyborów i przedsięwzięć, „w której obrębie jednostki oswobodzone z dawnych więzi hierarchicznych spotykają się i współdziałają ze sobą” (Pietrzyk-Reeves 2004, 11). W tym ujęciu społeczeństwo obywatelskie zostaje oddzielone od państwa oraz, jak proponuje Alexis de Tocqueville, od społeczeństwa politycznego (Tocqueville 2005). Państwo to system formalnego przedstawicielstwa, obejmujący parlament, sądownictwo, wojsko i biurokrację; społeczeństwo polityczne to dziedzina obywatelskiego zaangażowania w politykę i sprawy publiczne, do której należą: lokalny samorząd, partie polityczne, prasa, opinia publiczna, natomiast społeczeństwo obywatelskie stanowi sferę aktywności obywateli wykraczającą poza ich prywatne interesy, czyli obejmuje różnego rodzaju dobrowolne stowarzyszenia i zrzeszenia: społeczne, naukowe, ale także przemysłowe czy handlowe (Pietrzyk-Reeves 2004, 97-98, 103). Obywatelstwo realizuje się więc nie tylko w sferze politycznej i społecznej, ale również w ekonomicznej, związanej z procesami produkcji, wymiany i konsumpcji. Tym, co łączy wszystkie te obszary aktywności, jest zaangażowanie

---

telności, jakie nadaje się jej w kręgu myśli idealistycznej, dysydenckiej i w katolickiej nauce społecznej (Homa 2013).

obywateli w sprawy, które z jednej strony są dla nich istotne, a drugiej przekraczają ich prywatne interesy. „Obywatele dobrowolnie i w sposób autonomiczny tworzą stowarzyszenia, fundacje, ruchy, zrzeszenia, zorientowane na wyrażanie, obronę lub też realizację ich potrzeb i aspiracji” (Szymczak 2007, 28-29).

Już ten krótki opis pokazuje, że obywatelstwo rozumiane jako stosunek prawny, łączący jednostkę z państwem, stanowi wąskie i w związku z tym niewystarczające ujęcie tego fenomenu. Nie obejmuje tych wszystkich elementów, które wiążą się bezpośrednio z kategorią obywatelstwa. Oznacza ono bowiem nie tylko stan faktyczny, biernie znoszony przez jednostkę, na co wskazuje kategoria prawna, ale również pewne zadanie do wykonania, które z konieczności wiąże się z postawą aktywną. W sensie źródłowym, obywatelstwo jest czymś zadaniem, a nie jedynie danym. Człowiek nie tylko znajduje siebie jako obywatela, co poprzedza jego świadome decyzje, ale również realizuje swoje obywatelstwo, wówczas gdy stanowi ono wynik (samo)refleksji i (samo)wiedzy.

## 2. IDEA SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Wizja obywatelstwa jako czegoś zadanego człowiekowi obecna jest w idei społeczeństwa obywatelskiego, której „uniwersalizm i aktualność wyraża się w pragnieniu życia we wspólnocie wolnych i równych obywateli, łączących się po to, aby realizować określone wartości” (Balawajder 2007, 6). Tym, co je charakteryzuje w sposób szczególny jest pewien typ powiązań między jednostkami, wyznaczający przestrzeń wspólnej dyskusji, współdecydowania i współdziałania. „Jego istotą jest to, że umożliwi powszechne uczestnictwo i aktywność obywateli w różnych dziedzinach życia społecznego, m.in. ekonomicznej, politycznej i kulturowej” (Kowalczyk 2007, 13), czyli chroni podmiotowość społeczeństwa, tak wyraźnie postulowaną w zasadzie pomocniczości. Obywatele, dostrzegając wspólne cele, podejmują inicjatywę, aby kształtować lub zmieniać przestrzeń społeczną zgodnie ze swoimi oczekiwaniami. Taka postawa wynika z przekonania, że „realizacji celów indywidualnych bardziej sprzyja społeczna solidarność i współdziałanie, jak również współdecydowanie aniżeli izolacja i zamknięcie się w kręgu własnych spraw” (Pietrzyk-Reeves 2004, 309). Współpraca z innymi wymaga i jednocześnie stanowi realizację cnót, w szczególności cnót obywatelskich<sup>5</sup>. Wśród najważniejszych trzeba wymienić zaufanie, lojalność, odpowiedzialność, solidarność oraz nastawienie na dialog i kompromis. Z jednej strony „kultywowanie cnót obywatelskich przekształca luźną zbiorowość we wspólnotę” (Marianiński 2007, 92), z drugiej zaś, to właśnie wspólnota jest tym miejscem, w którym człowiek nabywa tego rodzaju moralnych sprawności. Spełnianie ról społecznych i związanych z nimi obowiązków rozwija te cnoty, które później kształtują postawę obywatelską. Poza cnotami,

---

<sup>5</sup>Zgodnie z tradycją anglo-amerykańską, cnota obywatelska jest rozumiana jako atrybut prywatnej moralności, natomiast w tradycji cnoty politycznej oznacza ona „zgodność woli poszczególnych z wolą powszechną” (Seligman 1997, 179-180).

obywatelskie współdziałanie wymaga jeszcze wiedzy i określonych kompetencji. Potrzebna wiedza w zakresie problematyki społeczno-politycznej<sup>6</sup> obejmuje znajomość instrumentów, mechanizmów i instytucji, najczęściej demokratycznych, które wyznaczają instytucjonalne ramy ludzkiego działania i decydują o możliwym i zarazem efektywnym sposobie osiągania zamierzonych celów. Natomiast do niezbędnych kompetencji należy zaliczyć racjonalną ocenę instytucji i zjawisk społecznych, a także inteligencję praktyczną, czyli umiejętność analizy sytuacji, planowania i organizacji. Zatem obywatelstwo to nie tylko pewna postawa, ale także określone zdolności praktyczne, gwarantujące skuteczne działanie, czyli cnoty moralne, kompetencje oraz wiedza.

Obywatelska współpraca implikuje ideę obywatelstwa rozumianego jako stan świadomości, czyli autentyczne i świadome uczestnictwo, poczucie przynależności do wspólnoty. Dlatego bycie obywatelem wymaga przekonania, że jest się częścią pewnej całości, z którego wynika, że dobro własne jest związane z dobrem wspólnoty, do której się należy. Uchwycenie tego wzajemnego sprzężenia ma decydujące znaczenie. Jeśli bowiem częścią dobra własnego (szczęśliwego, spełnionego życia) jest dobro wspólnoty (harmonijne współzycie i współdziałanie członków społeczności, umożliwiające zaspokajanie ich potrzeb), to aktywność obywatelska staje się obowiązkiem. Obywatel jest zobowiązany do troski o wspólnotę właśnie dlatego, że jest jej częścią (należy ona to sfery tego, co własne)<sup>7</sup>. Odpowiedzialność za wspólnotę wynika także z faktu, że jest ona źródłem rozwoju człowieka zwłaszcza w sferze intelektualnej, kulturowej i moralnej. Ponadto współtworzy tożsamość jednostkową, ponieważ jest nośnikiem wzorów zachowań i postaw, a także ról społecznych wraz z przypisanymi im obowiązkami, które stają się częścią identyfikacji jednostki.

### 3. OBYWATELSTWO A OSOBOWY SPOSÓB BYCIA

W przypadku obywatelstwa odpowiedzialność łączy się wolnością, ponieważ odpowiedzialność za wspólnotę nie tylko się ponosi, ale także, a może przede wszystkim podejmuje. Wolność obywateli, która wynika wprost z suwerenności społeczeństwa obywatelskiego wobec państwa, wiąże się z jednej strony z dobrowolnością działania, z drugiej zaś z samozobowiązaniem. Samozobowiązanie jest możliwe dzięki opisanej przez Karola Wojtyłę strukturze samostanowienia, która obejmuje samo-posiadanie i samo-panowanie. Są to struktury osobowe, które decydują o tym, że osoba jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem swojego działania – kimś, kto siebie posiada (posiada to, kim jest) i jest przez siebie posiadany. Samo-panowanie

---

<sup>6</sup> Posiadanie tego rodzaju wiedzy jest charakterystyczne dla uczestniczącej kultury politycznej, którą zdaniem G. Almonda i S. Verby należy wyraźnie odróżnić od kultury poddańczej i zaściankowej (Almond i Verba 1963).

<sup>7</sup> Jak twierdzi T. Homa, idea obywatelskości obejmuje „prawo i obowiązek do wspólnotowego urzeczywistniania wartości warunkujących i wspierających integralny rozwój człowieka” (Homa 2013, 304). Zatem, działając na rzecz wspólnoty, obywatel wspiera rozwój swoich współobywateli i swój własny.

polega na posiadaniu władzy nad sobą samym, jest „panowaniem samemu sobie” (Wojtyła 2000, 151-153). Zakłada ono zatem samo-posiadanie, z kolei te dwie cechy, jak komentuje Andrzej Póltawski, warunkują samostanowienie, czyli wewnętrzną wolność decydowania o sobie (Póltawski 2000, 289). Stanowić można bowiem jedynie o tym, co się posiada i nad czym się panuje. Oznacza to, że osoba sama sobie narzuca działanie, czyli w sposób wolny decyduje o sobie<sup>8</sup>. Zatem, działając z innymi i dla innych, podmiot potwierdza siebie jako ten, który siebie posiada i nad sobą panuje. Wolność, czyli samozależność, która ujawnia się w tym działaniu, jest właściwością z istoty osobową. Podejmując działalność obywatelską na rzecz innego, podmiot zawiesza niekiedy swoje partykularne cele, rezygnuje z własnych pragnień. Współdziałanie z innymi i dla innych, wymaga dojrzałych struktur osobowych, ponieważ, jak wyjaśnia Jan Galarowicz, stanowi aktualizację osobowej zdolności do samostanowienia (Galarowicz 1990, 162), która wyraża się w dobrowolnym przyjęciu na siebie zobowiązań czy poświęceniu własnych pragnień.

Dzięki strukturze samostanowienia, osoba jest kimś, kto potrafi wyjść poza centralną pozycję, którą zajmuje. Dla obywatelstwa osobowy sposób bycia jest kluczowy, ponieważ, jak dostrzega Robert Spaemann, polega on na zdolności do relatywizacji własnych celów i pragnień, czyli zajmowania „pozycji ekscentrycznej”. Opuszczając swoją centryczność, człowiek widzi siebie jako kogoś „dla innego”. Z tez sformułowanych przez Spaemanna można wnioskować, że to właśnie druga osoba jest tym, kogo cele podmiot może uznać za ważniejsze od swoich (Spaemann 2001, 21). Co więcej, to wobec innej osoby może się zobowiązać, a owa zdolność do dobrowolnego przyjmowania na siebie obowiązków jest właśnie tym, co stanowi o osobowym sposobie bycia. Dlatego formy obywatelskiego współistnienia i współdziałania kształtują relacje międzyosobowe i związane z nimi postawy otwartości, wzajemności i bliskości, które z kolei stanowią aksjologiczne podłoże dla wierności, odpowiedzialności i szacunku.

Aktywność obywatelska jest ze swej istoty działaniem moralnym skierowanym na pewne wspólne dobro, które „nie musi być czymś substancjalnym, oznaczać powszechnej zgody, lecz może także odnosić się do instytucji, praktyk i tradycji wspólnych dla całej zbiorowości” (Pietrzyk-Reeves 2004, 309). Jak każde działanie moralne, jest ona możliwa dzięki osobowym zdolnościom do samobiektywizacji i samorelatywizacji. Działając z innymi i ze względu na innych, osoba musi posiadać zdolność do przekroczenia perspektywy egoistycznej<sup>9</sup>, czyli obiektywizacji własnych celów i pragnień, ujęcia ich w odniesieniu do innych. Co więcej, dążenie do tego, co dobre dla samej jednostki i jej współobywateli wymaga dysponowania perspektywą moralną, czyli umiejętności opisywania i oceniania

---

<sup>8</sup>Wewnętrzna wolność, o której tu mowa, nie oznacza, że osoba jest niezależna od uwarunkowań zewnętrznych. Ludzkie działanie jest zakorzenione w określonej kulturze, tradycji, języku. Całość uwarunkowań, w które uwikłany jest człowiek, ma wpływ na jego działanie. Wolność wewnętrzna realizuje się w ramach danej tradycji, choć oznacza również możliwość odniesienia się do tych uwarunkowań.

<sup>9</sup>Jak zauważa Michael Walzer, interesy obywateli muszą sięgać dalej niż interesy własne i najbliższego otoczenia (Walzer 1997, 103).



rzeczywistości w kategoriach dobra i zła. Celem zaangażowania obywatelskiego nie jest prywatna korzyść, ale poprawa kondycji wspólnoty jako całości. Dlatego jest ono uwarunkowane bezstronnością, czyli moralnym kryterium oceny postaw i działań. Bezstronność oznacza relatywizację ja – własnych pragnień, interesów i dążeń. Jako taka wymaga refleksyjnej samooceny, czyli tego, co Harry Frankfurt określił jako krytyczne i świadome odnoszenie się do swojej woli (Frankfurt 1997, 22-23). Działając na rzecz dobra całej wspólnoty, obywatel przekracza swoje egoistyczne pobudki i dąży do tego, co dobre nie tylko dla niego, ale także dla innych. Przyjmuje zatem bardziej obiektywną, bezstronną, a zatem i etycznie wznioślejszą perspektywę.

Z powyższych rozważań wynika, że obywatelstwo łączy się z osobowymi i podmiotowymi zdolnościami. Warto je uzupełnić o te, które identyfikuje Charles Taylor, a mianowicie: dysponowanie pojęciem przeszłości i przyszłości, dokonywanie wyborów, nadawanie rzeczom znaczeń, refleksyjna świadomość norm, interpretacja rzeczywistości oraz artikulacja własnego poglądu na świat (Taylor 2001, 401). Działalność obywatelska wiąże się w sposób szczególny z jednym z opisanych przez Barbarę Skargę elementów świata społecznego, a mianowicie – z projektem. Projekty realizowane przez różnego rodzaju ruchy społeczne oznaczają chęć zmiany i jako takie są antycypacją przyszłości. Stanowią przekroczenie tego, co jest, w stronę tego, co może być i co jednocześnie uznane jest za cenne (Skarga 2009, 120-121). Tym samym projekty wymagają wyróżnionych przez Taylora osobowych i podmiotowych zdolności: wstępnym warunkiem projektowania zmian jest posługiwanie się pojęciem przyszłości, natomiast określenie treści zmian z jednej strony wymaga interpretacji rzeczywistości w kategoriach moralnych, czyli przyjęcia perspektywy aksjologicznej i normatywnej, a z drugiej językowej komunikacji z innymi, która warunkuje porozumienie i współpracę. Projektów obywatelskich nie realizuje się bowiem w pojedynkę, dlatego szczególnie ważny jest dialog, rozumiany jako przestrzeń wymiany racjonalnych argumentów i współdecydowania.

#### 4. OBYWATELSTWO JAKO WYRAZ LUDZKIEJ SPRAWCZOŚCI

Wszystkie opisane dotąd zdolności mają swoje źródło w ludzkiej sprawczości, która przesądza o tym, że mowa o czynie, a nie o zdarzeniu. Podmiotowy sposób bycia wyraża się, jak twierdzi Paul Ricoeur, w możliwości działania przy jednoczesnym wskazaniu na siebie jako sprawcę tego działania. Bycie podmiotem wyraża się w zdaniu „ja mogę” czy „ja robię”, a nie „ja jestem (tym a tym)” (Ricoeur 2003). Trzeba również zauważyć, że ludzki czyn, w swej istocie, związany jest z wolnością. Odsłania on to, czego człowiek chce, do czego dąży, ku czemu się skłania. Działanie, w odróżnieniu od zdarzenia, polega na zapoczątkowywaniu czegoś nowego w świecie. Możliwość działania oznacza zatem bycie przyczyną sprawczą realizującą określony cel (Kowalska 2003, 119-120). Podmiot jest tym, który podejmuje inicjatywę i jest autorem swoich czynów. Co ważne, sprawczość

obejmuje nie tylko działalnie, ale także wyjaśnienie tego działania w kategoriach racji, motywów i zamiarów, czyli identyfikację inicjatywy podmiotu, z której czyn wynika. Ponadto, wymaga ona wzajemności, uznania, że inny, tak samo jak podmiot jest sprawcą, czyli dysponuje możliwością działania. Z powyższego wynika, że działalność obywatelska stanowi realizację ludzkiej sprawczości, ponieważ jest działaniem wolnym i świadomym. Tym, co ją charakteryzuje jest celowościowe ukierunkowanie, nastawienie na zbiorowo określony cel, który jednocześnie stanowi rację działania. W związku z tym, że jest to działanie z innymi, wymaga ono wzajemności, czyli uznania sprawczości współobywateli i szacunku, a więc traktowania ich jako partnerów do współpracy. I co najważniejsze, obywatele są współautorami dokonywanych zmian, a nie jedynie wykonawcami poleceń władzy. Ich aktywna postawa oznacza kształtowanie przestrzeni społecznej zgodnie z tym, co w refleksyjnym osądzie uznają za dobre i słuszne.

#### ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie warto jeszcze podkreślić, że obywatelskiej aktywności nie można sobie wyobrazić inaczej niż jako wspólnie podjętą inicjatywę, wynikającą z dobrowolnych postanowień biorących w niej udział osób. Tego rodzaju współdziałanie byłoby niemożliwe bez szczególnego rodzaju relacji, jaka łączy obywateli, którą można by określić mianem obywatelskiej przyjaźni. Działając na rzecz wspólnego dobra, obywatele tworzą społeczność, w ramach której powstają międzyosobowe więzi. „Obywatelska współpraca opiera się bowiem na wzajemnym zaufaniu, że wszyscy uczestnicy dochowają wierności wzajemnym zobowiązaniom, jakie poprzez uczestnictwo na siebie przyjmują” (Szutta 2011, 37). Jak słusznie podkreśla Skarga, ma ona sens nie tylko polityczny, ale przede wszystkim moralnym, uczy bowiem bycia z innymi, bycia razem, nie w tłumie, ale w społeczności powiązanej wspólnym działaniem i wzajemnymi powinnościami (Skarga 2007, 154). Więż, która stanowi podstawę obywatelskiego zaangażowania, opiera się więc na uznaniu wzajemnych praw i obowiązków, które wynikają z poczucia odpowiedzialności za wspólnotę i za siebie samego. Taka postawa stanowi realizację podmiotowych i osobowych struktur, takich jak: samostanowienie, samoobiektywizacja i samorelatywizacja, które mają źródło w ludzkiej sprawczości i autonomii.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Almond, Gabriel A. i Sidney Verba. 1963. *Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Arystoteles. 1964. *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN.
- Balawajder, Edward. 2007. Wprowadzenie. W: *Spółczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. Edward Balawajder, 5-12. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Frankfurt, Harry Gordon. 1997. Wolność woli i pojęcie osoby, tłum. Justyna Nowotniak. W: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka, 21-39. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia.
- Galarowicz, Jan. 1990. Ja – bliźni – wspólnota (Karola Wojtyły teoria uczestnictwa). *Studia Filozoficzne*, 291-292, 159-168.
- Homa, Tomasz. 2013. *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Kowalczyk, Stanisław. 2007. Ontologiczno-aksjologiczne podstawy społeczeństwa obywatelskiego. W: *Spółczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. Edward Balawajder, 13-25. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowska, Małgorzata. 2003. Dialektyka bycia sobą (Ricoeura filozofia podmiotu). W: *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, red. Anna Grzegorzczak, Mirosław Loby i Rafał Koschany, 113-131. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Mariański, Janusz. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność? W: *Spółczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. Edward Balawajder, 87-120. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pietrzyk-Reeves, Dorota. 2004. *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Półtawski, Andrzej. 2000. *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Ricoeur, Paul. 2003. *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chełstowski. Warszawa: PWN.
- Rousseau, Jean Jacques. 1948. *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiałowicz. Łódź: Marian Ginter, Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych.
- Seligman, Adam. 1997. Komentarze o społeczeństwie obywatelskim i obywatelskiej cnotcie w ostatniej dekadzie XX wieku, tłum. Jerzy Szacki. W: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. Jerzy Szacki, 174-198. Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Skarga, Barbara. 2007. *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak.
- Skarga, Barbara. 2009. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szutta, Artur. 2011. *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Szymczak, Wioletta. 2007. Znaczenie wartości w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. W: *Spółczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. Edward Balawajder, 27-45. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Taylor, Charles. 2001. Pojęcie osoby, tłum. Renata Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna Górnicka-Kalinowska, 401-420. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Tocqueville de, Alexis. 2005. *O demokracji w Ameryce*, tłum. Barbara Janicka i Marcin Król. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Walzer, Michael. 1997. Spór o społeczeństwo obywatelskie, tłum. Jerzy Szacki. W: *Ani książę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. Jerzy Szacki, 84-106. Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Wojtyła, Karol. 2000. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL.

Ks. RICHARD GORBAN<sup>1</sup>  
Uniwersytet Teologiczny w Iwano-Frankowsku (Ukraina)

## INTERPRETACJA FENOMENU PRACY PRZEZ PERSONALISTÓW FRANCUSKICH W KONTEKŚCIE KRYZYSU CYWILIZACYJNEGO

INTERPRETATION OF THE PHENOMENON OF LABOUR BY FRENCH PERSONALISTS  
WITHIN THE CONTEXT OF CIVILIZATIONAL CRISIS

### Summary

In this article, the author provides an insight into a personalistic interpretation of the phenomenon of labour, proposed by French philosophers-personalists at the time of exacerbated economic crisis of the 1930-s in France. The author substantiates a view that Mounier, Maritain and Lacroix considered the possibilities of a new, personal civilization understanding the civilizational nature of the Great Depression, which was historically pervasive, and well aware that it was one of the most powerful manifestations of the anthropological crisis, caused by the decline of industrial civilization built on vulgar materialism and a belief that economic motivation determines human existence. Philosophers-personalists suggest considering economy from the standpoint of spiritual values, and labour as an effective force of the spirit, through which the spirit is realized in life.

**Keywords:** personalism, person, labour, civilizational crisis, economy

### Streszczenie

W artykule przedstawiono personalistyczne ujęcie fenomenu pracy wypracowane przez filozofów francuskich w okresie potęgowania się kryzysu gospodarczego we Francji w latach 30. XX w. W wyniku dociekań wnioskowano, że zauważywszy charakter cywilizacyjny wielkiego kryzysu ekonomicznego o skali globalnej, przyjmując, że jest to konsekwencja kryzysu antropologicznego, spowodowanego przez upadłość cywilizacji industrialnej zbudowanej na materializmie i przekonaniu, że to motywacja ekonomiczna wyznacza ukierunkowanie bytu ludzkiego, Mounier, Maritain i Lacroix zastanawiają się nad możliwościami i perspektywą nowej cywilizacji osobowej. Filozofowie-personaliści proponują postrzegać system ekonomiczny z pozycji wartości duchowych, a pracę jako skuteczną siłę ducha, za pośrednictwem której duch otrzymuje swoją realizację w życiu.

**Słowa kluczowe:** personalizm, osoba, praca, kryzys cywilizacyjny, ekonomika (jako zjawisko zarządzania dobrami)

---

<sup>1</sup> Ks. Richard Gorban, profesor, doktor habilitowany w zakresie teologii dogmatycznej, doktor nauk filozoficznych, prorektor do spraw nauki Uniwersytetu Teologicznego w Iwano-Frankowsku (Ukraina). Pola zainteresowań naukowych: personalizm, religioznawstwo, kultura. E-mail: [graukr@gmail.com](mailto:graukr@gmail.com).

## WSTĘP

Personalizm francuski powstał w ramach europejskiej myśli filozoficznej na początku lat trzydziestych XX w., w okresie, gdy kryzys ekonomiczny we Francji sięgnął swego szczytu i stał się jednym z potężnych przejawów kryzysu antropologicznego o wymiarze światowym. Ów kryzys na przełomie wieków XX i XXI przyczynił się do ukształtowania nowego paradygmatu cywilizacyjnego społeczeństwa technocentrycznego, w którym zmianom powinien ulec nie tylko status ekonomiki, lecz także sam tryb pracy, co wymaga kształtowania nowego typu robotnika z zasadniczo nowymi cechami i umiejętnościami.

Myśl personalistyczna Francji, reprezentowana przede wszystkim przez takich wybitnych myślicieli jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Jean Lacroix, okazała się bardzo wrażliwa na taką kardynalną zmianę i zwróciła uwagę na przemysłenie fenomenu pracy w kontekście kryzysu cywilizacyjnego. Wspomniani myśliciele na początku minionego wieku zaproponowali personalistyczny pryzmat patrzenia na powstały problem pracy, który pozostaje aktualny i dziś, w kontekście współczesnych tendencji i procesów cywilizacyjno-globalistycznych.

Problematykę pracy w personalizmie francuskim podejmuje naukowiec rosyjski Irena Vdovina, chociaż wyłącznie w kontekście marksizmu. W jej badaniach *Estetyka personalizmu francuskiego* (Вдовина 1981) i *Personalizm francuski* (Вдовина 1990) przesadnie został zaakcentowany wpływ marksizmu na francuską myśl personalistyczną oraz mylnie ocenione zostało jego znaczenie dla idei Mouniera, Maritaina i Lacroixa. Problematyce pracy oraz tezom marksistowskim we francuskiej myśli personalistycznej poświęcił swoje poszukiwania naukowe ukraiński naukowiec Jaroslav Sobolevski (Соболевський 2012, 37-40), ale w przeciwieństwie do Ireny Vdoviny nie wychodzi poza ramy obiektywizmu.

## 1. ISTOTA PROBLEMATYKI

Na kształtowanie poglądów personalistycznych filozofów francuskich wywarły wpływ przede wszystkim idee odrodzenia katolickiego, które najbardziej rozwinęły się w okresie między dwoma wojnami światowymi w środowisku inteligencji francuskiej. Punktem odniesienia dla tych idei były poglądy Léona Bloya i Charlesa Péguy, francuskich pisarzy traktujących o wartościach moralnych. Tematem głównym prozy „wybitnego katolika francuskiego” Léona Bloyego, jak stwierdza ukraiński krytyk literacki i politolog Oleg Bagan (Баган 2007, 664), jest „odwieczna rywalizacja grzeszności i świętości, zdrady i skruchy, czystości i deprawacji, przez które przechodzi każdy człowiek, żeby duchowo podnieść się do wyżyn Miłości Bożej”. Filozof-mystyk, poeta i publicysta Charles Péguy był nie tylko czołowym przedstawicielem francuskiej idei narodowościowej, lecz także wywarł znaczny wpływ na poglądy personalistyczne środowiska filozoficznego, gdyż interpretacja człowieka w wytworzonej przez niego doktrynie „chrześcijaństwa społecznego” stała się jednym ze źródeł personalizmu francuskiego.

Zamiarem owego środowiska francuskiego było aktywizowanie myślenia personalistycznego, a przyczyną totalna sekularyzacja zapoczątkowana z jednej strony przez sam Kościół, z drugiej – przez nurt oświeceniowy z jego panującym we wszystkim i nad wszystkim rozumem. Udział Kościoła w tym procesie ukazał teolog amerykański Andrzej Gordon, zaznaczając, że chociaż chrześcijaństwo nie popiera uciskania biednych przez bogatych, to Kościół „czasami nie zadbał o potępienie wykorzystania człowieka” dla zysku, a to, że w stosownym momencie nie zwrócił uwagi panujących na istniejący problem i „nie obudził ich sumienia, spowodowało rewolucję francuską i rosyjską” (Гордон 1951, 137). Gdy chodzi o drugą przyczynę kryzysu społecznego, to tę wszechstronnie ukazał i poddał analizie Mikołaj Bierdiajew w swoim dziele *Sens historii* (1923). Według rosyjskiego filozofa pycha i wyniesienie ponad wszystko rozumu epoki oświecenia w XVIII i XIX wieku zostały wyakcentowane w ekonomicznym materializmie Karla Marksa, doprowadzając do absurdu. Idee oświeceniowe całe życie religijne oraz kulturę duchową, sztukę i życie ludzkie, usytuowały w układzie świata nie jako rzeczywistą realność, a podporządkowały procesowi materialnemu, produkcji i ekonomice, co sprowadziło człowieka do rzędu środka ekonomicznego (Бердяев 2002, 13-16).

Oświecenie, które sięgnęło swego szczytu filozoficznego w osobie Immanuela Kanta, a następnie filozofia kartezjuszowo-kantowska oraz newtono-kartezjuszowska ufundowały świat, w którym od końca XVIII i początku XIX wieku krok po kroku słabnie wiara człowieka we własną wolność woli i rozumu, utwierdzając go w przekonaniu, że jest okazjonalną i przejściową przypadłością ewolucji materialnej. W kontekście owego paradygmatu, który za pośrednictwem filozofii i nauki wywierał wpływ na osobę i społeczeństwo, nurt opowiadający się za wyzwoleniem człowieka od rzeczywistych podstaw jego natury i żywiołu kolektywistycznego doprowadził do samotności egzystencjalnej i absurdu, ukierunkowując wektor świadomości ku wyobcowaniu osoby ludzkiej z rzeczywistości. Jak ukazuje współczesny amerykański filozof i psycholog Richard Tarnas, „Kartezjuszowo-kantowski paradygmat wyraża i ukonstytuowuje taki stan świadomości, w którym konsekwentnie tłumi się głos głębokich wewnętrznych jednoczących wszystko załączków realności, wskutek czego świat traci swój czar, a ludzkie ego zostaje skazane na samotność” (Тарнас 1995, 366).

Na podłożu naukowym i filozoficznym śmiertelny cios osobie ludzkiej i kulturze zadała koncepcja psychoanalizy Sigmunda Freuda, podstawowe założenia której wytyczano od pierwszych lat i aż do początku lat 20. XX w. Istotą tej koncepcji stało się stwierdzenie, że rdzeń człowieka tkwi w jego instynktach i właśnie dzięki niemu można dojść do istoty osoby ludzkiej. Badając aktywność instynktów konkretnego człowieka można zauważyć, kim on jest i jaki jest, natomiast działalność twórcza, która składa się na kulturę, jest wynikiem sublimacji wywodzącej się z popędów. Jak twierdzi wybitny polski filozof i futurolog Stanisław Lem, z freudowskiego punktu widzenia kreacja zawsze pozostaje jako substytut, w ten sposób zostaje pozbawione wszelkiej wartości każde działanie i dzieło będące aktem twórczym, a także wewnętrzna i duchowa treść kultury, na świat wyłania się kreatura,

która tworzy dzieła „zwierzęce” i na sposób zwierzęcy, tworząc „nowy świat”, świat antykultury (Лем 2004, 27).

W swoich dziełach poświęconych personalizmowi współczesny filozof ukraiński Volodymyr Sabaducha wskazuje na ważny aspekt związany z konsekwencjami rewolucji francuskiej. Stawia on tezę, że w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej zwyciężył człowiek „przeciętny”, który narzucił wspólnocie europejskiej priorytet wartości materialnych. Od tego czasu materializm starannie prowadzi ukrytą walkę doktrynalną, psychologiczną, polityczną, informacyjną, zamierzając zniszczyć duchową istotę bytu ludzkiego. Ponieważ współczesny globalny kryzys antropologiczny jest kryzysem przede wszystkim osoby ludzkiej, który odzwierciedla owego człowieka „przeciętnego” (Сабадуха 2017, 229), to przezwyciężyć ów kryzys może tylko osoba ludzka (Сабадуха 2014, 184).

## 2. KRYZYS CYWILIZACYJNY W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH INTELEKTUALISTÓW

Na końcu XIX i początku XX wieku w kulturze powstaje podział na dwa czołowe nurty: modern i realizm, w środku wieku XX staje się jasne, że nie była to zwykła zmiana kulturowo-historyczna epoki, ale że istnieje głęboki duchowy kryzys kultury o charakterze cywilizacyjnym i sięga różnych krańców ziemi. Dziś naukowcy i myśliciele uznają go za kryzys globalny i antropologiczny, w toku którego zmianie ulega sposób postrzegania, z postindustrialnego na technologiczny, dając początek nowej cywilizacji i epoce. Jest to coraz bardziej zauważalne od drugiej połowy wieku XX. Problematyka społeczeństwa postindustrialnego zapoczątkowana w latach sześćdziesiątych w pracach europejskich teoretyków neomarksizmu, głównie filozofów francuskich Serge’a Malleta, Alaina Tourainé’a, Rogera Garaudy, André Gorza, którzy uwydatniali decydującą rolę nauki i technologii w przekształcaniu struktur systemu gospodarczego i społecznego, obstawiając idee marksistowskie w kwestii zmian społecznych, podając przy tym doktrynę „nowej klasy robotników”, która powstaje w wyniku zmian technicznych.

Koncepcja społeczeństwa technologicznego lub postindustrialnego ukształtowała się na początku lat 70. XX w. i została opracowana przez socjologów amerykańskich: Zbigniewa Brzezińskiego, pochodzenia polskiego, w dziele *Między dwoma wiekami: rola Ameryki w erze technologicznej* (1970), oraz Daniela Bella w dziele *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego* (1973). Zbigniew Brzeziński rozpatruje społeczeństwo postindustrialne jako wynik przyszłego rozwoju cywilizacji kapitalistycznej o podłożu technokratycznym. Punktem wyjścia jego rozważań jest marksizm jako ważny etap formowania ideologii społecznej, gdzie człowiek aktywny zwycięża człowieka biernego, a rozum wiarę, gdzie na pierwsze miejsce wychodzi systematyczne wyłącznie naukowe badanie rzeczywistości, jak też kierowanie działaniem uwarunkowanym przez owo badanie (Brzezinski 1970, 73). U podłoża interpretacji społeczeństwa postindustrialnego dokonanej przez Daniela Bella, stoi zasada wzrostu ekonomicznego uwarunkowana marksistowską



teorią kapitału. Cechą charakterystyczną nowego społeczeństwa, zgodnie z poglądami Bella, będzie „przewaga klasy zawodowo-technicznej” (Белл 1996, 211), gdyż ona „będzie jednoczyć się i organizować dookoła wiedzy i technologii w celu kontroli społecznej oraz ukierunkowania nowości i zmian”, co z kolei, doprowadzi do ukształtowania „nowych form relacji społecznych oraz nowych struktur, które będą ukierunkowywane przez siły polityczne” (Белл 1996, 214). Dlatego, główny problem społeczeństwa postindustrialnego Bell widzi w podporządkowaniu funkcji i narzędzi ekonomicznych ustrojowi politycznemu. Prognozy obu intelektualistów odnośnie do ukierunkowania rozwoju społeczeństwa postindustrialnego się polaryzują: od utrwalania stanu świadomości obawy i strachu przed obliczem totalnej kontroli wszystkich dziedzin życia ludzkiego (w tym także osobistego), co stanie się możliwe za pomocą nowych technologii, do obaw przed totalnym chaosem, będącym skutkiem prób ukojenia tych obaw przez nowoczesne technologie, których celem będzie uporządkowanie złożonego systemu bytowania.

Najbardziej optymistyczną i przekonującą spośród wszystkich prognoz przyszłości jest koncepcja trzech fal cywilizacji: rolniczej, przemysłowej, informacyjnej, podana przez amerykańskiego filozofa, socjologa i futurologa Elvina Tofflera. W swojej książce *Trzecia fala* (1980) twierdzi on, że jedynym bardzo skutecznym osiągnięciem cywilizacji „drugiej fali” jest płaszczyzna społeczno-kulturowa oraz psychologiczna struktura relacji międzyludzkich, ukonstytuowana w celu wymiany, w którą wciągnięto miliardy ludzi, którzy nauczyli się grać z góry ustalone role. Według Tofflera rynek przemysłowy (industrialny) ukonstytuował nowy świat, w którym jednostka ludzka, państwo, kultura zostały pozbawione możliwości samodzielnego wyznaczania swojego losu, marketing kształtował tok myśli i dyktował wartości, stymulując wypracowanie postrzegania życia jako sekwencji transakcji, a społeczeństwa jako jednej z form swoistej „umowy małżeńskiej”. Rynek „rozpowszechnił wulgarny materializm” oraz wiarę w to, że „gospodarka i motywacja ekonomiczna są wiodącymi siłami w życiu ludzkim” (Тоффлер 2000, 255). Natomiast w cywilizacji „trzeciej fali” zniknie marksistowski kapitalocentryzm, który kulturę, religię i sztukę uważał za wtórne, kwestie ekonomiczne otrzymają należne im miejsce jako część wszechogarniającego systemu, natomiast na czołowe miejsce zostaną wyprowadzone samoidentyfikacja kulturowa, religia i moralność (Тоффлер 2008, 559). W jednym ze swoich ostatnich dzieł *Rewolucyjne bogactwo* (2008) Toffler traktuje o istotnym wpływie religii na ekonomikę światową oraz o wzroście roli religii we współczesnym świecie, „który zamiast dążyć w kierunku sekularyzacji, jak to miało miejsce w epoce industrializmu, porusza się w kierunku przeciwnym” (Тоффлер 2008, 533). Biorąc za podstawę realia i główne tendencje współczesności, intelektualista amerykański podaje koncepcję „rewolucji bogactwa”, zaznaczając, że „Trzecia fala obieca taki zasięg bogactw, w porównaniu z którym bogactwo jej poprzedników będzie się wydawać niewiele warte. Być może powiększy nie tylko bogactwo finansowe, lecz także bogactwo człowieka jako osoby ludzkiej; dołączamy się nie tylko do wzbogacania samych

siebie, lecz także swoich bliskich, dbając o bogactwa niezwiązane z pieniędzmi” (Тоффлер 2008, 41). Tu chodzi nie tylko o humanizację pojęcia „bogactwo”, czy też przeniesienie go z kategorii ekonomicznej do antropologicznej, ale o coś więcej – jego personalizację, gdyż tworzenie nowej postaci bogactwa wymaga i będzie wymagać od człowieka nowych cech osobowych oraz osobowej motywacji. Owa „rewolucyjna postać bogactwa” rozwiązuje główny konflikt cywilizacji „drugiej fali” – między biednymi i bogatymi, ponieważ w społeczeństwie informacyjnym wymiana wiedzy i informacji wzbogaca wszystkich, gdyż działa zasada: dzieląc się takim (niematerialnym) bogactwem, człowiek nic nie traci ze swego, ale wzbogaca innego człowieka.

### 3. PERSONALIZM FRANCUSKI O KRYZYSIE CYWILIZACYJNYM

Pierwszy numer czasopisma „Esprit” (Duch), które zjednoczywszy intelektualistów nurtu personalistycznego we Francji jest jego głównym wyrazicielem, ukazał się w październiku 1932 roku, a już w 1936 zostały opublikowane takie dzieła zasadnicze jak *Manifest personalizmu* fundatora czasopisma filozofa-personalisty Emmanuela Mouniera, jak też *Humanizm integralny* współfundatora czasopisma oraz aktywnego współpracownika czasopisma filozofa-neotomisty Jacquesa Maritaina. Filozofowie-personaliści francuscy uaktywniają się na kulturowo-historycznym forum światowym w okresie, kiedy kryzys ekonomiczny, który ogarnął świat w 1929 r., nabiera potęgi we Francji, gdzie bezrobocie doprowadziło do buntów i zamieszek antyparlamentarnych. W procesie rozwoju wielkiego kryzysu we wszystkich krajach Europy Zachodniej popularność zdobywa zarówno lewicowy radykalny ośrodek komunistyczny, jak też prawicowy radykalny ośrodek reprezentujący partie: faszystowską i nacjonalistyczną. Według historyków francuskich Jeana Carpentiera oraz Francois Lebruna, w wyborach 1932 r. przewaga była po stronie lewicy, jednak część społeczeństwa była pod silnym wpływem autorytarnych rządów za granicą, w szczególności faszystów Benito Mussoliniego. W lutym 1934 r. miały miejsce zamieszki antyrządowe, w których udział wzięły grupy kombatanów i faszystów, wskutek czego powstał „Front Narodowy”, w którym wiodącą rolę miała partia komunistyczna, zwiększając liczbę mandatów w parlamencie. W 1936 r. przeważające poparcie klasy średniej, która była zaniepokojona polityką „Frontu Narodowego”, otrzymuje francuska partia socjalistyczna. Wszystkie owe wstrząsy społeczne trwają do końca lat 30., i świadczą o głębokim kryzysie francuskich elit. Polityka pacyfikacji, prowadzona przez rząd francuski, doprowadziła do aktywizacji Hitlera w Europie Wschodniej (Карпантье 2008, 397-403).

Odczuwając cywilizacyjny charakter kryzysu ekonomicznego, który w czasach ówczesnych sięgnął skali globalnej, oraz mając świadomość, że jest to jeden z objawów potężnego kryzysu antropologicznego, jak też rozumiejąc antypersonalistyczną istotę faszystowskiej, nacjonalno-socjalistycznej i komunistycznej ideologii, które jeszcze bardziej pogłębiały istniejący kryzys, pragnąc wziąć na siebie misję cywili-

zaczyną i podporządkować sobie wszystkie jednostki ludzkie, personaliści francuscy wychodzą z personalistyczną ideą jako alternatywą społeczną oraz sposobem postrzegania rzeczywistości. Filozofowie nurtu personalistycznego uważali, że w kontekście kryzysu problemem kluczowym jest praca, dlatego podstawowym tematem dla nich staje się refleksja nad fenomenem pracy w świetle personalizmu, co zauważa się w dziełach Emmanuela Mouniera, Jacquesa Maritaina i Jeana Lacroixa.

Mounier upatruje w personalizmie jedyną siłę zdatną przeciwdziałać wspomnianym ideologiom oraz zjednoczyć społeczeństwo. W *Manifestie personalizmu* filozof pisze: „Personalizm nie jest zbawcą, który przychodzi w ostatniej chwili, żeby uśmierzyć strach i uratować posiadłości. Wymaga on więcej energii, poświęcenia i ofiar, aniżeli okropne reżimy faszyzmu i komunizmu” (Мунье 1999, 409). Mounierowi chodzi o atak na „upadłą cywilizację”, dlatego nawołuje do przywrócenia wartości duchowych, które utraciły znaczenie z powodu kultu pieniądza w świecie. Nawołuje też do zjednoczenia dwóch sił, żeby wspólnie wystąpić przeciw nasuwającej się totalnej tyranii. Pierwsza siła to inteligenci i arystokracja, którzy zrozumieli konieczność globalnych zmian, zwłaszcza w systemie wartości; chrześcijanie, którzy przyjęli heroiczne wymogi swojej wiary w warunkach codziennego życia oraz braku poczucia wspólnotowości; spirytualiści, którzy doświadczyli niezdatność swego „duchu” pozbawionego zobowiązań i praw; poszczególni ludzie, którzy wyrzekli się odpowiedzialności, nie chcąc niczego się domagać i nie wystąpili przeciw nienawiści. Drugą siłą jest naród, twardy i zahartowany pracą, który, ryzykując życiem, uchronił godność człowieczeństwa i wszystkiego, co w nim dobre, przed wypaczeniem politycznym.

Refleksja nad fenomenem pracy domagała się nowego podejścia i idei w stosunku do problemu ekonomiki kapitalistycznej. Emmanuel Mounier stawia pytanie: „Czy rzeczywiście ekonomika jest przede wszystkim?”. I odpowiada, że to ekonomika ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. W przekonaniu francuskiego intelektualisty przesadne akcentowanie kwestii ekonomicznych świadczy o chorobie społecznej, gdyż od końca XVIII wieku ekonomika konsekwentnie chorowała na poważne zaburzenia o wymiarze etyczno-moralnym, od tego czasu w historii ogłoszono suwerenność ekonomiki jako bytu nadrzędnego. Personalizm, opierając się na osobie i wewnętrznych strukturach jej bytu, miał zatrzymać patologiczne wyolbrzymienie czynnika ekonomicznego w świecie ludzkim i uśmierzyć to zjawisko, by ponownie zaczęło służyć człowiekowi. Problemy ekonomiczne, w przekonaniu Emmanuela Mouniera, należy rozwiązywać, odnosząc je zawsze do idei osobowych oraz fundamentów duchowych, które stoją wyżej od gospodarki (Мунье 1999, 348-349). Elvin Toffler na końcu swojej książki *Rewolucyjne bogactwo* podaje sprawdzoną przez czas odpowiedź na postawione przez Mouniera pytanie: rewolucja bogactwa nowej cywilizacji coraz bardziej zależy od wiedzy, dzięki temu ekonomikę, jako jeden ze składników struktury globalnego systemu świata, poddano obiektywnej ocenie. Pierwsze miejsce na początku trzeciego tysiąclecia zaczynają zajmować moralność, religia, samoidentyfikacja kulturowa.

Jacques Maritain w swoim dziele *Religia i kultura* (1930-1933) też proponuje postrzegać ekonomikę z pozycji wartości duchowych. Między innymi twierdzi: „Ekonomikę kapitalistyczną należy krytykować nie z pozycji historycznego materializmu, nie z pozycji marksistów, którzy zajmowali się teorią wartości dodanych, lub zaprzeczali legalność własności prywatnej, ale z pozycji wartości moralnych i duchowych, w imię społecznego prymatu osoby, przyjmując, że życie ludzkie jest ukierunkowane na zwycięstwo rzeczywistej wolności i niezależności” (Маритен 1999, 101). Filozof wskazuje również na sprzeczną z naturą zasadę „pomnażania dóbr materialnych”, na której bazuje ekonomika kapitalistyczna, gdzie pieniądz jest samoistnym bytem dominującym, a przemysł wykorzystuje pracę ludzką do utrwalania wybudowanego globalnego systemu ekonomicznego. Układ świata, w którym wszystkim rządzi pieniądz i działają prawa tylko ekonomiki, degradowe osobę ludzką w hierarchii wartości, a zysk i ekonomikę umieszcza na jej szczycie. W ten sposób zatracą się wartość człowieka i jego praca. W przekonaniu francuskiego personalisty w takim systemie społeczno-ekonomicznym ani biedny, ani bogaty nie bytują jako osoby; pierwsi stają się narzędziem i środkiem, a drudzy konsumentami.

Nieco później inny personalista francuski, Jean Lacroix, w swojej książce *Personalizm: źródła, zasady, aktualność* (1981), pisząc o personalizmie jako o swoistym uniwersalnym punkcie odniesienia, zwłaszcza w niepewnych czasach epoki kryzysu, akcentując historyczną misję nowego światopoglądu, stwierdza, że personalistycznie zorientowaną ekonomikę należy uporządkować w taki sposób, żeby ona odpowiadała rzeczywistym właściwościom osoby (Лакроя 2004, 31).

Takie same personalistyczne postrzeganie ekonomiki znajduje się u podstaw koncepcji nowej cywilizacji Elvina Tofflera. Zgodnie z nią, zmiana fal cywilizacji związana jest ze zmianą form pracy. Nowa forma pracy potrzebuje nowego typu pracownika, czyli człowieka, który posiada zasadniczo inne aniżeli u człowieka poprzedniej cywilizacji cechy i sposobności, odpowiadające wymogom czasu. Cywilizacja industrialna (przemysłowa) opierała się na pracy monotonnej, składającej się z powtarzalnych sekcji i etapów, a od człowieka żądało się ślepego podporządkowania i posłuszeństwa, nie wymagając od niego refleksji nad dokonywanym działaniem oraz sensem pracy. Idealnym robotnikiem epoki industrialnej był depersonalizowany człowiek-funkcjonariusz. Elvin Toffler, bazując już na faktach, a nie przewidywaniu, przekonany, że nowa epoka „trzeciej fali” cywilizacji będzie w stanie funkcjonować tylko dzięki człowiekowi, który „doszukuje się sensu, podaje w wątpliwość rozkazy przełożonych, dąży do wolności działań i samodzielnego podejmowania decyzji, oraz wymaga, aby jego praca była społecznie znacząca” (Тоффлер 2008, 342). Człowiek-pracownik nowej epoki ma być odpowiedzialny, zdolny wziąć na siebie odpowiedzialność, świadomy tego, jak jego własna praca zależy i jest powiązana z pracą innych, potrafiący radzić sobie z trudnymi zadaniami, elastyczny w szybko zmieniających się warunkach oraz wrażliwy na ludzi, z którymi współpracuje lub współdziała. Człowiek nowej cywilizacji jest „złożo-

ny, indywidualista, dumny z tego, że się różni od innych” (Тоффлер 2000, 340). W ten sposób cywilizacja technotronowa potrzebuje zdemasyfikowanej siły roboczej, pracownika indywidualnego, nieprzeciętnego w swoim wymiarze osobowym, odpowiedzialnego, aktywnego i twórczego, co właściwe jest nie dla zwykłego indywiduum, a osoby.

Jean Lacroix, traktując w swoich dziełach o personalizmie jako punkcie orientacyjnym w epoce kryzysu, wysuwa ideę, że na końcu epoki industrialnej powstaje możliwość ukształtowania nowej, bardziej ludzkiej, osobowej i wspólnotowej cywilizacji (Лакруа 2004, 160). Tę myśl filozof francuski podaje także w kontekście tworzenia koncepcji „teologii rozwoju” lub „teologii postępu”, która, według ukraińskiego religioznawcy Valentyny Szevczenki, zgodnie z tezami Soboru Watykańskiego II (1962-1965) oraz encykliki papieża Pawła VI *Populorum progressio* (Rozwój narodów 1967), wytycza rozwój i proces techno-ekonomicznej, społeczno-politycznej i moralno-etycznej dziedzin rzeczywistości. Podmiotem tych dziedzin jest człowiek powołany do przemiany świata (Шевченко 2004, 354-355). Jak zauważył Roman Żelaznyj, rozwój społeczny, zgodnie z encykliką papieża Pawła VI, rozpoczyna się od integralnego rozwoju osoby, wszechstronnego i harmonijnego. Postęp powinien dotyczyć nie tylko wzrostu ekonomicznego, ale ma sprzyjać rozwojowi każdej osoby ludzkiej w jej całościowym wymiarze osobowym, gdyż każdy człowiek, zgodnie z zamysłem Boga, jest powołany do rozwoju samego siebie (Железний 2017).

Koncepcję teologii rozwoju poprzedzała filozoficzno-teologiczna idea pracy, którą w aspekcie personalistycznym opracowywali założyciele czasopisma „Esprit” – Emmanuel Mounier, Jacques Maritain i Jean Lacroix. W *Personalistycznej i wspólnotowej rewolucji* (1935) Emmanuel Mounier stwierdza, że praca jest skuteczną siłą ducha, za je pośrednictwem duch realizuje się w życiu. Filozof pisał między innymi: „W pracy zawsze obecna jest cząsteczka przymusu, jest ona ukierunkowana przeciw oporowi, przeciw niedoskonałemu ustrojowi świata; tym niemniej praca powinna być działaniem wolnym i radosnym, w najwyższym tego słowa znaczeniu, gdyż jest przewodnikiem ducha w świat, jego owocną siłą” (Мунье 1999, 45). W dziele *Strach w XX wieku* zaznaczył, że w Biblii praca nie jest traktowana jako kara za grzech, nawet ciężka praca ukazana jest jako dzieło dobre i miłe Bogu. Myśliciel francuski przywołuje przykład Chrystusa, który był synem cieśli, przypomina, że apostołowie mieli zawody, które dawały im utrzymanie, a apostoł Paweł, napominając „kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes 3,10), podkreśla, że praca daje człowiekowi udział w twórczym zamysle Boga, a nie jest przymusem, który gnębi człowieka (Мунье 1999, 420). Ponieważ praca jest działaniem duchowym i fizycznym, dlatego jej wpływu na naturę nie należy postrzegać jako tyranii. W przekonaniu Emmanuela Mouniera „praca jest również towarzyską relacją, komunikowaniem, jak też osiągnięciem moralnym” (Мунье 1999, 45).

Jacques Maritain, przedstawiając fenomen pracy w swoim traktacie *Od Bergsona do Tomasza z Akwinu* (1944) sięga do zestawienia dwu koncepcji, bardzo ważnych

w jego systemie filozoficznym. Chodzi tu o poglądy św. Tomasza z Akwinu oraz Karola Marksa. Wykazuje, że w dorobku Tomasza kwestia pracy podejmowana jest w kontekście problemu niewolnictwa, które przedstawiono w najszerszym tego pojęcia znaczeniu filozoficznym, czyli jako supremację człowieka nad człowiekiem, zjawisko, które powstało w wyniku grzechu pierworodnego. W tomizmie niewolnictwo jest stanem, gdy człowiek służy prywatnym korzyściom innego człowieka, stając się jego narzędziem, dlatego jakakolwiek postać niewolnictwa jest obca ludzkiej naturze oraz pragnieniom osoby. W przekonaniu Jacquesa Maritaina Karol Marks tak samo jak i św. Tomasz z Akwinu uważał, że praca niewolnicza jest dla człowieka poniżająca. Obaj, Tomasz z Akwinu i Karol Marks, tęsknią za czasami, w których wszelka postać takiej niesprawiedliwej pracy przestanie istnieć, a jakakolwiek postać niewolnictwa zostanie zlikwidowana. W odróżnieniu od Karola Marksa św. Tomasz z Akwinu doprowadza do myśli: jeżeli postęp społeczny będzie się toczył w kierunku uwolnienia pracy od wszelkich nadużyć, to wszechogarniające emancypowanie się pracy, będzie wspólnym zyskiem ludzi oraz nie tylko przywiedzie do zmiany stanu rzeczy, lecz także do zmiany istoty relacji międzyludzkich. Do tego dojdzie przy końcu historii, po „wielkiej apokaliptycznej zagładzie”, której znamiona Jacques Maritain zauważa już w czasach współczesnych. Jacques Maritain, polemizując z Karolem Marksem, jako neotomista i personalista, stwierdza on, że dojdzie do tego nie dzięki „drugiemu przyjściu proletariatu oraz rewolucji mesjanistycznej”, ale w wyniku konsekwentnych zmian w ustroju społecznym, które doprowadzą do bardziej doskonałych i humanistycznych form własności prywatnej. Filozof pisze: „Stopniowe uwalnianie człowieka od zniewolenia, zależy z jednej strony od postępu technicznego, w szczególności od upowszechnienia stosowania maszyn, a z drugiej potrzebuje stopniowego uduchowienia ludzkości, dzięki wewnętrznym siłom duszy, potężnemu pragnieniu wolności, oraz kwasowi ewangelicznemu, którym jest wypełniona historia ludzkości i którym należy wypełnić współczesność” (Маритен 2006, 132). Uznając dorobek Karola Marksa dotyczący kwestii pracy, Jacques Maritain w swoim *Humanizmie integralnym* (1936) zdecydowanie wskazuje na fatalne błędy jego nauki. Tragedia marksizmu polega według niego na tym, że, pozbawiając życie ludzkie niezbędnych zasad metafizycznych, usuwa z życia człowieka podstawy fundamentalne, które prowadzą do jeszcze głębszego kryzysu człowieka, aniżeli te, które wprowadził humanizm klasyczny (Маритен 1994).

W dziele *Personalizm: źródła, zasady, aktualność*, poświęconym personalizmowi i jego wpływowi na świat współczesny, Jean Lacroix podaje ideę, że praca, która w XIX wieku uważana była za największe zło, gdyż nawet małe dzieci musieli pracować po dwanaście godzin dziennie, może służyć kształtowaniu osoby ludzkiej, pod warunkiem, że zostanie wypełniona wszechstronną wolnością (Лакруа 2004, 31). Jeszcze wcześniej, w *Odczuciach i życiu moralnym* (1957), dokonując analizy ówczesnej francuskiej myśli filozoficznej, Jean Lacroix poświęcił odrębny rozdział właśnie kwestii pracy. Podkreślił wówczas, że trud człowieka należy postrzegać w sensie metafizycznym, gdyż zakłada on w swojej istocie przeniknięcie ducha w materię i jej uduchowienie. Interpretując pracę jako zaangażowanie człowieka w naturę i społec-

czeństwo, co przewiduje oddziaływanie ducha na ciało, a przez ciało na wszechświat, Jean Lacroix akcentuje przy tym, że wyższy stopień wartości pracy sięga poza jej granice, a jej cel spełnia się w przemianie świata na sposób ludzki, czyli napełnianie go wartościami duchowymi, praca zaś formuje ducha człowieka. W tym kontekście Jean Lacroix odwołuje się do tezy Emmanuela Mouniera, że każda praca służy temu, aby tworzyć człowieka i rzecz (Лакруа 2004, 434-438).

## WNIOSKI

Personalizm francuski powstaje w latach 30. XX w., w okresie pogłębiania się kryzysu ekonomicznego we Francji, który był jednym z przejawów wielkiego kryzysu antropologicznego o wymiarze globalnym. Zauważywszy w zjawiskach kryzysu zmianę paradygmatu cywilizacyjnego, tacy filozofowie jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain i Jean Lacroix próbują zgłębić istotę problemu oraz podstawowe kwestie rozpadającej się cywilizacji industrialnej w jej związku z fenomenem pracy. Wymienieni myśliciele proponują filozoficzno-religijną koncepcję pracy i ekonomiki. Przewidują możliwość tworzenia nowej cywilizacji osobowej oraz proponują postrzegać gospodarkę z pozycji wartości duchowych. W ich przekonaniu personalistycznie zorientowana ekonomika powinna być organizowana w taki sposób, żeby odpowiadała rzeczywistym właściwościom osoby. W przeciwieństwie do teorii marksistowskiej personaliści postrzegają pracę w sensie metafizycznym, jako skuteczną siłę ducha, za pośrednictwem której duch realizuje się w życiu człowieka. Stawiając tezę, że personalizm, opierając się o cechy i strukturę osoby, ma moc zatrzymać patologiczny wzrost czynnika ekonomicznego w rzeczywistości ludzkiej, myśliciele francuscy wskazali na podstawową właściwość nowej cywilizacji, która degradująco wpływa na człowieka, pracę i świat.

## BIBLIOGRAFIA:

- Баган, Олег. 2007. Неоромантизм. Неокатолицизм. Неоконсерватизм. W: Королева Наталена. *Без коріння. Во дні она*, 655-671. Дрогобич: Відродження.
- Белл, Деніел. 1996. Прихід постіндустріального суспільства. W: Лях Віталій. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія*, 194-250. Київ: Либідь.
- Бердяев, Николай. 2002. *Смысл истории*. Москва: Канон.
- Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking Books.
- Вдовина, Ирена. 1981. *Эстетика французского персонализма: Критический очерк*. Москва: Искусство.
- Вдовина, Ирена. 1990. *Французский персонализм (1932-1982)*. Москва: Высшая школа.

- Гордон, Андрій. 1951. Ідеологія Хреста. *Журнал літератури і мистецтва Літературно-Мистецького Товариства в Філадельфії*, 3, 137-138.
- Железний, Роман. 2017. *П'ятдесят років енцикліці «Populorum Progressio»*. Dostę: 12.01.2018. <http://catholicnews.org.ua/pyatdesyat-rokiv-enciklici-populorum-progressio>.
- Карпантьє, Жан. 2008. *История Франции*, перевод Михаила Некрасова. Санкт-Петербург: Евразия.
- Лакруа, Жан. 2004. *Персонализм: истоки, основания, актуальность*, перевод Ирэны Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Лакруа, Жан. 2004. *Чувства и нравственная жизнь*, перевод Ирэны Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Лем, Станислав. 2004. *Фантастика и футурология*, перевод Евгения Вайсброта. Москва: АСТ; ЗАО НПП «Ермак».
- Маритен, Жак. 1994. *Интегральный гуманизм*. Dostę: 12.01.2018. [http://kroto.info/library/13\\_m/ar/iten\\_08.htm](http://kroto.info/library/13_m/ar/iten_08.htm).
- Маритен, Жак. 2006. *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики*, перевод Виктории Гайдамак. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Маритен, Жак. 1999. *Религия и культура*, перевод Льва Степачёва. Москва: Научный мир.
- Мунье, Эмманюэль. 1999. *Манифест персонализма*, перевод Валерия Володина. Москва: Республика.
- Мунье, Эмманюэль. 1999. *Персоналистическая общность и революция*, перевод Владимира Володина. Москва: Республика.
- Сабадуха, Володимир. 2017. Світоглядні засади особистісного способу буття. W: *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції "Русалка Дністрова" – перша книга українською мовою в Галичині: Загально-національний та європейський контекст*, науковий редактор Володимир Качкан. Івано-Франківськ.
- Сабадуха, Володимир. 2014. Філософія єдності людини й світу, або про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії, науки щодо збереження світу. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету "Добрий Пастир"*, 5, 177-186.
- Соболевський, Ярослав. 2012. Християнський персоналізм Е. Мунье. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 109, 37-40.
- Тарнас, Ричард. 1995. *История западного мышления*, перевод Татьяны Азаркович. Москва: Крон-Пресс.
- Тоффлер, Элвин. 2008. *Революционное богатство: как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь*, перевод Нины Цыркун. Москва: АСТ.
- Тоффлер, Елвін. 2000. *Третя Хвиля*, переклад Андрія Євси. Київ: Всесвіт.
- Шевченко, Валентина. 2004. *Словник-довідник з релігієзнавства*. Київ: Наукова думка.



Ks. BOGDAN STAŃKOWSKI<sup>1</sup> SDB  
Akademia Ignatianum w Krakowie

### IL PROBLEMA DEI MIGRANTI IN ITALIA – IL FEEDBACK DEL FENOMENO MIGRATORIO NELLE RIVISTE ITALIANE DI ISPIRAZIONE CATTOLICA

#### Sommario

Nell'articolo viene preso in considerazione il fenomeno migratorio in Italia. La prima parte dell'articolo presenta un'analisi degli eventi attuali relativi alla migrazione sul territorio italiano. In seguito l'autore presenta brevemente l'insegnamento della Chiesa cattolica sul problema degli immigrati. Nella seconda parte del lavoro, l'autore cerca di analizzare il contenuto degli articoli in riviste scientifiche e divulgative sull'aspetto della migrazione in Italia utilizzando la ricerca qualitativa. L'indagine è stata condotta nei mesi di luglio-agosto del 2016. I risultati della ricerca si basano sull'analisi di 100 articoli di riviste pubblicate tra il 2011 e il 2016.

**Parole chiave:** migrazione in Italia, rifugiati, Chiesa cattolica, riviste scientifiche italiane, ricerca

#### PROBLEM OF MIGRANTS IN ITALY - FEEDBACK ON THE MIGRATION PHENOMENON IN ITALIAN CATHOLIC JOURNALS

#### Summary

The article discusses the problem of the migration phenomenon in Italy. The first part of the paper presents an analysis of the current migration incidents on the territory of Italy. Next, the author presents briefly the teaching of the Catholic Church on the problem of immigrants. In the second part, the author analyses the content of catholic-inspired scientific journals and popular magazines about the migratory phenomenon in Italy using the methods of qualitative research. The research was conducted in the period of July-August, 2016. The findings are based on an analysis of 100 articles found in journals issued between the years 2011 and 2016.

**Keywords:** migration in Italy, refugees, Catholic Church, Italian journals, research

---

<sup>1</sup> Don Bogdan Stańkowski SDB, professore aggiunto all'Akademia Ignatianum di Cracovia. Il Dottorato di ricerca all'Università Pontificia Salesiana di Roma. Campi di ricerca: sistema preventivo salesiano, prevenzione, rieducazione dei ragazzi disadattati socialmente, educazione nella società pluralista. E mail: [stabopol@interia.pl](mailto:stabopol@interia.pl).

PROBLEM EMIGRANTÓW WE WŁOSZECH – FEEDBACK ZJAWISKA MIGRACJI  
WE WŁOSKICH CZASOPISMACH KATOLICKICH

Streszczenie

W artykule omówiono problem zjawiska emigrantów we Włoszech. W pierwszej części przedstawiono analizę bieżących wydarzeń związanych z migracją na terytorium Włoch. W dalszej autor pokrótce przedstawia nauczanie Kościoła katolickiego na temat problemu imigrantów. W następnej części pracy autor przy pomocy badań jakościowych stara się analizować treść artykułów zawartych w czasopismach naukowych i popularno-naukowych pod kątem zjawiska migracji we Włoszech. Badanie zostało przeprowadzone w lipcu i sierpniu 2016. Wyniki badań są oparte na analizie 100 artykułów zaczerpniętych z czasopism publikowanych w latach 2011 i 2016.

**Słowa kluczowe:** migracja we Włoszech, uchodźcy, Kościół katolicki, włoskie czasopisma naukowe, badania

INTRODUZIONE

Negli ultimi cinque anni il tema dell'immigrazione è tornato prepotentemente in primo piano sulla scena italiana ed europea soprattutto a causa degli sconvolgimenti che hanno cambiato la geografia politica dei paesi nordafricani. Ogni anno aumentano i rifugiati che vengono in Europa. A partire dal 2011 è andato intensificandosi il problema degli immigrati in Europa. Anche l'Italia è interessata da questo fenomeno soprattutto per via degli sbarchi dal Mediterraneo che, ogni anno, superano i 150.000 (Ministero dell'Interno 2016). Secondo il XXIII Rapporto immigrazione del 2013 preparato da *Caritas e Migrantes*, su quasi 60 milioni di residenti in Italia circa 4,3 milioni sono stranieri (circa 7,4% di tutta la popolazione). Ogni 10 cittadini stranieri residenti, inoltre, tre sono di provenienza europea (Caritas italiana 2016; vedi anche Spiga 2017, 43-66). In definitiva, dunque, possiamo parlare di una crescita "silenziosa" di cittadini di origine straniera sul territorio italiano (Blangiardo 2017, 27-42).

Lo scopo di questo articolo è quello di presentare la voce della Chiesa cattolica e degli autori di stampo cattolico a riguardo del problema degli stranieri in Italia. Nella seconda parte vengono presentati i risultati di una ricerca fatta attraverso l'analisi qualitativa di riviste d'ispirazione cattolica in Italia. La domanda principale della ricerca è la seguente: come viene descritto il fenomeno migratorio dalle riviste italiane scientifiche e divulgative di ispirazione cattolica e qual'è la posizione degli autori nei confronti delle migrazioni e dell'arrivo di nuovi extracomunitari in Italia?

1. ATTUALE FENOMENO MIGRATORIO IN ITALIA

Attualmente l'Italia ha adottato l'approccio del cosiddetto „hotspot” che prevede, assieme alla Grecia, l'istituzione di centri per immigrati dove si procede all'identificazione e fotosegnalazione delle persone che sbarcano. Si individuano due porte di accesso all'Europa (pista balcanica e via mare) e a causa della chiusura del-

le frontiere di alcuni paesi europei (Ungheria, Slovenia, Austria, Repubblica Ceca), si prevede un aumento dei profughi attraverso il Canale di Otranto e il Mediterraneo centrale. Gli autori concordano nel constatare come, a livello Europeo, continui a mancare una risposta adeguata e soddisfacente a una domanda essenziale che viene formulata da parte di chi vorrebbe rimanere in uno degli stati membri della CE. La proposta europea di un programma di reinsediamento (resettlement), viene considerata un'iniziativa assolutamente inadeguata rispetto ai bisogni e lunga per quanto riguarda i tempi di attuazione. Sorge l'urgenza di definire un nuovo meccanismo che regoli il coinvolgimento degli Stati membri rispetto agli arrivi dei migranti forzati (*Regolamento UE* 2016).

Dalle indagini condotte nel 2011 si evince come quasi la metà degli italiani (46%) ritenga giustificabile, specialmente in alcuni casi, un atteggiamento di diffidenza nei confronti degli immigrati. L'opinione condivisa dall'86% degli intervistati è che gli immigrati svolgano lavori che gli italiani non vogliono fare, contribuendo in questo modo all'economia del paese. Attualmente in piena discussione sono anche le modalità d'integrazione degli stranieri (Zanniello 2016, 33-34).

Anche nel contesto scolastico italiano si parla di oltre 700.000 presenze di studenti stranieri nelle scuole italiane (Nuovascintilla.com 2016), la cittadinanza più rappresentata è quella rumena (19,5% del totale degli alunni stranieri), seguono l'Albania (13,4%), e il Marocco (12,6%) (Ciambrone 2016, 68-69). Il fenomeno delle migrazioni solo dal 22% dei giovani viene considerato come un fatto positivo (Eurispes 2016). Recentemente si è diffuso l'uso del termine ragazzi di "seconda generazione" - cioè nati in Italia da genitori stranieri (Ciambrone 2016, 81-82). Diversi autori cercano di delineare la situazione delle scuole e degli stranieri, puntando sugli elementi di positività e propositività che i ragazzi fanno emergere in ambito scolastico. Nel contesto cattolico viene sottolineato il fatto che la scuola cattolica dovrebbe diventare il luogo privilegiato entro il quale far incontrare cultura e fede (Cicatelli 2016, 333-349). Da diversi autori viene privilegiato l'approccio pedagogico alle culture minoritarie con un particolare accento sul bisogno di formazione dell'identità culturale e personale dei giovani (Zanniello 2016, 33-37). Altri autori si soffermano sulla questione della nuova identità di strutture educative in Italia (per esempio - oratorio) e sul ruolo del lavoro entro questi contesti con i minori di origine straniera (Orlando 2002, 262-274; Stańkowski 2017, 99-111).

## 2. LA CHIESA E I NUOVI ARRIVI DI MIGRANTI IN ITALIA

Da oltre 30 anni sta cambiando in Italia il panorama religioso come pure, conseguentemente, il volto delle parrocchie (Ferdinandi 2015, 25-31). L'insegnamento della Chiesa a questo riguardo è ricco di contenuti. La Dottrina Sociale della Chiesa da tempo ha sollevato la questione dei rifugiati che partono in cerca di condizioni più umane per sé e per la propria famiglia introducendo la definizione di rifugiati *de facto*. In questo modo anche le persone che non rientrano nella Convenzione Internazionale

di Ginevra del 1951 (vittime di conflitti armati, di regimi repressivi, di disastri naturali), possono usufruire del riconoscimento di rifugiati *de facto*. Scorrendo l'insegnamento della Chiesa italiana bisogna affermare che essa nei suoi documenti sottolinea come la presenza straniera in Italia rappresenti uno specifico e sempre più rilevante campo di azione per l'opera di evangelizzazione intesa in senso ampio (Istruzione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti 2016). Anche l'intervento di Papa Giovanni Paolo II a questo riguardo è molto significativo: "Nonostante le differenze che vi sono tra noi, ci sentiamo insieme impegnati a coltivare rapporti di stima e di benevolenza reciproca. (...) la religione non deve servire ad alimentare la contrapposizione e l'odio, ma a promuovere l'amore e la pace." (Giovanni Paolo II, 2002, 845). Non mancano però le parole di richiamo da parte di alcuni cardinali che si preoccupano seriamente di salvaguardare la fisionomia propria della nazione facendo riferimento all'identità cristiana dell'Italia (Forti 2017, 87-91).

Il recente Documento *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate* in sostanza si pone sulla stessa posizione delineata precedentemente dalla Santa Sede. In esso viene ribadito il problema urgente dei rifugiati e di quanti sono costretti ad abbandonare le proprie case. Il documento sottolinea che la Chiesa in vari momenti ha considerato la migrazione come uno spazio di missionarietà in cui poter applicare il Vangelo (Pontificio Consiglio della Pastorale Per i Migranti e gli Itineranti e Pontificio Consiglio Cor Unum 2016). Nel testo gli autori si sono preoccupati di delineare diverse motivazioni umanitarie ed evangeliche per le quali il cittadino dovrebbe impegnarsi a fronteggiare il problema dei tanti rifugiati in Italia. Anche nel documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 2013 intitolato *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica*, viene proposta, come obiettivo dell'educazione al dialogo interculturale, la costruzione di una civiltà dell'amore. Questo servizio di coniugare il compito educativo con l'annuncio esplicito del Vangelo dovrebbe essere svolto anche all'interno delle scuole cattoliche che danno un contributo molto valido all'evangelizzazione della cultura (Vatican.va 2016).

Papa Francesco negli incontri con le autorità e i profughi presenta un programma di accoglienza che si potrebbe riassumere in tre parole chiave: servire, accompagnare, difendere. A tale riguardo, ci sembrano significative le parole del Papa a riguardo dei profughi: "Non dobbiamo aver paura delle differenze. La fraternità ci fa scoprire che sono una ricchezza, un dono per tutti" (Francesco 2016c). Il Papa parla addirittura di un offuscamento della coscienza dinanzi alla sofferenza altrui, come quella degli immigrati morti in mare (Redazione 2016).

Papa Francesco lega spesso il problema delle migrazioni al tema della misericordia. Secondo il Pontefice si vive meglio la misericordia divina quando le persone risvegliano la propria coscienza e compiono opere di misericordia corporale e spirituale. In questo ambito rientra anche il problema degli immigrati e il doveroso aiuto nei loro confronti (Manicardi 2015, 39-47). Il Pontefice nei suoi discorsi ribadisce che la solidarietà e l'aiuto rivolto ai popoli bisognosi espone pure una preoccupazio-

ne per la costruzione della pace e lo sviluppo di politiche di ampio respiro non unilaterali dove la guerra ha portato distruzione e morte, (Francesco 2016b, 210). Nelle recenti indicazioni suggerite da Papa Francesco si arriva anche a chiedere che ogni famiglia, ogni comunità parrocchiale, ogni monastero, ogni diocesi esprima la concretezza del Vangelo nell'accoglienza di una famiglia di profughi (Francesco 2016a).

### 3. METODOLOGIA DELLA RICERCA

La ricerca di tipo qualitativo si è basata sull'analisi del contenuto degli articoli pubblicati nelle riviste di ispirazione cattolica in Italia (Bailey 1995, 345-364). Sono state prese in considerazione 13 riviste che in diversi modi, con diverso approccio e con diversi scopi da raggiungere, approfondiscono il problema delle migrazioni specialmente nel contesto italiano. La ricerca è stata fatta nel periodo compreso tra luglio e agosto 2016 in Italia. Sono stati trovati 100 articoli pubblicati tra il 2011 e il 2016 che affrontano il problema delle migrazioni in Italia a livello sociale, pastorale e scolastico (vedi Tab. 1). Ci si è posti una domanda principale di ricerca: come viene visto e descritto dalle riviste italiane d'ispirazione cattolica il fenomeno migratorio in Italia?

Le analisi dunque sono state centrate sul contenuto degli articoli cercando di rispondere alle seguenti domande specifiche di ricerca:

1. Quale idea di accoglienza si intravede negli articoli presi in considerazione?
2. Come viene percepito il fenomeno migratorio attuale in Italia e quali proposte di trattamento degli stranieri vengono presentate?
3. Quale ruolo della Chiesa cattolica viene delineato dagli autori?
4. Quale dovrebbe essere, secondo gli autori, l'impegno della scuola e degli insegnanti a livello organizzativo e didattico, riguardo ai ragazzi stranieri?
5. Quali ripercussioni del fenomeno migratorio sulla famiglia vengono segnalate dagli autori?

Tab. 1. Le Riviste prese in considerazione, la loro caratteristica e il numero degli articoli attinenti al problema delle migrazioni.

No.	Titolo della rivista	Descrizione	Il numero di articoli analizzati
1	Aggiornamenti Sociali	Rivista guidata dai gesuiti, approfondimento e sintesi delle ricerche.	2
2	La Civiltà Cattolica	Divulgativa, attenta ai problemi attuali, sempre legata alla Chiesa Cattolica.	9
3	Concilium	Emanazione del Concilio Vaticano II, approfondimento delle tematiche legate alla Chiesa e al mondo.	6
4	Famiglia Oggi	Presenta le dinamiche della famiglia, rivista legata alla Chiesa, emanazione dei Paolini.	19
5	NPG - Note di Pastorale Giovanile	Rivista guidata dai salesiani, approfondisce il mondo dei giovani, è attenta all'approfondimento dottrinale e come rappresentarlo nel lavoro con i ragazzi.	7
6	Orientamenti Pastorali	Attenta ai problemi dell'evangelizzazione, cerca di approfondire le tematiche legate alla Chiesa.	19
7	Orientamenti Pedagogici	Ha l'impostazione di ricerca con lo stampo scientifico. Testi specifici sui problemi che riguardano il mondo dei giovani. Emanazione dell'Università Pontificia Salesiana - Roma.	8

No.	Titolo della rivista	Descrizione	Il numero di articoli analizzati
8	Psicologia e Scuola	Rivista indirizzata agli insegnanti delle scuole primarie, riporta proposte su come affrontare le problematiche dei bambini e dei ragazzi tipo bullismo, ADHD ecc.	2
9	Rassegna Italiana di Sociologia	Articoli specifici che presuppongono la conoscenza a livello scientifico di vari problemi legati alla sociologia, pedagogia, statistica etc.	5
10	Il Regno	Quindicinale di Edizioni Dehoniane, documenti e attualità, approfondimento di vari argomenti, ogni numero riporta lo studio su alcune problematiche sociali, e quelle della Chiesa.	8
11	Scuola e Didattica	Proposte a livello pratico, un aiuto agli insegnanti su come impostare il lavoro della scuola, propone itinerari per le diverse materie.	11
12	La Società	Rivista che approfondisce i problemi a livello sociale con una particolare attenzione alla dottrina sociale della Chiesa.	1
13	Studi Cattolici	Emanazione della rivista di Opus Dei, critica e opposizione ai problemi scottanti che si riscontrano nella società, critica netta di certe posizioni da parte della Chiesa, attenta alla dottrina della Chiesa.	3

#### 4. RISULTATI DELLA RICERCA QUALITATIVA

1. Negli articoli presi in considerazione è interessante l'idea di accoglienza elaborata nel contesto cattolico italiano. Il concetto di accoglienza che viene promosso dalle riviste cattoliche non è tanto di calcolo politico, quanto di conversione, di cambiamento dell'atteggiamento interiore. L'accoglienza viene vista come un processo che non si improvvisa, ma che deve maturare profondamente in ogni persona. Nelle pubblicazioni si nota come l'accoglienza implichi il fatto di intravedere nei rifugiati e nei migranti la figura di Cristo per cui l'impegno della Chiesa, come famiglia di Dio nel mondo, deve essere rivolto a fare in modo che nessuno soffra per mancanza del necessario.

2. Da diversi autori viene richiamata la figura del forestiero nella Bibbia. Si rivela come, nei Codici dell'Antico Testamento, l'immigrato viene sistematicamente incluso fra le categorie economicamente sfavorite. Gli autori sottolineano come nella Bibbia per diverse volte viene richiamata l'attenzione sulla disponibilità nei confronti dei forestieri (ad esempio nel libro del Deuteronomio 24,19-22; Levitico 19,9-10).

3. Dall'indagine risulta come nelle pubblicazioni scientifiche apparse nelle riviste cattoliche prevalga la visione che favorisce il contatto con altre religioni basate sulla fratellanza vissuta nell'autentico spirito cristiano. La maggioranza degli autori si distanziano nettamente dalla mentalità che vorrebbe porre tutte le religioni sullo stesso piano. Essi sottolineano che la Chiesa considera tutte le religioni con sincero rispetto ma fanno notare come essa, nello stesso tempo, rifugga la mentalità indifferentista propria del relativismo religioso che porta a ritenere che una religione valga l'altra (Ratzinger 2016).

4. Il fenomeno migratorio viene inteso dagli autori come una comunicazione tra le varie civiltà, l'occasione per un vero e proprio scambio. Il contatto con gli stranieri può diventare anche un'opportunità per conoscere meglio se stessi, il proprio cuore. Alcuni autori sono del parere che gli immigrati ci facciano imparare cosa voglia dire essere umani, misericordiosi. Gli autori invitano a seguire l'inse-

gnamento di Papa Francesco il quale vorrebbe vedere le frontiere come luoghi di riconciliazione e ri-umanizzazione.

5. Gli autori sono consapevoli che il problema degli immigrati è molto complesso e spesso assume i sintomi di una patologia (sfruttamento di persone, traffico di denaro, mercato di essere umani, ecc.). Gli autori invitano i responsabili a progettare un intervento per interrompere le attività dei “mercanti di morte” e assicurare un'accoglienza decorosa degli immigrati. È apprezzabile come in diversi interventi si inviti ad analizzare con grande cautela questo fenomeno per evitare pregiudizi, non cadere in inutili e dannosi allarmismi ed evitare di assumere provvedimenti di emergenza che sarebbero contrari ai diritti umani.

6. Negli articoli viene ribadito il fatto che la Chiesa Cattolica ha sempre avuto una grande attenzione agli ultimi, in particolare agli emarginati come i profughi e i rifugiati. Questa posizione della Chiesa è stata ancora confermata dall'attuale Pontefice. Secondo diversi autori è necessaria la distinzione tra le persone che fuggono dalla guerra e hanno bisogno di protezione secondo le leggi internazionali, e quelli che abbandonano il loro paese per motivi di povertà o per altre situazioni di difficoltà.

7. Negli articoli pubblicati specialmente sulle riviste scientifiche si sottolinea, che l'Europa ha bisogno di immigrati, ma occorre affrontare questo problema in modo ordinato e soprattutto umano. Alle accuse che spesso vengono fatte a Papa Francesco di essere troppo aperto alla presenza musulmana in Europa, gli autori specialmente di Civiltà Cattolica assumono un atteggiamento di difesa, dicendo che i gesti simbolici del Papa hanno la funzione di risvegliare le coscienze degli uomini per mettere in opera i procedimenti legali di accoglienza improntati alla maggiore generosità.

8. Gli autori concordano nell'evidenziare un lento processo d'integrazione nelle scuole, nel mondo di lavoro, nei servizi. Il ruolo della Chiesa viene visto nei termini di un coinvolgimento sia delle associazioni legate al mondo cattolico, che di un contributo che può dare il volontariato di ispirazione cristiana.

9. La maggioranza degli autori condivide la posizione adottata dalla Chiesa riguardo al fenomeno migratorio in Europa. Non di rado le riviste di stampo cattolico fanno notare come sarebbe opportuno, anche per alcuni vescovi (il caso di Ungheria), rafforzare la propria credibilità con un'evidente equidistanza presa nei confronti dei governi, anziché mettersi sulla lunghezza d'onda dell'ideologia del partito.

10. La maggioranza delle riviste vuole smascherare le pericolose tendenze che vorrebbero vedere lo straniero come un pericolo correndo il rischio di perdere il senso dell'umano, il senso dell'accoglienza, non riuscendo più a *patire con*, a distinguere le responsabilità collettive da quelle individuali, facendo riferimento principalmente al calcolo e all'interesse privato.

11. L'arrivo degli stranieri in Italia viene presentato come una *chance*. Nelle pubblicazioni viene rilevato il fatto che tutta la pastorale italiana deve in qualche

modo tener conto che non è più una pastorale straordinaria di persone che appartengono a diverse confessioni, pastorale di sposi che fanno parte dei matrimoni misti o di comunità di credenze diverse, ma dovrà essere una pastorale feriale, ordinaria che cerca di coinvolgere tutte queste persone nella vita della Chiesa. Si parla allora di una necessità di cui la Chiesa ha bisogno e cioè di una conversione di pastorale assumendo le varie sfide per essere fedeli alla sua missione e sentire il bisogno di evangelizzare le culture per inculturare il Vangelo.

12. Dalle indagini fatte risulta che gli autori riguardo all'integrazione dei ragazzi a scuola suggeriscano non tanto di promuovere l'insegnamento aconfessionale delle religioni (definito più inclusivo, eurocentrico), quanto piuttosto di favorire nei ragazzi la conoscenza della cultura e della religione del paese che li ospita. In Italia si ritiene, dunque, che la soluzione migliore sarebbe quella di offrire ai ragazzi la possibilità di conoscere adeguatamente la cultura e la religione cristiana. Secondo gli autori questi sono i gesti di accoglienza che fanno capire che l'insegnamento della religione cattolica può diventare un laboratorio di approfondimento culturale e d'integrazione. Nei articoli vengono spesso fatti riferimenti all'insegnamento di Papa Francesco riguardo l'integrazione che può essere riassunto con le seguenti parole: dialogare con gli altri non significa rinunciare alla propria identità quanto avere il coraggio di convivere rispettosamente nella diversità.

13. Anche se il fenomeno della multiculturalità all'interno delle scuole italiane negli ultimi anni sta assumendo dimensioni massicce questo fatto non trova un riscontro soddisfacente nelle pubblicazioni. Troviamo infatti pochissimi articoli che affrontano l'influenza del problema dell'immigrazione nel contesto scolastico. Le domande più diffuse tra i ricercatori riguardano, ad esempio, le relazioni tra insegnanti e genitori stranieri etc.

14. Si osserva uno scarso coinvolgimento degli autori nell'approfondire le politiche migratorie. Manca un approfondimento sul contesto europeo e sulle ragioni che rendono difficoltoso per diversi paesi accettare gli immigrati. Queste persone stanno particolarmente a cuore all'attuale Pontefice il quale spesso ha dato testimonianza attraverso l'insegnamento della Chiesa in questa materia.

15. Solo pochi autori si sforzano di delineare le ripercussioni che si hanno del fenomeno migratorio sulla famiglia e/o sulla condizione dei bambini e dei giovani dal punto di vista psico-sociale, educativo. Solo alcuni autori riescono a condurre un'analisi più approfondita del suddetto fenomeno nella chiave delle sue conseguenze nel mondo dei giovani non rimanendo sui generis. Problemi più discussi a questo riguardo sono i nuovi modi di essere famiglia. Si evidenzia l'importanza delle cosiddette "madri alternative" che vengono ingaggiate dalla madre migrante o dalla famiglia rimasta a casa, oppure "famiglie astronaute" e "padri dell'oca selvatica" (padri rimasti a casa).

16. Negli articoli viene sottolineato prima di tutto il problema dello stress degli insegnanti che lavorano nei contesti multiculturali. Gli autori notano che le incomprensioni e la mancanza di competenze utili ad affrontare situazioni quoti-



diane di multiculturalità, possono portare allo sviluppo di un senso d'inadeguatezza e di stress appunto nel corpo docente.

17. Secondo le ricerche riportate dagli autori le relazioni tra docenti e allievi stranieri non sono ideali. Quando gli insegnanti vivono esperienze relazionali positive sia con i genitori stranieri che con i figli, tendono ad aumentare l'empatia verso i bambini non italiani. Ricercatori sottolineano che le relazioni degli insegnanti con gli allievi stranieri dipendono molto dal concetto d'integrazione che hanno verso i bambini stranieri.

18. Nella triade ragazzo-genitore-insegnante gli autori vedono quest'ultimo come un professionista che ha il dovere di affrontare in prima persona le difficoltà specifiche del proprio lavoro (per esempio le relazioni con genitori stranieri, problemi di didattica etc.).

19. Il problema della multiculturalità nelle materie scolastiche viene affrontato solo su una rivista specializzata in didattica in due articoli. Inoltre viene ribadito per diverse volte che la presenza degli alunni stranieri non è un'emergenza né un problema, ma un'opportunità per aggiornare il modo di fare scuola. Nonostante ciò si percepisce dagli articoli presi in considerazione come la scuola italiana rischi di diventare una fonte di segregazione in quanto i genitori italiani preferiscono iscrivere i figli nelle scuole dove vi sono pochi ragazzi stranieri.

20. Alcuni autori non di rado invitano ad attuare una distinzione tra l'accoglienza che implica l'obbligo di fornire agli immigrati pane, casa e soprattutto quella soggettività che aiuta lo straniero a vivere con una certa dignità, e il soccorso in caso di emergenza. Gli autori riportano anche le voci di chi vorrebbe limitare l'accoglienza non tanto per motivi dettati dall'egoismo e dal desiderio di non condividere il benessere, quanto per i limiti imposti dalla situazione oggettiva, per una reale difficoltà di fare spazio agli altri.

21. Nelle riviste cattoliche prevale l'idea che davanti all'emergenza migratoria occorra insistere sulla svolta normativa a vari livelli da parte di tutta la società. Tra le varie proposte vale la pena far presente la volontà di indurre in modo rilevante il principio dello *ius soli* per i soggetti nati in Italia. È interessante anche notare come recentemente si sia introdotto nelle pubblicazioni il cosiddetto *ius culturae*, in relazione alla condizione dei minori in generale, il cui percorso di cittadinanza dovrebbe essere assolutamente favorito e aiutato.

## CONCLUSIONI

A partire dalle constatazioni fatte, possiamo affermare che la Chiesa cattolica è aperta al fenomeno delle migrazioni ed è anche disposta a ridefinire i propri obiettivi e qualificare le proprie proposte, in un ampio quadro di pastorale nazionale, nella prospettiva di essere ancora più accogliente nei confronti degli immigrati. Nelle opinioni degli autori si nota la disponibilità, l'apertura, la ricerca di modalità di accoglienza di chi è più povero e forestiero. Diversi autori fanno notare

come generalmente l'atteggiamento degli italiani sia pragmatico, flessibile e disponibile verso lo straniero, soprattutto verso le persone che fanno i lavori più umili (assistenza anziani, addetti alle pulizie, custodi, mense, tavole calde, fast food).

Non di rado sulle riviste cattoliche si ricorda ai lettori che anche l'Italia per oltre un secolo è stata terra di „emigranti”. Gli italiani andavano a cercare una vita più dignitosa nei paesi benestanti: Germania, Francia, Belgio, USA, Canada, Argentina, Australia. Di conseguenza, gli autori invitano a leggere la realtà migratoria odierna nella chiave del dono che il paese riceve per sfidare pregiudizi e difficoltà nell'accoglienza degli stranieri nel territorio italiano.

Non mancano però alcune criticità elencate dagli autori. Si nota, infatti, che nella società persistono problemi che possono determinare nel tempo, la crescita di antagonismi a livello sociale. Si fa riferimento, ad esempio, alla costruzione di luoghi di culto, la questione dei simboli religiosi messi in pubblico, il cibo nelle mense scolastiche e ospedaliere, l'abbigliamento nei luoghi pubblici (piscina, mare etc.).

#### BIBLIOGRAPHY:

- Bailey, Kenneth. 1995. *Metodi della ricerca sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Blangiardo, Gian Carlo. 2017. Migrazioni: lo scenario in cambiamento, *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 55(1), 27-42.
- Caritas italiana. 2016. *XXIII Rapporto Immigrazione: dati e caratteristiche del fenomeno*. Data dostępu: 4.10.2016. [http://www.caritasitaliana.it/home\\_page/area\\_stampa/00003960\\_Rapporto\\_Immigrazione\\_Caritas\\_e\\_Migrantes\\_2013.html](http://www.caritasitaliana.it/home_page/area_stampa/00003960_Rapporto_Immigrazione_Caritas_e_Migrantes_2013.html).
- Ciambrone, Raffaele. 2016. L'integrazione degli alunni stranieri nella scuola italiana. W: *A scuola nessuno è straniero. Scuola Cattolica in Italia. Diciottesimo Rapporto, 2016*, red. Centro Studi per la Scuola Cattolica, 67-85. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Cicatelli, Sergio. 2016. La scuola cattolica come luogo di incontro tra culture (e fedi). W: *A scuola nessuno è straniero. Scuola Cattolica in Italia. Diciottesimo Rapporto, 2016*, red. Centro Studi per la Scuola Cattolica, 333-349. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Eurispes. 2016. *Rapporto Italia del 2011*. Data dostępu: 8.10.2016. <http://www.eurispes.eu/content/rapporto-italia-2011>.
- Ferdinandi, Salvatore. 2015. Il volto di una parrocchia ospitale: competenze spirituali, requisiti sociali, collaborazione con territorio. *Orientamenti Pastoralis*, 63(10), 25-31.
- Forti, Oliviero. 2017. Immigrazione e Chiesa, *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 55(1), 85-99.
- Francesco. 2016a. *Angelus in Piazza San Pietro, Domenica, 6 settembre 2015*. Data dostępu: 05.10.2016. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20150906.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20150906.html).

- Francesco. 2016b. Dio non è indifferente. *Il Regno*, 7, 210.
- Francesco. 2016c. *Discorso del Santo Padre Francesco, durante la visita al "CENTRO ASTALLI" di Roma per il servizio ai rifugiati*. Data dostępu: 30.09.2016. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130910\\_centro-astalli.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html).
- Giovanni Paolo II. 2002. Basta con la guerra in nome di Dio! Fino a quando avrò voce, io griderò: "Pace, nel nome di Dio!" (22 maggio 2002), 2. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXV/1, 845.
- Istruzione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. 2016. *Erga migrantes caritas Christi*. Data dostępu: 14.10.2016. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_20040514\\_erga-migrantes-caritas-christi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html).
- Manicardi, Luciano. 2015. Il Giubilo della misericordia e gli eventi migratori. *Orientamenti pastorali*, 63(10), 39-47.
- Ministero dell'Interno. 2016. *Rapporto sull'accoglienza di migranti e rifugiati in Italia. Aspetti, procedure, problemi. Ottobre 2015*. Data dostępu: 24.10.2016. [http://www.asylumineurope.org/sites/default/files/resources/ministry\\_of\\_interior\\_report\\_on\\_reception\\_of\\_migrants\\_and\\_refugees\\_in\\_italy\\_october\\_2015.pdf](http://www.asylumineurope.org/sites/default/files/resources/ministry_of_interior_report_on_reception_of_migrants_and_refugees_in_italy_october_2015.pdf).
- Nuovascintilla.com. 2016. *Buone prassi per l'integrazione degli stranieri*. Data dostępu: 14.10.2016. <http://www.nuovascintilla.com/index.php/en/chiesa/vita-diocesana/6200-buone-prassi-per-lintegrazione-degli-stranieri>.
- Orlando, Vito. 2002. Un servizio educativo territoriale aperto alla diversità culturale e religiosa: l'oratorio salesiano che accoglie giovani immigrati. W: *Dialogo senza paure. Scuola e servizi sociali in una società multiculturale e multireligiosa*, red. Roberto De Vita i Fabio Berti, 262-274. Milano: Franco Angeli.
- Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti i Pontificio Consiglio Cor Unum. 2016. *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali*. Data dostępu: 30.09.2016. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/corunum/corunum\\_it/pubblicazioni/Rifugiati-2013-ITA.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_it/pubblicazioni/Rifugiati-2013-ITA.pdf).
- Ratzinger, Joseph. 2016. *Intervento in occasione della presentazione della Dichiarazione Dominus Iesus" alla Sala Stampa della Santa Sede*. Data dostępu: 05.10.2016. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000905\\_dominus-iesus-ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000905_dominus-iesus-ratzinger_it.html).
- Redazione. 2016. *Il Papa: "Migranti muoiono in mare per la nostra indifferenza"*. Data dostępu: 30.09.2016. <http://www.stranieriinitalia.it/attualita/attualita/attualita-sp-754/il-papa-qmigranti-morti-in-mare-per-la-nostra-indifferenzaq.html>.
- Regolamento UE. 2016. Data dostępu: 04.10.2016. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013R0604&from=it>.
- Spiga, Maria Teresa. 2017. Le migrazioni in alcuni rapporti di ricerca pubblicati in Italia nell'anno 2016, *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 55(1), 43-66.

- Stańkowski, Bogdan. 2017. Oratorio salesiano in Italia – integrazione dei ragazzi stranieri di seconda generazione. *Seminare*, 38(2), 99-111.
- Vatican.va. 2016. *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere insieme per una civiltà dell'amore*. Data dostępu: 22.11.2016. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20131028\\_dialogo-interculturale\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_it.html).
- Zanniello, Giuseppe. 2016. Verso un'educazione interculturale. W: *A scuola nessuno è straniero. Scuola Cattolica in Italia. Diciottesimo Rapporto, 2016*, red. Centro Studi per la Scuola Cattolica, 29-65. Brescia: Editrice Morcelliana.

Ks. ZBIGNIEW FORMELLA<sup>1</sup> SDB, GIORGIA PERILLO<sup>2</sup>  
Università Pontificia Salesiana, Roma

## L'OUTDOOR EDUCATION E LE SCUOLE DELL'INFANZIA NEL BOSCO PER CRESCERE A CONTATTO CON LA NATURA

### Sommario

L'articolo si inserisce all'interno di quel campo che promuove il concetto di educazione integrata, conferendo grande importanza alle circostanze ambientali che rafforzano la crescita del bambino e, in modo particolare, la sua autonomia, libertà, creatività nel pensiero e nell'agire e la sua prosocialità.

La proposta di tornare alle radici che sostano nella natura umana e nell'ambiente circostante ci sembra particolarmente valida sia per i bambini che vivono in ambienti rurali sia per quelli delle grandi città le quali, per loro natura, non sempre favoriscono lo sviluppo equilibrato di tutte le dimensioni umane per la crescita della persona.

*L'Outdoor Education* viene qui proposta come orientamento pedagogico che consiste nel valorizzare al massimo le opportunità dello stare fuori (*out-door*) e del concepire l'ambiente esterno come luogo di formazione. Poter sperimentare in prima persona il proprio legame con la natura diventa per il bambino un'esperienza sana e positiva, trasversale a tutte le sue dimensioni evolutive.

**Parole chiave:** Outdoor Education, scuola dell'infanzia, crescita, natura

### OUTDOOR EDUCATION AND CHILDREN'S SCHOOLS IN THE WOODS TO GROW BY CONTACT WITH NATURE

### Summary

The scope of the paper pertains to the area of pedagogy that promotes the concept of integrated education, at the same time giving high priority to the environmental conditions that enhance the child's growth and, in particular, her/his autonomy, freedom, intellectual and active creativity as well as prosocial behaviour. The proposal to return to the roots that lie in human nature and in the surrounding environment, seems to us particularly interesting, both for children living in rural environments and those from big cities. Being able to develop a personal bond with nature becomes a child's healthy and positive experience, exerting its influence on all dimensions of her/his overall development.

**Keywords:** Outdoor Education, Kindergarten, Growth, Nature

---

<sup>1</sup> 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](mailto:formella@unisal.it).

<sup>2</sup> Dott.ssa Giorgia Perillo – laureata in psicologia dello sviluppo e dell'educazione all'Università Pontificia Salesiana. E-mail: [giorgia.perillo@virgilio.it](mailto:giorgia.perillo@virgilio.it).

OUTDOOR EDUCATION W PROPOZYCJI WYCHOWANIA PRZEDSZKOLNEGO  
POPRZEZ KONTAKT Z NATURĄ

## Streszczenie

Niniejszy artykuł należy do nurtu pedagogiki, która promuje koncepcję edukacji zintegrowanej, przywiązując dużą wagę do warunków środowiskowych, które zwiększają rozwój dziecka, a w szczególności jego postrzeganie autonomii, wolności, kreatywności intelektualnej i aktywnej oraz zachowania prospołeczne. Propozycja powrotu człowieka do natury powiązanej z otaczającym go środowiskiem wydaje się szczególnie interesująca zarówno dla dzieci żyjących w środowiskach wiejskich, jak i dużych miast. Możliwość doświadczania osobistej, codziennej więzi z naturą staje się pozytywnym i prozdrowotnym doświadczeniem dziecka, podnoszącym jego dobrostan we wszystkich wymiarach rozwojowych.

**Słowa kluczowe:** Outdoor education, przedszkole, wzrastanie, natura

## INTRODUZIONE

In un'epoca come la nostra, caratterizzata dall'onnipresenza delle tecnologie e da un conseguente allontanamento dalla natura, c'è sempre più bisogno di ricordare che dal contatto con la natura derivano molteplici benefici per lo sviluppo psico-fisico del bambino: stare all'aria aperta è molto importante, gli permette di stimolare gran parte delle attitudini fondamentali (Mai 2016a, 31).

Oggi osserviamo che la vita di molti bambini non è adatta alle loro esigenze perché troppo sedentaria, isolata oppure sottoposta a ritmi frenetici. Per questo vediamo la necessità di ridare valore all'ambiente naturale, considerandolo una risorsa ricchissima per lo sviluppo cognitivo, motorio, sociale ed emotivo del bambino. Inoltre, un ulteriore obiettivo è quello di ripensare le pratiche nei servizi educativi e scolastici e di affermare che sta prendendo piede un modello educativo che mette in discussione la tradizionale struttura scolastica a favore di un approccio che considera i bambini non "imprigionati" nel sistema, ma esseri pensanti e che valuta l'educazione non come una "staticità organizzata", ma un'aspirazione naturale, una gioia (Gray 2015, 62). Non sono nel tempo libero, ma anche a scuola, dove vincono la competizione, la disciplina e la "tortura" dello studio al banco, per i bambini sono sempre meno gli spazi di autonomia, di libertà e di concreta scoperta. Così nasce l'esigenza di un contatto diretto con la natura e di esperienze concrete per viverla in modo continuativo.

*L'Outdoor Education*, a cui si ispirano le scuole dell'infanzia nel bosco, si fonda su un concetto che vede la natura come elemento cruciale per uno sviluppo sano e totale della persona, infatti le scuole dell'infanzia nel bosco hanno sorprendenti vantaggi che non riguardano soltanto il benessere fisico dei bambini, ma anche quello psichico. Inoltre, non è da sottovalutare l'arco di tempo che viene ricoperto dalla scuola dell'infanzia che comprende proprio quegli anni in cui si acquisiscono le basi per una salute psico-fisica.

## 1. GLI EFFETTI COLLATERALI DELLA METROPOLI SULLO SVILUPPO PSICO-FISICO DEI BAMBINI

«Negli ultimi cinquanta anni i nostri stili di vita sono mutati in modo significativo; i ritmi di lavoro sempre più intensi, l'incremento dell'occupazione femminile, una nuova percezione dei "pericoli" e la diffusione delle nuove tecnologie hanno progressivamente allontanato l'uomo dalla natura e reso più difficile il necessario contatto con l'ambiente naturale» (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 127). In passato, si dava per scontato che tra i bambini e la natura vi fosse un rapporto immediato, diretto ed esperienziale: da sempre i bambini amano correre, giocare all'aria aperta e scoprire l'ambiente naturale. Invece, oggi, le famiglie trovano sempre meno occasioni, tempi e modi per fare esperienza diretta della natura. In particolar modo, questo avviene in quelle famiglie che abitano nelle grandi città. Gli adulti sono scoraggiati dalla mancanza di tempo libero e dai ritmi lavorativi incalzanti, dai presunti pericoli nascosti nell'ambiente naturale, come ad esempio "l'uomo nero" e dai mezzi di comunicazione di massa che offrono uno svago comodo e accattivante che strega spaventosamente i bambini. L'esito è quello di una generazione di nativi digitali che padroneggia perfettamente il mondo della tecnologia, ma che poi si ritrova spaesata nell'ambiente naturale, che fa parte del mondo fisico e reale nel quale viviamo.

### 1.1. Perché ci siamo allontanati dalla natura?

Una profonda relazione con la natura si rivela fonte preziosa per il benessere psico-fisico del bambino: permette di stimolare alcune attitudini fondamentali come la curiosità, l'autonomia, la capacità di stupirsi, la fantasia, la creatività, la motricità, lo sviluppo dei cinque sensi ed il senso di libertà (Mai 2016a, 31). Infatti, «sino ad alcuni decenni fa nelle nostre città c'erano spazi in cui bambini potevano incontrarsi e giocare liberamente: zone verdi, strade, piazze. (...) Poi, lentamente, ma inesorabilmente, il quadro è mutato (...). E così oggi vediamo bambini piccolissimi trascorrere ore e ore davanti al televisore, isolati dentro casa quasi fossero convalescenti» (Oliverio i Oliverio Ferraris 2011, 7-8). Per i bambini sono sempre meno gli spazi di autonomia, di libertà e di concreta scoperta nel tempo libero così come a scuola, dove vincono la competizione e la disciplina.

Negli ultimi decenni si sono verificati dei cambiamenti nello stile di vita dei bambini, delle famiglie e della popolazione in generale che hanno progressivamente allontanato l'uomo dalla natura e reso più difficile il necessario contatto con l'ambiente naturale. Nello specifico, ci riferiamo alla massiccia proliferazione di nuova edilizia abitativa, alle paure eccessive dei genitori, ad una struttura sociale e familiare in continuo cambiamento e discussione ed alla presenza costante della tecnologia. Perciò, una delle principali cause dell'allontanamento dalla natura è la costruzione dei quartieri più recenti edificati senza prendere in considerazione le esigenze di crescita dei bambini e dei ragazzi, ovvero «si sono costruiti quartieri dormitorio dove non solo non c'è nemmeno un filo d'erba o un albero, ma nep-

pure uno spazio qualunque per giocare e incontrarsi» (Oliverio i Oliverio Ferraris 2011, 8). Nelle nostre metropoli la maggior parte delle strade, delle abitazioni e dei palazzi si susseguono l'uno dietro l'altro senza che fra essi intercorrano degli spazi verdi. Eppure l'integrazione della vegetazione con gli edifici rappresenta una strategia auspicabile poiché permetterebbe di ottenere benefici ambientali e socio-economici (Cucinella 2013, 7).

In secondo piano, troviamo le paure eccessive degli adulti a cui consegue una iper-protezione nei confronti dei bambini, che impedisce loro di vivere la natura e i suoi fenomeni. I genitori hanno paura che il bambino venga rapito, molestato, oppure che sia vittima di aggressioni o di bullismo. Tali apprensioni sono comprensibili, soprattutto se si considerano come il frutto del contesto culturale e sociale in cui viviamo. Contesto che, probabilmente, ha spinto genitori e insegnanti a predisporre la maggior parte delle attività ricreative ed educative in luoghi chiusi (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 108-109). Tuttavia, la percezione della pericolosità del mondo esterno supera di gran lunga i pericoli reali.

Il terzo elemento che ha favorito il processo di allontanamento tra l'uomo e la natura è quello rappresentato da una struttura sociale e familiare in continuo cambiamento e discussione. Nel senso che si sono verificati dei fenomeni complessi a livello economico, giuridico e culturale che hanno dato una vera e propria scossa alla famiglia tradizionale, come il superamento di oppressioni e disuguaglianze; la fuga dalla campagna verso la città; l'industrializzazione; l'introduzione dell'istituto del divorzio, il movimento femminista e la globalizzazione dei mercati e dell'informazione (Contini 2010, 13). Non solo, ma anche l'ingresso della televisione nelle case, che ha visto negli anni '80 del secolo scorso il boom di questo fenomeno e il diffondersi all'interno delle abitazioni dell'uso del computer come strumento di lavoro, di studio o di evasione: il tempo libero dei giovani è, da allora, sempre più occupato da videogiochi ed internet (Gigli 2007, 62-63).

L'onnipresenza delle tecnologie costituisce proprio l'ultima grande trasformazione sociale che è avvenuta negli ultimi decenni e che ha letteralmente "colonizzato" e pervaso la nostra vita quotidiana. «Non c'è dubbio che negli ultimi vent'anni lo sviluppo e la diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) abbiano subito, almeno nei paesi industrializzati, una sorprendente accelerazione, diventando parte integrante della nostra vita» (Ranieri 2012, 199).

Tutte queste trasformazioni ci costringono ad adeguare e a rivedere l'educazione, come anche il nostro modo di essere e di vivere.

## 1.2. I rischi connessi all'allontanamento dalla natura

Ad un radicale allontanamento dalla natura possono conseguire dei rischi per lo sviluppo fisico, cognitivo e socio-emotivo dei bambini. «Alcune conseguenze le abbiamo sotto gli occhi e ci vengono raccontate da numerose ricerche internazionali che ci descrivono un'infanzia cagionevole, obesa e stressata, preda di emicranie, ansie, e gravi problemi comportamentali come, tra gli altri, la sindrome da deficit di



attenzione. Altre conseguenze sono di lettura meno immediata e fanno riferimento alla perdita di contatto, particolarmente evidente nelle giovanissime generazioni, con il mondo fisico circostante» (Schenetti, Donati i Salvatera 2012, 379).

Uno dei rischi legato allo sviluppo fisico e a quello socio-emotivo è sicuramente l'obesità. Essere obesi nell'infanzia ha le sue conseguenze, ovvero da un'indagine di alcuni ricercatori inglesi, quali J. Wardle, N.H. Brodersen et al. del 2006, è emerso che bambini che divengono obesi prima degli 11 anni tendono ad essere obesi anche nell'età adulta (Wardle et al. 2006, 1). L'obesità si configura come un rischio derivato da un netto distacco dalla natura in quanto essa, solitamente, è una conseguenza sia di una malsana abitudine alimentare sia di una scarsa attività fisica. Inoltre, queste cattive abitudini si radicano ancora di più a causa di un uso scorretto delle nuove e vecchie tecnologie. Tant'è vero che oggi la parola "gioco" viene sempre più spesso associata a giochi elettronici, playstation, applicazioni per telefoni e tablet. Giocare all'aperto non è più un'attività comune: i bambini passano il pomeriggio guardando la televisione anziché stando al parco o gironzolando in bicicletta.

Inoltre, nel libro *L'ultimo bambino nei boschi*, Richard Louv<sup>3</sup>, pedagogista americano, conio l'espressione "Disturbo da deficit di natura", non conferendogli un senso strettamente scientifico, in quanto nessun ricercatore farebbe riferimento a questo termine (Louv 2006, 89). Tale deficit designa quei bambini che, già in età prescolare, trascorrono la maggior parte del loro tempo libero tra le mura della loro casa, non trovando, in città, degli spazi ricreativi adatti ai giochi all'aria aperta. Spazi che, invece, ricoprono un ruolo centrale per socializzare, per esercitare muscoli e riflessi, per sollecitare l'ingegno e per esplorare il territorio circostante. Louv, tra gli effetti di questa carenza, enumera: breve durata dell'attenzione in rapporto al livello di sviluppo, iperattività ed altri malesseri fisici ed emotivi. Il pedagogista è convinto che l'essere umano quanto più spesso è rinchiuso in un ambiente artificiale, tanto più ha la necessità di un contatto compensatorio con la natura. Per questo, la considera un vero e proprio dono per i bambini sotto il profilo biologico, cognitivo e spirituale (Louv 2006, 46-47). Al giorno d'oggi, a moltissimi bambini viene fatta la diagnosi di ADHD<sup>4</sup>, senza considerare l'ambiente nel quale vivono, ovvero senza domandarsi se il contesto a cui appartengono e crescono soddisfa a pieno le loro esigenze. «Il vero disturbo andrebbe in realtà ricercato non tanto nei ragazzi stessi, quanto nell'ambiente artificiale imposto loro» (Louv 2006, 99). Per questo Louv, pur non sottovalutandone le criticità, suggerisce di approcciarsi al disturbo sotto una nuova luce: chiediamoci se le innumerevoli diagnosi di ADHD «non siano l'effetto di uno sradicamento dall'ambiente naturale, standard e richieste uniformanti che impediscono il gioco libero in ambienti aperti, l'esperienza diretta, la relazione con gli animali, con l'essere umano e con sé stessi» (Avolio 2016, 1).

---

<sup>3</sup> Richard Louv (1949-) è un noto pedagogista americano e autore di diverse pubblicazioni: ha scritto sette libri sulla vita familiare e sull'ecologia sociale, è consigliere del *National Scientific Council*; Fondatore del *Children and Nature Network*, editorialista del *New York Times* e del *Christian Science Monitor*.

<sup>4</sup> La sigla ADHD sta per *Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder*, tradotta in italiano con Disturbo da Deficit di Attenzione/Iperattività.

In queste circostanze, è impossibile non fare un accenno al naturale impoverimento dei nostri sensi: «impariamo sempre di più a conoscere il mondo e sempre meno a sperimentarlo, impariamo a dare un nome alle cose e sempre meno a toccarle, impariamo a leggere storie e avventure e sempre meno a viverle» (Bertolasi, Sanguigno i Mayer 2009, 7). Tutti noi nella nostra quotidianità utilizziamo una bassissima percentuale delle potenzialità dei nostri sensi: non siamo più abituati ad usarli integralmente e costantemente. È necessario che essi vengano stimolati soprattutto durante l'infanzia per permettere uno sviluppo ed una crescita ottimale (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 50). Per questo, potenziare la percezione sensoriale dovrebbe essere uno degli obiettivi principali della scuola dell'infanzia, in quanto ogni senso ha una sua vitale importanza nella scoperta del mondo da parte del bambino (Arcaro 2002, 1).

Infine, ricordiamo che nelle nostre scuole vi è una scarsissima educazione ambiente, ciò nonostante sarebbe importante istruire alla sostenibilità già nei servizi per l'infanzia per scardinare quella convinzione di fondo dell'essere umano secondo cui esso si considera il padrone della natura. L'uomo è parte del suo insieme e le nostre azioni hanno delle ripercussioni permanenti su quello che è lo sviluppo del sistema a cui apparteniamo. Perciò, il compito dei servizi educativi in questo contesto è quello di dare vita ad una formazione che promuova degli atteggiamenti positivi di conoscenza e di relazione con l'ambiente nel quale viviamo (Schenetti i Rossini 2011, 417). Ciascuno di noi dovrebbe sviluppare una sensibilità e una disposizione etica verso il mondo circostante, dal momento che noi siamo parte del mondo e la qualità della nostra vita è strettamente connessa con lo stato di salute degli ecosistemi che abitiamo. Senza dubbio, un bambino immerso in un contesto ambientale mostrerà una minore inclinazione verso lo sfruttamento e il danneggiamento dell'ambiente. Altresì un'educazione basata sulla filosofia della tutela e della preservazione delle risorse da conservare e da impiegare con parsimonia indirizza il bambino a crescere insieme al meglio, a vantaggio della comunità (Chistolini 2016, 125).

## 2. LA RISPOSTA DELL'OUTDOOR EDUCATION

Abbiamo visto come l'attuale società e l'incessante mutare dei suoi stili di vita, dovuto anche alle continue accelerazioni delle moderne tecnologie, hanno creato un nuovo modo di comunicare, giocare, lavorare ed apprendere. Per questo è necessario pensare all'educazione prendendo in considerazione i bisogni fondamentali dei bambini appartenenti alle nuove generazioni. Bisogni educativi che tendono a modificarsi sia verso nuovi bisogni, sia verso il recupero di antiche necessità, che sottostimate, si sono assopite (Cecilian 2014, 37). A tale proposito, gli studi che hanno indagato la relazione tra i bambini e la natura, e in particolar modo quelli che hanno esaminato i benefici derivati da tale rapporto, possono essere ritenuti significativi: «la natura come fonte di benessere fisico, psicologico

e sociale indica che sarebbe importante nelle società odierne mantenere ed in alcuni casi incentivare la presenza di spazi naturali in cui far trascorrere del tempo a bambini ed adolescenti» (Verrastro, Gherardini, Petrucelli i Petrucelli 2014, 9). Ad esempio, è stato dimostrato che una casa circondata dal verde o che affaccia su di esso è associata ad una migliore capacità attentiva e ad un incremento di concentrazione, autodisciplina e controllo degli impulsi (Wells 2000, 775-795).

Perciò, nella nostra società, sempre più artificiale e tecnologica, è necessario riconsegnare il giusto valore alla salute e allo sviluppo delle persone, che si realizza anche grazie al contatto con la natura che consente di recuperare o di vivere in uno stato di benessere (Verrastro, Gherardini, Petrucelli i Petrucelli 2014).

## 2.1. Cos'è l'Outdoor Education

È sotto gli occhi di tutti che sia in corso una crisi dell'educazione che riguarda lo sviluppo di una vasta gamma di competenze psicomotorie, cognitive, sociali ed emotive dei bambini. Infatti, oggi il bambino è "a rischio" non per i pericoli reali in cui potrebbe imbattersi nella vita di tutti i giorni, ma perché, al contrario, non corre nessun rischio, non stimola le sue capacità psicomotorie. La sua educazione diventa antipedagogica poiché gli vengono "sottratte", o rese asettiche, le esperienze nella realtà-vera dove sono il corpo, il movimento, i sensi, le relazioni concrete con le cose e con le persone a guidare la sua maturazione. Il senso autentico dell'educazione è quello di aprire i campi d'esperienza al bambino, non chiuderli (Comune di Bologna 2015, 2).

L'*Outdoor Education* (OE) vuole e può far fronte a tutte queste criticità: al momento, si configura come un modello educativo adeguato al superamento delle attuali problematiche dell'infanzia, quali la sedentarietà, le abitudini alimentari errate, la scarsa possibilità di movimento, la mancanza di autonomia e la mancanza di esperienze concrete e sensoriali (Comune di Bologna 2015, 3). A. Brookes<sup>5</sup> nel 1991 dichiarò che il significato di OE è relativo al tempo ed allo spazio, proprio per questo la letteratura psico-sociale offre numerose definizioni, più o meno conosciute, provenienti da diversi autori (Lewis 1975; Lappin 1984; Smith 1955; Neill 2003). La definizione che si sposa maggiormente con la nostra linea di pensiero e che si lega alle parole di Brookes è quella che vede l'OE come un termine che presenta diverse sfaccettature a seconda delle persone, delle culture e delle organizzazioni. Tuttavia, i temi comuni convergono verso un'enfasi sull'esperienza diretta nell'ambiente *outdoor* per il raggiungimento di obiettivi personali, sociali, educativi, terapeutici ed ambientali (Neill 2003). Dunque, è possibile far convogliare i principi dell'OE in due elementi cardine, quali l'importanza che viene assegnata all'ambiente naturale, considerato una fonte inesauribile di apprendimento, e la grande attenzione rivolta alle esigenze emotive dei bambini (Mai 2016b, 107). L'*Outdoor Education* "semplicemente" mette

---

<sup>5</sup> Andrew Brookes fu un Professore Associato dell'Università australiana La Trobe University fino al 2014. Ha un vivo ed ancestrale interesse nel chiarire e nel rinforzare il ruolo dei corsi di OE dell'Università e nella ricerca.

in evidenza un orientamento pedagogico che consiste nel valorizzare al massimo le opportunità dello stare fuori (*out-door*) e del concepire l'ambiente esterno come luogo di formazione (Farnè 2015, 84). In generale, l'OE può essere definita come «la modalità con cui a livello internazionale si definiscono le teorie e le pratiche educative (scolastiche ed extrascolastiche) connotate dalla centralità che viene riconosciuta all'ambiente esterno come luogo privilegiato della formazione» (Farnè e Agostini 2014, 10). Esso si configura come un progetto pedagogico che, anziché essere dettato da formule predeterminate, si plasma attorno a specifiche realtà socioculturali di un territorio ed alle sue istituzioni educative. L'orientamento pedagogico dell'OE non stabilisce quali attività o percorsi didattici debbano essere realizzati o quali obiettivi si debbano raggiungere, piuttosto tutto questo appartiene alla specificità del contesto educativo e alle disposizioni di insegnanti ed educatori (Farnè 2015, 84). Perciò, ogni progetto che si ispiri all'OE ha le sue peculiarità, in quanto è frutto di una cultura tipica del territorio nel quale agisce, delle idee degli educatori e delle stesse predisposizioni dei bambini che lo frequentano (Mai 2016b).

«Non è possibile iscrivere l'OE a uno specifico ambito didattico, come si è detto essa è un approccio educativo globale che parte dalla riscoperta di un bisogno autentico e dalla consapevolezza di ridare centralità a tutto ciò che si configura come rapporto in presa diretta con l'ambiente. Dunque la scuola, a partire da quella dell'infanzia, può costruire un proprio profilo pedagogico orientato all'OE, ma lo può fare anche la famiglia nel modo con cui intende dare tempo e spazio al bambino nelle sue attività extrascolastiche» (Mai 2016b, 86). All'interno dell'immenso campo dell'educazione all'aperto, nello specifico nel contesto scolastico, troviamo sia le scuole dell'infanzia nel bosco o asili nel bosco che si prendono cura dei bambini dai 2 ai 6 anni di età; sia le *Forest School*, ovvero scuole nel bosco che, invece, corrispondono alla scuola primaria. Le scuole dell'infanzia nel bosco traggono ispirazione da alcune esperienze del Nord Europa e dai contributi di alcuni autori, come J.J. Rousseau, M. Montessori, R. Steiner e P. Freire. In questo tipo di scuole dell'infanzia tutte le attività si svolgono all'aperto, a prescindere dal fatto che splenda il sole oppure piova. Qui i bambini sono spronati a giocare, esplorare e imparare dal bosco o in altri ambienti naturali (Mancuso 2017).

## 2.2. La diffusione delle scuole dell'infanzia nel bosco in Europa

La prima scuola dell'infanzia nel bosco nacque negli anni '50 del secolo scorso in Danimarca; tali organismi si diffusero in tutto il paese e successivamente in tutta Europa (Santarelli 2015). In Danimarca, di preciso a Søllerød, fu Ella Flatau, grazie al sostegno di altri genitori, a creare il primo modello di scuola dell'infanzia nel bosco, termine che in danese si traduce con *Skovbørnehave*. Da allora, questo nuovo approccio educativo si sviluppò in tutta Europa (Lanocita 2014).

In Svezia, la prima scuola dell'infanzia nel bosco venne fondata sull'isola *Lidingö* nel 1985 da Siw Linde, la quale si rese conto dell'efficienza di queste scuole ed iniziò a pensare a come integrarle con le scuole tradizionali dell'infanzia. Con Su-

sanne Drougge fondò il primo *I Ur och Skur* (in italiano, “con il buono e il cattivo tempo”) il quale, nel 1986, contava già 20 bambini. Nel 2010, le scuole dell'infanzia erano 223 e 16 quelle primarie, tutte gestite in diversi modi, ma che si attenevano sempre ai principi sostanziali del primo *I Ur och Skur* (Mai 2014).

All'inizio degli anni Novanta, le scuole dell'infanzia nel bosco, in tedesco *Waldkindergarten*, si diffusero anche in *Germania* grazie alle due educatrici Kerstin Jebsen e Petra Jäger. Dopo aver trascorso un periodo di osservazione nel territorio danese ed in seguito all'istituzione di un'associazione, fondarono nel 1993, a Flendsburg, la prima scuola dell'infanzia nel bosco, riconosciuta dallo Stato tedesco. Sebbene si rilevi difficile constatare il numero preciso di queste nuove istituzioni, si stima che nel 2008 ne fossero presenti 700, che corrisponde all'incirca all'1,5% delle istituzioni prescolari in *Germania* (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 34-35).

In *Austria* e in *Svizzera* le scuole dell'infanzia nel bosco sono ancora in fase di sviluppo. Attualmente, ne esistono ancora pochi esempi, infatti, si è stimato che vi siano più o meno 23 scuole in *Austria* ed 8 in *Svizzera* (Mai 2014). «Tuttavia, anche in questi Paesi i numeri sono in crescita, i genitori sono sempre più coscienti dell'importanza di far avvicinare i bambini alla natura, sia per dare loro un'educazione globale, sia per formare in loro il rispetto e la tutela della natura, un principio che sta sensibilizzando molto la popolazione» (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 35).

Invece, nel *Regno Unito* le scuole dell'infanzia nel bosco si diffusero a metà degli anni Novanta del secolo scorso; anche gli inglesi presero come fonte di ispirazione l'idea maturata in *Danimarca*. Il merito va ad alcuni studenti del *Bridgwater College* di *Somerset* che, nel 1995, andarono in *Danimarca* per conoscere meglio il programma delle scuole dell'infanzia nel bosco; una volta stabilito che la metodologia risultava adatta anche per la realtà britannica, essi iniziarono a pensare ad una eventuale applicazione nel loro territorio di appartenenza. Dunque, il concetto danese venne plasmato attorno alle caratteristiche della cultura inglese e venne fondato il *Bridgwater Early Excellence Centre*, il quale ancora oggi rappresenta una base fondamentale per l'educazione e formazione delle scuole nel bosco. Anche nel *Regno Unito* le scuole dell'infanzia nel bosco sono in continua crescita: già nel 2006 si stimava che esistessero circa 100 scuole in *Inghilterra*, 20 in *Galles* e 20 in *Scotia* (Mai 2014).

«Sebbene si sia partiti da un numero limitato di iniziative in molti casi cresciute spontaneamente, non sempre visibili e non ancora in rete, anche in *Italia*, il fenomeno della scuola dell'infanzia nel bosco ha iniziato a diffondersi negli ultimi anni» (Schenetti, Salvatera i Rossini 2015, 38). Prendendo ispirazione da una ricerca dell'Università di *Bologna*, nel 2013 una coppia di romani lancia il progetto destinato a far scuola in *Italia*. I protagonisti sono gli educatori Paolo Mai e Giordana Ronci, genitori quarantenni di tre bambini. Essi gestivano una scuola dell'infanzia a *Roma* nel Parco della *Madonna*, ma sognavano un'educazione che consentisse di stare più spesso nella natura. Nella loro scuola hanno creato, così, una sezione all'aperto che l'anno dopo si è spostata a *Ostia*, prendendo il nome di *Asilo nel Bo-*

scò di Ostia Antica, in una campagna con alberi di eucalipto, papere, cigni e cespugli (Salvo 2017). Nel 2016, la diffusione degli Asili nel Bosco è divenuta sempre più capillare: ne sono nati ad Arona (NO), Belluno, Bassano del Grappa (VI), Modena, Otranto (LE) e Bronte (CT).

### 2.3. Difficoltà e punti di forza delle scuole dell'infanzia nel bosco

I punti di forza di questo modello di istruzione sono inestimabili. Prima di tutto, consente ai bambini, così come agli insegnanti, di imparare sulla base di osservazioni ed esperienze di situazioni reali (Crudeli, La Serra i Monti 2012, 12). «Gli asili nei boschi sono un grande esempio di come sia possibile educare i bambini lasciandosi aiutare da Madre Natura, madre e maestra, che non solo ci offre uno spazio e un tempo a misura d'uomo, a misura di bambino, ma offre tutto ciò che serve per imparare a vivere, a crescere, ciò è possibile se ci si pone in un'attitudine di attenzione e di ascolto, piuttosto che di sfruttamento, attitudine favorita dalla natura stessa attraverso i suoi colori, profumi e suoni» (Belvedere 2013, 244).

Nell'infanzia questo legame assume una particolare importanza in quanto in tale periodo è fondamentale scoprire fisicamente se stessi e il mondo. I bambini che possono beneficiare costantemente del contatto con la natura, diverranno degli adulti più consapevoli, attenti e responsabili verso la realtà che ci circonda. Senza contare i benefici inequivocabili e scientificamente provati derivati dalle esperienze vissute all'aria aperta, lontani dalla sedentarietà del proprio salotto da quegli schermi luminosi di cui siamo sempre più schiavi. Infatti, l'esperienza con la natura si rivela uno straordinario fattore di riequilibrio rispetto alle molteplici dimensioni virtuali a cui i bambini sono sottoposti. È indispensabile connettere il bambino digitale con il bambino che gioca con il proprio corpo e i propri sensi per crescere uomini e donne liberi e non solo consumatori. Uomini e donne capaci di sviluppare le loro potenzialità e le loro doti e che abbiano cura dell'ambiente, di sé stessi e degli altri (Pillati 2014, 115). Dunque, non scordiamoci che «la natura, così sublime, dura e bella, offre qualcosa che la strada, le comunità segregate o i videogiochi non possono dare. (...) Regala ai giovani qualcosa di molto più grande di loro e assicura un ambiente in cui possono facilmente contemplare l'infinito e l'eternità. (...) L'immersione nell'ambiente naturale permette di raggiungere più rapidamente l'essenza delle cose, espone in maniera diretta e immediata i giovani agli elementi da cui si sono evoluti gli umani (...) e gli altri esseri viventi, piccoli e grandi. Senza quella esperienza dimenticheremmo "il nostro posto". Non ricorderemmo più l'esistenza del grande tessuto da cui dipende la nostra vita» (Louv 2006, 88).

In sostanza, l'educazione all'aperto si configura come una strategia educativa che si basa sulla qualità delle esperienze, a diretto contatto con l'ambiente e con i suoi fenomeni reali, e che stimola gli aspetti cognitivi attraverso l'azione sensorimotoria. Altrettanto importante è la connessione tra l'educazione all'aperto e il bisogno, delle nuove generazioni infantili, di recuperare la centralità del proprio corpo, il bisogno di movimento, di gioco spontaneo e di benessere psico-fisico (Ceci-

liani 2014, 41). Perciò, dobbiamo convincerci che l'*Outdoor Education* rappresenta una modalità educativa che favorisce lo sviluppo di un bambino sempre pronto ad accogliere ciò che il mondo gli può offrire, entusiasta per ogni piccola, grande cosa e pieno di domande, curiosità e meraviglia (Belvedere 2013, 265). In questo scenario, «vedremo un bambino che ama stare all'aria aperta, e in essa muoversi, giocare, esplorare, costruire, imparare. Se osserviamo veramente un bambino, ci accorgeremo che è egli stesso che ci chiede tutto questo, di poter stare e crescere a contatto con la natura perché di essa egli ha bisogno» (Belvedere 2014, 265).

Dunque, c'è molto entusiasmo e molta passione, ma le difficoltà sono svariate. Sul territorio italiano gli ostacoli emergono soprattutto da un punto di vista legale ed economico. Infatti, le scuole dell'infanzia nel bosco, nella penisola, si basano su una legge del 1975 che prevede una serie di prescrizioni impossibili da rispettare relative all'edificio scolastico, che alle scuole nel bosco in realtà non serve, se non come riparo d'emergenza. In altre parole, le scuole dell'infanzia nel bosco non hanno l'appoggio delle amministrazioni e i responsabili sono costretti ad organizzarsi in modo privato e non convenzionato, con costi mutevoli e non accessibili a tutti. In più, l'educazione all'aperto si ritrova a dover sfidare e scardinare gli stereotipi culturali: si pensa che un bambino libero di correre e giocare in un ambiente naturale abbia più probabilità di farsi male o di ammalarsi; oppure si è convinti che i bambini cresceranno selvaggiamente, in quanto non "scolarizzati" (Santarelli 2015).

Anche la distanza non aiuta, il 67% degli italiani non è predisposto a percorrere un tragitto più lungo di 20 minuti per raggiungere la scuola e gli asili nel bosco, non essendo equamente e ampiamente diffusi su tutto il territorio italiano, si rivelano spesso troppo distanti per i cittadini.

Inoltre, la mancanza di competenze degli educatori può seriamente compromettere questo modello educativo. Ovvero, all'interno degli ambienti naturali le esperienze educative sono considerevolmente maggiori rispetto a quelle delle aule – straripanti di giocattoli di plastica – perciò, ciascun educatore dovrebbe avere la capacità di trovare all'interno dell'ambiente naturale degli spunti didattici utili per poter arricchire il percorso scolastico. In altre parole, l'esperienza educativa deve essere guidata da educatori predisposti ad accogliere gli stimoli ed i bisogni dei bambini e trasformarli in contenuti didattici stimolanti, in linea con gli obiettivi ministeriali di riferimento. Solo in questo modo si potrà giungere ad un interesse sincero e ad un reale apprendimento (Educazione Pirata 2016).

Infine, appare legittimo chiedersi se i bambini non "scolarizzati", ovvero non abituati ai ritmi inflessibili della tradizionale struttura scolastica, potrebbero trovare delle difficoltà ad inserirsi in quest'ultima. Infatti, sul territorio italiano, «attualmente le iniziative legate all'*Outdoor Education* stanno coinvolgendo principalmente le scuole dell'infanzia. Per quanto riguarda la scuola primaria ci sono molti ostacoli, non ultimo quello che configura le famiglie all'interno di un percorso educativo obbligatorio, inquadrato nell'immaginario collettivo come un sistema classicamente standardizzato e nonostante tutto, funzionale. In buona sostanza, diamo più natura

ai bambini fino ai sei anni, poi però bisogna imparare a leggere, scrivere, risolvere problemi di geometria e studiare storia» (Educazione Pirata 2016, 1). Tuttavia, ricordiamo che è stato dimostrato che «i bambini sono molto più sereni e collaborativi quando non sono costretti dietro un banco ogni giorno. E poi le regole negli asili nel bosco ci sono, solo che sono fatte per responsabilizzare il bambino ed educarlo a rispettare tutti i membri della comunità» (Santarelli 2015, 1). Il superamento di queste criticità e la diffusione del modello educativo strettamente collegato all'*Outdoor Education* porterebbero a grandi benefici su larga scala.

## CONCLUSIONE

Lo sviluppo del legame tra il bambino e il mondo naturale assume una particolare importanza nell'infanzia. L'aver la possibilità di approcciarsi alla natura durante il processo dell'apprendimento favorisce sia lo sviluppo personale che l'apertura al mondo sociale. Trovare un sano equilibrio tra lo studio "classico", privilegiato nel mondo scolastico tradizionale, e la sperimentazione di se stesso nella "scuola della natura", si pone come compito fondamentale per i genitori, gli insegnanti e gli educatori che vogliono favorire il sano sviluppo dei propri figli e/o educandi. Il cambiamento deve partire proprio dal basso: le famiglie e gli educatori devono andare controcorrente, contro ogni preconcetto, credere nei propri ideali e correre dei rischi nell'educare. Infatti, sembra che la proposta dell'*Outdoor Education* sia una di quelle risoluzioni efficaci che potrebbe ridare una risposta positiva e soddisfacente.

## BIBLIOGRAFIA:

- Arcaro, Donato. 2002. Natura in tutti i sensi. *l'École Valdotaine*, 58. Consultato: 11.11.2017. [http://www.regione.vda.it/istruzione/Pubblicazioni/ecole\\_valdotaine\\_archives/58/14.htm](http://www.regione.vda.it/istruzione/Pubblicazioni/ecole_valdotaine_archives/58/14.htm).
- Avolio, Gloria. 2016. *I benefici del contatto con la natura durante l'infanzia*. Consultato: 05.11.2017. <http://www.bimboenatura.it/blog/post/i-benefici-del-contatto-con-la-natura-durante-linfanzia/>.
- Belvedere, Gaia Camilla. 2013. Gli asili nei boschi e la pedagogia della natura. W: *Un'altra scuola è possibile. Le grandi pedagogie olistiche di Rousseau, Froebel, Pestalozzi, Montessori, Steiner, Sai Baba, Malaguzzi, Milani, Lodi, Krishnamurti, Gardner, Aldi*, red. Gino Aldi, Gaia C. Belvedere, Antonella Coccagna, Lorenzo Locatelli e Sabino Pavone, 244-266. Milano: Edizioni Enea.
- Bertolasi, Italo, Ginevra Sanguigno e Patricia Mayer. 2009. *Scuola natura. Giochi e attività per avvicinare i bambini all'ambiente*. Milano: Red Edizioni.
- Ceciliani, Andrea. 2014. Il movimento del bambino e le ragioni dell'adulto. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnè e Francesca Agostini, 37-42. Parma: Edizioni Junior.



- Chistolini, Sandra. 2016. *Pedagogia della natura. Pensieri e azione nell'educazione della scuola contemporanea: Asilo nel Bosco, Jardin-escola Jaão de Deus, Outdoor Education*. Milano: FrancoAngeli.
- Comune di Bologna. 2015. *Per restituire la natura ai bambini. Linee guida per la realizzazione di piccoli interventi nei giardini dei nidi e delle scuole dell'infanzia di Bologna*. Consultato: 22.06.2017. <http://www.comune.bologna.it/cittaeducativa/articoli/87756>.
- Contini, Mariagrazia. 2010. *Molte infanzie molte famiglie. Interpretare i contesti in pedagogia*. Roma: Carocci.
- Crudeli, Fabiola, Carmen La Serra i Fiorella Monti. 2012. Outdoor Education. *Bambini*, 4, 12-16.
- Cucinella, Mario. 2013. Presentazione. W: *Progettare il verde in città*, red. Katia Perini, 7-8. Milano: FrancoAngeli.
- Educazione Pirata. 2016. *Outdoor Education, l'educazione in ambienti naturali*. Consultato: 05.11.2017. <https://educazionepirata.wordpress.com/2016/06/02/outdoor-education-leducazione-in-ambienti-naturali/>.
- Farnè, Roberto i Francesca Agostini. 2014. Introduzione. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnè i Francesca Agostini, 9-12. Parma: Edizioni Junior.
- Farnè, Roberto. 2015. Outdoor education. *Zoom*, 8(122), 84-87.
- Gigli, Alessandra. 2007. *Famiglie mutanti. Pedagogia e famiglia nella società globalizzata*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gray, Peter. 2015. *Lasciateli giocare*. Torino: Einaudi.
- Lanocita, Francesca. 2014. *Scuola nel bosco o educazione diversa?* Consultato: 23.06.2017. <http://comune-info.net/2014/09/scuola-nel-bosco/>.
- Lappin, Edward. 1984. *Outdoor education for behavior disordered students*. ERIC Clearinghouse on Rural Education and Small Schools. Washington: National Inst. of Education.
- Lewis, Charles Albert. 1975. *The administration of outdoor education programs*. Dubuque: Kendall-Hunt Publishing.
- Louv, Richard. 2006. *L'ultimo bambino nei boschi: come riavvicinare i nostri figli alla natura*. Milano: Rizzoli.
- Mai, Paolo. 2014. *Il tempo dell'asilo nel bosco*. Consultato: 23.06.2017. <http://comune-info.net/2014/07/lasilo-nel-bosco-dove-nasce/>.
- Mai, Paolo. 2016a. I principi base del nostro progetto educativo. W: *L'Asilo nel bosco: un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 23-36. Roma: Edizioni Tlön.
- Mai, Paolo. 2016b. Il motore del cambiamento. W: *L'Asilo nel bosco: un nuovo paradigma educativo*, red. Emilio Manes, 103-134. Roma: Edizioni Tlön.
- Mancuso, Francesca. 2017. *Waldkindergarten: negli asili del bosco tedeschi anche la nanna si fa all'aperto*. Consultato: 23.06.2017. <https://www.greenme.it/vivere/speciale-bambini/23333-waldkindergarten-asili-bosco-germania>.
- Neill, James T. 2003. Reviewing and benchmarking adventure therapy outcomes: Applications of meta-analysis. *Journal of Experiential Education*, 25(3), 316-321.

- Oliverio, Albertina i Anna Oliverio Ferraris. 2011. *A piedi nudi nel verde. Giocare per imparare a vivere*. Firenze: Giunti.
- Pillati, Marilena. 2014. Postfazione. W: *Outdoor Education. L'educazione si-cura all'aperto*, red. Roberto Farnè i Francesca Agostini, 117-120. Parma: Edizioni Junior.
- Ranieri, Maria. 2012. Nuove generazioni, media ed educazione. Note attorno alla tesi sui "nativi digitali". W: *Gli adolescenti fra reale e virtuale. Scuola, famiglia e relazioni sociali*, red. Carmen Betti i Caterina Benelli, 199-211. Milano: Unicopli.
- Salvo, Massimiliano. 2017. *Asili nel bosco: dove trovarli e come funzionano*. Consultato: 05.11.2017. [http://d.repubblica.it/attualita/2017/02/10/news/come\\_crescere\\_bambini\\_felici\\_asilo\\_nel\\_bosco\\_danimarca\\_come\\_aprire\\_un\\_asilo\\_nel\\_bosco\\_dove\\_trovare\\_asilo\\_nel\\_bosco\\_italia\\_pi-3418803/](http://d.repubblica.it/attualita/2017/02/10/news/come_crescere_bambini_felici_asilo_nel_bosco_danimarca_come_aprire_un_asilo_nel_bosco_dove_trovare_asilo_nel_bosco_italia_pi-3418803/).
- Santarelli, Francesca. 2015. *La primavera degli asili nel bosco*. Consultato: 23.06.2017. <http://www.glistatigenerali.com/scuola/asili-nel-bosco/>.
- Schenetti, Michela i Benedetta Rossini. 2011. Sguardi di stupore tra foglie e fili. *Infanzia*, 6, 417-421.
- Schenetti, Michela, Irene Salvaterra i Benedetta Rossini. 2015. *La scuola nel bosco. Pedagogia, didattica e natura*. Trento: Erickson.
- Schenetti, Michela, Paolo Donati i Irene Salvaterra. 2012. Quando la scuola va nel bosco... *Infanzia*, 6, 379-384.
- Smith, Julian. 1955. *Outdoor education and youth*. Washington: AAHPER.
- Verrastro, Valeria, Alessandra Gherardini, Filippo Petrucelli i Irene Petrucelli. 2014. *Crescere nel verde: gli ambienti naturali come fonte di miglioramento della qualità della vita dei bambini*. Consultato: 12.10.2017. <https://www.researchgate.net/publication/289532485>.
- Wardle, Jane et al. 2006. Development of adiposity in adolescence: Five year longitudinal study of an ethnically and socioeconomically diverse sample of young people in Britain. *British Medical Journal*, 332(7550), 1130-1135.
- Wells, M. Nancy. 2000. At home with nature. Effects of "Greenness" on Children's Cognitive Functioning. *Environment and Behavior*, 32(6), 775-795.

MICHAŁ OSTROWSKI<sup>1</sup>  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## UWARUNKOWANIA AUTONOMII OSÓB DOROSŁYCH Z USZKODZONYM SŁUCHEM

CONDITIONS FOR THE AUTONOMY OF ADULTS  
WITH IMPAIRED HEARING

### Summary

The article analyses the influence of individual factors on the autonomy of adult people with hearing impairment. Social functioning of deaf people is conditioned by internal and external factors. The time of occurrence and degree of hearing impairment, rehabilitation, parents, school, work, starting a family, socio-economic situation and leisure activities have an impact on the attainment of individual goals in adulthood. It must be emphasized, that every person with hearing problems, even with severe hearing loss, has the right to fully participate in social life. The fact that a person has impaired hearing cannot result in his/her marginalization in society.

**Keywords:** people with disabilities, adults with hearing impairment, autonomy, determinants/factors

### Streszczenie

W artykule przedstawiono wpływ poszczególnych czynników na autonomię dorosłych osób z uszkodzonym słuchem. Funkcjonowanie społeczne osób z wadą słuchu jest uwarunkowane czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Czas powstania i stopień uszkodzenia słuchu, rehabilitacja, rodzice, szkoła, praca, założenie własnej rodziny, sytuacja socjo-ekonomiczna oraz aktywność w czasie wolnym mają wpływ na realizację poszczególnych celów w życiu dorosłym. Należy przy tym zaznaczyć, że każda osoba z uszkodzonym słuchem, nawet głębokim ubytkiem słuchu, ma prawo do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. Fakt uszkodzenia słuchu nie może być powodem do marginalizacji takich osób w społeczeństwie.

**Słowa kluczowe:** osoby niepełnosprawne, dorośli z uszkodzonym słuchem, autonomia, uwarunkowania/czynniki

---

<sup>1</sup> Mgr Michał Ostrowski, pracownik Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, członek zwyczajny Towarzystwa Pomocy Głuchoniewidomym, członek grupy A\*R\*T (Artystyczna Rezerwa Twórcza Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie). E-mail: [michal.ostrowski@uwm.edu.pl](mailto:michal.ostrowski@uwm.edu.pl)

## WSTĘP

W Polsce zwiększa się liczba osób z uszkodzonym słuchem (Proźnych i Raciszewska-Konopka 2008, 6-7). Obecnie wraz z rozwojem cywilizacji wzrasta liczba czynników uszkadzających analizator słuchu. Rozwój nowych technologii, informatyki i nauki stwarzają współczesnemu człowiekowi wiele możliwości, ale również wiele zagrożeń. Świat ulega zmianom, które nie zawsze mają pozytywny wpływ na człowieka. Narząd słuchu człowieka jest wrażliwy na hałas, bakterie, wirusy i wszelkie inne zanieczyszczenia (chemiczne, fizyczne). „Światowe dane epidemiologiczne wykazują, że 2-3 dzieci na 1000 rodzi się z głęboką wadą słuchu, a u następnych 2-4 można podejrzewać wystąpienia uszkodzenia średniego stopnia lub jednostronny niedosłuch” (Proźnych i Raciszewska-Konopka 2008, 6).

„Szacuje się, że w Polsce około 100 tysięcy osób ma problemy ze słuchem” (Czajkowska-Kisil 2016, 2). Jednakże zdaniem Szczepankowskiego „osób z uszkodzonym słuchem w stopniu znacznym i głębokim, a więc głuchych i głuchoniemych żyje aktualnie w Polsce około 45-50 tysięcy, a osób z uszkodzeniem słuchu w stopniu umiarkowanym, czyli słabosłyszących, ok. 800-900 tysięcy” (Szczepankowski 1999, 46). Skutki uszkodzenia słuchu dla danej osoby są przeważnie negatywne. Osoba z uszkodzonym słuchem, a szczególnie dzieci i młodzież, muszą poradzić sobie z wieloma problemami w życiu, z uwzględnieniem trudności komunikacyjnych, które muszą pokonać w różnych sytuacjach i miejscach (szkoła, rehabilitacja, relacje rodzinne, praca). Prawidłowo przeprowadzona rehabilitacja mowy umożliwi osobie z problemami ze słuchem osiągnięcie poszczególnych celów w życiu dorosłym, decydowanie o sobie samym i realizację własnych planów życiowych. Należy przy tym podkreślić, że nawet całkowita głuchota nie pozbawia możliwości osiągnięcia pełnej autonomii danej osoby w życiu dorosłym, jak również nie może być przyczyną marginalizacji i dyskryminacji tej grupy osób.

Literatura przedmiotu podaje wiele przykładów możliwości uzyskania pełnej autonomii przez osoby z uszkodzonym słuchem pomimo trudności napotykanych przez nich w życiu codziennym. Wpływ uwarunkowań na autonomiczne funkcjonowanie tych osób jest różnorodny, jednakże sama niepełnosprawność nie jest przeszkodą do realizacji zamierzonych celów, np.: edukacyjnych, zawodowych, rodzinnych. Celem artykułu jest przedstawienie charakterystyki poszczególnych uwarunkowań kształtujących autonomię dorosłych osób z uszkodzonym słuchem.

### 1. DEFINICJA OSOBY Z USZKODZONYM SŁUCHEM

W surdopedagogice można spotkać się z różnymi definicjami uszkodzenia słuchu. Istotą wady słuchu jest zaburzony proces komunikacji powstały na skutek uszkodzenia narządu słuchu (czynniki biologiczne, fizyczne, chemiczne). Niezależnie od rodzaju uszkodzenia słuchu, istnieje problem z procesem komunikacji. Stąd rewalidacja dziecka z uszkodzonym słuchem opiera się na usprawnianiu

umiejętności komunikacyjnych, przy zwróceniu szczególnej uwagi na terapię logopedyczną.

Według komitetu ekspertów UNESCO w 1985 roku dzieci głuche to takie, u których „spontaniczny rozwój mowy i języka pozostaje bardzo opóźniony lub też został całkowicie zahamowany z powodu znacznego uszkodzenia słuchu, braku oddziaływań wychowawczych i niezastosowania protezy” (cyt. za Szczepankowski 1999, 44). Natomiast osobę dorosłą z uszkodzonym słuchem można zdefiniować jako osobę powyżej 18 roku życia, która na skutek różnego stopnia uszkodzenia słuchu napotyka na problemy komunikacyjne. Rehabilitacja nie usuwa skutków niedosłuchu, lecz usprawnia możliwości komunikacyjne osób z uszkodzonym słuchem. Według B. Szczepankowskiego „osoba z uszkodzonym słuchem w stopniu lekkim, umiarkowanym, znacznym lub głębokim jest to osoba, której uszkodzenie słuchu, określone audiogramem progowym i przeliczone według tabeli Międzynarodowego Biura Audiofonologii, przekracza 20 dB i kwalifikuje ją do jednego ze stopni uszkodzeń” (Szczepankowski 1999, 42). Określenie stopnia uszkodzenia słuchu jest istotne, ponieważ odpowiednio dobrany aparat słuchowy lub implant ślimakowy wspomaga słyszenie u osoby niedosłyszącej. Należy podkreślić, że nie powinno się wymagać od tych osób prawidłowego słyszenia wszystkich dźwięków z otoczenia, jak u osób z prawidłowym słuchem. Aparat słuchowy czy implant ślimakowy są urządzeniami, które mają na celu wspomagać uszkodzony słuch, ale nie zastępują słuchu biologicznego. Zrozumienie istoty funkcjonowania tych cyfrowych urządzeń wspomagających pozwala na uniknięcie przykrych sytuacji dla osób z wadą słuchu, ponieważ mity, stereotypizacja stosunków społecznych oraz powszechna marginalizacja tych osób powodują wytworzenie absurdalnych sytuacji, np.: w klasie uczniów z wadą słuchu według nauczyciela doskonale już ma sobie radzić na lekcjach (ponieważ ma aparaty słuchowe), natomiast student na wykładzie nie powinien mieć problemów przy pisaniu notatek.

## 2. AUTONOMIA OSÓB Z USZKODZONYM SŁUCEM

Autonomia według Cz. Kosakowskiego oznacza „stopniowe zyskiwanie przez osobę z odchyleniami od normy samodzielności, aż do całkowitej niezależności – jeśli tylko jest to możliwe. Pełna autonomia to nie tylko równość praw, ale również i obowiązków” (Kosakowski 2003, 36). Według M. Kupisiewicz autonomia „to prawo każdej [osoby] do samostanowienia o sobie i własnym życiu, wolności opartej na wewnątrznie akceptowanych i świadomych mechanizmach samoregulacji, nienaruszających jednak godności i samorządności (...). Autonomia osobowa stanowi cel procesu rehabilitacji, kształcenia oraz wychowania. Polega na stopniowym wdrażaniu do samodzielności i osiąganiu niezależności w zakresie funkcjonowania psychofizycznego i kulturalnego, społeczno-moralnego i zawodowego” (Kupisiewicz 2014, 36-37).

Uzyskanie całkowitej niezależności przez osoby z uszkodzonym słuchem jest uwarunkowane wieloma czynnikami. Samodzielność osoby z wadą słuchu, tak samo jak u słyszących, przejawia się przede wszystkim przez umiejętność radzenia sobie

z trudnościami, utrudnieniami oraz ograniczeniami dnia codziennego, możliwość podejmowania własnych decyzji, jak również rozwijanie własnych zainteresowań i organizowanie czasu wolnego, zakładającego pełne uczestnictwo w danej dziedzinie społecznej (artystycznej, społeczno-politycznej, religijnej). Każda osoba niepełnosprawna jest istotą społeczną. Głównym celem rewalidacji osób niesłyszących i niedosłyszących jest przygotowanie ich do życia w społeczeństwie. Powyższy cel trudno jest osiągnąć, ale jest to możliwe bez względu na stan uszkodzenia narządu słuchu. Sytuacja osób posługujących się językiem migowym jest specyficznie trudna ze względu na hermetyczność środowiska osób niesłyszących oraz brak wiedzy w społeczeństwie o tych osobach.

### 3. UWARUNKOWANIA A AUTONOMIA I ICH WPŁYW NA FUNKCJONOWANIE SPOŁECZNE

Czynniki warunkujące autonomię osób dorosłych z uszkodzonym słuchem można podzielić na wewnętrzne i zewnętrzne. Wzajemna zależność pomiędzy czynnikami wewnętrznymi a zewnętrznymi odzwierciedla specyficzne funkcjonowanie osób niedosłyszących i niesłyszących. Zdobycie optymalnego zakresu autonomii jest dla osób z niepełnosprawnością szczególnie ważne, ponieważ pozwala im uniezależnić się od pomocy rodziny i dać tym samym innym osobom niepełnosprawnym dobry wzorzec do naśladowania. Aby dana osoba mogła uzyskać pełną autonomię, należy zwrócić szczególną uwagę na jej podmiotowość i na czynniki, które kształtują funkcjonowanie społeczne tej osoby w dorosłym życiu. Przez funkcjonowanie społeczne najczęściej rozumie się „poziom, na jakim osoba funkcjonuje w jej społecznym kontekście, od podstawowych umiejętności życiowych po relacje z innymi osobami z otoczenia. Wśród czynników, które mogą mieć istotny wpływ na funkcjonowanie społeczne, wymienia [się] osobowość, intelekt, objawy choroby oraz okoliczności” (Rymaszewska i Kiejna 2006, 99-100).

Istnieje wiele pojedynczych i złożonych czynników, mających wpływ na uzyskanie autonomii i funkcjonowanie społeczne dorosłych osób z uszkodzonym słuchem. U danej osoby czynniki składają się na tzw. indywidualną, niepowtarzalną sytuację życiową.

Czas powstania, stopień i rodzaj uszkodzenia słuchu są wyznacznikami jakości życia osób z wadą słuchu. Dobry słuch to gwarancja możliwości rozwoju w nauce, opanowania prawidłowej mowy ojczystej i języków obcych, znalezienia odpowiedniej pracy na otwartym rynku pracy, rozwijania własnych pasji i celów oraz organizowania własnego czasu wolnego. Osoby z uszkodzonym słuchem napotykać na szereg trudności i ograniczeń w tych obszarach życia, ponieważ na skutek uszkodzenia słuchu nie mają łatwego dostępu do wiedzy i informacji.

Uszkodzenie słuchu może nastąpić w każdym okresie życia człowieka. Niezależnie od stopnia uszkodzenia słuchu w procesie rehabilitacji mowy istotne jest poznanie przyczyny niedosłuchu, albowiem pozwala to na lepsze scharakteryzowanie obrazu uszkodzenia i dopasowanie odpowiedniego rodzaju zajęć usprawniających umiejętność opanowania mowy u tych osób. Można wymienić następujące przyczyny uszkodzenia słuchu, a mianowicie:

- genetyczne, np. zespół Uscher'a, zespół Pierre'a Robina i inne zespoły uwarunkowane genetycznie, wady rozwojowe różnych narządów;
- związane z ciążą, np. anemia, nadciśnienie tętnicze, urazy mechaniczne macicy, infekcje bakteryjne i wirusowe (powikłania po grypie, odrze), zatrucia, leki stosowane podczas ciąży, choroby matki w pierwszych trzech miesiącach ciąży – TORCH<sup>2</sup>, przewlekłe choroby u matki (cukrzyca, choroby nerek), palenie papierosów;
- związane z porodem i z okresem noworodkowym, np. poród długo trwający (vacuum), zbyt wczesne urodzenie dziecka (wczesniactwo), ciąża przenoszona, żółtaczką w powiązaniu z konfliktem serologicznym, zakażenia, leki ototoksyczne<sup>3</sup>;
- związane z wczesnym dzieciństwem i okresem dzieciństwa, np. choroby metaboliczne, urazy, stany zapalne (np. zapalenia ucha środkowego), toksyczne uszkodzenie nerwu słuchowego w przebiegu choroby zakaźnej (odra, płonica, koklusz, grypa, świnka), hałas;
- związane z okresem dojrzewania i do 18. roku życia, np.: alergia, urazy, zapalenia ucha środkowego i wewnętrznego, choroby zakaźne, otoskleroza, zaburzenia ukrwienia ucha wewnętrznego, leki, hałas;
- związane z okresem życia dorosłego, np.: urazy, otoskleroza, zapalenia ucha środkowego i wewnętrznego (uszkodzenie ślimaka), zapalenie centralnego układu nerwowego (zapalenie opon mózgowo-rdzeniowych), udar mózgu, choroby zakaźne, długotrwały uraz akustyczny (praca w hałasie), leki;
- związane z okresem starczym, np.: zaawansowany wiek i związane z nim naturalne zmiany degeneracyjne w narządzie słuchu (Szczepankowski 1999, 74; Majewski 1995, 41).

Bardzo często osoby z uszkodzonym słuchem nie akceptują swojej niepełnosprawności. Utrudnienie życia wynika również z braku wiary w siebie i swoje możliwości. Brak akceptacji to także nieprzyjmowanie do wiadomości, że ma się wadę słuchu i staranie się o zachowanie pozorów bycia osobą „słyszącą”. Nie oznacza to całkowitej negacji, lecz osoba ta może negatywnie podchodzić do wszystkiego, co związane jest z niedosłuchem (np. noszenie aparatów słuchowych czy implantów ślimakowych). Postawa taka jest kształtowana już w dzieciństwie. Dlatego (zwłaszcza wtedy) rodzice mogą pomóc dziecku zaakceptować własną niepełnosprawność poprzez swoją miłość i wsparcie. Niekorzystna sytuacja występuje wówczas, gdy zarówno dziecko jak i rodzice nie akceptują niepełnosprawności. Rodzice starają się udoskonalić dziecko na swój sposób, na swoje podobieństwo, przy czym nie zwracają należytej uwagi na potrzeby dziecka. Wyniki badań przeprowadzonych przez A. Zajadacz potwierdziły, że „życie wśród słyszących członków rodziny przyczynia się do większej otwartości i aktywności osób niesłyszących w życiu społecznym. Można zatem wnioskować, że większa świadomość i zrozumienie problemów ludzi niesłyszących [i niedosłyszących], okazywanie

<sup>2</sup> TORCH – z angielskiego *Torch syndrome*, jest zespołem chorobowym, a nazwa jest akronimem pochodzących od angielskich nazw czynników zakaźnych, które go wywołują, a mianowicie: *Toxoplasmosis* (toksoplazmoza), *Other* (inne HPV), *Rubella* (różyczka), *Cytomegalia* (cytomegalia), *Herpes* (wirus opryszczki).

<sup>3</sup> Leki ototoksyczne – niejednorodna grupa leków, które uszkadzają narząd słuchu.

akceptacji ze strony osób słyszących, jak i wprowadzenie udogodnień niwelujących bariery w komunikowaniu się, mogłoby przyczynić się do zmniejszenia odczuwania niepełnosprawności w tej grupie i zacierania różnic w sposobach spędzania wolnego czasu wśród słyszącej i niesłyszącej części społeczeństwa” (Zajadacz 2010, 97). Dziecko nie nauczy się samoakceptacji bez miłości i akceptacji rodziców, stąd też brak akceptacji będzie nieodłącznie towarzyszyć mu w życiu dorosłym oraz poważnie może utrudniać wzajemne interakcje społeczne w życiu codziennym.

Kolejnym czynnikiem mającym wpływ na uzyskanie autonomii i funkcjonowanie społeczeństwie jest motywacja, która nierozzerwalnie związana jest z samoakceptacją własnej osoby. Akceptacja z kolei jest właściwa wtedy, gdy dana osoba wypracuje w sobie swoich możliwości i ograniczeń. Należy podkreślić, że akceptacja siebie dotyczy zarówno docenienia własnych zalet, ale też niebagatelizowania u siebie wad i słabych stron. Dziecko z wadą słuchu bez akceptacji własnej niepełnosprawności nie będzie miało motywacji do pracy nad sobą. Zwykle dzieci takie są zniechęcone do rehabilitacji mowy, stale trzeba je zachęcać i poprzez zabawę usprawniać mowę. Podobnie dorośli, którzy mają uszkodzony słuch, nie wykazują dalszej motywacji do pracy nad sobą. Brak prawidłowych relacji społecznych, mity oraz stereotypy i uprzedzenia poważnie mogą hamować motywację u tych osób. Czasami ograniczają się one do życia w małych grupach społecznych, w których dominującą metodą porozumiewania się jest język migowy.

Czas rozpoczęcia rehabilitacji u małych dzieci z niedosłuchem jest bardzo istotnym punktem w diagnostyce uszkodzenia słuchu ze względu na możliwość wykorzystania szczególnej zdolności mózgu do zdobywania wiedzy i umiejętności. Dlatego tak ważne jest w miarę szybkie zastosowanie aparatu słuchowego, od najwcześniejszego wieku dziecka. W czasie kształtowania się mowy w pierwszych latach życia dziecka jest możliwe usprawnienie zdolności komunikacyjnych, by w dorosłym życiu mogło ono posługiwać się mową werbalną czy językiem migowym, lub równocześnie mową i językiem migowym. Jak podkreśla K. Krakowiak „dzięki używaniu fonogestów można precyzyjnie rozdzielić dwa odmienne systemy językowe, jakimi są język polski i język migowy, unikając szczególnie niekorzystnego zjawiska pomieszania języków (Krakowiak 1998, 258). Konieczna jest terapia mowy u logopedy we współpracy z rodzicami, którzy razem z dzieckiem uczestniczą w rewalidacji. Odpowiednie zaangażowanie rodziców i dziecka w procesie rehabilitacji przynosi obopólne korzyści, a osoby dorosłe z uszkodzonym słuchem po dobrze przeprowadzonej terapii logopedycznej doskonale mogą poradzić sobie w życiu społecznym.

Problemem może być szkoła lub uczelnia. W szkole dzieci i młodzież mogą mieć trudności, utrudnienia lub ograniczenia w różnych sytuacjach edukacyjnych, takich jak: niekorzystne usadowienie w klasie (zbyt duża odległość od nauczyciela i tablicy), niekorzystne usadowienie wśród kolegów i koleżanek w klasie, brak właściwego oświetlenia w klasie (szczególnie dla osób czytających z ruchu warg), zbyt mała czcionka tekstu na tablicy (duża koncentracja na pisaniu), a także zbyt duża liczebność uczniów w klasie. Natomiast większość studentów w Polsce z uszkodzonym słuchem może napotykać następujące trudności: niekorzystne usadowienie na sali wykłado-



wej, niekorzystne usadowienie na sali ćwiczeń (szczególnie, gdy odbywa się grupowa dyskusja, prezentacja lub doświadczenie), brak pętli indukcyjnej na sali wykładowej, mała czcionka tekstu na tablicy oraz brak wsparcia i pomocy dydaktycznej ze strony nauczycieli akademickich<sup>4</sup>. Jak podkreśla D. Stopa, osoby niesłyszące i słabosłyszące „różnią się doświadczeniami szkolnymi, sposobem porozumienia się (...) znajomością języka polskiego, zasobem słownictwa czy swobodą w używaniu złożonych struktur gramatycznych, np. niuanse deklinacji czy odmiana liczebników. (...) Wszystkie wymienione czynniki mają ogromne znaczenie dla sprawności w uczeniu się języka obcego (...), [ponieważ] angielskie słownictwo lub polskie tłumaczenie mogą umknąć uwadze lub zostać niedosłyszane, a nie zapisane, po prostu nie zaistnieć w świadomości studentów” (Stopa 2013, 16-17). Zdanie egzaminu z języka obcego na poziomie B2 jest często niemożliwe, ponieważ znajomość tego języka nie przekracza poziomu A2<sup>5</sup>. Następnie brak czasu na przerobienie całości materiału do poziomu B2, oraz wolne tempo nauki (pomimo małej liczebności grupy) u osób z wadą słuchu powoduje niezrealizowanie powyższego celu edukacyjnego przewidzianego zgodnie z programem studiów. Nadmienić należy, że problem w komunikacji u osób z uszkodzonym słuchem został rozwiązany poprzez „wytworzenia nowego narzędzia, które umożliwiłoby osobom niesłyszącym pełny udział w procesie edukacyjnym. Takim narzędziem stał się tak zwany język migany (który wykorzystuje znaki daktylograficzne oraz ideograficzne z tradycyjnego języka migowego, natomiast zasady gramatyczne z języka polskiego)” (Kowalska i Durko 2011, 64). Dla przykładu Systemowy Język Migowy (SJM), w który wiele pracy i czasu włożył w Polsce profesor Bogdan Szczepankowski, miał na celu wyrównanie szans edukacyjnych osób niesłyszących. SJM poprzez zastosowanie podstaw gramatycznych języka polskiego ma ułatwić zrozumienie treści komunikatu przez otoczenie, albowiem Polski Język Migowy (PJM) nadal powoduje niezrozumienie poszczególnych treści poprzez stosowanie swoistej „gramatyki” języka migowego, całkowicie odmiennej i wyróżniającej się na tle języków werbalnych.

Trudna jest w Polsce sytuacja zawodowa osób z uszkodzonym słuchem. Otwarty rynek pracy nadal jest trudno dostępny dla tych osób, ponieważ brak jest zcentralizowania procedur wsparcia dla osób z niepełnosprawnością. Urząd Pracy, Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych, Sejmik ds. Osób Niepełnosprawnych i inne instytucje powinny ze sobą współpracować na rzecz aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych. „Problematyka jest bardzo złożona, gdyż osoby niesłyszące na skutek likwidacji zakładów pracy chronionej coraz częściej pozostają bez pracy, a ich szanse na znalezienie pracy z powodu kłopotów z porozumiewaniem się są bardzo nikłe. (...) Wielu pracodawców obawia się przyjąć do pracy osobę niesłyszącą z powodu barier komunikacyjnych” (Lech 2016, 29).

---

<sup>4</sup> Na podstawie kwestionariusza osobowego przygotowanego przez autora do badań naukowych przeprowadzonych na grupie osób z uszkodzonym słuchem w Olsztynie.

<sup>5</sup> D. Stopa, Mój „inny” lektorat-język angielski dla osób słabosłyszących i niesłyszących na Uniwersytecie Jagiellońskim. *Wiadomości o Równości*, 3(4), 16-19, 2013.

W pracy osoby z uszkodzonym słuchem napotykają na szereg trudności. Często nie są akceptowane przez współpracowników. W jednej z ankiet Pilarska przytacza następującą wypowiedź: „w trakcie studiów magisterskich już prawie wyżyłam się kompleksów związanych z niedosłuchem – odnosiłam sukcesy na uczelni i poza nią m.in. uzyskałam certyfikat z języka angielskiego, z programu «Sokrates» w trakcie wyjazdu przeznaczonego dla doktorantów uczelni wyższych z całego świata. (...) Kiedy z sukcesami ukończyłam studia nadeszło pierwsze zderzenie z rzeczywistością. Szukanie pracy przez bardzo długi okres. (...) Od jakiegoś czasu przestałam mówić potencjalnym pracodawcom, że niedosłyszę” (Pilarska 2010, 10). Trudności nie kończą się wraz z ukończeniem szkoły czy studiów. Bariery komunikacyjne, a zwłaszcza lęk przed niezrozumieniem wypowiedzi rozmówcy mogą powodować, że osoby te zostają w niewłaściwy sposób odebrane lub źle ocenione w kontekście swojej przydatności do pracy. Problemy ze słuchem lub z mową nie mogą determinować w całości postrzegania całej osoby. Często jest tak, że „osoba głucha jest spostrzegana przez pryzmat wady słuchu, ale jeżeli nawet w zakresie możliwości słuchowych jest autentycznie niepełnosprawna, to nie można postrzegać jej w całości w kontekście niepełnosprawności i przenosić wniosków na temat jej możliwości na inne płaszczyzny. (...) Stereotypowe postrzeganie pewnej cechy człowieka, często powoduje, że na podstawie jednej informacji wnioskujemy błędnie o całości, o pozostałych cechach tej osoby” (Kowal i Stadnicki 2016, 3-11). Wydawać by się mogło, że „zatrudnienie osób słabo słyszących w odróżnieniu od niesłyszących na ogół nie stwarza istotnych problemów. Brak słuchu nie stanowi przeszkody w wykonywaniu większości zawodów. (...) Niemal w każdym zawodzie można wskazać przykłady stanowisk pracy, na których nie trzeba mieć sprawnego słuchu i w ten sposób wykazać możliwość zatrudnienia osoby niesłyszącej” (Kaczyńska i Chodźko-Horny 1998, 13-14). Jednakże w obecnej sytuacji brak jest oficjalnych danych, ile osób z uszkodzonym słuchem faktycznie pracuje. Należy podkreślić, że wraz z postępem technologicznym, coraz lepszymi efektami protezowania i rehabilitacji, zwiększa się liczba osób niesłyszących konkurujących ze słyszącymi na otwartym rynku pracy. Ważnym elementem tej konkurencyjności jest również zachęta finansowania dla pracodawcy ze strony PFRON za zatrudnienie pracownika niepełnosprawnego.

W trakcie trwania procesu rehabilitacji i usamodzielniania dziecka niepełnosprawnego, będącego jeszcze pod opieką rodziców, bardzo ważnym determinantem dalszego rozwoju społecznego jest sytuacja socjo-ekonomiczna rodziców. Dom lub mieszkanie, własny pokój, pieniądze na rehabilitację i sprzęt (aparaty słuchowe, system FM, komputer) dają możliwość realizacji poszczególnych celów. W bardzo trudnej sytuacji są osoby, których rodzice nie są czynni zawodowo, ponieważ w takich rodzinach na skutek braku własnych środków finansowych nie jest do końca możliwa realizacja poszczególnych zadań rehabilitacyjnych. Należy jednak podkreślić, że wobec osób niepełnosprawnych państwo przewiduje pewne ulgi, udogodnienia, dofinansowania i inne formy pomocy instytucjonalno-finansowej. Na przykład „orzeczenie o stopniu niepełnosprawności stanowi podstawę do przyznawania ulg i uprawnień – na podstawie odrębnych przepisów, w oparciu o różne tryby orze-

kania. (...) Ubóstwo wśród osób niepełnosprawnych występuje częściej, niż wśród osób pełnosprawnych” (Biuro Analiz i Dokumentacji Kancelarii Senatu 2014, 10-14). W najbardziej niekorzystnej sytuacji są dzieci oraz dorośli, którzy pomimo poważnego uszkodzenia słuchu nie otrzymali orzeczenia o niepełnosprawności. W takiej sytuacji nie dostają oni uprawnień do przyznania im dofinansowania ze strony państwa na rehabilitację, na zakup aparatów słuchowych, FM-ów, itp.

Pomoce techniczne, w tym aparaty słuchowe, implanty ślimakowe oraz komputer z Internetem ułatwiają osobom niesłyszącym uzyskać dostęp do informacji oraz gromadzenia jej (Internet). Ma to szczególne znaczenie w terapii mowy, w nabywaniu umiejętności komunikacyjnych i społecznych. Powszechna informatyzacja życia w czasach współczesnych ułatwia również komunikację osób niedosłyszących i niesłyszących na dużą odległość. Możliwe jest porozumiewanie się za pomocą języka migowego np. przez Skype’a, a powstające aplikacje na smartfony specjalne dla grupy osób z tą niepełnosprawnością pomagają w codziennym funkcjonowaniu społecznym.

Pomoc państwa dla osób z wadą słuchu jest możliwa za pośrednictwem różnych instytucji państwowych (PFRON, PCPR<sup>6</sup>) oraz organizacji pozarządowych (PZG, TPG<sup>7</sup>). Niestety, zasady finansowania pomocy instytucjonalnej przez państwo ulegają ciągłym zmianom (ograniczone środki finansowe), a nowelizacje poszczególnych ustaw dotyczących osób niepełnosprawnych powodują chaos prawny. Najbardziej rozbudowaną organizacją pozarządową w Polsce działającą na rzecz osób niesłyszących jest Polski Związek Głuchych, który swą działalność rozpoczął 25 sierpnia 1946 roku. Obecnie PZG napotyka na znaczące trudności finansowe przy organizowaniu wszelkich zajęć czy turnusów rehabilitacyjnych przeznaczonych głównie dla osób z uszkodzonym słuchem.

Niezbędnym elementem w procesie rehabilitacji jest dostarczenie pomocy technicznych dla osób z wadą słuchu. Bez nich niemożliwa jest terapia mowy. Najważniejsze są tu aparaty słuchowe. Według E. Hojana „zadaniem każdego aparatu słuchowego jest skompensować ubytek słuchu pacjenta, a więc w praktyce dopasować sygnał na wejściu aparatu do resztkowego pola słuchowego pacjenta” (Hojan 2009, 41). Dzięki tym protezom uszkodzony słuch może „usłyszeć” świat dźwięków, jednakże należy zaznaczyć, że aparat słuchowy nigdy nie zastąpi słuchu biologicznego. Aparaty słuchowe z punktu technicznego są jednak coraz precyzyjniejsze, coraz mniejsze i bazują na technologii cyfrowej.

Bez aparatów słuchowych lub implantów niemożliwa byłaby dla osób niesłyszących jakakolwiek aktywność w danej grupie lub sytuacji społecznej. Jeśli chodzi o uczestnictwo w życiu społecznym oraz o organizację czasu wolnego osoby niesłyszące i niedosłyszące w tej dziedzinie życia przejawiają dużą różnorodność. W *Karcie Praw Osób Niepełnosprawnych* znajduje się między innymi następujące zdanie, że osoby z niepełnosprawnością mają „prawo do pełnego uczestnictwa w życiu publicznym,

---

<sup>6</sup> PFRON – Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych; PCPR – Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie.

<sup>7a</sup> PZG – Polski Związek Głuchych, TPG – Towarzystwo Pomocy Głuchoniewidomym.

społecznym, kulturalnym, artystycznym, sportowym oraz w rekreacji i turystyce odpowiednio do swych zainteresowań i potrzeb” (*Karta Praw Osób Niepełnosprawnych* 1997). Jednakże szczególną uwagę należy skierować na „udostępnianie wydarzeń kulturalnych osobom głuchym i niedosłyszącym, to obszar wymagający wciąż szerokich i intensywnych działań. Oferta kierowana do tych grup jest w polskiej rzeczywistości bardzo uboga, najczęściej po prostu żadna. Działania kulturalne w przygniatającej większości pomijają potrzeby głuchych” (*Rzecznik Praw Obywatelskich* 2014, 72). Osoby niesłyszące i niedosłyszące napotykały w tym zakresie na szereg niekorzystnych czynników, które utrudniają pełne uczestnictwo w życiu kulturalnym, np.: brak dostępu do informacji, niedostosowane sale (zbyt duża powierzchnia, pogłos, echo), trudności komunikacyjne z otoczeniem, niekorzystne warunki w danym miejscu (gwar rozmów zbyt dużej liczby osób, hałas, muzyka i rozmowa w grupie), brak wsparcia rodziny i przyjaciół. Obecnie popularne są wśród osób z wadą słuchu wyjazdy grupowe (krajowe i zagraniczne), wycieczki po górach, wędrowki po mieście oraz przebywanie w klubach. Głusi bardzo lubią przebywać w swoim towarzystwie. Wtedy mogą wymienić się swoimi uwagami, wyżalić się i wspierać nawzajem, bez obawy że zostaną niezrozumiani lub zignorowani. Często w nowych, nieznanym dla siebie miejscowościach oswajają „tutejszych” ze swoim towarzystwem, z językiem migowym, inspirując ludzi do większej otwartości i empatii wobec siebie nawzajem.

## ZAKOŃCZENIE

Uszkodzenie słuchu nie dotyczy tylko osób starszych, ale również osób młodszych, w tym dzieci i młodzieży. „Obecnie coraz więcej dzieci [oraz dorosłych] ma problemy ze słuchem. (...) Poszczególne etapy rozwoju dziecka z uszkodzonym słuchem mogą trwać dłużej, czasami przynosząc mierne wyniki, jednakże rewalidacja jest istotna w każdym okresie życia. Bez rehabilitacji i odpowiedniego wspomaganie rozwoju dziecko nie osiągnie pełnej autonomii, by móc w pełni uczestniczyć w życiu społecznym” (*Ostrowski* 2009, 97). Tylko dzięki prawidłowo przeprowadzonej rehabilitacji, wsparciu i miłości rodziców, przyjaciół oraz nauczycieli dziecko z wadą słuchu może się rozwijać i realizować swoje cele. Droga ta jest trudna, charakteryzuje się ciężką pracą nad sobą, wyrzeczeniami, samotnością. Należy jednak podkreślić, że możliwe jest uzyskanie pełnej autonomii u osoby dorosłej, pomimo całkowitego, obustronnego uszkodzenia słuchu, ponieważ wada słuchu nie jest przeszkodą, ale misją. Autonomia osoby dorosłej z wadą słuchu to nie tylko niezależność, wolność, możliwość decydowania, umiejętność dokonywania wyboru, odpowiedzialność, ale przede wszystkim pokonanie własnej niepełnosprawności, a tym samym swoich lęków, uprzedzeń i własnych niepowodzeń. Życie osoby dorosłej z uszkodzonym słuchem staje się misją, albowiem pokazuje społeczeństwu, że osoby takie pomimo swoich ograniczeń mogą się realizować zawodowo, założyć własną rodzinę i prowadzić udane życie towarzyskie.

Rehabilitacja dziecka, młodzieży oraz dorosłych z wadą słuchu jest nieodłącznym elementem terapii usprawniającej narząd słuchu oraz możliwości komunikacyj-

ne. „Aby proces rehabilitacji dziecka z wadą słuchu przebiegał prawidłowo, muszą być spełnione warunki, takie jak: poradzenie sobie rodziców z reakcją na diagnozę; zaakceptowanie dziecka z wadą słuchu, takim jakie ono jest; nauczanie dziecka akceptacji własnej niepełnosprawności; stworzenie dziecku przez rodziców optymalnych warunków do rozwoju; zapewnienie odpowiednich środków ekonomicznych dla dziecka z wadą słuchu (np. na zakup aparatów słuchowych, FM-ów, laptopa); odpowiednia współpraca dziecka ze specjalistami (lekarz, logopeda, surdopedagog), odpowiednia motywacja rodziców do rehabilitacji dziecka, ... etc.” (Ostrowski 2009, 105-106). Realizacja powyższych celów nie jest łatwa, jeśli weźmie się pod uwagę ogólną sytuację socjo-ekonomiczną rodzin z dziećmi niepełnosprawnymi, jak również rodzin dorosłych osób z uszkodzonym słuchem. Obecnie brak jest nadal w literaturze przedmiotu pełnych danych statycznych odnośnie do sytuacji osób dorosłych z uszkodzonym słuchem, które ukazywałyby ich faktyczną sytuację finansową. Badania na tej grupie osób mogłyby posłużyć stworzeniu wszelkich programów terapeutycznych, które pomogłyby tym osobom pełniej i efektywniej uczestniczyć w życiu: naukowym (realizacja celów związanych z nauką); zawodowym (praca według własnych możliwości psychofizycznych), rodzinnym (założenie własnej rodziny, przyjęcia i spotkania rodzinne), kulturalnym (teatr, kino, filharmonia), społeczno-politycznym (organizacje pozarządowe, rządowe, państwowe), towarzyskim (kluby, przyjęcia), duchowym (kościół, spotkania modlitewne, życie w parafii), turystycznym (wycieczki, wędrowki po górach, spływy kajakowe), artystycznym (pantomima, malarstwo, poezja, śpiew).

## BIBLIOGRAFIA

- Biuro Analiz i Dokumentacji. Zespół Analiz i Opracowań Tematycznych. 2014. *Niepełnosprawność – wybrane zagadnienia społeczne i prawne. Opracowania tematyczne OT-632*. Warszawa: Kancelaria Senatu.
- Czajkowska-Kisil, Małgorzata. 2016. *Niepełnosprawność słuchowa jako przesłanka dyskryminacji*. Dostęp: 19.09.2016. [http://www.tea.org.pl/userfiles/file/Seminarium/niepelnosprawnos\\_sluchowa\\_mczajkowska-kisil.pdf](http://www.tea.org.pl/userfiles/file/Seminarium/niepelnosprawnos_sluchowa_mczajkowska-kisil.pdf).
- Hojan, Edward. 2009. *Dopasowanie aparatów słuchowych*. Łódź: Mediton.
- Kaczyńska, Małgorzata i Elżbieta Chodźko-Horny. 1998. Człowiek niepełnosprawny w społeczeństwie – podstawowe pojęcia i różne rodzaje niepełnosprawności. W: *Poradnictwo zawodowe dla osób niepełnosprawnych, szkolenie doradców zawodowych*. Olsztyn: Powiatowy Urząd Pracy.
- Biuro Pełnomocnika Rządu ds. Osób Niepełnosprawnych. 1997. *Karta Praw Osób Niepełnosprawnych. Ustawa Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 01.08.1997r*. Dostęp: 15.03.2018. <http://www.niepelnosprawni.gov.pl/p,121,informacje-o-realizacji-karty-praw-osob-niepelnosprawnych>.
- Kosakowski, Czesław. 2003. *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*. Toruń: Akapit.
- Kowal, Krzysztof i Wojciech Stadnicki. 2016. *Raport na temat barier występujących na styku osoba głucha – potencjalny pracodawca*. Dostęp: 19.09.2016. <http://www.glusiwpracy.dobrekadry.pl/dokumenty/Raport-bariery.pdf>.

- Kowalska, Paulina i Tadeusz Durko. 2011. Język migowy jako środek komunikacji społecznej osób głuchych. *Otorynolaryngologia*, 10(2), 62-64.
- Krakowiak, Kazimiera. 1998. Fonogesty jako narzędzie służące do rozwijania wyobrażeń słów u dzieci z uszkodzonym narządkiem słuchu. *Kosmos. Problemy nauk biologicznych. Polskie Towarzystwo Przyrodników im. Kopernika*, 47, 3(240), 251-259.
- Kupisiewicz, Małgorzata. 2014. *Słownik Pedagogiki Specjalnej*. Warszawa: PWN, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.
- Lech, Eumika. 2016. *Aktywizacja zawodowa i społeczna osób z dysfunkcją słuchu i mowy*. Dostęp: 19.09.2016. [http://www /Users/Anna/Downloads/poradnik8.pdf](http://www/Users/Anna/Downloads/poradnik8.pdf).
- Majewski, Tadeusz. 1995. *Edukacja i Rehabilitacja Osób Głuchoniewidomych*. Warszawa: PZN, TPG.
- Ostrowski, Michał. 2009. Reakcja rodziców na diagnozę a poszczególne etapy rozwoju dziecka z uszkodzonym słuchem. *Edukacja zdrowotna. Półrocznik Naukowy Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi*, 6(1), 97-106.
- Pilarska, Joanna. *Tolerancyjni pracodawcy? Dobrze słyszeć*. Data dostępu: 15.05.2010. <http://www.slyszymy.pl/page.php?id=85&page=1>.
- Prożych, Anna i Marzanna Radziszewska-Konopka. 2008. *Dźwięki marzeń*. Warszawa.
- Rymaszewska, Joanna i Andrzej Kiejna. 2006. Funkcjonowanie społeczne i niesprawność społeczna – definicje, narzędzia oraz znaczenie kliniczne w psychiatrii. *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 15(2), 99-104.
- Rzecznik Praw Obywatelskich. 2014. *Sytuacja osób głuchych w Polsce. Raport zespołu ds. głuchych przy Rzeczniku Praw Obywatelskich*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.
- Stopa, Dominika. 2013. Mój „inny” lektorat-język angielski dla osób słabosłyszących i niesłyszących na Uniwersytecie Jagiellońskim. *Wiadomości o Równości*, 3(4), 16-19.
- Szczepankowski, Bogdan. 1999. *Niesłyszący – Głusi – Głuchoniemi*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Karta Praw Osób Niepełnosprawnych (Ustawa Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 01.08.1997 r.)*. Dostęp: 15.10.2016. <http://www.niepelnospawni.gov.pl/container/uprawnienia-osob-niepelnospawnnych/Karta%20Praw%20Osob%20Niepelnospawnnych.pdf>.
- Zajadacz, Alina. 2010. *Uwarunkowania i plany rozwoju turystyki. Czas wolny, turystyka i rekreacja osób niesłyszących w Polsce – zarys specyfiki problemu*. Poznań: UAM.

KATARZYNA WASILEWSKA-OSTROWSKA<sup>1</sup>  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## ZNACZENIE STREETWORKINGU W SYSTEMIE POMOCY SPOŁECZNEJ

### THE IMPORTANCE OF STREETWORKING IN THE SOCIAL ASSISTANCE SYSTEM

#### Summary

Streetworking is professionally provided assistance to those who remain outside the system of social assistance. Those practicing the profession reach people who are excluded or at risk of social exclusion (street children, homeless people, beggars, prostitutes, committing criminal offenses). Their place of work is the street, basements, shopping malls, but also the Internet, where modern man spends more and more time frequently searching for answers to difficult questions and waiting for necessary support. In this article, I present the most important assumption of streetworking and opinions of the students of social work, as well as street workers on this form of work and its place in the social assistance system.

**Keywords:** streetworking, social assistance, social work, people excluded

#### Streszczenie

Streetworking to profesjonalnie świadczona pomoc osobom, które pozostają poza systemem pomocy społecznej. Osoby wykonujące tę pracę docierają do osób wykluczonych lub zagrożonych wykluczeniem społecznym (dzieci ulicy, osoby bezdomne, żebrzące, prostytuujące się, popełniające czyny karalne). Miejscem ich pracy jest ulica, piwnice, galerie handlowe, ale też Internet, w którym współczesny człowiek spędza coraz więcej czasu, szukając niejednokrotnie odpowiedzi na trudne pytania i oczekując potrzebnego wsparcia. W artykule przedstawiam najważniejsze założenia streetworkingu oraz opinie studentów pracy socjalnej, jak i samych streetworkerów na temat tej formy pracy i jej miejsca w systemie pomocy społecznej.

**Słowa kluczowe:** streetworking, pomoc społeczna, praca socjalna, osoby wykluczone

#### WPROWADZENIE

Pomoc społeczna w Polsce „wspiera osoby i rodziny w wysiłkach zmierzających do zaspokojenia niezbędnych potrzeb i umożliwia im życie w warunkach od-

---

<sup>1</sup>Dr Katarzyna Wasilewska-Ostrowska, adiunkt w Katedrze Pracy Socjalnej na Wydziale Nauk Pedagogicznych, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania naukowe: pedagogika społeczna, pedagogika młodzieży, pomoc społeczna, praca socjalna. E-mail: [katwas@umk.pl](mailto:katwas@umk.pl).

powiadających godności człowieka” (Ustawa o pomocy społecznej 2004, Art. 3.1). Jednym z jej zadań jest praca socjalna, która łączy wiedzę różnych nauk, umiejętności i wartości (Dubois i Miley 1996, 19). Zdaniem Heleny Radlińskiej, praca społeczna polega na „wydobywaniu i pomnażaniu sił ludzkich, na ich usprawnianiu i organizacji wspólnego działania dla dobra ludzi” (Radlińska 1961, 355). Aleksander Kamiński twierdził z kolei, iż: „poczynania socjalne mają zarówno uzupełniać potrzeby bytowe ludzi (w szczególności o obniżonych możliwościach samodzielnego dawania sobie rady w trudnościach życiowych), jak i wzmacniać szanse rozwojowe szerszych rzesz, którym udostępnia się odpowiednie urządzenia i usługi, także z zakresu kultury” (Kamiński 1976, 68). Według Arkadiusza Żukiewicza celem pracy socjalnej jest poprawa sytuacji życiowej ludzi, którzy samodzielnie nie potrafią poradzić sobie z trudnościami, jakich doświadczają (Żukiewicz 2012, 218).

W Polsce pracę socjalną wykonują pracownicy socjalni. Do ich zadań należy także diagnozowanie potrzeb i problemów społecznych, udzielanie porad, zachęcanie klientów do aktywności samopomocowej, przygotowywanie programów pomocy społecznej, współpraca z innymi specjalistami oraz tworzenie nowych form pomocy i wsparcia dla klientów, ich rodzin i środowiska lokalnego (Ustawa o pomocy społecznej 2004, Art. 119.1.). Zwłaszcza to ostatnie zadanie wydaje się być dziś wyjątkowo ważne, gdyż metody i techniki pracy powinny być dostosowywane do zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Co więcej, jak twierdzą Barbara Kromolicka i Aneta Jarzębińska: „Dynamicznie zmieniająca się sytuacja społeczno-ekonomiczna i kulturowa wymaga nieustannego przekraczania własnych schematów myślenia i działania dwóch stron uczestniczących w procesie działania w pracy socjalnej, tj. zarówno profesjonalistów – pracowników socjalnych na co dzień realizujących zadania pracy socjalnej – jak i tych, którzy są jej beneficjentami” (Kromolicka i Jarzębińska 2017, 7). Dlatego w pomocy społecznej poszukuje się coraz częściej alternatywnych do tradycyjnie stosowanych – form pracy z klientem i jego rodziną (np. coaching, mentoring, dialog motywujący, terapia skoncentrowana na rozwiązaniach, praca socjalna według terapii poszukiwania bezpieczeństwa, mediacje, krótkie interwencje). Zaczyna też wzrastać znaczenie metod typu outreach. Jednym z przykładów takich metod jest streetworking, któremu poświęciłam niniejszy tekst. Przedstawię w nim najważniejsze założenia tej formy pracy, a także zaprezentuję wyniki badań dotyczące opinii studentów i streetworkerów na temat jego znaczenia w systemie pomocy społecznej.

## 1. STREETWORKING – INNOWACYJNA FORMA PRACY W SYSTEMIE POMOCY SPOŁECZNEJ

Streetworking to forma pracy, która została zapoczątkowana w latach 20. XX wieku w Stanach Zjednoczonych, później prowadzona w Europie. W Polsce jej prekursorami byli m.in.: Maria Karłowska, Janusz Korczak, Kazimierz Lisiecki. Tłumacząc dosłownie, jest to „praca na ulicy”. Ta innowacyjna forma wsparcia



udzielana jest klientom, którzy z różnych powodów nie korzystają z pomocy instytucji. Głównym jej założeniem jest wyprowadzenie osoby lub grupy z sytuacji kryzysowej i włączenie ich do społeczeństwa. Jest to „długofalowe działanie socjo-edukacyjne, które wynika z potrzeb, wymagań i dążeń ludzi, do których jest kierowane, a jego celem jest wzmocnienie ich zdolności do przyjęcia na siebie odpowiedzialności i tworzenia własnego scenariusza swojego życia” (*Międzynarodowy przewodnik metodologiczny*, 22).

Istotą streetworkingu jest relacja wymagająca „zaufania ze strony ludzi, z myślą o których jest budowana, oraz szacunku dla ich integralności i procesu samookreślenia” (*Międzynarodowy przewodnik metodologiczny*, 22). Streetworkerzy działają po to, aby „ulice, na których oni «pracują», przemieniały się w drogi wiodące ku innej przyszłości ludzi i społeczeństwa” (Petrella, 7). Ich podstawowym zadaniem jest aktywne poszukiwanie relacji z drugim człowiekiem tam, gdzie on najczęściej przebywa (Dec 2012, 129). Pełnią przy tym wiele ról, są rzecznikami osób, którym pomagają, pośrednikami między klientami a instytucjami, animatorami działań w środowisku lokalnym, towarzyszami klienta, terapeutami, doradcami. Specjaliści ci motywują klientów do zastanowienia się nad celami życiowymi, pomagają rozwijać zainteresowania, podnoszą samoocenę klientów i wzmocniają wiarę we własne siły. By sprostać tym oczekiwaniom, muszą aktywnie słuchać podopiecznych, rozpoznawać ich potencjał, rozbudzać motywację i chęć do zmiany (Białożył 2014, 221). Dzięki ich pracy rodzi się więź między stronami oparta na zaufaniu, co sprawia, że klient odzyskuje poczucie bezpieczeństwa i nadzieję na zmianę dotychczasowego życia (*Międzynarodowy przewodnik metodologiczny*, 21).

Kluczowa pozostaje kwestia właściwego przygotowania merytorycznego i metodycznego tych specjalistów (znajomość grupy docelowej, ich problemów, specyfiki środowiska oraz możliwości pomocy) (*Przewodnik streetworkera* 2010, 20-21). Dodatkowo muszą wykazać się odpowiednimi predyspozycjami osobowościowymi i umiejętnościami. Cierpliwość, wytrwałość, takt, dojrzałość, umiejętność komunikacji, asertywność to tylko niektóre z warunków, jakie należy spełnić w tej pracy. Ważnym narzędziem pracy streetworkerów jest też umiejętność słuchania, współpracy i szacunku do drugiego człowieka (Petrella, 7).

Istotne jest, by streetworker w swojej pracy pamiętał o pewnych zasadach:

- powinien pracować zgodnie z zasadami etyki i respektować prawo,
- w diagnozie musi uwzględniać stan zdrowia klienta i określać poziom jego motywacji, gotowości do zmiany,
  - nie powinien rozmawiać z klientami, którzy są pod wpływem alkoholu lub innych środków psychoaktywnych (chyba, że potrzebują pomocy medycznej, wówczas podejmowana jest interwencja),
  - nie może wchodzić w dyskusje z klientami lub grupami, powinien unikać konfliktów i sporów,
  - w rozmowie z klientem nie powinien narzekać na ustrój, politykę, system pomocy społecznej,

- musi unikać przekazywania klientom prywatnego numeru telefonu,
- podczas pierwszego spotkania streetworker powinien przede wszystkim zapytać o chęć klienta i jego zgodę na rozmowę, przedstawić się, poinformować o celu rozmowy, poznać klienta (nie pytać tylko o jego problemy, ale też zainteresowania, mocne strony, marzenia) (*Podręcznik streetworkera bezdomności* 2012, 276-278, 280).

Osoba, z którą się pracuje, musi wyrazić na to zgodę i aktywnie uczestniczyć w procesie zmiany. Jeśli jednak klient odmówi, to streetworker nie powinien się poddawać, tylko dalej motywować go do pracy nad sobą (Białożył 2014, 219). Warto też podkreślić, że streetworkerzy nie mogą wykazywać w swoim postępowaniu zbyt dużego pośpiechu, muszą działać rozważnie i cierpliwie: „Nawet jeśli sytuacja danej jednostki jest dramatyczna i nagła, działania muszą być podjęte z rozwagą i zakładać aktywny udział oraz zgodę odbiorcy na tę formę pomocy, w myśl zasady «nic o nas, bez nas»” (Dec 2012, 136).

W Polsce streetworking prowadzony jest od wielu lat. Nadal jednak, w mojej ocenie, nie jest to praca doceniana. Świadczy o tym chociażby fakt, iż streetworking nie widnieje w wykazie zawodów, a zatem brakuje odpowiednich regulacji prawnych, formalnych, organizacyjnych czy finansowych. Jednocześnie należy pamiętać, że jest to praca trudna, wiążąca się z wieloma zagrożeniami, wymagająca odpowiedzialności i dużej motywacji. Opinia ta znajduje swe odzwierciedlenie w badaniach Katarzyny Tarki-Rymarz, które przeprowadziła wśród wolontariuszy wykonujących streetworking w Warszawie i Lublinie. Wyniki pokazały, że najważniejszymi celami życiowymi dla respondentów była chęć pomocy innym, zaspokajanie ich ponadpodmiotowych potrzeb, poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka. Najmniej podkreślano cele osobiste, religijne i hedonistyczne. Motywem ich działań była potrzeba wsparcia potrzebujących, szacunek do wolontariuszy, możliwość poszerzenia wiedzy z obszaru pracy socjalnej, chęć poznania nowych osób. Co ciekawe, najrzadziej wskazywano na wzbogacenie swojego życiorysu czy podniesienie samooceny. Interesująca zdaje się też odpowiedź na pytanie o pozostanie w przyszłości streetworkerem: wszyscy respondenci stwierdzili, że raczej nie lub zdecydowanie nie wybraliby już tej pracy. Wynikać to może z faktu, iż większość badanych wolontariuszy zauważyła, że realna praca na ulicy jest trudniejsza od wyobrażeń na jej temat (Tarka-Rymarz 2016, 93-101).

Widać zatem, że streetworking obciążony jest wieloma trudnościami, a osoby go wykonujące powinny być odpowiednio do niego przygotowane, posiadać określoną wiedzę, umiejętności i kompetencje społeczne. W dalszej części przedstawię wyniki badań własnych na temat współczesnego obrazu pracy na ulicy.

## 2. WSPÓŁCZESNY STREETWORKING W ŚWIETLE BADAŃ WŁASNYCH

W 2017 roku przeprowadziłam badanie opinii studentów pracy socjalnej na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu na

temat streetworkingu<sup>2</sup>. Objęłam nimi 100 respondentów w wieku 20-23 lata. Zastosowałam metodę sondażu diagnostycznego i technikę ankiety. Podobne pytania zadałam też rok wcześniej streetworkerom grupy „Dream Street” działającej w Toruniu (na dzień badania grupa liczyła sześć osób). Dobór próby w pierwszym i drugim przypadku był celowy. Pytania badawcze, które postawiłam, brzmiały następująco:

- jak zdefiniować współczesny streetworking?
- jakie zadania pełni współczesny streetworker?
- z kim i gdzie pracuje streetworker?
- jakie streetworker powinien mieć przygotowanie do swojej pracy?
- jakie są zalety i wady tej formy pracy?
- czy streetworking wpisuje się w zakres pracy socjalnej?

Pierwsze pytanie dotyczyło rozumienia pojęcia streetworkingu. Streetworkerzy najczęściej podawali, iż jest to rodzaj pracy wykonywanej w środowisku życia, przebywania klienta, spotkanie poza instytucjami pozwalające zyskać realniejszy ogląd sytuacji klienta, praca na ulicy, wychodzenie do człowieka, pomoc, rozmowa, animacja, bycie blisko ludzi, którzy przebywają z różnych powodów na ulicach miast. Dla studentów z kolei jest to praca z ludźmi ulicy polegająca na obserwacji tego, co dzieje się w różnych częściach miasta, prowadzenie rozmów z osobami przebywającymi na ulicy, poznawanie życia społecznego osób wykluczonych, organizowanie czasu wolnego dzieciom i młodzieży. Streetworking rozumiany jest więc zarówno przez adeptów pracy socjalnej, jak i samych streetworkerów jako praca z klientem, poza instytucją, której celem jest towarzyszenie i pomaganie człowiekowi w przezwyciężaniu jego trudnej sytuacji życiowej.

W dalszej części respondenci zostali zapytani o to, z kim najczęściej pracują streetworkerzy. Studenci wymienili: osoby bezdomne (89%), dzieci ulicy (82%), osoby żebrzące (66%), osoby prostytuujące się (54%), osoby uzależnione (51%). Streetworkerzy natomiast wskazali, że najczęściej pracują z dziećmi ulicy, osobami bezdomnymi, uzależnionymi i współuzależnionymi.

Ciekawie przedstawiają się wnioski z następnego pytania, które dotyczyło miejsc, w jakich pracuje streetworker. Badani studenci wskazali na: ulicę (96%), klatki schodowe (87%), piwnice (84%), dworce (81%), opuszczone budynki (76%), centra handlowe (43%) i, co interesujące, aż 58% badanych wskazało na Internet, a 47% na dyskoteki, puby. Streetworkerzy podali zaś, że ich faktycznym środowiskiem pracy jest ulica, rzadziej inne miejsca: klatki schodowe, piwnice, opuszczone budynki, centra handlowe, puby, dworce (Internetu nie podała żadna osoba). Z tego wynika, że studenci mają wiedzę o nowych rodzajach streetworkingu, takich jak networking czy partyworking<sup>3</sup>, jednak w praktyce rzadko są one jeszcze wykorzystywane przez streetworkerów.

---

<sup>2</sup>Badania pilotażowe przeprowadziłam w 2015 roku, a wyniki przedstawiłam na XXV Zjeździe Polskiego Stowarzyszenia Szkół Pracy Socjalnej połączonym z seminarium naukowym pt. *Praca socjalna: kształcenie, profesja, dyscyplina naukowa*, który odbył się na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 21-23.10.2015 r.

<sup>3</sup>Więcej na temat partyworkingu i networkingu piszę w innych publikacjach (Wasilewska-Ostrowska 2014a; 2014b).

Kolejne pytanie dotyczyło zadań streetworkera. Tu najczęściej studenci podkreślali rolę interwencyjną (78%), informacyjną (62%), terapeutyczną (61%), aktywizacyjną (59%), profilaktyczną (58%), integracyjną (53%), konsultacyjną (44%). Streetworkerzy zaznaczyli zaś, że najczęściej w swojej codziennej pracy wykonują zadania informacyjne, interwencyjne i konsultacyjne, niektórzy wskazali też na działania profilaktyczne, integracyjne i terapeutyczne. Wynik ten pokazuje, w jak wiele ról może być uwikłany streetworker, a jednocześnie, jak wiele oczekuje się od osób pełniących tę pracę. Wymaga to czasu i dużego zaangażowania streetworkerów, bo – jak twierdzi Katarzyna Białożył – „Animacja, pobudzanie oraz motywowanie klientów przyzwyczajonych i niejako pogodzonych ze swoją sytuacją, w której przyszło im żyć, jest dla streetworkera wyzwaniem, które może przeobrazić się w długotrwały proces. Środowiska pracy streetworkerów są bardzo nieufne i zamknięte na osoby z zewnątrz, aby w nie «wejść» potrzeba czasu, który pozwoli na zdobycie zaufania potencjalnych adresatów streetworkingu” (Białożył 2014, 220).

Następnie pytanie związane było z wykształceniem streetworkera. Zdaniem studentów osoba wykonująca tę pracę powinna być odpowiednio przygotowana, posiadać wykształcenie wyższe i dodatkowo ukończone specjalistyczne szkolenia. Wyniki zaprezentowano w tabeli 1.

Tabela 1. Wykształcenie streetworkera (wyniki nie sumują się do 100%, gdyż można było wskazać więcej niż jedną odpowiedź).

Wykształcenie	Odpowiedzi (%)
wyższe w zakresie pedagogiki, socjologii, psychologii, nauki o rodzinie, pracy socjalnej	82%
wyższe, ukończony inny kierunek niż powyżej i ukończone szkolenie z zakresu streetworkingu	81%
wyższe, ukończony inny kierunek niż powyżej, bez ukończonego szkolenia z zakresu streetworkingu	2%
średnie i ukończone szkolnie z zakresu streetworkingu	5%
średnie, bez ukończonego szkolenia z zakresu streetworkingu	0%
dowolne, ale ukończone szkolenie z zakresu streetworkingu	0%
dowolne, bez ukończonego szkolenia z zakresu streetworkingu	0%
inne	0%

Źródło: badanie własne.

Praktyka pokazuje jednak, że przygotowanie zawodowe osób pracujących na ulicy może być różne. Badani streetworkerzy posiadali bowiem wykształcenie wyższe (trzy osoby), średnie (dwie osoby) i zawodowe (jedna osoba). Wszyscy natomiast ukończyli szkolenie z zakresu streetworkingu.

W dalszej części studenci i streetworkerzy mieli wskazać zalety streetworkingu. Ich odpowiedzi przedstawiają się następująco:

– umożliwia bezpośredni kontakt z człowiekiem potrzebującym pomocy (studenci: 94%, streetworkerzy: 4 osoby),

- stanowi połączenie między instytucją a klientem (studenci: 82%; streetworkerzy: 4 osoby),
- nie stygmatyzuje klienta (studenci: 72%; streetworkerzy: 3 osoby),
- jest to forma innowacyjna i dostosowana do potrzeb klienta (studenci: 61%; streetworkerzy: 1 osoba),
- wypełnia ważne miejsce w systemie pomocy społecznej (studenci: 49%, streetworkerzy: 3 osoby).

Studenci podali też, że streetworking pozwala na szybką interwencję (65%), zaś jeden streetworker wskazał, że dzięki tej formie pracy można nawiązywać nowe przyjaźnie. Mimo zalet, zdaniem badanych, praca ta wiąże się z wieloma zagrożeniami. Studenci najczęściej podkreślali: agresję słowną lub fizyczną ze strony klientów (93%), brak zrozumienia dla wykonywanej pracy (81%), brak uregulowań prawnych tej pracy (79%), brak współpracy z innymi instytucjami (62%), brak superwizji, szkoleń (32%), frustrację z powodu niedostrzegania efektów swej pracy (30%), odczuwanie nieprzyjemnych emocji (28%), ryzyko wypalenia zawodowego (19%). Streetworkerzy podali zaś, że słabymi stronami i zagrożeniami ich pracy są najczęściej: brak uregulowań prawnych i finansowych, przemoc ze strony klientów, brak zrozumienia dla wykonywanej pracy, brak współpracy z innymi instytucjami, doświadczanie negatywnych uczuć, poczucie bezsilności, bezradności, chęć rezygnacji z pracy. Odpowiedzi te pokazują zatem, jak ważne jest, by streetworkerzy mieli wsparcie ze strony mentora, dostęp do superwizji czy szkoleń.

Na koniec respondenci zostali zapytani o to, czy według nich streetworking wpisuje się w zakres pracy socjalnej. Wszyscy streetworkerzy odpowiedzieli, że tak, jeśli zaś chodzi o studentów, to pozytywnej odpowiedzi udzieliło 87% z nich. Wnioskować można z tego, że badani dostrzegają, iż w dzisiejszych czasach streetworking może być jedną z form pracy pracowników socjalnych w pomocy społecznej. Wyniki badań potwierdzają słowa Tadeusza Kamińskiego, który streetworking traktuje jako „obszar alternatywny wobec instytucjonalnego kontekstu pomocy”, w której pracownicy socjalni mogliby realizować swoje zadania wobec osób wykluczonych, pozostających poza systemem pomocy społecznej (Kamiński 2017, 115). Z kolei Beata Szluz dostrzega, że wprowadzenie streetworkingu do pracy socjalnej umożliwi „zwiększenie efektywności realizowanych działań pomocowych” (Szluz 2014, 100).

W badaniu postawiłam jeszcze jedno pytanie streetworkerom. Dotyczyło ono ich oczekiwań wobec wykonywanej pracy. Badani podkreślili, iż chcieliby nauczyć się umiejętności dostosowania do klienta i większej elastyczności, mieć możliwość długotrwałego kontaktu z klientem i zbudowania z nim więzi opartej na zaufaniu. Po raz kolejny pojawiła się też odpowiedź dotycząca wprowadzenia regulacji prawnych dotyczących tego zawodu.

Interesująca zdaje się być także odpowiedź na dodatkowe pytanie skierowane do studentów: czy mogliby w przyszłości wykonywać pracę streetworkera? Tylko 19% złożyło taką deklarację, większość uznała, że w momencie badania nie potrafi złożyć takiej deklaracji (64%).

Z badania wynika więc, że streetworking definiowany jest – zarówno przez studentów pracy socjalnej, jak i streetworkerów – jako praca z osobami wykluczonymi społecznie w miejscu ich przebywania. Jest to praca potrzebna, posiadająca wiele zalet, która może być wykorzystywana przez pracowników socjalnych i która wypełnia ważne miejsce w systemie pomocy społecznej. Jest jednak obciążona wieloma problemami, wynikającymi m.in. z braku regulacji prawnych, zbyt małej ilości szkoleń, niedoceniaenia tej formy pracy. Na podobne wnioski wskazuje Anna Szluz, która twierdzi, że źródłem trudności związanych z pełnieniem zawodu streetworkera jest fakt, iż „ustawodawca nie wprowadził do polskiego porządku definicji legalnej streetworkera, ani nie uregulował kwestii konieczności posiadania kwalifikacji zawodowych wobec osoby podejmującej działania w tym zakresie, trudno precyzować, jakie kompetencje zawodowe powinna posiadać taka osoba” (Szluz 2017, 144).

W tym kontekście Beata Szluz zauważa, że należy sformalizować zawód streetworkera w Polsce, a także zadbać o: „zatrudnianie pracowników w ramach umowy o pracę, zapewnienie odpowiednich szkoleń, wyposażenie w narzędzia pracy, tworzenie zespołów pracowników (bądź wolontariuszy), z myślą o zapewnieniu im bezpieczeństwa podczas wykonywania zadań, a także objęcie ich tzw. superwizją, która jest stosowana w kontekście działań pracowników socjalnych” (Szluz 2014, 110).

Z przeprowadzonego badania wyłania się jeszcze jeden ważny wniosek. Warto na studiach wyższych, zwłaszcza na kierunkach: praca socjalna, pedagogika, psychologia, nauki o rodzinie, socjologia wprowadzać treści związane z nowymi formami pracy (np. ze streetworkingiem). Podniesie to wiedzę studentów, ale też potencjalnie zwiększy ich chęć do wykorzystania zdobytych umiejętności w praktyce (wolontariacie) czy potem w pracy zawodowej.

Biorąc pod uwagę powyższe rekomendacje, możliwe jest, że w niedalekiej przyszłości streetworking stanie się profesjonalną formą pracy mającą swoje zastosowanie w obszarze szeroko pojętej pomocy. Ma to kluczowe znaczenie, zwłaszcza dla osób, które już teraz wykonują pracę streetworkerską w Polsce, gdyż dzięki temu ich prawa, obowiązki i uprawnienia zostaną we właściwy sposób uregulowane. Do tego czasu należy też zastanowić się nad mapą kompetencji dla tego zawodu, a także kwalifikacjami osób, które chciałyby pełnić tę, jakże trudną, pracę na rzecz pomocy drugiemu człowiekowi.

## PODSUMOWANIE

W Polsce streetworking realizowany jest najczęściej przez ośrodki pomocy społecznej, organizacje pozarządowe lub podmioty prywatne. Zaletą zatrudnienia streetworkerów w ośrodkach pomocy społecznej jest większa stabilność finansowa, zawodowa, ochrona prawna, możliwość szkoleń, stosowanie profesjonalnych narzędzi pracy, współpraca z pracownikami socjalnymi i podejmowanie zespołowych działań pomocowych wobec klientów i ich rodzin. Ponadto streetworking wspiera inne instytucje funkcjonujące w danym środowisku lokalnym i zachęca

klientów do skorzystania z oferty ośrodków pomocy społecznej. Istnieje jednak wiele trudności związanych z wykonywaniem tej pracy w OPS-ie. Przede wszystkim pojawia się niebezpieczeństwo łączenia streetworkingu z pracą socjalną (stosowanie tych samych metod, technik i narzędzi pracy), pracownicy socjalni mogą przejawiać niechęć do uruchamiania nowych form pracy, a wprowadzanie streetworkingu do ośrodków pomocy społecznej bez przekonania o jego skuteczności może powodować jego nieskuteczność. Poza tym, sformalizowany charakter ośrodka może z jednej strony spowodować nadmiar obowiązków streetworkerów, z drugiej zaś sprawić, że streetworker zacznie być traktowany przez klientów jak urzędnik (*Podręcznik streetworkera bezdomności* 2012, 258-259).

Pozytywną stroną zatrudniania streetworkerów przez organizacje pozarządowe i podmioty prywatne jest z kolei mniejsza biurokratyzacja, niepostrzeganie streetworkera jako osoby kontrolującej (pracownika instytucji), praca może być wykonywana bardziej „elastycznie”, w różnych godzinach i miejscach, łatwiej można dostosować się do potrzeb beneficjentów. Ponadto streetworkerzy mają większą niezależność w wyborze metod, form pracy i współpracy z innymi instytucjami. Negatywnym aspektem może być natomiast niestabilność zatrudnienia, brak spójności działań z innymi instytucjami pomocowymi, stosowanie różnych form wsparcia przy wykorzystaniu wielu metod, bez ich krytycznej oceny, brak szkoleń i superwizji, potencjalna niechęć do współpracy z ośrodkami pomocy społecznej, niezrozumienie idei streetworkingu, traktowanie streetworkingu jako sposobu na pozyskanie środków z projektów, rywalizacja organizacji pozarządowych kosztem ich współpracy, zbyt duża rotacja streetworkerów (*Podręcznik streetworkera bezdomności* 2012, 258-259).

Niezależnie od sposobu zatrudnienia streetworkerów, ich praca odgrywa istotne znaczenie w systemie pomocy społecznej. Zdaniem Macieja Dębskiego forma ta sprzeciwia się wykluczeniu społecznemu klientów, piętnuje stereotypy na temat osób wykluczonych, pokazuje społeczności, że można skutecznie udzielać pomocy osobom wykluczonym, podnosi poczucie bezpieczeństwa w środowisku, przełamuje mity na temat pomocy społecznej i pracowników socjalnych, jest „łącznikiem” między klientem i jego środowiskiem a instytucją pomocy, umożliwia dotarcie do klientów, którzy nie korzystają z instytucjonalnej pomocy oraz pozwala na diagnozę społeczności lokalnej, jej problemów i potrzeb (Dębski).

Według mnie największą zaletą streetworkingu jest otwarcie się na drugiego człowieka, doświadczającego kryzysu i często pozostawionego samemu sobie. Jest to sposób na przełamanie jego samotności, pokazanie, że z każdej trudnej sytuacji można wyjść, jeśli tylko się w to uwierzy i zacznie działać. Streetworkerzy towarzyszą człowiekowi, który ma wiele wątpliwości, niechęci i obaw, motywują go i wspierają. Akceptują każdą osobę taką jaką jest, pomagają wytyczać nowe cele życiowe i je osiągać. Tym samym włączają ludzi wykluczonych lub zagrożonych wykluczeniem do społeczeństwa. Warto więc rozważyć, czy streetworking nie powinien być jedną z form pracy w systemie pomocy społecznej, pozwalającą na

skoordynowanie działań pomocowych w środowisku lokalnym i dotarcie do klientów niekorzystających z pomocy pracowników socjalnych, a tego wymagających.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Białożył, Katarzyna. 2014. Streetworking jako metoda działania pracownika socjalnego. *Roczniki Teologiczne*, 59, 1, 217-225.
- Dec, Joanna. 2012. Poradnictwo dla osób z grup marginalizowanych – streetworking. *Studia Poradownicze*, 1, 129-141.
- Dębski, Maciej. *Streetworking jako przejaw prospołeczności. E-przewodnik streetworkingu*. Dostęp: 28.09.2017. <http://www.ab.org.pl/e-przewodnik/index.html>.
- Dubois, Brenda i Karla K. Miley. 1996. *Praca socjalna 1*, tłum. K. Czekaj. Warszawa: Wydawnictwo Interart.
- Kamiński, Aleksander. 1976. *Podstawowe pojęcia pedagogiki społecznej w pracy socjalnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy CRZZ.
- Kamiński, Tadeusz. 2017. Poza instytucją pomocy społecznej – uzupełniające i alternatywne obszary realizacji pracy socjalnej w Polsce. W: *O (wyzwaniach) współczesnej pracy socjalnej. Nowe problemy – zmiana – transgresja*, red. Barbara Kromolicka i Aneta Jarzębińska, 103-121. Szczecin: Wydawnictwo Volumina.pl Daniel Krzanowski.
- Kromolicka, Barbara i Aneta Jarzębińska. 2017. Wstęp. W: *O (wyzwaniach) współczesnej pracy socjalnej. Nowe problemy – zmiana – transgresja*, red. Barbara Kromolicka i Aneta Jarzębińska, 7-19. Szczecin: Wydawnictwo Volumina.pl Daniel Krzanowski.
- Międzynarodowy przewodnik metodologiczny po streetworkingu na świecie*. Dostęp: 7.10.2017. [http://www.praktycy.org/osos/osos\\_przewodnik\\_metodologiczny.pdf](http://www.praktycy.org/osos/osos_przewodnik_metodologiczny.pdf).
- Petrella, Riccardo. Miasta dla wszystkich obywateli. Rzecz o ogrodnikach tworzących nową przyszłość dla ludzkości. W: *Międzynarodowy przewodnik metodologiczny po streetworkingu na świecie*. Dostęp: 7.10.2017. [http://www.praktycy.org/osos/osos\\_przewodnik\\_metodologiczny.pdf](http://www.praktycy.org/osos/osos_przewodnik_metodologiczny.pdf).
- Podręcznik streetworkera bezdomności*, red. Maciej Dębski i Anna Michalska. 2012. Gdańsk: Pomorskie Forum na rzecz Wychodzenia z Bezdomności.
- Przewodnik streetworkera*, oprac. Anna Bałchan i Magdalena Lasota. 2010. Katowice-Opole: Stowarzyszenie PoMOC dla Kobiet i Dzieci im. Marii Niepokalanej.
- Radlińska, Helena. 1961. *Pedagogika społeczna*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szluz, Anna. 2017. Formy zatrudniania streetworkerów. *Roczniki Teologiczne*, 64, 1, 143-153.
- Szluz, Beata. 2014. Streetworking jako nowa forma interwencji i pracy z osobami wykluczonymi społecznie. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 35, 2, 101-111.
- Tarka-Rymarz, Katarzyna. 2016. Motywy wyboru pracy wolontariusza streetworkingu. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J, Paedagogia-Psychologia*, 29, 1, 89-103.



- Ustawa o pomocy społecznej z dnia 12 marca 2004 (Dz.U. 2004 nr 64 poz. 593).
- Wasilewska-Ostrowska, Katarzyna. 2014a. Networking jako przykład socjalnej profilaktyki uzależnień wśród dzieci i młodzieży. W: *Wielowymiarowość bezpieczeństwa środowiska wychowawczego*, red. Tomasz Biernat i Janusz Gierszewski, 99-107. Chojnice: Certus s.c.
- Wasilewska-Ostrowska, Katarzyna. 2014b. Partyworking jako przykład pracy socjalnej opartej na strategii profilaktycznej. W: *Praca socjalna z osobą uzależnioną i jej rodziną. Wybrane problemy*, red. Katarzyna Wasilewska-Ostrowska, 310-320. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Żukiewicz, Arkadiusz. 2012. Praca socjalna w ośrodku pomocy społecznej – na przykładzie MOPS Kraków. W: *Praca socjalna w służbie ludziom*, red. Arkadiusz Żukiewicz, 201-234. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.



LIDIA MARSZAŁEK<sup>1</sup>  
Kujawska Szkoła Wyższa we Włocławku

## PEDAGOGICZNE WSPOMAGANIE ROZWOJU DUCHOWEGO DZIECKA W ASPEKCIE JEGO INTEGRALNEGO ZDROWIA

PEDAGOGICAL SUPPORT OF THE CHILDREN'S SPIRITUAL DEVELOPMENT IN THE  
ASPECT OF THEIR INTEGRAL HEALTH

### Summary

In all the multidimensionality of his nature, man is a bio-psycho-socio-spiritual being. Development of all the spheres of human nature is an integral condition of his health. In this context, the purpose of this article is to encourage pedagogical reflection on the marginalized area of children's spiritual growth, which in fact is the most important factor in the integrated child development. The author's intention is to direct the attention of adults to the specific characteristics of the child, as well as to raise the awareness of the need of not only taking them into account in conducting childhood educational activities, but also of treating them with attention and concern because of their importance for the future, full development, health and wellbeing of man.

**Keywords:** health, integral development, child, spirituality, education

### Streszczenie

Człowiek w wielowymiarowości swojej natury jest istotą fizyczno-psycho-duchową. Rozwój wszystkich sfer jego natury jest warunkiem jego integralnie rozumianego zdrowia. W kontekście tego założenia celem prezentowanego tekstu jest wywołanie pedagogicznej refleksji nad często marginalizowanym w aspekcie dzieciństwa obszarem rozwoju duchowego, który w rzeczywistości stanowi najważniejszy czynnik integralnego rozwoju dziecka. Zamysłem autora jest skierowanie uwagi dorosłych na specyficzne cechy i właściwości dziecka, jak też uświadomienie potrzeby nie tylko ich uwzględniania w prowadzeniu działań wychowawczych w okresie dzieciństwa, ale wręcz otaczania ich uwagą i troską ze względu na ich znaczenie dla przyszłego pełnego rozwoju, zdrowia i dobrostanu.

**Słowa kluczowe:** zdrowie, integralny rozwój, dziecko, duchowość, wychowanie

---

<sup>1</sup>Lidia Marszałek, prof. nadzw. dr hab. nauk społecznych. Zainteresowania naukowe: integralny rozwój dziecka, edukacja elementarna, wspomaganie rozwoju dziecka ze specyficznymi potrzebami edukacyjnymi. E-mail: [lidia.marszalek@gmail.com](mailto:lidia.marszalek@gmail.com).

## 1. INTEGRALNOŚĆ OSOBY DZIECKA – ZAMIAST WSTĘPU

Współcześnie przyjęta koncepcja człowieka definiuje jego naturę w kategoriach osoby rozumianej jako zintegrowana całość fizyczno-psychiczno-duchowa z wszelkimi przynależnymi jej osobowymi właściwościami. Każdy wymiar istnienia człowieka jako osoby niesie ze sobą szczególną wartość, zaś ich znaczenie jest jednakowo ważne dla konstytuowania jego istoty. Zrównoważony, a więc harmonijny proces rozwoju powiązany jest ze wszystkimi sferami funkcjonowania człowieka, prowadząc w konsekwencji do zbudowania zdrowej osobowości. Obszary bytowania człowieka w świecie, wzajemnie uwarunkowane i silnie ze sobą powiązane muszą być zintegrowane w jeden osobowy konstrukt przez czynnik konstytuujący osobowość. W świetle naukowych analiz wydaje się, iż czynnikiem tym jest duchowy wymiar człowieka. Nie można więc mówić o całościowym rozwoju, jeśli pomija się sferę duchowego aspektu istnienia człowieka, która stanowi specyficzną „klamrę” spinającą wszystkie inne aspekty. „Człowiek jest istotą o spotęgowanej komplikacji egzystencjalnej, w której centralną rolę spełnia czynnik duchowy. Nie jest on czymś dodatkowym, jakimś przyspieszeniem do egzystencji, lecz stanowi esencjalną jej właściwość” (Popielski 2005, 79-81).

Ustalenie definicji duchowości, jak też jej obszarów czy elementów, jest zadaniem skomplikowanym, wymykającym się wszelkim naukom o charakterze empirycznym, a i niełatwym do określenia w obszarze nauk humanistycznych ze względu na różnorodność rozumienia i interpretacji tego pojęcia. Częstokroć niejako „w zastępstwie” pojęcia duchowości używa się określenia „religijność”, gdyż ta kategoria jest łatwiejsza do empirycznego badania i ścisłej interpretacji uzyskanych wyników (Żołnierz i Sak 2017, 106; Kapała 2017, 9-10). Tymczasem „życie duchowe nie poddaje się tematykacji i całodążności (...), rozpościera się pod i nad życiem człowieka, przenikając do niego” (Walczak 2017, 152). Duchowości nie można więc redukować wyłącznie do sfery religijnej, trudno badać ją z wykorzystaniem ilościowo formułowanych narzędzi badawczych, gdyż „duchowość sama w sobie jest nieobserwowalna i bezpośrednio niemierzalna (...). Jest rodzajem dyspozycji do określonego zakresu funkcjonowania osoby, a ściślej – jest dyspozycją do transcendencji przejawiającą się przez specyficzne formy obserwowalnej aktywności oraz formy doświadczenia wewnętrznego” (Kapała 2017, 12).

O ile jednak mierzenie i proste obserwowanie duchowości osób dorosłych wydaje się przysparzać wielu trudności badaczom z racji tego, iż dorośli w toku przystosowania się do wymogów świata społecznego wyuczyli się ukrywania swoich uczuć i przeżyć, hamowania ich ekspresji, o tyle w przypadku małych dzieci badania jakościowe są o wiele łatwiejsze do przeprowadzenia. Duchowe doznania i przeżycia dziecka są bowiem możliwe do zaobserwowania – działania dziecka są motywowane przede wszystkim jego emocjami i uczuciami, zaś każde przeżycie domaga się ekspresji w rozmaitych formach. Tak więc przyjęcie przez wychowaw-

cę postawy otwartości na dziecko, powagi i rozważli w interpretowaniu jego działania może być warunkiem wystarczającym do rozumienia specyfiki jego życia duchowego.

Wszelkie obszary integralnie pojmowanej natury dziecka, w tym również jego duchowy wymiar istnienia przejawiają się więc przede wszystkim w jego – wielowymiarowo ujętym – działaniu w świecie. W okresie dzieciństwa klarują się w sposób szczególny te sposoby zachowania, które należą do zdrowego bytowania człowieka: zaufanie do własnego bytu, otwartość na to wszystko, co przynosi spotkanie, gotowość bycia do dyspozycji, przekraczanie samego siebie, pierwsze sposoby myślenia i odczuwania, fantazja, oczekiwanie przyszłości, podstawowe zwrócenie się ku rzeczywistości i fundamentalne odczucie dobra i zła (Wilk 2001, 195).

Cieleśno-zmysłowa sfera powoduje, iż duchowość dziecka jest specyficzna, zaś obecność duchowych procesów sprawia, iż jego ciało nie jest czystym ciałem materialnym. Nie można więc mówić o integralnym rozwoju bez wymiaru wertrykalnego (duchowego), równoległe do wymiaru horyzontalnego (wszystkich funkcji fizycznych i psychicznych). Duchowość jest zawarta w samej naturze człowieka (a zatem i dziecka). Wspólną cechą wartości duchowych jest ich uniwersalność, czyli wyjście poza indywidualność, ukazująca transcendentale możliwości „wzrostu wzwyż”. Każde dziecko ma potencjał duchowości, niezależny od miejsca narodzin i kultury, z jakiej pochodzi. Kompleksowość jej doświadczania wyraża się przez różne style i struktury, zawierając fizycznie odczuwane dźwięki, spostrzeżenia, głosy, dotyk, szybko znikające wglądy, wyobraźnię, intuicję i religijne, estetyczne i metafizyczne przeżycia, dotyczące codzienności i nadzwyczajnych doznań, związanych bezpośrednio ze sobą i z innymi (Białek 2009, 57-59).

## 2. ZDROWIE JAKO POJĘCIE WIELOWYMIAROWE

Choć odpowiedź na pytanie, czym jest zdrowie, może wydawać się oczywista, to jako zagadnienie abstrakcyjne jest trudne do jednoznacznego i kategorycznego zdefiniowania. Pomimo iż rezultatem rozważań naukowych na temat zdrowia trwających już od ponad 2 tys. lat jest ok. 300 definicji zdrowia, to jak dotąd nie powstała ta uniwersalna, obejmująca istotę zagadnienia w sposób niebudzący zastrzeżeń. Różne definicje bazują na rozmaitych, często odmiennych płaszczyznach (biologicznej, psychicznej czy społecznej). Stąd często pojawia się w nich rozumienie zdrowia jako: „brak choroby”, „norma gatunkowa”, „funkcjonowanie organizmu”, „zdolność adaptacyjna” czy „dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny” (Domaradzki 2013, 6-7).

W zależności od tego, który z komponentów zdrowia pojawia się na pierwszym planie znaczeń, wyróżnić można definicje biologiczne, funkcjonalne i biologiczno-funkcjonalne. Pierwsze traktują zdrowie jako pewien stan somatyczny, który jest doświadczalny zmysłowo i może być empirycznie mierzalny. Krytyka tego ujęcia akcentuje silny redukcjonizm i brak odniesienia do pozabiologicznej sfery funkcjonowania człowieka.

Definicje funkcjonalne są typowe dla socjologów i psychiatrów, którzy ujmują zdrowie jako warunek konieczny sprawnego i efektywnego uczestnictwa jednostki w życiu społecznym. Zdrowie oznacza tu więc zdolność jednostki do pełnienia przypisanych ról społecznych i odgrywania wynikających zeń zadań. Krytyka tego ujęcia podkreśla jednak, że nadmierna koncentracja na czynnikach społeczno-kulturowych może prowadzić do relatywizacji pojęcia zdrowia i postrzegania go jako swoistego konstruktu kulturowego oraz pomijania jego uniwersalnych aspektów.

Trzecim typem są nawiązujące do tradycji hipokratejskiej definicje biologiczno-funkcjonalne, które dążą do przezwyciężenia ograniczeń wcześniejszych ujęć poprzez ich syntezę. W ich świetle zdrowie jest stanem (pełnej) równowagi i dobrostanu biopsychospołecznego, który pozwala jednostce na adaptację do środowiska i realizację życiowych planów i aspiracji. Przykładem jest przyjęta przez Światową Organizację Zdrowia tzw. holistyczna i pozytywna definicja zdrowia, która ujmuje je jako: „kompletny, fizyczny, psychiczny i społeczny dobrostan człowieka, a nie tylko brak choroby lub kalectwa” (*Preamble to the Constitution of WHO* 1948). Nie redukując zdrowia do obserwowalnych objawów fizycznych (model biomedyczny) lub funkcjonalnej działalności człowieka (model socjomedyczny), definicja ta wzbogaca oba bieguny o wymiar doświadczeń psychicznych. Model ten definiuje więc zdrowie jako funkcjonalną zdolność jednostki, która umożliwia realizację jej zadań i obowiązków oraz jako pewną własność czy cechę życia, która gwarantuje człowiekowi szczęśliwe, efektywne i kreatywne życie. Pojęcie zdrowia zastępuje się więc w tych definicjach terminem dobrostan, który ma łączyć zdolność jednostki do funkcjonowania w środowisku i umiejętność adaptacji do stresorów środowiskowych. Wskaźnikiem zdrowia jest aktywność człowieka, jego poczucie samospelnienia, zdolność do wykonywania ról i zadań społecznych, pozytywne relacje z otoczeniem czy zdolność adaptacji do zmiany społecznej. Atutem tego ujęcia jest przezwyciężenie redukcjonistycznego rozumienia zdrowia w kategoriach biologicznych. Podkreślając wielowymiarowość zdrowia, definicja ta akcentuje bowiem biologiczne, psychiczne i społeczne potrzeby człowieka. Zwraca także uwagę na zdrowie subiektywne, dzięki czemu przełamuje monopol medycyny na jego definiowanie (Domaradzki 2013, 11-13, 18).

Akcentowana przez Światową Organizację Zdrowia definicja zdrowia nie wydaje się jednak w pełni obejmować wszystkich wymiarów życia ludzkiego, zwłaszcza, że obok trzech wymienionych w niej wymiarów współcześnie w literaturze przedmiotu postuluje się zdrowie emocjonalne, umysłowe, środowiskowe czy duchowe (Chuengsatiansup 2003, Gil i Dziedziczko 2004, Khushf 1995). Zarzuca się tej definicji także redukcjonizm i eurocentryzm, czego wyrazem ma być właśnie brak w niej duchowego aspektu zdrowia.

Najbardziej istotnym i dobitnym wyartykułowaniem znaczenia duchowości w naukach o zdrowiu jest współczesne traktowanie jej jako wymiaru (dziedziny) zdrowia, w uzupełnieniu do trzech wymiarów wyodrębnionych wcześniej: somatycznego, psychicznego i społecznego. (Heszen-Niejodek i Gruszczyńska 2004, 15).

Jednak nauki o źródłach humanistycznych (w tym pedagogika) idą o krok dalej, uznając sferę duchową, a w konsekwencji także duchowy wymiar zdrowia, za najważniejszy w osiągnięciu stanu równowagi wszystkich sfer funkcjonowania człowieka, za wymiar integrujący pozostałe obszary. Zdrowie duchowe (wbrew głoszonemu do niedawna przekonaniu, że „w zdrowym ciele zdrowy duch”) uznawane jest w nich jako warunek *sine qua non* możliwości zintegrowania człowieka we wszystkich jego sferach funkcjonowania (fizycznej, psychicznej i społecznej) i budowania spójnej, zdrowej osobowości człowieka, zdolnego dążyć do zrealizowania pełni swojego człowieczeństwa.

Integralnie pojmowane zdrowie jest więc „nie tylko brakiem choroby lub niepełnosprawności, ale także wewnątrzustrojową harmonią, prawidłowym funkcjonowaniem i maksymalną sprawnością wszystkich układów i narządów wewnętrznych, zdolnością przystosowania się do środowiska oraz dobrym samopoczuciem fizycznym, psychicznym i duchowym” (Żuchelkowska 2016, 1537). Integralnie pojmowane zdrowie, będąc wartością indywidualną i specyficznym dobrem, może być też pojmowane jako „życiowy drogowskaz, który pokazuje człowiekowi i grupie społecznej, jaką drogą pójść, by osiągnąć szczyt możliwości fizycznych, psychicznych, społecznych, duchowych i tym samym polepszyć jakość swojego życia (Żuchelkowska 2016, 1542).

### 3. MOŻLIWOŚCI WYCHOWAWCZEGO WSPOMAGANIA ROZWOJU DUCHOWEJ SFERY DZIECKA

Współczesna pedagogika dziecka w kolejnych opracowaniach konsekwentnie omija sferę duchowości, najczęściej przyjmując, że mówienie o duchowości w odniesieniu do dziecka byłoby nadinterpretacją tego pojęcia w świetle psychologicznej wiedzy na temat tego okresu rozwojowego. Jednakże właściwe rozumienie tego terminu właśnie w tych samych psychologicznych teoriach (Socha 2000) pozwala na wyodrębnienie takich aspektów funkcjonowania dziecka, które dowodzą, iż odznacza się ono specyficzną, naturalną duchowością ujawniającą się w wielu obszarach dziecięcej aktywności. Już najmłodsze dziecko nie jest „białą kartą” do zapisania, predyspozycje duchowej wrażliwości wyłaniają się z niego w trakcie rozwoju, bowiem są w nim już obecne (Białek 2009, 59-61).

Okres wczesnego i średniego dzieciństwa jest szczególnie intensywnym momentem rozwojowym ujawniania się duchowej wrażliwości. Dziecko posiada umiejętność bezpośredniego odbierania siebie i świata, wolną od stereotypowych struktur myślowych odgradzających człowieka od bezpośredniego odczuwania siebie i otoczenia – przy czym doświadczenie dziecka to coś więcej niż doznanie, odczucie czy wrażenie spowodowane przez fizyczne bodźce zewnętrzne; to cały zakres doświadczeń, które są związane z percepcją rzeczywistości dnia codziennego. Specyficzne doświadczanie przez dziecko materialnej i niematerialnej rzeczywistości staje się podstawą jego głębokiej duchowości, która może się ujawnić w odpowiednich

warunkach zewnętrznych, stwarzanych w procesie wychowania. Podstawowym założeniem tego procesu powinna stać się teza o dominującej, integrującej inne obszary rozwoju, sferze duchowej jako zarówno punktu wyjścia, zawartego w samej naturze człowieka, jak i ostatecznej „klamry” obejmującej całą jego osobę.

Szczególne znaczenie w rozwoju duchowej sfery człowieka przypisuje się ciszy i koncentracji, naturalnemu dążeniu do kontemplacji świata. Cisza jest przestrzenią dla myśli, przeżyć i wewnętrznych doświadczeń, jest zarówno źródłem, jak i wynikiem koncentracji oraz zadziwienia, ważnego bodźca dla ludzkiego ducha. Stan zadziwienia, właściwy dziecku, jest wartością dynamiczną, która skłania do czynności wykonywanych w kontemplacji czegoś, co człowieka przewyższa; do wgłębiania się w istotę rzeczy i przeżycia zachwytu. Dziecko posiada nie tylko naturalną umiejętność osiągnięcia stanu ciszy i kontemplacji, ale wręcz głęboką jego potrzebę, warunkowaną właśnie specyfiką jego doświadczania i przeżywania. Wbrew pozorom i ogólnie przyjętym stereotypom nie potrzebuje ono permanentnej aktywności fizycznej i werbalnej, dąży bowiem również do uaktywnienia swojej sfery duchowej, której działanie ujawnia się właśnie w fizycznym zastygnięciu w chwilach milczącego zachwytu, kontemplacji świata materialnego i ponadmysłowego.

Rolą dorosłego jest uszanowanie tej dziecięcej właściwości i umożliwienie jej ujawniania – poprzez stworzenie warunków do bezpośredniego obcowania dziecka ze zjawiskami świata, budzącymi zadziwienie i zachwyt oraz nieprzerwanie naturalnego ich trwania. Organizacja aktywności dziennej dziecka powinna uwzględniać tę potrzebę – musi w niej znaleźć się dość czasu na samodzielne dziecięce doświadczanie świata poprzez bezpośrednie, autentyczne kontakty, czas na zastygnięcie w bezruchu i niemym podziwie. Dorosły powinien przyjąć w tym czasie postawę szczególnej wrażliwości i wycofania, aby swoją nadmierną aktywnością w wyjaśnianiu dzieciom świata nie przerywać ich duchowych doznań.

Kontakt z pięknem i jego przeżycie dociera do najgłębszych pokładów duchowości człowieka, wznosząc go ponad przyziemne funkcjonowanie i pobudzając jego duszę do otwierania swej egzystencjalnej głębi. Dziecko nie jest jednak jeszcze na tyle dojrzałym odbiorcą wysublimowanych dzieł sztuki, aby mogły one stać się przyczyną głębokiego doświadczenia piękna. Ma ono bowiem specyficzny dla swojego wieku i percepcji świata zmysł estetyczny – w swych upodobaniach nie kieruje się wartościami artystycznymi, lecz bierze pod uwagę kryteria rzeczowe i realistyczne. Bardzo interesuje się wszystkim, co je otacza – chętnie ogląda obrazek, słucha opowiadania lub wiersza, jeżeli je tylko rozumie. Nie jest jednak jeszcze w stanie ocenić, czy posiadają one wartości artystyczne. Dzieciom podoba się to, co jest dla nich atrakcyjne, przyciąga i skupia ich uwagę – proste formy, jaskrawe kolory, zaskakujące zestawienia obrazowe, tematyka bliska dziecięcym doświadczeniom. Trzeba więc przyjąć, że małe dziecko żywo reaguje na bodźce estetyczne, które dostarczają mu w kontakcie z otaczającą rzeczywistością przyjemnych wrażeń i radości – cieszą je barwy, kształty, dźwięki, ruch (Przetacznikowa i Makiełło-Jarża 1982, 177-182). Ze względu jednak na szczególną wrażliwość



na barwy i ich harmonię może ono jednak głęboko przeżyć spotkanie z dziełem sztuki, bazującym właśnie na nich jako na głównym nośniku swej treści.

Najsilniejszych jednak doznań estetycznych dostarcza dziecku kontakt z naturą, której piękno urzeka dziecko zarówno w monumentalnych krajobrazach, jak i najdrobniejszych elementach. Świat przyrody jest dla dziecka piękny, bo jest bezpieczny i bliski, a natura budzi w dziecku najgłębsze przeżycia, poruszające jego duszę. Dla wspomagania integralnego rozwoju dziecka konieczne staje się więc zapewnianie dzieciom żywego, bezpośredniego kontaktu z przyrodą – nie tylko w kontekście nabywania o niej wiedzy, rozumienia jej zjawisk i prawidłowości, ale także przeżywania jej piękna w różnych wymiarach. Rolą dorosłego jest więc stworzenie warunków tego kontaktu, przy zachowaniu szczególnej wrażliwości na aktualne potrzeby dziecka – intuicyjnego rozpoznawania, czy oczekuje ono wyjaśnień w swych badawczych poszukiwaniach, czy też dąży wyłącznie do wewnętrznego przeżycia piękna.

Projektowanie działań wychowawczych wymaga uwzględnienia cech i właściwości dziecka – intuicyjnego, pozaintelektualnego i pozaświadomościowego „dotykania” i pojmowania obszarów wartości absolutnych i ostatecznych; możliwości duchowego ujmowania i „poruszania się” w świecie pojęć wysoce abstrakcyjnych z prostotą dziecięcego rozumowania czy też dążenia i duchowego „wzrastania ku temu, co wielkie”. Dziecko, korzystając z intuicji, dociera w swych niewypowiedzianych pytaniach do pojęć, obejmujących problematykę sensu życia, istnienia świata i człowieka, odkrywa wartości i doskonałość, czyniąc to w sposób nierzadko bardziej głęboki i refleksyjny niż osoby dorosłe. Fakt ten skłaniać musi dorosłego do postawy szczególnego szacunku dla tych jego chwil, w których kontemplując rzeczywistość materialną, *de facto* kontempluje najwyższe wartości. „Kontemplujemy tedy piękno, dobro, prawdę, świętość. Wszakże raczej nie «ogólnie», a więc wymienione wartości «jako takie». Kontemplujemy ich nieprzeliczone «wcielenia» czy «uosobienia». Chociaż na kontemplację zasługują nade wszystko wartości wielkie, to przecież kontemplujemy je nie «w oderwaniu», ale raczej w postaciach skonkretyzowanych” (Pulinowa 2003, 116). Kontemplacja dziecka zawsze więc dotyka bezpośrednio świata wartości najwyższych, który bezpośrednio na nie oddziałuje, wzmagając intensywność jego doznawania i przeżywania. Szacunek dorosłego dla tych szczególnych cech dziecka wymaga zezwolenia mu i stworzenia warunków dla „bycia w swoim czasie”, według własnego tempa doznawania i przeżywania – uwolnienia go od pośpiechu, nadmiaru proponowanej czy wręcz organizowanej przez dorosłych aktywności, zgodę na ciszę, „wyłączenie się” i skupienie.

Niezwykle istotną rolę w duchowym bytowaniu człowieka pełni też jego sfera moralna. Współczesna wiedza o dziecku wskazuje na niezwykle jego możliwości nie tylko w zakresie rozróżniania dobra i zła, ale też dążenia do realizowania dobra w swoim działaniu. Dziecko jest bowiem „z natury” dobre w prostocie swego odczuwania i postępowania, a dla dalszego urzeczywistniania tej właściwości w swoim życiu potrzebuje właściwych wzorów osobowych, doświadczania miłości ze

strony otoczenia społecznego, zaufania jego moralnej intuicji i tworzenia okazji do etycznie właściwego postępowania. Dorosły, zdający sobie sprawę z naturalnych skłonności dziecka w tym zakresie i ufający jego możliwościom, zamiast „wdrażania do wartości” i moralizowania, musiałyby jedynie tworzyć sytuacje sprzyjające ujawnianiu się ich w codziennym dziecięcym działaniu oraz pozytywnie motywować „odślonięcia” tych duchowych aspektów jego bytowania. Jednocześnie powinien on ukazywać dziecku pozytywny wzorzec postępowania, realizując uniwersalne wartości – dobro, prawdę i piękno – w swoim zachowaniu i stosunku do dziecka, być osobą „prawdziwą” w każdej sferze swojego życia i piękną w swych moralnych właściwościach przejawiających się w wychowawczej relacji.

Integralne podejście do rozwoju dziecka niesie też ze sobą konieczność stymulowania jego sfery emocjonalnej. Wymaga ono odpowiedniej atmosfery życzliwości, ciepła i miłości, ale też samo jest źródłem i dawcą tych uczuć, które – odpowiednio wspierane i kształtowane – stają się podstawą jego poznawczej oraz moralnej relacji do świata. Dziecięce uczucia są bowiem w swej naturalności, spontaniczności i świeżości przeżywania wyjątkowym fenomenem, niepowtarzalnym w żadnym późniejszym okresie rozwojowym. Wzmacnianie natury dziecięcych uczuć (bez afirmowania sposobów ich ekspresji w tym wieku) – wrażliwości, delikatności, bezwarunkowej miłości do wszystkiego i wszystkich – stwarza szansę na zachowanie w pewnym stopniu ich specyfiki w późniejszym, dorosłym życiu i skierowaniu jej w stronę wartości. Zaniedbania w tej dziedzinie sprawiają bowiem, że „zamiast ludzi zdolnych do «szczęścia», które (...) polega na wewnętrznej harmonii, której podstawą jest zdolność do odczuwania radości i cierpień innych ludzi, mamy coraz więcej analfabetów emocjonalnych oraz osób, które łatwo stają się ofiarami różnych «samozwańczych ekspertów otoczonych prestiżem nauki lub egzotycznej duchowości»” (Murzyn 2003, 255).

Dziecko wymaga pomocy w wydobywaniu natury, rozumieniu i werbalizowaniu własnych przeżyć emocjonalnych, wskazania trafnych dróg rozwiązywania emocjonalnych konfliktów i uświadomienia prawa do przeżywania szerokiej skali uczuć i emocji. Wszystko to musi dziać się w toku codziennego działania i doświadczania, które stanowi naturalne podłoże integralnego funkcjonowania dziecka. Powinno mieć ono możliwość przeżywania stanów emocjonalnych, a to wymaga bezpośredniego udziału w wydarzeniach, doświadczania natury zjawisk materialnych i społecznych w kontaktach z przyrodą, innymi ludźmi i sztuką w każdym jej aspekcie. Rolą wychowawcy w takich relacjach jest przede wszystkim stwarzanie warunków ku temu działaniu we wszelkich środowiskach, które są dla dziecka źródłem przeżyć i podłożem ujawniania się jego uczuć.

Dziecko przychodzi na świat z potrzebą uczestnictwa w życiu społecznym, ale umiejętności tej uczy się dopiero w trakcie życia. Rodzice są więc pierwszymi i najważniejszymi nauczycielami uczuć, ich dawcami i odbiorcami. To od nich dziecko uczy się, w jaki sposób może je okazywać i wyrażać. Członkowie rodziny są bowiem układem odniesienia, źródłem wzorów aktywności i zachowań oraz przekazicielami

wzorców i modeli postępowania, a bliskość uczuciowa stwarza szczególnie dogodne warunki przekazu psychicznego, a więc wymiany i przejmowania doświadczeń osób bliskich (Tyszkowa 2005, 126). Świadomość więzi uczuciowej z najbliższymi gromadzi w sercu dziecka „kapitał ciepła” na całe życie. E. Fromm używa w tym kontekście bardzo trafnej metafory mleka i miodu. Mleko symbolizuje to, czego człowiek potrzebuje do zaspokojenia zwykłych potrzeb życiowych, miód zaś to odpowiednik szczęścia istnienia. Zdaniem Fromma wśród ludzi łatwo odróżnić tych, którzy otrzymali tylko mleko, od tych, którzy pili mleko z miodem. Ci, którzy nie byli w dzieciństwie właściwie kochani, często w późniejszym życiu mają poczucie mniejszej wartości, osamotnienia, odrzucenia (Fromm 2006, 63).

W procesie wychowania musi znaleźć się także miejsce i czas na wyrażanie przez dziecko doświadczanych uczuć w akceptowanych społecznie formach. Same uczucia dziecka są bowiem godne najwyższego szacunku ze strony dorosłych, jednak umiejętność ich właściwej ekspresji powinna podlegać „wychowaniu emocjonalnemu” – nie w kierunku ich hamowania lub ukrywania, lecz wyrażania na drodze odpowiedniego działania werbalnego, artystycznego czy motorycznego. Konieczność ta stawia przed wychowawcami wyzwanie, któremu będą oni w stanie sprostać przez przyjęcie postawy uważnej akceptacji, umożliwiającej poznanie szerokiej palety dziecięcych uczuć w ich wszystkich odcieniach i rozumienia treści, do których się one odnoszą. Wymaga to od dorosłych szczególnej wrażliwości emocjonalnej, okazywania dziecku miłości i otwartości na specyfikę jego świata.

W procesie autokonstrukcji dziecięcej tożsamości szczególnie istotną rolę pełni zabawa spontaniczna. Jest bowiem ona „tą jedyną przestrzenią, która daje dziecku pewność panowania nad sobą, otoczeniem w przekonaniu własnej wolności – dziecko balansuje na krawędzi możliwego i niemożliwego, dozwolonego i niedozwolonego, zysków i strat, powodzenia i niepowodzenia” (Waloszek 2006, 282). Spontaniczna zabawa jest więc działaniem, w którym dziecko dokonuje coraz doskonalszych transgresji, przekraczając swoje fizyczne i psychospołeczne możliwości, ujawnia wewnętrzne doświadczenia i przeżycia, ze swobodą poruszając się mentalnie i fizycznie w świecie symboli. Zabawa dziecięca jest więc pewną zdolnością do przekraczania granicy rzeczywistości fizycznej i wchodzenia dziecka w nieskończone światy symboli i reprezentacji znaczeń (Sawicki 1995, 85). W trakcie zabawy dziecko wydaje się doświadczać wpływu innego, niewidzialnego, ale fascynującego świata pełnego tajemnic i niezapomnianych wrażeń. Napięcie psychiczne, oczekiwanie przyjemności płynącej z samego przebiegu zabawy prowadzą do poszukiwania okazji do przekształcania tego, co dostępne zmysłowo, czyli przekraczania fizycznej rzeczywistości.

Ta specyfika dziecięcej zabawy pozwala na uznanie jej za wyjątkowe pole objawiania się i otwierania duchowej natury dziecka. Wniosek ten pozwala na sformułowanie postulatu prymatu zabawy spontanicznej nad wszelkimi działaniami, organizowanymi przez dorosłego z uznaniem „prawa dziecka do subiektywnego doświadczania świata i siebie, bez korygujących, niepotrzebnych intencji dorosłego, zezwolenie na

próbowanie rzeczy od źródeł, w ich «pierwszym odczytaniu», na przekonanie się na samym sobie o dostępności świata dla poznania” (Waloszek 2006, 281).

#### PODSUMOWANIE – KU INTEGRALNEMU ROZWOJOWI DZIECKA

Uznanie istoty dziecka jako osoby o zintegrowanych wymiarach biologicznym, psychicznym i duchowym implikuje zarówno konieczność holistycznego spojrzenia na jego naturę, jak i projektowania działań edukacyjnych uwzględniających integralność wszystkich wymiarów, konstytuujących jego byt. Wymaga to jednak właściwego rozłożenia akcentów w różnych dziedzinach wychowania – fizycznego, psychicznego, umysłowego, społecznego, moralnego, estetycznego i duchowego. To, co w człowieku najbardziej istotne, wyróżniające go spośród całej natury – jego duchowość – ma charakter rzeczywistości najmniej empirycznie uchwytnej, jednak przeoczenie tej rzeczywistości w sposobie rozumienia człowieka, teoretycznych poszukiwaniach i praktycznych działaniach niosłoby ze sobą negatywne skutki dla procesu jego „stawania się” jako osoby, jak też czyniłoby jego edukację niepełną, cząstkową, nie zapewniającą wspomagania w procesie w pełni integralnego wzrostu.

Należy podkreślić, iż wszystkie poczynione w poprzednim podrozdziale uwagi na temat wspomagania duchowej sfery rozwoju dziecka nie pretendują do miana „jedynie słusznych” działań wychowawczych ani też pełnych wytycznych dla dorosłych zajmujących się edukacją dziecka. Nie mają one bowiem charakteru alternatywnego dla dotychczasowej wiedzy pedagogicznej, lecz raczej niosą ze sobą wymiar komplementarności wobec niej. Podstawowym założeniem w ich formułowaniu było przede wszystkim podjęcie próby wywołania refleksji nad często marginalizowanym obszarem funkcjonowania dziecka, który w rzeczywistości stanowi szczególnie istotny czynnik jego integralnego zdrowia i rozwoju. Mają one głównie skierować uwagę dorosłych na specyficzne cechy i właściwości dziecka, jak też uświadomić potrzebę nie tylko ich uwzględniania w prowadzeniu działań wychowawczych, ale wręcz otaczania ich uwagą i troską ze względu na ich znaczenie dla pełnego rozwoju, zdrowia i dobrostanu człowieka. Przyjęcie bowiem tych założeń jako jedynych w wychowaniu stałoby w sprzeczności z zasadą równomiernego oddziaływania na wszystkie sfery funkcjonowania dziecka i potrzeby przygotowania go do całościowego funkcjonowania. „Struktura bytowa człowieka jest czymś absolutnie wyjątkowym w całej naturze-przyrodzie i dlatego nie może być redukowana do jednej strony swego bytowania – bądź do strony czysto psychiczno-duchowej (jak to Kartezjusz i niektórzy po nim chcieli widzieć człowieka), bądź do strony wyłącznie materialnej, zwierzęcej, lub jeszcze gorzej – do czystej struktury bezpodmiotowej, działającej ostatecznie (i bytującej) na zasadzie przypadku” (Krąpiec 1999, 22).

Uwzględnienie faktu wielowymiarowości dziecięcej osoby skłonić więc musi do przyjęcia zasady wielokierunkowych oddziaływań wychowawczych, obejmujących swym zakresem wszystkie sfery jej funkcjonowania. Zdrowy, integralny

rozwój dziecka zależny jest przede wszystkim od jego możliwości doświadczania świata. Świadomość tego faktu implikować musi taki sposób prowadzenia procesu wychowawczego, który przyjmuje za podstawę aktywność, spontaniczne działanie w świecie materialnym i społecznym, jak i swobodę jego przeżywania oraz odkrywanie wewnętrznych predyspozycji dziecka.

Zadaniem dorosłego staje się więc dostarczanie właściwych bodźców i takie organizowanie środowiska dziecka, aby mogło ono w trakcie nabywania własnych doświadczeń w działaniu realizować własną samodzielność, autonomię, twórczość i oryginalność, a jednocześnie przeżywać te doświadczenia w swój indywidualny sposób oraz ćwiczyć życiowe umiejętności i sprawności funkcjonalne. Wychowawca powinien więc odznaczać się szczególnym rodzajem patrzenia na dziecko, umiejętnością obserwowania nie w sposób neutralny i zdystansowany, lecz w sposób zaangażowany i wrażliwy – przyglądanie się nie tylko temu, co „jest do zobaczenia” (jawi się jako aktualna zdolność lub samopoczucie), ale także ukrytym potencjałom, możliwościom i nadziejom.

Szczególnie istotne jest traktowanie dziecka holistycznie, czyli postrzeganie go jako całości biopsychiczno-duchowej. Pomijanie którejkolwiek z tych sfer, w tym także duchowego wymiaru w myśleniu o wychowaniu człowieka skutkuje bowiem „zarówno zagubieniem jednostki i brakiem sensu jej życia, jak i niezrozumieniem sensu świata jako całości, bycia jego częścią” (Białek 2009, 15).

#### BIBLIOGRAFIA:

- Białek, Ewa Dorota. 2009. *Zrównoważony rozwój dziecka w świetle nowych wyzwań*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Chuengsatiansup, Komatra. 2003. Spirituality and health: an initial proposal to incorporate spiritual health in health impact assessment. *Environmental Impact Assessment*, (23)1, 3-15.
- Domaradzki, Jan. 2013. O definicjach zdrowia i choroby. *Folia Medica Lodziensia*, (40)1, 5-29.
- Fromm, Erich. 2006. *O sztuce miłości*, tłum. Aleksander Bogdański. Warszawa: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gil, Robert i Andrzej Dziedziczko. 2004. Pojęcie świadomości zdrowotnej, zdrowia i choroby. *Zdrowie Publiczne*, (114)2, 250-255.
- Heszen-Niejodek, Irena i Ewa Gruszczyńska. 2004. Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny*, (47)1, 15-31.
- Kapała, Magdalena. 2017. Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, XXX 1, 7-37.
- Khushf, Gadhvi. 1995. Expanding the horizon of reflection on health and disease. *The Journal of Medicines and Philosophy*, 20, 461-473.

- Krąpiec, Mieczysław Albert. 1999. *Człowiek w kulturze*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Murzyn, Andrzej. 2003. Prymat dziecka nad metodologią i organizacją. Wokół serii pedagogicznej Nauczyciele – Nauczycielom. W: *Dziecko w świecie wartości*, cz. 2, red. Barbara Dymara, Maria Łopatkowa, Maria Pulinowa i Andrzej Murzyn, 253-257. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Popielski, Karol. 2005. Egzystencja: wzrastanie bio-psycho-duchowe. W: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, red. Mirosław Kalinowski, 189-201. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Preamble to the Constitution of WHO (entered into force on 7 April 1948)*. Dostęp: 20.12.2017. <http://www.who.int/about/mission/en/>.
- Przetacznikowa, Maria i Grażyna Makiełło-Jarża. 1982. *Podstawy psychologii ogólnej*. Warszawa: WSiP.
- Pulinowa, Maria. 2003. Ziemia jako wartość w edukacji dziecka. W: *Dziecko w świecie wartości*, cz. 2, red. Barbara Dymara, Maria Łopatkowa, Maria Pulinowa i Andrzej Murzyn, 99-134. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Sawicki, Mieczysław. 1995. *Dziecko jest osobą: szkice z teorii kształcenia i wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Socha, Piotr. 2000. Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. W: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, red. Piotr Socha. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Tyszkowa, Maria. 2005. Jednostka a rodzina: interakcje, stosunki, rozwój. W: *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, red. Maria Przetacznik-Gierowska i Maria Tyszkowa, 124-150. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Walczak, Anna. 2017. „Życie duchowe” - podróż do źródeł. W: *Mistrzostwo duchowe*, red. Anna Walczak, Wojciech Mikołajewicz, 139-154. Łódź: Wyd. UŁ.
- Waloszek, Danuta. 2006. *Pedagogika przedszkolna – metamorfoza statusu i przedmiotu badań*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.
- Wilk, Józef. 2001. Wychowawca wobec pytania: „Kim jest dziecko?”. W: *Oblicza dzieciństwa*, red. Dorota Kornas-Biela, 181-196. Lublin: TN KUL.
- Żołnierz, Joanna i Jarosław Sak. 2017. Modern research on religious influence on human health. *Journal of Education, Health and Sport*, 7(4),100-112.
- Żuchelkowska, Krystyna. 2016. Zdrowie jako wartość. W: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. Krystyna Chałas i Adam Maj, 1537-1542. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

Ks. JAN NIEWĘGŁOWSKI<sup>1</sup> SDB  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

OŚWIATA I WYCHOWANIE W II RZECZYPOSPOLITEJ.  
PRÓBY PRZENIESIENIA CHARYZMATU SALEZJAŃSKIEGO  
NA ZIEMIE POLSKIE

EDUCATION AND UPBRINGING IN THE SECOND POLISH REPUBLIC.  
ATTEMPTS AT TRANSFERRING THE SALESIAN CHARISM TO THE POLISH LAND

Summary

In 1918, our country regained independence. The process of reestablishing its statehood came across innumerable problems including, among others, those arising in the area of education and upbringing the young. The contemporary Polish authorities were conscious of the fact that the state should give a priority to those issues. This is due to the fact, that education and upbringing constitute a specific type of activities, without which the process of reconstructing the social and national fabric is not possible. Salesians actively joined in this process opening a lot of new educational facilities.

**Keywords:** The Salesian Society, school and education activity, bringing up in the Second Polish Republic, the preventive system

Streszczenie

W 1918 r. Polska odzyskała niepodległość. Proces odbudowy państwowości napotykał niezliczone trudności. Do nich można zaliczyć problemy występujące na polu oświaty i wychowania. Ówczesne władze polskie były świadome faktu, że wyzwania te należy podjąć jako jedne z pierwszych. Oświata bowiem i wychowanie są specyficznymi formami działalności, bez których nie jest możliwy proces odbudowy tkanki społecznej i narodowościowej kraju. Salezianie czynnie włączyli się w proces odbudowy kraju otwierając wiele nowych placówek szkolno-wychowawczych.

**Słowa kluczowe:** Towarzystwo Salezjańskie, działalność szkolna i wychowawcza, wychowanie w II Rzeczypospolitej, system prewencyjny

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Jan Niewęgłowski SDB, prof. UKSW, absolwent Uniwersytá Pontificia Salesiana, prof. nadzwyczajny w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. E-mail: [j.nieweglowski@uksw.edu.pl](mailto:j.nieweglowski@uksw.edu.pl).

## WSTĘP

W 1918 r. po wielu latach niewoli Polska odzyskała niepodległość. Proces odbudowy jej państwowości wymagał długiego czasu i ogromnego wysiłku. Do najważniejszych problemów, na jakie napotykało młode państwo, należały: brak doświadczonych struktur politycznych, trudna sytuacja ekonomiczna, zniszczenia wojenne, brak urzędników na wszystkich szczeblach władzy oraz kryzys ogólnościatowy, który jeszcze bardziej utrudniał rozwój nowo powstałego państwa. Do powyższej listy należy dodać liczne trudności występujące na polu oświaty i wychowania. Ówczesne władze polskie były świadome faktu, że wyzwania te należy podjąć jako jedne z pierwszych. Oświata bowiem i wychowanie są specyficznymi formami działalności, bez których niemożliwy jest proces odbudowy tkanki społecznej i narodowościowej kraju (Halecki 1992, 269). Salezianie, obecni na ziemiach polskich zaboru austriackiego od 1898 r., czynnie włączyli się w proces odbudowy kraju, erygując nowe struktury inspektorialne oraz otwierając wiele nowych placówek szkolno-wychowawczych. Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania przeniesienia systemu wychowawczego Jana Bosko (1815-1888) do polskiej rzeczywistości.

### 1. SYTUACJA POLSKIEJ OŚWIATY

Na progu niepodległości przed organizatorami polskiej oświaty stały trudne i liczne wyzwania. Brakowało niemal wszystkiego: doświadczenia, tradycji, struktur, a przede wszystkim środków finansowych. Najtrudniejsza sytuacja była w zaborze pruskim i rosyjskim. Tutaj brakowało nawet podręczników w języku polskim oraz kadry nauczycielskiej. Pierwszym zadaniem dla władz młodego państwa było ujednoczenie systemu szkolnego. Polska odziedziczyła na tym polu trzy odrębne ustroje, systemy i ustawodawstwa szkolne. W zaborze pruskim obowiązywała 8-letnia szkoła, na terenie Galicji 6-letnia, natomiast na ziemiach zaboru rosyjskiego obowiązek szkolny nie istniał w ogóle. Dlatego odnotowano tam największy odsetek analfabetów (Szcześniak 1997, 471; Kot 1996, 363). Proces tworzenia jednolitego systemu szkolnego utrudniała nieznanomość języka polskiego. Tak było w zaborze pruskim i częściowo w rosyjskim. Dzieci i młodzież z tych zaborów należało poddać intensywnej repolonizacji. Ponadto na terenie II Rzeczypospolitej około 30% dzieci i młodzieży należało do mniejszości narodowych. Sytuacja ta wymagała stworzenia struktur szkolnych z ich językiem narodowym. W tym celu w latach 1918-1939 polski rząd uchwalił szereg ustaw mających na celu uporządkowanie szkolnictwa i podniesienie zarazem jakości kształcenia (Draus i Terlecki 2005, 283).

Pierwszym, bardzo ważnym aktem prawnym dotyczącym polskiej oświaty był *Dekret o obowiązku szkolnym* z 7 lutego 1919 r. Wprowadzał on przede wszystkim 7-letni obowiązek szkolny, umożliwiał organizowanie w miarę potrzeb szkół niepełnych, odraczanie lub przesuwanie obowiązku szkolnego, a także działalność szkolnictwa niepublicznego. Ważnym rozporządzeniem w sprawie szkolnictwa była *Ustawa*



*o zakładaniu i utrzymaniu publicznych szkół powszechnych.* Obowiązywała ona od 17 lutego 1922 r. Określała między innymi odległość szkoły od zamieszkania ucznia, powoływanie obwodu szkolnego, wielkość szkoły, liczebność klas. Ustawa ta wpłynęła korzystnie na rozwój oświaty w miejscach o większym zaludnieniu. Gorszą sytuację notowano na wsi, gdzie aż 70% dzieci uczęszczało do szkół z jednym lub dwoma nauczycielami. Powyższa ustawa mobilizowała do dużego wysiłku władze państwowe i lokalne, nauczycieli i rodziców. W krótkim czasie zaczęła przynosić pozytywne efekty. Wpłynęły również na nie: dobra koniunktura gospodarcza i coraz większe nakłady budżetowe państwa na szkolnictwo: w 1921 r. – 5,2%, w 1925 r. – 16%. W tym aspekcie Polska dorównywała najbogatszym państwom europejskim, jak Niemcy (16,5%), czy Szwecja (16,8%). Dzięki powyższej polityce odnotowano znaczny spadek liczby szkół o jednym nauczycielu, zwiększenie liczby wykwalifikowanych nauczycieli i etatów nauczycielskich. Innym sukcesem było zmniejszenie, pod koniec lat dwudziestych, nierówności pomiędzy regionami wschodnimi i zachodnimi kraju. Jednak dynamicznie rozwijające się polskie szkolnictwo zahamował ogólnoświatowy kryzys ekonomiczny. Z braku funduszy, zmniejszyły się nakłady budżetowe na oświatę o 30%. Zwiększyła się liczebność klas. Na ziemiach centralnych i zachodnich liczyły one 60 uczniów. Natomiast na ziemiach wschodnich na jednego nauczyciela przypadało nawet 80 uczniów (Szafran 2010, 13; Draus i Terlecki 2005, 287).

Kolejna reforma polskiego szkolnictwa miała miejsce za ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego Janusza Jędrzejewicza (Lewandowski 2003, 473). Jego projekt ustaw *O ustroju szkolnictwa* wszedł w życie w 1932 r. Ustawa dokonywała wielu kompleksowych zmian w funkcjonowaniu przedszkoli, szkół powszechnych, zawodowych i średnich. Wprowadzała trzy stopnie szkolnictwa powszechnego trwające po siedem lat. Jej nowością był również obowiązek szkolny do 18. roku życia. Na reformie skorzystały szkoły w dużych skupiskach ludności. Natomiast reforma nie była korzystna dla szkół ze środowisk wiejskich. Ich absolwenci nie mogli kontynuować nauki w gimnazjum ogólnokształcącym czy w szkołach zawodowych. W wyniku zaistniałej sytuacji zwiększyła się do miliona liczba dzieci, które nie były w stanie realizować obowiązku szkolnego. Korzystny wpływ na zmiany w polskim szkolnictwie miały jeszcze takie zjawiska jak: przezwyciężenie kryzysu ekonomicznego, niż demograficzny i zwiększenie nakładów budżetowych na oświatę. Stworzono dużą liczbę etatów nauczycielskich i wybudowano setki nowych budynków szkolnych. Pomimo dużych wysiłków władz oświatowych do września 1939 r. nie rozwiązano wszystkich problemów oświaty. Nadal brakowało około 45 tysięcy klas szkolnych i ponad 20 tysięcy nauczycieli. Problem ten najbardziej dotknął tereny wschodnie Rzeczypospolitej, gdzie obowiązku szkolnego nie wypełniało około 40% dzieci i młodzieży. Reforma Jędrzejewicza najmniej zajęła się szkolnictwem średnim ogólnokształcącym. Przewidywała jedynie 8-klasowe gimnazjum, które podzielono na 3-letnie niższe i 5-letnie wyższe oraz wprowadzała maturę małą i maturę dużą. Dostęp do tych szkół blokowało jednak wysokie czesne (Krasuski 1985, 181).

Innym obszarem, na którym brakowało regulacji prawnych, było szkolnictwo zawodowe. Niski stan polskiej gospodarki wpływał negatywnie na rozwój szkolnictwa zawodowego. Działające szkoły zawodowe nie miały statusu szkół średnich, to z kolei utrudniało ich absolwentom kontynuowanie nauki w szkolnictwie wyższym. Licznych i pozytywnych zmian na tym polu dokonała reforma Jędrzejewiczowska. Znaczny rozwój szkolnictwa zawodowego zauważa się w latach trzydziestych, kiedy poprawiła się koniunktura ekonomiczna kraju. Pomimo tego ilość szkół zawodowych była bardzo niska i nie odpowiadała potrzebom polskiej gospodarki (Możdżeń 2006, 103).

Innym poważnym problemem dla nowo powstałego kraju, oprócz stworzenia struktur szkolnych, była odbudowa systemu opieki nad dzieckiem. Działania wojenne przyczyniły się do tego, że na terenie państwa pojawiła się olbrzymia liczba dzieci bezdomnych, biednych i osieroconych. To wszystko wpłynęło na wzrost przestępczości nieletnich. W latach dwudziestych zajmowały się nimi organizacje charytatywne. Udział państwa był znikomy i ograniczał się do częściowego subsydiowania instytucji prowadzących działalność opiekuńczą. Na pierwszym miejscu otaczano opieką sieroty repatriowane ze Związku Radzieckiego, a następnie opuszczone i naruszające porządek społeczny. Lokowano je w ośrodkach opiekuńczych lub w rodzinach zastępczych. Następnym obszarem działalności opieki społecznej były dzieci pozbawione środków do życia, a także pochodzące ze środowisk robotniczych, biednych i rodzin wielodzietnych. W ciągu roku zaopatrywano je w odzież, obuwie i żywność. W miesiącach wakacyjnych organizowano kolonie (Lepalczyk 1988, 155). Problemem opieki nad dziećmi zajęło się również prawodawstwo. 7 lutego 1919 r. wszedł w życie dekret o utworzeniu specjalnych sądów dla nieletnich i specjalnych izb zatrzymań. Powyższe decyzje rozwiązywały jednak tylko w części narastający problem wychowawczy (Balcerek 1978, 111).

Do znaczących zmian w zakresie opieki nad dzieckiem przyczyniło się Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej. Dzięki jego staraniom pierwsze zapisy regulujące problem opieki nad dziećmi znalazły się już w Konstytucji Rzeczypospolitej z 17 marca 1921 r. Najważniejszy artykuł 103 regulował problem dzieci zaniedbanych wychowawczo i dzieci sierot. Na jego mocy dzieci miały prawo do opieki i pomocy ze strony instytucji państwowych. W sytuacjach bardzo trudnych prawo pozwalało na odebranie rodzicom praw rodzicielskich. Mogło do tego dojść dopiero po orzeczeniu sądowym. Zapisy regulowały także problem pracy nieletnich. Nie można było zatrudniać dzieci poniżej 15 roku życia i w warunkach szkodliwych dla zdrowia. Do poprawy opieki nad dzieckiem przyczyniła się również *Ustawa o opiece społecznej* z 16 sierpnia 1923 r. Precyzowała ona warunki opieki nad dzieckiem i zakres obowiązków władz państwowych i władz samorządowych. Podkreślała również znaczenie działalności społecznej na obszarach nieobjętych bezpośrednią pomocą instytucji państwowych. Definiowała, że przedmiotem troski społecznej jest „opieka nad niemowlętami, dziećmi i młodzieżą, zwłaszcza nad sierotami i półsierotami, dziećmi zaniedbanymi, opuszczonymi, przestępczymi oraz zagrożonymi przez wpływ złego otoczenia” (Balcerek 1978, 126).

Na obszarze pracy społecznej, a zwłaszcza pracy z dzieckiem działał mocno Kościół katolicki. W celu uporządkowania relacji państwo-Kościół, 24 grudnia 1930 r., kard. August Hlond, Prymas Polski, wydał rozporządzenie określające zadania i zasady nadzoru nad placówkami opiekuńczymi, które prowadziły struktury kościelne. W myśl zarządzenia placówki musiały opracować i przestrzegać regulaminu zakładu, prowadzić regularną księgowość, dokonywać okresowych sprawozdań, poddawać się kontroli i nadzorowi właściwych władz oraz troszczyć się o dokształcanie kadry pracowniczej w zakresie kwalifikacji pedagogicznych. Dwa lata później Prymas erygował Katolicki Instytut Wychowawczy, którego zadaniem było wspieranie kierowników placówek wychowawczych w ich zarządzaniu (Erekcja Katolickiego Instytutu Wychowawczego 1933, 10).

## 2. CELE I IDEAŁY WYCHOWAWCZE W II RZECZYPOSPOLITEJ

W 1918 r. przed polskimi władzami oświatowymi stanęły dwa ważne zadania. Pierwsze: zorganizować system szkolnictwa. Drugie: określić cele i ideały wychowawcze, jakie miały towarzyszyć polskiej szkole i wychowaniu (Araszkiewicz 1978, 84). W okresie zaborów szkole i wychowaniu towarzyszyła idea wychowania narodowego. Było to antidotum na wynaradawianie polskiej młodzieży. Propagatorzy tej myśli byli przekonani, że głównym zadaniem wychowania jest uratowanie świadomości polskiej młodzieży, tradycji i tożsamości narodowej. Jeden z nich, Lucjan Zarzecki, w 1917 r. na zjeździe nauczycieli szkół średnich mówił: „Wychowanie dążyć winno do kształcenia obywateli, wiernych synów ojczyzny, posłusznych narzędzi państwa” (Zarzecki 1917, 7). Swojego stanowiska bronił również po 1918 r., twierdząc, że głównym celem wychowania ma być dobro narodu, a młody Polak ma być „żołnierzem-obywatelem”. Innymi przedstawicielami tego nurtu byli Stanisław Prus-Szczepanowski i Zygmunt Balicki. Idea wychowania narodowego, silna i aktualna podczas zaborów, po 1918 r. straciła swoją siłę sprawczą. Większość jej zwolenników należała do kręgów Narodowej Demokracji, która nie była zbyt popularna w środowisku nauczycielskim. Innym problemem dla pedagogiki narodowej były hasła nacjonalistyczne. Stwarzały one napięcia w wielonarodowym społeczeństwie polskim. W okresie międzywojennym mniejszości narodowe stanowiły bowiem aż 30% polskiego społeczeństwa (Konopczyński 1995, 136).

W kręgach nauczycieli i pracowników oświatowych największym poparciem cieszyła się idea wychowania państwowego. Liczba popierających wzrosła jeszcze po przewrocie majowym w 1926 r., kiedy myśl sanacyjna stała się ideą przewodnią wielu środowisk w Polsce. Głównym założeniem wychowania państwowego była jedność państwa, natomiast celem i ideałem wychowania był obywatel jemu służący. W procesie wychowania zwracano więc uwagę na miłość, ofiarność, rzetelną pracę, kult państwa i przywódców, szacunek do znaków i symboli państwowych. W takim kluczu powstawały nowe podręczniki i programy wychowawcze. Jednym z twórców i propagatorów wychowania państwowego był ówczesny minister wyznań

religijnych i oświecenia publicznego Sławomir Czerwiński. Na spotkaniu z nauczycielami w Wilnie w 1928 r. stwierdził, że celem polskiego rządu jest „wychowanie dobrych obywateli państwa” i dlatego „nie możemy i nie chcemy wymagać od szkół i innych instytucji wychowawczych w Polsce, aby Niemców lub Ukraińców wychowywały na Polaków, albo ewangelików i prawosławnych na katolików, ale mamy prawo i obowiązek żądać zupełnie kategorycznie, stanowczo i konsekwentnie, aby wszystkie formy i wszystkie czynniki wychowania publicznego, na obszarze naszego państwa działające, w zgodnym trudzie pracowały nad założeniem w sercach działwy i młodzieży mocnej podwaliny pod rozkwit i potęgę Rzeczypospolitej. (...) Pod grozą utraty niepodległości państwa wychowanie publiczne w Polsce musi być tak prowadzone, żeby każdy Polak, zanim zostanie narodowcem, socjalistą czy ludowcem, był przede wszystkim państwowcem (...); [żeby] zanim zostanie świadomym pracownikiem na polu kultury swojego ściślejszego społeczeństwa, czuł i rozumiał, że ma być przede wszystkim dobrym obywatelem Najjaśniejszej Rzeczypospolitej” (Araszkiewicz 1978, 157).

Poglądy ministra Sławomira Czerwińskiego wspierał aktywnie polityk, przyszły reformator polskiej oświaty, Janusz Jędrzejewicz, oraz – poprzez swoje publikacje – wybitni pedagodzy, Kazimierz Sośnicki i Zygmunt Mysłakowski. Znamy temat pozytywnie oceniają koncepcję wychowania państwowego. Jego założenia były poglądami oryginalnie polskimi. Nauczyciele mogli kształtować wychowanie patriotyczne i obywatelskie. Rezultaty tego wychowania można było zauważyć bardzo szybko. Podczas trwania II wojny światowej i okupacji niemieckiej, polska młodzież z wielką odwagą włączyła się do walki o niepodległość Polski, ponosząc przy tym wielkie straty (Kostkiewicz 2013, 22, 272).

W dyskusji o celach i ideałach wychowania nie sposób pominąć środowisk lewicowych. Działały one dość prężnie na terenie całego kraju. Nie odegrały jednak większej roli na polu oświaty. Do twórców polskiej pedagogiki socjalistycznej można zaliczyć: Adama Próchnika, Stefanę Sempołowską, Stefana Rudniańskiego, Władysława Radwana i Władysława Spasowskiego. Ich koncepcja wychowania zmierzała do wszechstronnego rozwoju osobowości dziecka. Możliwe to było do osiągnięcia poprzez łatwiejszy dostęp do oświaty i kultury (Możdżeń 2006, 123).

W polskiej pedagogice trwały również próby poszukiwania „nowego wychowania”. Chociaż hasło to dotarło do Polski z krajów Europy Zachodniej, wielu pedagogów tworzyło własne koncepcje, teorie i propozycje wychowawcze. Do nich należy zaliczyć polską koncepcję szkoły pracy czy systemy wychowawcze zaproponowane przez Janusza Korczaka i Kazimierza Jeżewskiego. Twórcami szkoły pracy byli Henryk Rowid, Jerzy Ostrowski i Władysław Spasowski. Pierwszy z nich, określając ją jako „szkołę twórczą”, akcentował samodzielną pracę wychowanka – fizyczną i umysłową. Klasa, licząca nie więcej niż 30 uczniów, podzielona była na 4-5 zespołów. Szczególną rolę Rowid przypisywał nauczycielowi, który miał być dla wychowanków przyjacielem i pomocnikiem. Program „szkoły twórczej” odnosił się do szkoły podstawowej (Grzywna 2006, 443). Jerzy Ostrowski zajął się szkołą średnią, określając ją jako „żywą szkołę”. Celem tej szkoły miało być

uksztaltowanie jednostki na obywatela zdolnego do twórczej pracy. Celem zaś pracy była służba państwu. Autor proponował zniesienie tradycyjnych przedmiotów, ocen i podręczników. Istotą procesu kształcenia i wychowania miała być baczna obserwacja życia. Własną koncepcję szkoły pracy stworzył Władysław Spasowski. W pracy widział wartość głębszą. Zadaniem szkoły było przekazanie młodemu człowiekowi wiedzy technicznej. Umiejętności praktycznych mógł się nauczyć w warsztatach, pracowniach, fabrykach, ogrodach, bibliotekach i muzeach (Drynda 2006, 868).

Polska myśl pedagogiczna okresu międzywojnia odnotowała również oryginalne systemy wychowawcze. Stworzyli je wyżej wspomniani Janusz Korczak i Kazimierz Jeżewski. Janusz Korczak (Henryk Goldszmidt) był lekarzem z zawodu, z powołania pedagogiem. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę literacką. Dzięki jego staraniom powstał dom dla dzieci żydowskich przy ulicy Krochmalnej w Warszawie („Dom Sierot”). W latach dwudziestych pomagał Marynie Falskiej przy tworzeniu podobnego domu dla sierot polskich na Bielanach („Nasz Dom”). Podobne domy stworzył na terenie getta w czasie pierwszych lat niemieckiej okupacji. Przewodnią myśl metody wychowawczej Janusza Korczaka to wrażliwość na krzywdę dziecka i szacunek dla niego. Nowością w jego pracy wychowawczej było stworzenie samorządu uczniowskiego, w którym rolę sędziów i obrońców pełnili sami wychowankowie domu dziecka. Te same prawa obowiązywały, tak wychowawców, jak i wychowanków (Korczak 1978, 77). Korczak, konsekwentny w swoich wyborach, zginął wraz ze swoimi wychowankami w obozie zagłady w Treblince w 1942 r.

Ciekawą propozycją wychowawczą, stworzoną przez Kazimierza Jeżewskiego, było Towarzystwo Gniazd Sierocych i Wiosek Kościuszkowskich. Według niego najlepszym środowiskiem wychowawczym dla dziecka jest rodzina. Stanowi ona całą gamę bogactwa, przeżyć i doświadczeń. Sieroty nie mogą być pozbawione tych najważniejszych dóbr. Dlatego Jeżewski zachęcał do tworzenia „gniazd sierocych”, które w praktyce odgrywałyby rolę rodzin zastępczych. Kilka „gniazd” mogło utworzyć tzw. „wioskę kościuszkowską”. Jej zadaniem była opieka, nauka i wdrażanie wychowanków do pracy we własnym gospodarstwie rolnym. Autor „gniazd” bardzo krytycznie podchodził do istniejących przytułków dla dzieci. Według niego atmosfera, klimat i warunki tam panujące nie dają wychowankom prawdziwej radości i sensu życia (Meissner-Łozińska 2003, 472). Warto zaznaczyć, że idee wychowawcze głoszone przez Kazimierza Jeżewskiego są nadal aktualne we współczesnej myśli i praktyce pedagogicznej<sup>2</sup>.

W okresie międzywojennym duże znaczenie odgrywała pedagogika katolicka. Przyczyną jej ożywienia i udziału w dyskusji nad wychowaniem była encyklika papieża Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* (*Divini illius Magistri* z 31 grudnia 1929 r.). Zwolennicy nauczania papieskiego próbowali znaleźć miejsce dla

---

<sup>2</sup>Do wybitnych pedagogów okresu międzywojennego, oprócz wyżej wymienionych, należy także zaliczyć: Helenę Radlińską (pedagogika społeczna) i Marię Grzegorzewską (pedagogika specjalna).

pedagogiki katolickiej w szerokiej propozycji różnych kierunków i metod wychowawczych (Jędrzejczak 1998, 38). W tym czasie ukazywały się trzy czasopisma pedagogiczne o wydźwięku katolickim: „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (1911-1939), „Ku szczytom” (1927-1939) i „Ateneum Kapłańskie” (1909). W celu lepszej formacji seminarzystów wprowadzono do programów wyższych seminariów duchownych zajęcia z zakresu pedagogiki. Na kilku uczelniach wyższych utworzono katedry, które zajmowały się refleksją nad wychowaniem (Uniwersytet Jana Kazimierza, Katolicki Uniwersytet Lubelski). Wśród teoretyków wychowania na szczególną uwagę zasługuje ks. Zygmunt Bielawski, wykładowca Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Zajmował się on głównie wychowaniem religijnym i moralnym. Środowisko pedagogów katolickich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego reprezentował ks. Konstanty Michalski. On z kolei w swoich refleksjach wychowawczych odwoływał się do teologii tomistycznej. Według niego zadaniem wychowania katolickiego winno być kształtowanie w młodym człowieku nowych struktur i sprawności moralnych (miłość i roztropność) (Ziemann 2008, 802).

Duży wpływ na rozwój pedagogiki katolickiej miał ks. Wincenty Granat, rektor KUL. Praca wychowawcza, twierdził, ma charakter nadprzyrodzony. W procesie wychowania należy odwoływać się do zasad i prawd zawartych w Ewangeli, które są ciągle aktualne. Do poglądów ks. Wincentego Granata nawiązywał się ks. Karol Mazurkiewicz. Według niego siłą sprawczą procesu wychowania jest Stwórca. Myślą innowacyjną ks. Mazurkiewicza było interdyscyplinarne rozumienie procesu wychowania (Jędrzejczak 1998, 176).

Niewątpliwie największe zasługi dla pedagogiki katolickiej położył o. Jacek Woroniecki. Pozostawił po sobie wiele publikacji na temat wychowania, w tym najbardziej znaną spośród jego prac *Katolicką etykę wychowawczą* z 1925 r. W swoich refleksjach odwoływał się do wielkiej spuścizny św. Tomasza. Przyjmował, że pedagogika nie należy do samodzielnych nauk, ale jest częścią etyki. W wychowaniu ideą wiodącą jest prymat Boga. Przyczyną niepowodzeń jest fakt, że pedagog bardziej koncentruje się na dziecku, niż na wymiarze nadprzyrodzonym. Ważne zadanie w wychowaniu odgrywa cnota sprawiedliwości, którą Woroniecki rozumiał jako wierność Dekalogowi. Celem wychowania jest doskonałość chrześcijańska, jej źródło jest w łasce uświęcającej i w działaniu cnót. Głównym zadaniem nauczyciela jest pomaganie dziecku w dążeniu do doskonałości. Dlatego powinien znać prawa i fazy rozwoju osobowości wychowanka, a także jej składniki, jak pamięć, emocje, rozsądek, uczucia, wytrwałość. Jacek Woroniecki podkreślał również wielkie znaczenie wspólnoty w pracy pedagogicznej. Dziecko i młody człowiek potrzebuje grupy, przyjaciół i rówieśników. Ich stała obecność gwarantuje mu właściwy wzrost, dojrzewanie osobowości, kształtowanie charakteru. Zwracał się z apelem do rodziny i szkoły, aby były społecznościami, które kierują się w życiu roztropnością, ładem, rozsądkiem i określonymi normami. Celem i ideałem wychowania katolickiego, zdaniem o. Woronieckiego, winno być ukształtowanie w młodym człowieku tzw. sprawności stałej (*habitus*). W przeciwnym razie, prze-

konywał, wychowanie ukształtuje w wychowanku tylko nawyk (*consuetudo*) (Woroniecki 2008, 140)<sup>3</sup>.

Powyzszą wizję oświaty i wychowania wspierała ówczesna hierarchia Kościoła katolickiego w Polsce. W dniach 28-30 sierpnia 1926 r. w Warszawie odbył się ogólnopolski zjazd nauczycieli. Na spotkaniu tym referat prezentujący stanowisko Kościoła wygłosił ordynariusz warszawski, kardynał Aleksander Kakowski. Stwierdził w nim: „Młodzież, przyszłość i kwiat narodu musi być wychowaną w duchu narodowym i katolickim, winna być pilnie strzeżoną i osłanianą od wpływów, które wypaczają i deprawują młode charaktery, wytwarzając ród karłów fizycznych i duchowych, a nie wielkich ofiarnych ludzi idei i czynu ku chlubie i chwale narodu. Walka zatem o szkołę katolicką jest walką o dusze młodego pokolenia, walką o nasze zasadnicze postulaty i prawa, od których żadnemu z katolików usuwać się nie godzi” (*Księga pamiątkowa zjazdu katolickiego w Warszawie 1926*, 390).

### 3. PRÓBY PRZENIESIENIA IDEAŁÓW WYCHOWAWCZYCH ŚW. JANA BOSKO W OBSZARZE OŚWIATY I WYCHOWANIA W II RZECZYPOSPOLITEJ

Wraz z odzyskaniem niepodległości w 1918 r. zauważa się intensywny rozwój placówek salezjańskich na terenie całego kraju. Przyczyną było ogromne zapotrzebowanie na działalność oświatową i wychowawczą wśród ubogiej i zaniedbanej młodzieży polskiej. Innym powodem była wysoka liczba sierot – skutek prowadzonych działań wojennych. Hierarchia Kościoła katolickiego w Polsce w pełni popierała inicjatywy i tworzenie kolejnych salezjańskich instytucji wychowawczych. Podobne stanowisko zajmowały władze państwowe, tak na szczeblu rządowym, ministerialnym, jak i samorządowym. Przedstawiciele władz, zazwyczaj bardzo pozytywnie nastawieni do działalności salezjanów, wspierali powstające dzieła wychowawcze (Niewęglowski 1997, 203).

Po 1918 r. wielu polskich biskupów, ze względu na braki w duchowieństwie, rozważało zaproszenie do pracy na terenie własnej diecezji różnych zgromadzeń zakonnych. Zazwyczaj wybierano te, które charakteryzowały się aktywnością, otwartością, gorliwością i zaangażowaniem w pracę duszpasterską. Można powiedzieć, że powyższymi cechami charakteryzowało się Towarzystwo Salezjańskie. Innym bardzo ważnym atutem salezjanów był charyzmat ks. Jana Bosko. Była nim wszechstronna praca z młodzieżą, zwłaszcza opuszczoną i zaniedbaną. W tym miejscu należy zaznaczyć, że do propagowania powyższej metody wychowawczej na terenie Polski przyczynił się głównie ks. Achilles Ratti, nuncjusz apostolski, późniejszy papież Pius XI, który jako młody kapłan spotkał się z ks. Janem Bosko, poznał jego metodę i działalność wychowawczą na Valdocco w Turynie (Ślósarczyk 1960-1969, t. 2, 620).

---

<sup>3</sup> Do innych wpływowych przedstawicieli wychowania katolickiego można zaliczyć: ks. Walerego Jasińskiego, ks. Michała Klepacza, ks. Bronisława Markiewicza, ks. Henryka Szumana, Karola Górskiego, Franciszka Sawickiego, Andrzeja Niesiołowskiego.

Do 1918 r. salezjanie oficjalnie mogli prowadzić działalność tylko na terenie zaboru austriackiego. Próby przeniesienia charyzmatu ks. Jana Bosko na ziemie zaboru niemieckiego i rosyjskiego nie powiodły się. Po odzyskaniu niepodległości Towarzystwo Salezjańskie czynnie włączyło się w odbudowę młodego kraju. Pierwsze lata były czasem bardzo trudnym. Największą trudnością były kwestie ekonomiczne. Pierwsze dziesięć domów wychowawczych otworzono w starych i opuszczonych klasztorach. Większość z nich była mocno zdewastowana. Pomimo pierwszych i niezbędnych prac adaptacyjnych, większość z nich nie nadawała się w pełni do pracy z młodzieżą. Dwadzieścia dwa zakłady wychowawcze mieściły się obiektach, które były darowiznami. Szesnaście placówek Towarzystwo Salezjańskie przejęło od różnych instytucji. Ich stan był zadawalający. Jednak większość z nich to były stare dwory lub inne zabudowania gospodarcze, które wymagały gruntownych prac remontowych i wysokich nakładów finansowych. Na problemy materialne nakładały się często trudności kadrowe. Jednocześnie spłacano kredyty i długi, które ciążyły na wielu domach salezjańskich. Powyższą trudną sytuację pogorszył ponadto ogólnosiwiatowy kryzys lat dwudziestych. Ten z kolei wpłynął na pauperyzację polskiego społeczeństwa. Chociaż administrowanie licznymi obiektami nie było rzeczą łatwą i trudności nie ubywało, to jednak z roku na rok rosła liczba domów wychowawczych prowadzonych przez salezjanów (Wilk 1998, 21).

W pierwszym rządzie salezjanie zwrócili uwagę na jedną z największych potrzeb kraju i polskiego społeczeństwa, a mianowicie na brak szkół zawodowych. W latach 1918-1939 salezjanie otworzyli i prowadzili osiem szkół zawodowych. Kilka z nich, ze względu na wysoki poziom profesjonalizmu, otrzymało status gimnazjów zawodowych. Należy zaznaczyć, że wszystkie cieszyły się dużą popularnością wśród młodzieży. Jednak największą renomę miały: Gimnazjum Graficzne z Doświadczalną Pracownią Graficzną w Warszawie, Gimnazjum Mechaniczne i Szkoła Stolarska w Oświęcimiu, Gimnazjum i Liceum Mechaniczne w Łodzi oraz Szkoła Organistowska w Przemyślu. Salezjanie organizowali i prowadzili gimnazja. W międzywojniu było ich osiem. Spełniając kryteria i wymogi Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, uzyskały dość szybko uprawnienia państwowe. Ułatwiło to ich absolwentom kontynuowanie szkolnictwa średniego. Działało pięć Małych Seminariów Duchownych. Dwa spośród nich przyjmowało chłopców w starszym wieku, którzy zamierzali w przyszłości wstąpić do wyższego seminarium duchownego. Wielu wychowanków wybierało drogę powołania, tak zakonnego, jak diecezjalnego. Jednak najważniejsze było to, że wielu starszym chłopcom stworzono możliwość i szansę ukończenia szkoły (Świda 1974, 50).

Kolejną formą działalności wychowawczej salezjanów były internaty. Funkcjonowały one przy większości szkół i placówek wychowawczych. Stworzono je dla chłopców pochodzących z odległych miejscowości. Do 1939 r. działało ich szesnaście. Mieszkało w nich kilkuset podopiecznych. W każdym internacie stosowano system prewencyjny. W sposób szczególny zwracano uwagę na tzw. asystencję, czyli stałą obecność wychowawcy wśród wychowanków.



Poważnym problem społecznym Polski, zwłaszcza w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości, były sieroty oraz zaniedbana moralnie i uboga młodzież. W latach 1918-1939 domów dla takich osób salezianie prowadzili kilkanaście. Wychowankowie tam mieszkający uczęszczali do warsztatów w celu zdobycia zawodu lub do szkół publicznych. Kilka placówek tego typu zorganizowało kształcenie na poziomie szkoły podstawowej. Personel wychowawczy, biorąc pod uwagę kondycję psychiczną chłopców, starał się stworzyć w placówce klimat rodzinny, który stanowi jeden z ważniejszych elementów metody wychowawczej ks. Jana Bosko. W ten sposób chciano zrekomensować podopiecznym brak rodziców i najbliższych czy traumatyczne doświadczenia związane z działaniami I wojny światowej. Należy zaznaczyć, że bardzo wielu wychowanków uczących się w szkołach i mieszkających w internatach nie uiszczало opłat za pobieraną naukę i pobyt. Pochodzili oni ze sfer uboższych. Koszty związane z ich utrzymaniem pokrywała dyrekcja domu (ASC, F 000, T. 3133).

Innym obszarem działalności salezjańskiej w międzywojniu były oratoria. Była to klasyczna praca młodzieżowa ks. Jana Bosko. Od tej formy rozpoczął on bowiem działalność wychowawczą w Turynie. Salezianie starali się, aby oratoria funkcjonowały przy każdej placówce salezjańskiej. Przy kilku domach oratoria działały wzorcowo i odegrały ważną funkcję wychowawczą oraz dały pozytywne rozwiązania poważnych problemów społecznych, jakimi żyło polskie społeczeństwo. Jednak ta forma pracy z młodzieżą nie przybrała w warunkach polskich większych rozmiarów. W praktyce zwracano uwagę na prowadzenie szkół i placówek typowo wychowawczych (Wilk 1998, 23).

Należy wspomnieć o jeszcze jednym obszarze pracy salezjanów w latach 1918-1939. Tą formą aktywności było duszpasterstwo parafialne. W omawianym okresie Towarzystwo Salezjańskie prowadziło jedenaście parafii. Zgodnie z zaleceniami przełożonych wyższych Zgromadzenia parafie nie były priorytetem w pracy salezjańskiej. Jeśli podejmowano się prowadzenia pracy parafialnej, to pod warunkiem, że ta forma aktywności, umożliwi działalność młodzieżową lub stworzy dogodne warunki do zorganizowania placówki sensu stricto szkolnej lub wychowawczej.

We wszystkich placówkach salezianie starali się realizować chrześcijański system prewencyjny. Nawiązuje on do tradycji i myśli wychowawczej Kościoła oraz odwołuje się do doświadczenia wielu pedagogów. W XIX wieku jego nowe znaczenie odkrył turyński kapłan, ks. Jan Bosko. Jego działalność wychowawcza wzbudziła wielkie zainteresowanie w wielu społecznościach. Natomiast system prewencyjny stał się popularną metodą pracy z młodzieżą w Towarzystwie Salezjańskim i w wielu innych wychowawczych instytucjach na świecie (Jan Paweł II 1988, 3). Metoda ta jest mocno zakorzeniona w doświadczeniu człowieka. Dba o jego integralny rozwój, tak ogólnoludzki, jak i chrześcijański. Jan Bosko, pracując z młodzieżą, stworzył w sposób szczególny na młodego człowieka pozabawionego opieki ze strony oficjalnych instytucji wychowawczych. Główna idea prewencji to zabezpieczenie, ochrona, przewidywanie, profilaktyka. Zmierza ona

do pełnego wykształcenia intelektualnego i integralnego ukształtowania osobowości i charakteru dziecka (Braidó 1981, 271). Z jednej strony mobilizuje wychowanka do pełnego zaangażowania w życie społeczne, z drugiej chce ustrzec go od czynienia zła. Ksiądz Jan Bosko poprzez wcielanie w praktykę oryginalnych form wychowania, dzieła, które zorganizował, a przede wszystkim poprzez swoją bogatą osobowość, znacząco wpłynął na rozwój ówczesnej myśli i praktyki wychowawczej. Do dotychczasowego modelu wychowania dołożył rozum, religię, miłość, asystencję i klimat rodzinny, które zdecydowały o nowym stylu pedagogicznego oddziaływania na dziecko. Tradycja nazwała ten styl salezjańskim systemem prewencyjnym (Jankowski 2016, 221).

#### ZAKOŃCZENIE

Jak już wspomniano lata 1918-1939 to czas niezwykle dynamicznego rozwoju domów salezjańskich na terenie całego kraju. Były to głównie placówki wychowawcze o różnym charakterze. Działalność ta wpisywała się w wielki proces odradzania Polski. Powstawanie coraz to nowych form pedagogiki salezjańskiej potwierdza, że system wychowawczy zaproponowany przez ks. Jana Bosko skutecznie odpowiadał na potrzeby młodego kraju i polskiej społeczności lokalnej, która akceptowała zasady, którymi się kierował. Wydaje się, że styl pracy salezjanów w międzywojniu wkomponował się adekwatnie w potrzeby polskiej oświaty i wychowania. Metoda wychowawcza ks. Jana Bosko nie była propozycją rodzimą, ale obcą. Mimo to, społeczeństwo, widząc jego wartość i wiarygodność, chętnie adaptowało go do polskiej rzeczywistości (ASC, E 004, S. 31).

#### BIBLIOGRAFIA:

Archivio Salesiano Centrale (Rzym):

- F 000, T. 3133. Ispettorie Polonia – Kraków.

- E 004, S. 31. Polonia – Łódź – Warszawa.

Araszkiewicz, Feliks W. 1978. *Ideale wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: PWN.

Balcerek, Marian. 1978. *Rozwój opieki and dzieckiem w Polsce w latach 1918-1939*. Warszawa: PWN.

Braidó, Pietro. 1981. *L'Esperienza pedagogica preventiva nel sec. XIX. Don Bosco*. W: *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, red. Pietro Braidó, t. 2, 271-401. Roma: LAS.

Draus, Jan i Ryszard Terlecki. 2005. *Historia wychowania. Wiek XIX i XX*. Kraków: WAM.

Drynda, Danuta. 2006. Spasowski Władysław. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 5, 868-869. Warszawa: Żak.

Erekcja Katolickiego Instytutu Wychowawczego. 1933. *Miesięcznik Kościelny dla*

- Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, 66, 10.
- Grzywna, Monika. 2006. Rowid Henryk. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 5, 443-445. Warszawa: Żak.
- Halecki, Oskar. 1992. *Historia Polski*. Lublin-Londyn: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jan Paweł II. 1988. *Ojciec i nauczyciel młodzieży*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Jankowski, Stanisław. 2016. *Biblijne źródła charyzmatu i systemu wychowawczego świętego Jana Bosko*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Jędrzejczak, Kazimierz. 1998. *Katolicka myśl pedagogiczna w Drugiej Rzeczypospolitej*. Wolsztyn: Woldruk.
- Konopczyński, Władysław. 1995. *Historia polityczna Polski 1914-1939*. Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza „Ad astra”.
- Korczak, Janusz. 1978. *Pisma wybrane*, t. 2. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Kostkiewicz, Janina. 2013. *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918-1939*. Kraków: Impuls.
- Kot, Stanisław. 1996. *Historia wychowania*, t. 2. Warszawa: Żak.
- Krasuski, Józef. 1985. *Historia wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Księga pamiątkowa zjazdu katolickiego w Warszawie 28-30 sierpnia 1926*. 1926. Warszawa: Drukarnia S. Jabłoński.
- Lepalczyk, Irena. 1988. Pedagogika opiekuńcza w latach II Rzeczypospolitej. W: *Źródła do pedagogiki opiekuńczej*, red. Irena Lepalczyk, t. 1, 155-313. Warszawa: PWN.
- Lewandowski, Stefan. 2003. Jędrzejewicz Janusz. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 2, 473. Warszawa: Żak.
- Meissner-Łozińska, Justyna. 2003. Jeżewski Kazimierz Antoni. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 2, 472-473. Warszawa, Żak.
- Możdżeń, Ignacy S. 2006. *Historia wychowania 1918-1945*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Niewęgłowski, Jan. 1997. *Salezianie i szkolnictwo*. *Seminare*, 13, 193-206.
- Pius XI. 1991. *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri)*. W: *Paideia chrześcijańska. Wychowanie człowieka w nauczaniu Kościoła*, red. M. Malinowski, cz. 1, 26-68. Warszawa, Ośrodek Działalności Kulturalnej i Edukacji Narodowej.
- Szafran, Joanna. 2010. *Dla dobra polskiej szkoły. Towarzystwo Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych i jego funkcje społeczno-oświatowe w Drugiej Rzeczypospolitej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szcześniak, Leszek A. 1997. *Historia. Dzieje nowożytne i najnowsze. 1815-1939*. Warszawa: Agmen, Bellona.
- Ślósarczyk, Jan. 1960-1969. *Historia Prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 1-7. Pogrzebień (mps).
- Świda, Andrzej. 1974. *Salezjańskie szkolnictwo w Polsce (zarys)*. W: *75 lat dzia-*

*łałości salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. Remigiusz Popowski, Stanisław Wilk i Marian Lewko, 37-57. Łódź-Kraków: Towarzystwo Salezjańskie.

Wilk, Stanisław. 1998. *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*. Lublin-Warszawa: Salezjański Ośrodek Misyjny.

Woroniecki, Jacek. 2008. *W szkole wychowania*. Lublin: Fundacja „Servire Veritati”, Instytut Edukacji Narodowej.

Zarzecki, Lucjan. 1917. *O wychowaniu narodowym*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Ziemann, Eugeniusz. 2008. Michalski Konstanty. W: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann, t. 12, 802-804. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

MICHAŁ JASNY<sup>1</sup>,

ZBIGNIEW DZIUBIŃSKI<sup>2</sup>

Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie

KULTURA FIZYCZNA MŁODZIEŻY  
NA PRZYKŁADZIE CZŁONKÓW RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE ARCHIDIECEZJI  
WARSZAWSKIEJ I DIECEZJI WARSZAWSKO-PRASKIEJ

PHYSICAL CULTURE OF YOUTH  
ON THE EXAMPLE OF THE LIGHT-LIFE MOVEMENT FROM THE ARCHDIOCESE  
OF WARSAW AND THE DIOCESE OF WARSAW-PRAGA

Summary

Modern teaching of the Roman Catholic Church emphasizes affirmation of the human body and man's efforts to achieve harmonious development, including physical development. The aim of the work was to analyse the axiological, health, behavioral, motivational, spectatorial and ethical aspects of physical culture of youth involved in the Light-Life Movement of the Archdiocese of Warsaw and the Diocese of Warsaw-Praga. The majority of the Movement's members make human health dependent primarily on rational actions to maintain and improve it, and strive for comprehensive development. They care not only for the spiritual, but also for social, intellectual and physical sphere. Furthermore, the majority of the "oasis" members rated sports events as socially and culturally positive. It is disturbing that the youngest age cohort of respondents reveals the lowest sensitivity to cases of breaking socio-ethical rules in sport.

**Keywords:** physical culture, youth, Light-Life Movement

---

<sup>1</sup>Dr Michał Jasny, socjolog sportu, pracownik Zakładu Filozofii i Socjologii Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie, członek Sekcji Socjologii Sportu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, członek Międzynarodowego Towarzystwa Nauk Społecznych o Sporcie. Pola zainteresowań: kibice sportowi w ujęciu socjologicznym, społeczny wymiar związków sportu i kultury fizycznej z polityką, religijne aspekty sportu i kultury fizycznej oraz e-sport z perspektywy nauk społecznych. E-mail: [michal.jasny@gmail.com](mailto:michal.jasny@gmail.com).

<sup>2</sup> Prof. dr hab. Zbigniew Dziubiński, socjolog sportu, kierownik Katedry Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie, prezes Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej i wiceprzewodniczący Polskiej Akademii Olimpijskiej Polskiego Komitetu Olimpijskiego w Warszawie. Obszary zainteresowań: socjologia kultury, socjologia sportu, socjologia turystyki, socjologia religii i socjologia Kościoła. E-mail: [zdziubinski@wp.pl](mailto:zdziubinski@wp.pl).

## Streszczenie

Współczesne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego podkreśla znaczenie ciała człowieka i jego wysiłków na rzecz harmonijnego rozwoju, w tym rozwoju fizycznego. Celem pracy jest poznanie aksjologicznych, zdrowotnych, behawioralnych, motywacyjnych, spektatorskich i etycznych aspektów kultury fizycznej młodzieży skupionej w Ruchu Światło-Życie archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej. Większość badanych członków Ruchu uzależnia ludzkie zdrowie przede wszystkim od racjonalnych działań na rzecz jego utrzymania i poprawy oraz dąży do wszechstronnego rozwoju. Dbają oni nie tylko o sferę duchową, ale także socjalną, intelektualną i fizyczną. Ponadto większość „oazowiczów” ocenia widowisko sportowe jako społecznie i kulturalnie pozytywne. Niepokojące jest to, że w najmłodszej kohorcie wiekowej badanych wrażliwość na przypadki łamania zasad społeczno-etycznych w sporcie jest najmniejsza.

**Słowa kluczowe:** kultura fizyczna, młodzież, Ruch Światło-Życie

## WSTĘP

Co łączy religię z kulturą fizyczną? Jak nauka może pomagać w badaniu tych ewentualnych związków? Czy sport może być „parareligią”, czy też quasi-religią? Czy sportowców można traktować jak „bogów” albo co najmniej „pół-bogów”? U źródeł sportu leżą idee i praktyki religijne (Lipoński 2004, Giulianotti 2005, Huizinga 2007). Kultura fizyczna od zawsze rozwijała się w ramach kultury panującej, a związki kultury z religią są częste i wielowymiarowe. Kultury fizycznej i religii nie da się więc rozdzielić w sposób całkowity. Pierwsze starożytne igrzyska olimpijskie także nie były pozbawione religijnego kontekstu (Papantoniou 2008).

Radosław Kossakowski (2017, 207) podkreśla, że w pracach przeglądowych z zakresu socjologii sportu czy też socjologii kultury fizycznej<sup>3</sup> religia zajmuje niezbyt znaczące miejsce. Tematykę tę można znaleźć między innymi w rozdziale *Sport, Religion and Spirituality* książki Granta Jarvie i Jamesa Thorntona (2012) czy w jednym z rozdziałów książki *Sports in Society: Issues and Controversies* Jaya Coakleya (2014). Ponadto w jednym z rozdziałów książki *Sociology of Sport and Social Theory* autorzy przekonują, że nowoczesny sport – w odróżnieniu od sportu starożytnego – charakteryzuje się świeckim charakterem (Yamane, Mellies i Blake 2010). Konstatację tę wywodzą z pracy Allena Guttmanna (1978, 80-81), który – odwołując się do teorii Maxa Webera – stwierdza, że nowoczesny sport niejako odcina się od swoich religijnych korzeni, ponieważ kształtowany jest przez racjonalizację, kwantyfikację czy biurokrację. Przywodzi to na myśl zmiany zachodzące w przemysłowych społeczeństwach kapitalistycznych, które Georg Ritzer (2005) określił mianem „makdonaldyzacji”, która polega na rosnącej dominacji zasad działania baru szybkiej obsługi w rzeczywistości społecznej.

Richard Giulianotti (2005) przekonuje, że w granicach nowoczesnych państw narodowych wydarzenia sportowe przyczyniają się do utrwalania rozmaitych wspólnot – nazywanych przez Michela Maffesolego (1996) „nowoplemionami” – ponieważ

<sup>3</sup> Terminów tych używa się wymiennie, przy czym w Polsce występują oba określenia, a na Zachodzie tylko pierwsze.

mają integracyjny charakter. Kibice wielbią „totemiczne obiekty” (symbole klubu), sportowców (legendy) oraz stadiony („świątynie”). Powstają pieśni i „hymny”, a w czasie imprez („świąt”) sportowych można na chwilę zapomnieć o codzienności. Termin „obywatelska religia” sportowa ma charakter integracyjny, ale umożliwia także gloryfikowanie narodu poprzez śpiewanie hymnu narodowego i noszenie strojów w barwach narodowych oraz utrwalanie czegoś, co można nazwać „duszą zbiorową”. Zdobycie mistrzostwa jest „totemicznym sukcesem” chwilowo pogłębiającym społeczną jedność i odzwierciedlającym quasi-religijną funkcjonalność (Serazio 2012). Ukuty przez Michała Billiga (2008) termin „banalny nacjonalizm” – który oznacza „nacjonalizm na co dzień” – w sporcie jest zjawiskiem wszechobecnym. Natężenie jego poziomu rośnie podczas wielkich imprez sportowych. Pojawia się wtedy mnóstwo gadżetów, takich jak elementy ubioru czy ozdoby samochodowe w narodowych barwach (King 2006, 249). W zjawisko to może wpisywać się na przykład nieudana próba zastąpienia godła narodowego (czyli „orzełka”) na koszulkach Biało-Czerwonych logiem PZPN w 2011 roku. Z badań CBOS z 2016 roku wynika, że ponad trzy czwarte (81%) Polaków kojarzy patriotyzm z kibicowaniem polskiemu sportowcom. W stosunku do analogicznych badań z 2008 r. jest to wzrost o 11 punktów procentowych. Ponadto niemal powszechne w polskim społeczeństwie jest odczuwanie dumy z sukcesów polskich sportowców. Uczucie to towarzyszyło przynajmniej raz niemal wszystkim (96%) respondentom, w tym trzem czwartym bardzo często lub dość często (CBOS 2016).

Zdaniem Kossakowskiego (2017, 208) można odnieść wrażenie, że w pracach socjologów sportu tematyka religijna pojawia się znacznie rzadziej niż zagadnienia dotyczące płci, rasy, narodu, mediów czy komercjalizacji. Zagraniczna literatura naukowa odznacza się większą dywersyfikacją tematyczną niż polska. W polskiej socjologii sportu tematyka religii i sportu podejmowana jest przede wszystkim przez badaczy związanych z akademiami wychowania fizycznego oraz Salezjańską Organizację Sportową Rzeczypospolitej Polskiej. W pracach tych dominuje optyka chrześcijańska, a omawiane tematy dotyczą na przykład wychowania sportowców i ich godności, szacunku dla sportowego rywala czy znaczenia dialogu w sporcie (*Społeczny wymiar sportu* 2003, *Kultura fizyczna a socjalizacja* 2012). W interdyscyplinarnych analizach autorów szczególne miejsce zajmuje myśl św. Jana Pawła II (Czekalski 2013, Niewęglowski 2012, Wolter 2011). Zdarzają się też odniesienia do innych tradycji duchowych, nawiązujące na przykład do wschodnich sztuk walki (Cynarski 2007). W książce *Socjologia kultury fizycznej* pod redakcją Zbigniewa Dziubińskiego i Zbigniewa Krawczyka (2012) jest rozdział *Kościół rzymskokatolicki a kultura fizyczna* zawierający między innymi postawy Kościoła hierarchicznego oraz powszechnego względem kultury fizycznej, a także zagadnienia dotyczące sportu katolickiego w wymiarze krajowym i międzynarodowym. W opracowaniach Marianny Barlak (2003, 1998) wyraźnie odznacza się analiza sportu z perspektywy salezjańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem systemu wychowawczego św. Jana Bosko. Optyka chrześcijańska dominuje także w opisie związków sportu i *sacrum* Zbigniewa Krawczyka (2000), który zwrócił uwagę na to, że Pierre de Coubertin

podjął próbę sakralizacji nowożytnych igrzysk olimpijskich, choć współcześnie obserwuje się raczej ich desakralizację. Sport oferuje danej zbiorowości świecki rytuał. Spełnia niektóre funkcje przypisywane religii, ale trudno wyobrazić sobie sytuację, w której miałby ją zastąpić.

Na początku drugiej połowy XX wieku Kościół rzymskokatolicki zapoczątkował wieloaspektowy proces osvajania się z nowoczesnością (*aggiornamento*). Najważniejszym symbolem tych zmian był Sobór Watykański II. Kościół miał odgrywać rolę nie tylko jako byt publiczny, ale także nowoczesny (Casanova 2005, 29). Powstanie Ruchu Światło-Życie – funkcjonującego w pamięci zbiorowej jako „oaza” – było efektem działań wpisujących się w odnowę Kościoła, zainicjowaną nauczaniem ojców soboru. Na treść programu Ruchu znacząco wpłynęły konstytucje, dekryty i deklaracje posoborowe (Derewenda 2010, 341).

Kolejni biskupi Rzymu, będący „sternikami” Kościoła powszechnego, zgodnie z tradycją odpowiadają za politykę Stolicy Apostolskiej w najistotniejszych kwestiach społecznych (Ponczek 2013, 9). Nauczanie Magisterium Kościoła na temat znaczenia świeckich pogłębiali zarówno uczestnicy Vaticanum II, jak i kolejni papieże. Św. Jan Paweł II angażował się w upowszechnianie „teologii laikatu”. Jeszcze jako metropolita krakowski wspierał działalność Ruchu Światło-Życie (Blachnicki 2002, 98).

Pontyfikat św. Jana Pawła II był przełomowy między innymi w kwestii relacji między Kościołem a młodzieżą. Nieprzeciętna osobowość papieża (filozofa, mistyka, poety i sportowca) fascynowała miliony młodych w trakcie licznych wizyt apostolskich na całym świecie oraz cyklicznych spotkań, które dziś znane są jako Światowe Dni Młodzieży. Zdaniem niektórych, źródłem i inspiracją ŚDM była idea Ruchu Światło-Życie przeniesiona na Kościół powszechny (Bątkiewicz-Brożek 2016). Działalność Wojtyły adresowana do młodzieży miała uniwersalny charakter. Różniła się od dotychczasowego nauczania Kościoła zarówno formą, jak i treścią (*Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II* 2003, 293-295). Funkcjonujące w pamięci zbiorowej pojęcie „pokolenie JPII” określa przede wszystkim fenomen młodych osób, dla których św. Jan Paweł II stanowi punkt odniesienia (Pawlina 2012, 123). Młodzież z Ruchu Światło-Życie można uznać nie tylko za osoby pobożne, ale także jeden z desygnatów terminu „pokolenie JPII”.

Św. Jan Paweł II – ze względu na pełniony przez wiele lat urząd oraz nieprzeciętny potencjał intelektualny – jest jednym z głównych twórców współczesnej doktryny Kościoła. Jako papież szczególnie cenił i upowszechniał wartości kultury fizycznej (Dziubiński 2006, 154). Jego na wskroś nowoczesny i pozytywny stosunek do tej dziedziny kultury przyczynił się do dowartościowania jej na tle szerokiej refleksji filozoficzno-teologicznej (Dziubiński 2012, 323). Poprzez ostateczną rehabilitację ciała ludzkiego (wyrażoną „teologią ciała”) oraz aktywności sportowej – we współczesnym nauczaniu Kościoła i w ogóle myśli chrześcijańskiej – Wojtyła dokonał swoistego „przewrotu kopernikańskiego” (Dziubiński 2015, 20). Wpłynęło to na naukę społeczną Kościoła, która od dawna odgrywa znaczącą rolę w pro-



cesie socjalizacji społeczeństwa polskiego (w tym socjalizacji do kultury fizycznej). Odbyna się to niezależnie od postępującego w Europie procesu laicyzacji.

Współczesne nauczanie Kościoła podkreśla znaczenie ciała człowieka i jego wysiłków na rzecz harmonijnego rozwoju, w tym rozwoju fizycznego. Ciekawe wydaje się więc poznanie aksjologicznych, zdrowotnych, behawioralnych, motywacyjnych, spektatorskich czy etycznych aspektów kultury fizycznej młodzieży skupionej w Ruchu Światło-Życie na przykładzie archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej. Poza względami poznawczymi, źródło inspiracji stanowią badania Zbigniewa Dziubińskiego nad postawami kleryków wyższych seminariów duchownych wobec kultury fizycznej, przeprowadzone dwukrotnie (w 1993 roku i 2002 roku) we wszystkich seminariach duchownych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Badania te lokowały się w rzeczywistości społecznej Kościoła hierarchicznego – młodych przyszłych duchownych, natomiast w niniejszej pracy przedmiotem badań stała się rzeczywistość społeczna Kościoła powszechnego – świeckiej młodzieży. Warto zauważyć, że wciąż brakuje poważnych prac empirycznych podejmujących tę tematykę.

## 1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Celem przeprowadzonych badań było poznanie wybranych aspektów kultury fizycznej młodzieży skupionej w Ruchu Światło-Życie archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej. Badania miały charakter eksploracyjno-deskryptywny. Oparto je o utrwaloną w naukach społecznych metodę sondażu diagnostycznego. Grupę badaną stanowiła populacja młodzieżowych wspólnot parafialnych Ruchu Światło-Życie obu wybranych diecezji, w których zidentyfikowano 74 wspólnoty (w tym 29 w archidiecezji warszawskiej i 45 w diecezji warszawsko-praskiej). Udało się dotrzeć do 63 wspólnot (w tym 22 archidiecezji warszawskiej i 41 diecezji warszawsko-praskiej). Zebrano 899 kwestionariuszy. Prawie dwie trzecie (65%) z nich pochodzi z diecezji warszawsko-praskiej. Warto zaznaczyć, że nie ma rzetelnych i regularnie aktualizowanych danych na temat liczby oraz liczebności wspólnot Ruchu Światło-Życie badanych diecezji. Informacje na ten temat uzyskano bezpośrednio od członków Ruchu w trakcie badań. Zaczerpnięto je również z oficjalnych stron internetowych Ruchu oraz poszczególnych parafii, a także innych materiałów źródłowych. Harmonogram badań dostosowano do porządku roku formacyjnego Ruchu. Poszczególne wspólnoty przebadano podczas jednego z ich cotygodniowych spotkań formacyjnych. Rok formacyjny, podobnie jak rok szkolny, trwa od września do czerwca. Z uwagi na dużą liczbę wspólnot, badania zrealizowano w dwóch etapach, z których pierwszy odbył się w roku formacyjnym 2012/2013, a drugi w roku formacyjnym 2013/2014.

Zdefiniowanie pojęcia „młodzież” może okazać się kłopotliwe. W przypadku prób regulowania zakresu definicji młodzieży niektórzy przyjmują po prostu, że osoby młode to te, które nie przekroczyły 35. roku życia. Znajduje to odzwierciedlenie

na przykład w badaniach CBOS z 2007 r., podczas których Polacy deklarowali, że młodość kończy się po przekroczeniu 35. roku życia (przeciętnie w wieku 35 lat i trzech miesięcy) (CBOS 2007).

Wyniki badań umożliwiły próbę stworzenia podstawowej charakterystyki społeczno-demograficznej badanej populacji. Ustalono, że kobiety stanowią 62% badanych członków Ruchu. Co więcej, 52% uczestników sondażu to osoby w wieku 18 lat i młodsze, a niewiele mniejszą kohortę wiekową (41% badanych) stanowi młodzież w wieku 19-25 lat. Warto dodać, że 46% respondentów to mieszkańcy miasta liczącego powyżej 300 tysięcy osób. 27% badanych to mieszkańcy małego miasta liczącego poniżej 50 tysięcy osób, natomiast 23% respondentów to mieszkańcy wsi. Z badań wynika, że 86% uczestników sondażu nie uważa się ani za osobę zamożną, ani biedną. Co dziesiąty badany postrzega się jako osobę zamożną.

Poza analizą podstawowych zmiennych społeczno-demograficznych udało się ustalić, że 32% respondentów należy do Ruchu dłużej niż 5 lat, 27% 2-5 lat, 24% krócej niż rok, a 17% 1-2 lat. 71% uczestników sondażu co najmniej raz w życiu wzięło udział w rekolekcjach wakacyjnych Ruchu (nazywanych „oazą”). 69% respondentów to tak zwani uczestnicy, czyli zwykli członkowie Ruchu. 22% badanych zadeklarowała posiadanie statusu „animatora”, czyli członka Ruchu uprawnionego do formacji uczestników w mniejszych grupach. Ponadto 9% badanych przyznało, że zajmuje w Ruchu pozycję tak zwanego „odpowiedzialnego”, czyli „animatora” będącego jednocześnie świeckim przedstawicielem danej wspólnoty parafialnej. Odpowiedzialność za daną wspólnotę może spoczywać na więcej niż jednej osobie jednocześnie. Dodatkowo każda wspólnota posiada „odpowiedzialnego” z ramienia Kościoła hierarchicznego. Zwykle funkcję tę pełni wikariusz posługujący w parafii, w której działa wspólnota. Ksiądz-odpowiedzialny, będący jednocześnie członkiem Ruchu, jest „moderatorem”. Księża-moderatorzy wyznaczani są także na poziomie rejonowym i diecezjalnym. Spójność Ruchu w kraju i za granicą zapewnia Moderator Generalny.

Badania pozwoliły ustalić, że 27% respondentów poza Ruchem należy do jeszcze innych wspólnot kościelnych. 42% z zadeklarowanych wspólnot to parafialne grupy ministrantów i lektorów. Można określić je wspólnym mianem „służba liturgiczna”. 15% wymienionych wspólnot stanowią parafialne schole i chóry. Rzadziej deklarowano natomiast kolejno: Dziewczęcą Służbę Maryjną, czyli „bielanki” (6%), różne wspólnoty i duszpasterstwa akademickie (6%), Drogę Neokatechumenalną, czyli „neokatechumenat” (4%), Żywy Różaniec (4%), Katolicką Odnowę w Duchu Świętym (3%), Rycerstwo Niepokalanej (2%), Rodziny Nazaretańskie (2%) i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (2%). Ponadto 13% wskazanych wspólnot i duszpasterstw to mniej sformalizowane inicjatywy o charakterze lokalnym czy też parafialnym.

## 2. AKSJOLOGICZNE, ZDROWOTNE I BEHAVIORALNE ASPEKTY KULTURY FIZYCZNEJ BADANYCH CZŁONKÓW RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

Problem badawczy jest punktem odniesienia na każdym etapie pracy naukowej. Konieczne jest przełożenie danego problemu na język pytań. W ramach badań kultury fizycznej członków Ruchu Światło-Życie sformułowano sześć pytań badawczych. Pierwsze z nich brzmiało: jaka jest pozycja kultury fizycznej w systemie wartości badanych? Próbuując udzielić odpowiedzi na to pytanie, warto zacząć od tego, że akurat ta dziedzina kultury nie jawi się jako jedna z najbliższych członkom Ruchu Światło-Życie. Religijność kojarzy się bowiem przede wszystkim z kulturą duchową. Na przestrzeni dziejów rzeczywistość fizyczna czy też materialna bywała nawet przeciwstawiana rzeczywistości duchowej.

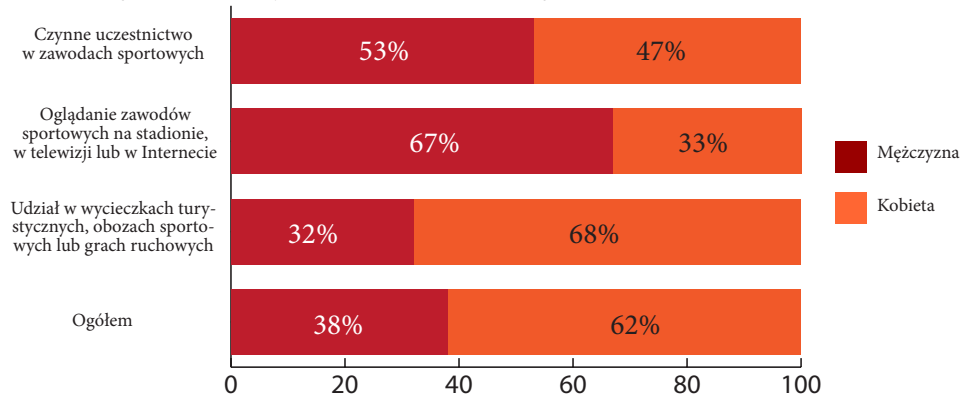
Wartości są jednym z podstawowych wyznaczników ludzkiego działania. Określają to, co jednostka powinna czynić względem wspólnoty, w której funkcjonuje, i wobec samej siebie. Ciekawe wydaje się więc to, jakie znaczenie mają dla członków Ruchu wartości kultury fizycznej. Zgodnie z hipotezą badawczą w świadomości „oazowiczów” stanowią one jeden ze składników konstytuujących jednostkę ludzką. Dowartościowanie ciała ludzkiego czy też fizyczności człowieka jest bowiem znaczącym elementem współczesnej myśli chrześcijańskiej i nauczania Kościoła, którego adresatami i odbiorcami są między innymi członkowie rozmaitych wspólnot kościelnych.

Jaka jest więc pozycja kultury fizycznej w systemie wartości badanych członków Ruchu Światło-Życie? Najwięcej „oazowiczów” zadeklarowało, że wartością najbliższą jest wiara w Boga, co nie jest zaskakujące. Niemniej jednak trzecią najczęściej wybieraną wartością był sport. Warto dodać, że wśród uczestników sondażu, którzy wskazali sport, odsetek mężczyzn i odsetek osób w wieku 18 lat i mniej były większe niż w przypadku badanych w ogóle. Oznacza to, że sport jest nieco bliższy męskiej części „oazy”, a ponadto jej najmłodszej kohorcie wiekowej. Co więcej, badanych poproszono o wskazanie wartości nadających życiu sens. Najwięcej respondentów naturalnie po raz kolejny wybrało wiarę w Boga. W tym zestawieniu dobre zdrowie znalazło się dopiero na miejscu szóstym, a atrakcyjny wygląd, wysoka sprawność fizyczna – na miejscu ósmym.

Uczestników sondażu poproszono o wybór jednej cechy uznanej za najbliższą. Najwięcej badanych (36%) wskazało dobroć, uczciwość. W tym zestawieniu sprawność, wysportowanie znalazły się dopiero na miejscu siódmym (3% odpowiedzi), a zdrowie jeszcze dalej – na miejscu ósmym (2% odpowiedzi). W opinii największej liczby badanych najbardziej pasjonującym zajęciem jest czytanie interesujących książek. Drugim najczęściej deklarowanym zajęciem był udział w wycieczkach turystycznych, obozach sportowych lub grach ruchowych. W tym zestawieniu czynne uczestnictwo w zawodach sportowych znalazło się dopiero na miejscu siódmym, a oglądanie zawodów sportowych na stadionie, w telewizji lub w Internecie jeszcze dalej – dopiero na miejscu dziesiątym. Wśród członków Ruchu deklarujących czynne uczestnictwo

w zawodach sportowych lub oglądanie zawodów sportowych na stadionie, w telewizji lub w Internecie odsetek mężczyzn był większy niż w przypadku badanych w ogóle, z kolei wśród osób wybierających udział w wycieczkach turystycznych, obozach sportowych lub grach ruchowych większy był odsetek kobiet. Zawody sportowe są więc nieco bliższe męskiej części „oazy”, natomiast turystyczno-rekreacyjny wymiar kultury fizycznej bliższy jest jej części żeńskiej.

Wykres 1. Badani ze względu na wybrane działania, które pasjonują ich najbardziej, w stosunku do procentowego podziału wszystkich respondentów ze względu na płeć.



Źródło: Badania własne 2015 r.

Drugie pytanie badawcze brzmiało: jaka jest charakterystyka kultury fizycznej badanych z perspektywy zdrowotnej? Sformułowano następującą hipotezę badawczą: większość członków Ruchu uzależnia ludzkie zdrowie przede wszystkim od racjonalnych działań na rzecz jego utrzymania i poprawy. 51% badanych rzeczywiście zadeklarowało, że zdrowie zależy przede wszystkim od racjonalnych działań na rzecz jego utrzymania i poprawy, takich jak: dieta, wypoczynek, sport czy turystyka. Ponadto 56% uczestników sondażu rozumie znaną maksymę „w zdrowym ciele zdrowy duch” w następujący sposób: zdrowie fizyczne jest podstawą zdrowia psychicznego, społecznego czy moralnego. Co więcej, 68% respondentów zadeklarowało, że dba o zdrowie i dąży do utrzymania bądź poprawy kondycji. Według 56% badanych kultura fizyczna może, ale nie musi być warunkiem zdrowia. Warto dodać, że 88% respondentów oceniło swój stan zdrowia jako dobry lub bardzo dobry.

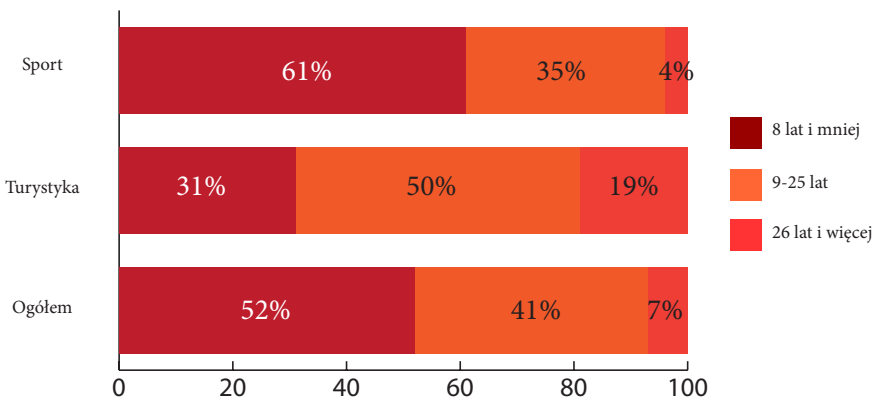
Trzecie pytanie badawcze brzmiało: jakimi wzorami zachowań w dziedzinie kultury fizycznej charakteryzują się badani? Zgodnie z postawioną hipotezą badawczą większość „oazowiczów” dąży do wszechstronnego rozwoju. Oznacza to, że dbają oni nie tylko o sferę duchową, ale także socjalną, intelektualną i fizyczną. Nie powinno to dziwić, ponieważ wzór ten jest godną naśladowania normą, funkcjonującą nie tylko w dyskursie publicznym, ale także we współczesnej nauce społecznej Kościoła, w której szczególnie ważną rolę odgrywa personalizm chrześcijański, podkreślający doniosłą rolę ciała w indywidualnej i społecznej egzystencji poszczególnych osób (Kowalczyk 2009, 6).

Jakimi wzorami zachowań w dziedzinie kultury fizycznej charakteryzują się zatem badani członkowie Ruchu Światło-Życie? 92% respondentów zadeklarowało, że dąży do wszechstronnego rozwoju, dba o sferę duchową, socjalną, intelektualną i fizyczną. Najwięcej (34%) członków „oazy” w czasie wolnym najchętniej spotyka się ze znajomymi. W tym zestawieniu uczestnictwo w zajęciach sportowo-rekreacyjnych bądź turystycznych ulokowało się na miejscu piątym (7% odpowiedzi), a oglądanie zawodów sportowych w telewizji – dopiero na miejscu ósmym (2% odpowiedzi). Najczęściej wybieranym (40% odpowiedzi) przez badanych sposobem dbałości o swoje ciało było podejmowanie ćwiczeń sportowo-gimnastycznych i rekreacyjno-turystycznych. Wśród osób, które właśnie w ten sposób dbają o siebie, najczęściej odsetek mężczyzn był większy niż w przypadku badanych w ogóle. Ćwiczenia fizyczne są więc nieco częstsze wśród męskiej części „oazowiczów”.

77% badanych członków Ruchu chętnie ćwiczy lub ćwiczyło podczas lekcji wychowania fizycznego w szkole. Ponadto 52% respondentów uczestniczy bądź uczestniczyła w pozalekcyjnych formach aktywności ruchowej, w ramach których najczęściej wybraną dyscypliną sportu była siatkówka. W tym zestawieniu drugie miejsce zajęła koszykówka, a trzecie ex aequo: piłka nożna i taniec. Najczęściej deklarowaną (18% odpowiedzi) formą organizacji pozalekcyjnych zajęć ruchowych „oazowiczów” był Szkolny Klub Sportowy.

Najwięcej (48%) badanych członków Ruchu najczęściej podejmuje aktywność fizyczną w formie sportu. 30% respondentów preferuje natomiast rekreację (zabawę ruchową). Wśród osób wybierających rekreację odsetek kobiet był większy niż w przypadku badanych w ogóle. Co więcej, wśród badanych deklarujących sport odsetek osób w wieku 18 lat i mniej był większy niż w przypadku badanych w ogóle. Z kolei wśród osób wybierających turystykę odsetek ten był mniejszy. Oznacza to, że rekreacja jest nieco bliższa żeńskiej części „oazy”. Z kolei sport jest nieco bliższy najmłodszej kohorcie wiekowej badanych. Turystykę nieco chętniej wybierają natomiast starsi „oazowicze” (powyżej 18. roku życia).

Wykres 2. Badani ze względu na wybrane formy aktywności fizycznej, w których uczestniczą najczęściej, w stosunku do procentowego podziału wszystkich respondentów ze względu na wiek.



Źródło: Badania własne 2015 r.

### 3. MOTYWACYJNE, SPEKTATORSKIE I ETYCZNE ASPEKTY KULTURY FIZYCZNEJ BADANYCH CZŁONKÓW RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

Czwarte pytanie badawcze brzmiało: jakie są motyw i bariery czynnego uczestnictwa badanych w kulturze fizycznej? Prawdopodobnie każdy z potencjalnych motywów aktywności fizycznej można zaliczyć do jednego dwóch podstawowych zbiorów. Kryterium owej klasyfikacji streszcza pytanie: czy dany motyw czynnego uczestnictwa w kulturze fizycznej realizuje jej wartość autoteliczną, czy instrumentalną? Jeżeli dla danego członka Ruchu aktywność fizyczna stanowi cel sam w sobie i realizuje ją dla przyjemności, to dla tej osoby jest ona wartością autoteliczną. Jeżeli jednak dla konkretnego „oazowicza” aktywność fizyczna stanowi środek do osiągnięcia innego celu, to dla tej osoby jest ona wartością instrumentalną.

Zgodnie z hipotezą badawczą najważniejszą barierą czynnego uczestnictwa członków Ruchu w kulturze fizycznej jest brak czasu. Dlaczego akurat brak czasu? Jak ostrzega Włodzimierz Kocemba (2012, 417-418), analiza rezultatów rozmaitych badań potwierdza, że respondenci najchętniej deklarują właśnie tę barierę. Stoi to jednak w sprzeczności z rosnącą – wraz z postępującym rozwojem społecznym – ilością czasu wolnego. Zdaniem Kocemby wskazywanie braku czasu stanowi racjonalizację poglądów badanych i ukrywanie ich autentycznych powodów rezygnowania z czynnego uczestnictwa w kulturze fizycznej.

Jakie są więc motyw i bariery czynnego uczestnictwa badanych członków Ruchu Światło-Życie w kulturze fizycznej? Najwięcej (30%) respondentów zadeklarowało, że motywuje swoje czynne uczestnictwo w kulturze fizycznej naturalną potrzebą ruchu. Niewiele mniej (26%) osób wskazało natomiast chęć osiągnięcia satysfakcji osobistej, dowartościowania się. Warto dodać, że wśród osób umotywowanych chęcią poprawienia wyglądu (15% odpowiedzi) odsetek kobiet był większy niż w przypadku badanych w ogóle. Oznacza to, że żeńska część „oazy” chętniej ćwiczy z uwagi na estetyczne walory wysportowanej sylwetki. Zgodnie z przyjętą hipotezą, najczęściej (41% odpowiedzi) deklarowaną przez respondentów barierą czynnego uczestnictwa w kulturze fizycznej był brak czasu.

Piąte pytanie badawcze brzmiało: jaki stosunek do spektatorskich form kultury fizycznej mają badani? Rosnącą popularność fenomenu sportu prawdopodobnie najlepiej obrazuje atrakcyjność różnych imprez sportowych. Sformułowano następującą hipotezę badawczą: większość respondentów ocenia widowisko sportowe jako społecznie i kulturalnie pozytywne. Jest to wynikiem postępującej afirmacji sportu, która dokonuje się także za pośrednictwem przedstawicieli Kościoła, a zwłaszcza kolejnych papieży, ze szczególnym uwzględnieniem św. Jana Pawła II.

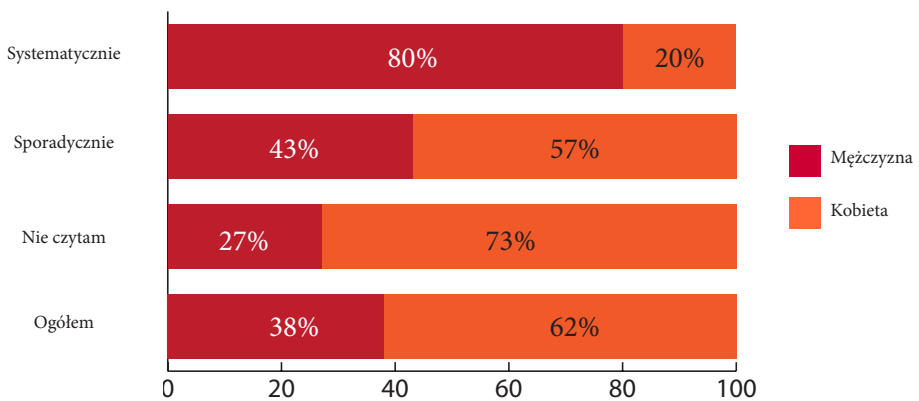
Jaki stosunek do spektatorskich form kultury fizycznej mają zatem badani członkowie Ruchu Światło-Życie? 77% respondentów oceniło widowisko sportowe – oglądane na stadionie, w hali sportowej czy w telewizji – jako społecznie i kulturalnie pozytywne, bez zastrzeżeń lub raczej pozytywne. Największej grupie uczestników sondażu (27% badanych) widowisko sportowe o zasięgu międzyna-

rodowym kojarzy się z pozycją kraju w świecie, dumą narodową. Skojarzenia niewiele mniejszej liczby respondentów (24% badanych) dotyczą natomiast rywalizacji i walki zgodnie z przyjętymi zasadami.

59% badanych członków Ruchu ogląda lub raczej ogląda transmisje sportowe w telewizji lub w Internecie. Co więcej, wśród osób oglądających owe transmisje odsetek mężczyzn jest większy niż w przypadku badanych w ogóle. Oznacza to, że w konsumpcji widowiska sportowego za pośrednictwem telewizji lub Internetu nieco częściej uczestniczy męska część „oazy”.

Najwięcej (55%) badanych członków Ruchu nie czyta prasy sportowej. 35% z nich robi to natomiast sporadycznie. Co więcej, wśród osób czytających prasę sportową sporadycznie lub systematycznie (10% odpowiedzi) odsetek mężczyzn jest większy niż w przypadku badanych w ogóle. Z kolei wśród osób, które nie czytają prasy sportowej większy jest odsetek kobiet. Oznacza to, że czytanie prasy sportowej znacznie częściej stanowi zakres zainteresowań i działalności męskiej części „oazowiczów”.

Wykres 3. Badani ze względu na częstość czytania drukowanej lub elektronicznej prasy sportowej w stosunku do procentowego podziału wszystkich respondentów ze względu na płeć.



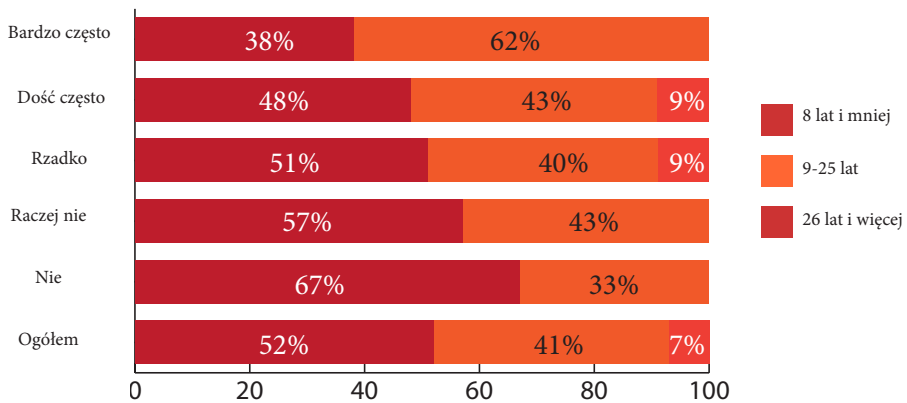
Źródło: Badania własne 2015 r.

Szóste pytanie badawcze brzmiało: jaka jest charakterystyka kultury fizycznej badanych w perspektywie etycznej? Etyka to nauka o moralności. Przedstawiciele Kościoła zdecydowanie częściej wypowiadają się w kwestiach moralnych niż na przykład na temat sportu. Znani są nawet ludzie Kościoła (tacy jak św. Jan Paweł II czy św. Matka Teresa z Kalkuty), którzy w świadomości zbiorowej funkcjonują jako moralne autorytety. Czy Kościół może być autorytetem także w dziedzinie kultury fizycznej? Wszędzie tam, gdzie chodzi o ludzkie działanie, pojawiają się wartości, na których jest ono osadzone. Do głosu dochodzi więc aksjologia. W oparciu o konkretne wartości i kryteria wartościowania buduje się przecież systemy ocen i norm moralnych. Wydaje się więc, że również w działalności sportowej przedstawiciele Kościoła mają coś do powiedzenia choćby w kwestiach moralnych. Zgodnie z postawioną hipotezą badawczą:

większość badanych członków Ruchu uważa, że sportowiec powinien przerwać grę i przyznać się do przewinienia nawet wtedy, gdy sędzia nie zauważył naruszenia przepisów. Wynika to z pełnej akceptacji zasady *fair play*, będącej immanentnym elementem zespołu ocen i norm wyznaczających poglądy i zachowania uznane za właściwe z perspektywy moralności chrześcijańskiej.

Jaka więc charakterystyka kultury fizycznej badanych członków Ruchu Światło-Życie w perspektywie etycznej? Warto zacząć od tego, że 29% respondentów bardzo często lub dość często dostrzega w sporcie wyczynowym zjawiska łamania zasad społeczno-etycznych. Jednak więcej, bo 35% uczestników sondażu, rzadko dostrzega podobne zdarzenia. Niepokojące jest to, że pozostałe osoby raczej lub w ogóle ich nie dostrzegają, a ponadto odsetek osób w wieku 18 lat i mniej maleje wraz ze wzrostem częstotliwości ich dostrzegania. Oznacza to, że w najmłodszej kohorcie wiekowej badanych „oazowiczów” wrażliwość na przypadki łamania zasad społeczno-etycznych w sporcie jest najmniejsza.

Wykres 4. Badani ze względu na częstość dostrzegania w sporcie wyczynowym zjawisk łamania zasad społeczno-etycznych w stosunku do procentowego podziału wszystkich respondentów ze względu na wiek.



Źródło: Badania własne 2015 r.

W opinii największej grupy (45%) badanych członków Ruchu sportowiec powinien zawsze bezwarunkowo podporządkować się decyzji sędziego. Co więcej, zdaniem 30% respondentów sportowiec powinien przerwać grę i przyznać się do przewinienia nawet wtedy, gdy sędzia nie zauważył naruszenia przepisów.

## PODSUMOWANIE

Wartości kultury fizycznej kształtują świadomość „oazowiczów”. Sport znalazł się wśród trzech wartości, które badani najczęściej uznawali za im najbliższe. Ponadto udział w wycieczkach turystycznych, obozach sportowych lub grach ruchowych to drugie pod względem popularności zajęcie, które pasjonuje respondentów. Najwięcej uczestników sondażu uzależnia ludzkie zdrowie głównie od



racjonalnych działań na rzecz jego utrzymania i poprawy, dba o zdrowie i stara się utrzymać lub poprawić kondycję fizyczną oraz stara się rozwijać w sposób wszechstronny, co jest wyrazem akceptacji społecznie znaczących norm, obecnych także w nauczaniu Kościoła. Jednak w opinii największej grupy badanych uczestnictwo w kulturze fizycznej nie musi być warunkiem zdrowia. Wśród „oazowiczów” najpopularniejszym sposobem dbałości o ciało jest podejmowanie ćwiczeń sportowo-gimnastycznych i rekreacyjno-turystycznych, przy czym przedstawicielki żeńskiej części „oazy” chętniej ćwiczą ze względu na poprawę sylwetki. Najwięcej respondentów czynnie uczestniczy w kulturze fizycznej ze względu na naturalną potrzebę ruchu, natomiast najbardziej zniechęca ich do tego brak czasu. Większość badanych pozytywnie ocenia społeczny i kulturalny wymiar widowiska sportowego. Niepokoi to, że najmłodszy „oazowicze” odznaczają się najmniejszą wrażliwością na przypadki łamania zasad społeczno-etycznych w sporcie, choć najwięcej badanych uznało, że zawodnik zawsze powinien postępować zgodnie z wolą arbitra.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Barlak, Marianna. 1998. Ponadczasowy charakter pedagogii św. Jana Bosko w perspektywie trzeciego tysiąclecia. W: *Salezjanie a sport*, red. Zbigniew Dziubiński, 119-129. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Barlak, Marianna. 2003. Sport salezjański formą realizacji podmiotowości jego uczestników. W: *Społeczny wymiar sportu*, red. Zbigniew Dziubiński, 355-365. Warszawa: SOSRP.
- Bątkiewicz-Brożek, Joanna. 2016. *Cud księdza Blachnickiego?* Dostęp: 22.12.2017. <http://gosc.pl/doc/3302556.cud-ksiedza-blachnickiego>.
- Billig, Michael. 2008. *Banalny nacjonalizm*, tłum. Maciej Sekerdej. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Blachnicki, Franciszek. 2002. *Charyzmat „Światło-Życie”*. Krościenko: Wydawnictwo Światło-Życie.
- Casanova, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- CBOS. 2007. *Między młodością a starością*. Dostęp: 21.12.2017. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K\\_022\\_07.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_022_07.PDF).
- CBOS. 2016. *Między patriotyzmem a nacjonalizmem*. Dostęp: 21.12.2017. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K\\_151\\_16.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_151_16.PDF).
- Coakley, Jay J. 2014. *Sports in Society: Issues and Controversies*. Nowy Jork: McGraw-Hill Education.
- Cynarski, Wojciech J. 2007. Stoicka filozofia azjatyckich sztuk walki. W: *Społeczne i kulturowe wartości sportu*, red. Jerzy Kosiewicz, 111-127. Warszawa: AWF.
- Czekalski, Rafał. 2013. Rola i znaczenie zasady uczestnictwa w ujęciu Karola Wojtyły w przeciwdziałaniu wszelkiemu wykluczeniu. W: *Kultura fizyczna a różnice i nierówności społeczne*, red. Zbigniew Dziubiński i Michał Lenartowicz, 271-278. Warszawa: AWF, SALOS RP.

- Derewenda, Robert. 2010. *Dzieło wiary: historia Ruchu Światło-Życie 1950-1985*. Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie.
- Dziubiński, Zbigniew. 2006. Jana Pawła II koncepcja turystyki. W: *Aksjologia turystyki*, red. Zbigniew Dziubiński, 154-162. Warszawa: SALOS RP.
- Dziubiński, Zbigniew. 2012. Kościół rzymskokatolicki a kultura fizyczna. W: *Socjologia kultury fizycznej*, red. Zbigniew Dziubiński i Zbigniew Krawczyk, 318-338. Warszawa: AWF.
- Dziubiński, Zbigniew. 2015. *Sport i turystyka w Kościele rzymskokatolickim*. Warszawa: SALOS RP.
- Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. Andrzej Zwoliński. 2003. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”.
- Giulianotti, Richard. 2005. *Sport. A Critical Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Guttman, Allen. 1978. *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sport*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Huizinga, Johan. 2007. *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. Maria Kurecka i Witold Wirpsza. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jarvie, Grant i James Thornton. 2012. *Sport, Culture and Society. An Introduction*. Abingdon: Routledge.
- King, Anthony. 2006. Nationalism and Sport. W: *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, red. Gerard Delanty i Krishan Kumar, 249-259. Londyn: Sage Publications.
- Kocemba, Włodzimierz. 2012. Społeczne zróżnicowanie uczestnictwa kulturze fizycznej. W: *Socjologia kultury fizycznej*, red. Zbigniew Dziubiński i Zbigniew Krawczyk, 404-423. Warszawa: AWF.
- Kosakowski, Radosław. 2017. Religia. W: *Socjologia sportu*, red. Honorata Jakubowska i Przemysław Nosal, 205-217. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk, Stanisław. 2009. *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krawczyk, Zbigniew. 2000. *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*. Warszawa: AWF.
- Kultura fizyczna a socjalizacja*, red. Zbigniew Dziubiński i Krzysztof W. Jankowski. 2012. Warszawa: AWF, SALOS RP.
- Lipóński, Wojciech. 2004. *Rochwist i palant. Studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej*. Poznań: AWF.
- Maffesoli, Michel. 1996. *Times of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. Londyn: Sage Publications.
- Niewęglowski, Jan. 2012. Osoba i sport. Jan Paweł II o wychowawczej roli sportu. W: *Kultura fizyczna a socjalizacja*, red. Zbigniew Dziubiński i Krzysztof W. Jankowski, 67-76. Warszawa: AWF, SALOS RP.
- Papantoniou, Giorgos. 2008. Religiosity as a Main Element in the Ancient Olympic Games. *Sport in Society*, 11(1), 32-43. DOI: 10.1080/17430430701717665.

- Pawlina, Krzysztof. 2012. Jan Paweł II – pedagog i wizjoner. Przyszłość pokolenia JP2. W: *Kultura fizyczna a socjalizacja*, red. Zbigniew Dziubiński i Krzysztof W. Jankowski, 123-130. Warszawa: AWF, SALOS RP.
- Ponczek, Mirosław. 2013. *Papieże XX wieku wobec sportu i igrzysk olimpijskich*. Katowice: Wydawnictwo AWF.
- Ritzer, George. 2005. *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. Ludwik Stawowy. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Serazio, Michael. 2012. The Elementary Forms of Sports Fandom: A Durkheimian Exploration of Team Myths, Kinship, and Totemic Rituals. *Communication & Sport*, 1(4), 303-325. DOI: 10.1177/2167479512462017.
- Społeczny wymiar sportu*, red. Zbigniew Dziubiński. 2003. Warszawa: SALOS RP.
- Wolter, Edyta. 2011. Personalistyczny aspekt wychowania do kultury fizycznej w refleksji twórczej Jana Pawła II. W: *Kultura fizyczna a kultura masowa*, red. Zbigniew Dziubiński i Michał Lenartowicz, 57-63. Warszawa: AWF, SALOS RP.
- Yamane, David, Charles E. Mellies i Teresa Blake. 2010. Playing for Whom? Sport, Religion and the Double Movement of Secularization in America. W: *Sociology of Sport and Social Theory*, red. Earl Smith, 81-94. Champaign: Human Kinetics.



JAN GUSTAW ROKITA<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

TEMATYKA MITOLOGICZNA NA MEDALU GLORYFIKUJĄCYM POSTAWĘ JANA III SOBIESKIEGO POD WIEDNIEM (12 WRZEŚNIA 1683 ROKU). UWAGI IKONOGRAFICZNE (CZ. I)

MYTHOLOGICAL MOTIFS ON THE MEDAL GLORIFYING THE ROLE OF JAN III SOBIESKI IN THE BATTLE OF VIENNA (12 SEPTEMBER 1683). ICONOGRAPHIC REMARKS

Summary

This paper provides a detailed analysis of five historical items from the times of Jan III Sobieski concerning his role in the battle of Vienna, which are in part entirely unknown to Polish readers. The author has pointed out that the portrait of Sobieski displayed on the obverse side of the medallic work harked back to the images of ancient personages from the Roman times and was made on the basis of graphics portraying the king. Also, the royal titles inscribed in the edge lettering of the obverse side appeared earlier in the European medallic art.

**Keywords:** medal, obverse, revers, Sobieski, Schmelzinger

Streszczenie

Tematem artykułu jest szczegółowa analiza pięciu przykładów zabytków z epoki dotyczących postawy Jana III Sobieskiego pod Wiedniem, w części całkowicie nieznanymi polskiemu czytelnikowi. Autor wykazał, że portret Sobieskiego umieszczony na pierwszej stronie dzieła medalierskiego nawiązuje do wizerunków antycznych osobistości z czasów rzymskich i powstał w oparciu o podobny królewski w grafice. Również i tytuł królewski zawarty w napisie otokowym awersu pojawia się wcześniej w medalierstwie europejskim.

**Słowa kluczowe:** medal, awers, rewers, Sobieski, Schmelzinger

---

<sup>1</sup> Mgr Jan Gustaw Rokita, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania: historia sztuki, historia mody, medalierstwo, propaganda królewska na dworze Wazów i Sobieskich. E-mail: [janrokita1@gmail.com](mailto:janrokita1@gmail.com).

## WSTĘP

Wiktoria wiedeńska – 12 września 1683 roku – mimo, iż w ostatecznym rozrachunku nie zapewniła tak oczekiwanego przez Jana III Sobieskiego umocnienia pozycji na arenie krajowej i międzynarodowej, stała się tematem zawsze godnym upamiętnienia dla medalierów pracujących nie tylko dla dworu królewskiego w Rzeczypospolitej, lecz również dworów cesarza Leopolda I Habsburga czy papieża Innocentego XI. Należy ponadto podkreślić, iż w zachowanej spuściźnie artystycznej pochodzącej z czasów Sobieskiego medale poświęcone zwycięstwu nad Turcją pod murami cesarskiej stolicy przeważają, zarówno pod względem ilościowym jak i jakościowym, nad datowanymi na wcześniejszy okres numizmatami, np. wybitymi w następstwie wygranej batalii chocimskiej czy uświetniającymi królewską koronację w Krakowie (2 lutego 1676 roku). Materiał medalierski związany z wiktoria wiedeńską można podzielić na trzy grupy w zależności od tematyki dominującej na kompozycji awersu i rewersu. Można więc wyróżnić: medale dedykowane Janowi III Sobieskiemu (np. Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-Md-476; Warszawa, Muzeum Narodowe, nr inw. 67058 MNW; Zamek Królewski, nr inw. ZKW.N.830/2573; *Chwała i sława Jana III* 1983, 216, 192; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 252-253, kat. nr 418), medale gloryfikujące władców państw sprzymierzonych (np. Warszawa, Muzeum Narodowe, nr inw. 16436 NPO; Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Ikonograficznych, nr inw. I.G. 18273, I.G. 18303; Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-Md-519; Toruń, Muzeum Okręgowe, nr inw. D/2053; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Dr. Busso Peus Nachfolger” we Frankfurcie nad Menem, dnia 31 października 2013 roku, aukcja nr 411, kat. nr 1751, Acsearch.info 2017; Przedmiot wystawiony na aukcji Warszawskiego Centrum Numizmatycznego, dnia 23 maja 2009 roku, kat. nr 1007, Warszawskie Centrum Numizmatyczne 2017; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung” w Monachium, dnia 7 marca 2013 roku, aukcja nr 213, kat. nr 4088, Acsearch.info 2017; *Chwała i sława Jana III* 1983, 217-218, 223-224, 226-227, kat. nr 196, 206, 212), w końcu wszystkie pozostałe medale zarówno te stanowiące ikonograficzny dokument z uwzględnieniem na medalowym krążku konkretnych epizodów wojennych, fortyfikacji i zabudowań cesarskiej stolicy oraz obozu tureckiego (np. Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-Md-491, VII-Md-500; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung” w Monachium, dnia 15 października 2008 roku, aukcja nr 172, kat. nr 6085, Acsearch.info 2017; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Baldwin’s Auctions Ltd” w Londynie, dnia 4 maja 2006 roku, aukcja nr 46, kat. nr 2322, Acsearch.info 2017; Hirsch 1883, 66; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 244, 248-249, kat. nr 384, 404), jak i będące artystycznym memento ocalenia miasta przypisywanego opiece Opatrzności

Boskiej (np. Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-MdP-505; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung” w Monachium dnia 15 października 2008 roku, aukcja nr 172, kat. nr 6102, Acsearch.info 2017; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 248, kat. nr 401). Wspólną cechą wszystkich wzmiankowanych prac medalierskich jest przekaz w mniejszym lub większym stopniu sławiący imię i czyny polskiego monarchy.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy istnieją wcześniejsze graficzne wizerunki Jana III Sobieskiego, na których monarchę polskiego uwieczniono w podobny sposób jak na awersie medalu autorstwa Schmelzingera (Smeltzinga) z 1683 roku. Cel niniejszy zostanie osiągnięty poprzez szczegółową analizę ikonograficzną wybranych dzieł sztuki graficznej pochodzących z drugiej połowy XVII wieku, pozyskanych podczas kwerendy naukowej i nawiązujących do przedstawienia na pierwszej stronie medalu.

## 1. STAN BADAŃ

Na temat medali Jana III Sobieskiego pochodzących z lat osiemdziesiątych XVII wieku powstało bardzo niewiele publikacji specjalistycznych. Wśród polskojęzycznych pozycji zawierających podstawowe dane o artefaktach wykonywanych na zamówienie Sobieskiego wymieniać należy zwłaszcza znakomite katalogi wystawowe: *Chwała i sława Jana III w sztuce i literaturze. Katalog wystawy jubileuszowej z okazji trzechsetlecia odsieczy wiedeńskiej* (Warszawa 1983), *Rzeczpospolita w dobie Jana III. Katalog wystawy Zamku Królewskiego, Archiwum Głównego Akt Dawnych i Biblioteki Narodowej* (Warszawa 1983), *Odsiecz wiedeńska. Wystawa jubileuszowa w Zamku Królewskim na Wawelu w trzechsetlecie bitwy* (Kraków 1990), *Tron pamiątek ku czci „Najjaśniejszego, Niezwycięzonego Jana Sobieskiego Króla Polskiego” w trzechsetlecie śmierci 1696-1996* (Warszawa 1996). We wszystkich wspomnianych pozycjach, także i w katalogu wystawy nt. odsieczy wiedeńskiej, znajdują się opisy medali powstałych w związku z wiktoria wiedeńską.

Ze względu na przyjętą metodę pracy naukowej, zakładającą szukanie związków i zależności pomiędzy portretem na awersie czy rewersie medalu a podobizną graficzną i malarską, szczególnie przydatne okazywały się również publikacje oraz artykuły naukowe z zakresu historii sztuki i wojskowości. O ikonografii Jana III Sobieskiego i jego najbliższej rodziny napisali artykuły naukowe m.in. Aleksander Czołowski i Janina Ruszczycówna (Czołowski 1930; Ruszczycówna 1982). W ostatnim czasie została również wydana praca Hanny Widackiej będąca najpełniejszym jak dotąd opracowaniem dotyczącym grafiki portretowej Jana III Sobieskiego *Lew Lechistanu. Jan III Sobieski w grafice* (Warszawa 2010).

## 2. OMÓWIENIE MEDALU

Medal autorstwa Johanna Martena Schmelzingera (Smeltzinga)<sup>2</sup> z 1683 roku podporządkowany był identyfikacji osoby królewskiej z gromowładnym Jowiszem (Av. Warszawa, Muzeum Narodowe, nr inw. 11774 MNW, Rv. Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Ikonograficznych, nr inw. I.G. 18311; Raczyński 1838, t. 2, poz. 221; Hutten-Czapski 1871-1916, poz. 2521; Bartynowski, I.G. 18311, I.G. 18312; Chelminski 1904; Thieme-Becker 1907-1950, t. 31, 154; Manthey 1956, 19-20; Kamiński, Kowalczyk 1969, 67; Strzałkowski 1982, 108; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu „Dr. Busso Peus Nachfolger” we Frankfurcie nad Menem, dnia 4 listopada 2009 roku, aukcja nr 399, kat. nr 872, Acsearch.info 2017; W dolnej części awersu, w otoku umieszczono ponadto sygnaturę zawierającą inicjały autora medalu: I.S.) (il. 1). Popiersie królewskie w ujęciu profilowym w polskim stroju gronostajowym płaszczu i żupanie z pętlcami oraz wieńcu laurowym na głowie – zajmuje większą część awersu dzieła medalierskiego. Inskrypcja stanowiąca integralną część awersu zawiera tytułaturę przypisywaną Sobieskiemu o następującej treści: IOAN[nes] III D[ei] G[ratia] POL[oniae] REX FID[ei] DEF[ensor]. Oglądający, po przeczytaniu ostatniej części napisu: FID[ei] DEF[ensor], nie miał wątpliwości, jakim wartościom i ideałom hołdował monarcha. Warto zatrzymać się dłużej nad propagandowym znaczeniem powyższego fragmentu tekstu.

Określenie „Obrońca Wiary” („Défenseur de la Foi”) zostało uwzględnione po raz pierwszy w treści bulli Leona X *Ex supremae dispositionis* skierowanej do Henryka VIII, datowanej na 11 października 1521 roku. Papież wdzięczny monarsze za jednoznaczne potępienie i opowiedzenie się przeciwko postulatam głoszonym przez Marcina Lutra i jego zwolenników widział w przedstawicielu dynastii Tudorów ewentualnego sojusznika w walce z rodzącą się dopiero reformacją. Bezpośrednią przyczyną szczególnego wyróżnienia Henryka VIII stało się wydanie w tym samym roku rozprawy *O obronie siedmiu sakramentów (Assertio Septem Sacramentorum)* przypisywanej tradycyjnie władcy angielskiemu. W powyższym traktacie otwarcie skrytykowano główne postulaty protestantów, wskazując na potrzebę zachowania sakramentalnego charakteru małżeństwa oraz zwierzchności papieskiej. O słuszności posunięć politycznych Leona X przekonany był również jego następca Klemens X (Giulio de' Medici). W zamian za przychyłość i protekcję polityczną wysłannika władcy angielskiego Thomasa Hannibala w okresie poprzedzającym trwające od 1 października do 19 listopada 1523 roku konklawe nowo wybrany następca świę-

<sup>2</sup> Smeltzing (Schmelzinger) Johann (Jan) Marten (3 VIII 1656 Lejda – 18 X 1693 Lejda) – wywodzący się z Holandii medalier działający głównie w latach 1669/1684-1693, rytownik, pracownik mennicy paryskiej (od 1690 roku). Autor licznych medali m.in. upamiętniających zwycięstwo wiedeńskie wykonanych na zamówienie Jana III Sobieskiego oraz Leopolda I Habsburga (1683), otwarcie przez Jakuba II Stuarta obrad parlamentu brytyjskiego (1685), narodziny księcia Jamesa Francisca Edwarda Stuarta (1688), stłumienie powstania antychrześcijańskiego (rebelii wszczętej przez Archibalda Campbella hrabiego Argyll i Jamesa Scotta, 1 księcia Monmouth) (1688). Podpisywał się sygnaturą: J.S.; S.N.; I. SMELTZING (Forrer 1912, t. 5, 546).





Il. 1. Johann Marten Schmelzinger (Smeltzing), *Medal z okazji oswobodzenia cesarskiej stolicy, Wiednia – srebro bite, Leyda, 1683*: na awersie realistyczny portret królewski, na rewersie postać Jana III Sobieskiego identyfikowanego z gromowładnym Jowiszem ciskającym pęk piorunów w kierunku spadającego półksiężyca, emitowany z inicjatywy dysponenta królewskiego.

Źródło: Przedmiot wystawiony na aukcji antykwarium „Dr. Busso Peus Nachfolger” we Frankfurcie nad Menem, dnia 4 listopada 2009 roku, aukcja nr 399, kat. nr 872, Acsearch.info 2017.

tego Piotra podarował Henrykowi VIII złotą różę. Prezent papieski przekazany podczas audiencji 19 maja 1524 roku osobiście przywiózł do Amptill w hrabstwie Bedford (siedziby królewskiej) Hannibal, który 8 czerwca 1524 roku opuścił stolicę apostołską. Mimo anulowania w 1534 roku, po I akcie supremacji, przyjętym 3 listopada tegoż roku przez papieża Pawła III, błędnej decyzji swojego poprzednika oraz wydaniu ekskomuniki, żyjący w sprzeczności z zasadami ewangelii angielski panujący nadal uważał siebie za obrońcę prawdziwej wiary. W proklamacji wydanej 23 stycznia i ogłoszonej 6 lutego 1542 roku w Londynie potwierdzającej aktualność wszelkich dokumentów wystawionych przez kancelarię królewską przed 30 kwietnia 1542 roku po raz kolejny pojawia się identyczne sformułowanie. Na mocy odrębnej ustawy parlament brytyjski obradujący od 14 stycznia do końca marca 1544 roku jednoznacznie poparł roszczenia panującego i umożliwił dziedziczenie identycznej tytułatury przez kolejnych następców tronu. Powyższy akt prawny miał szczególne znaczenie dla jedyne go żyjącego potomka Henryka VII w linii męskiej, Edwarda (Kennet et al. 1706, 61; McMullen Rigg 1890, 306; Hughes i Larkin 1964-1969, t. 1, 23-56; Elton 1977, 45-67; Ridley 1984, 72-87).

Określenie użyte w stosunku do króla polskiego – Jana III Sobieskiego – przez autora medalu należy jednak uznać za przedwczesne. Sobieskiemu tytuł „Defensor Fidei” przyznał dopiero papież Innocenty XI 25 VII 1684 roku. W liście wystosowanym do króla przywódca Kościoła pisze: „Okazałeś się, Wasza Królewska Mość, godnym nie tylko korony polskiej, ale nawet korony całego świata” (*Pisma do wieku i spraw* 1880, 45-46). Niewątpliwie jednak cytowana inskrypcja trafnie odzwierciedlała poglądy współczesnych odbiorców wdzięcznych monarsze za zaangażowanie podczas odpierania kolejnych najazdów Turków i Tatarów oraz świadomych następstw ewentualnej przegranej pod Wiedniem.

O podobne tytuły często z pozytywnym rezultatem zabiegali u przywódcy Kościoła katolickiego również i pozostali europejscy władcy roszczenicy sobie prawo do występowania zbrojnie w razie zagrożenia swobód wyznawców chrześcijaństwa. Dla przykładu można wymienić napis na neapolitańskim dukacie dostępnym w licznych wersjach złotych i srebrnych, autorstwa Giovanniego Battisty

Il. 2. Giovanni Battista Ravaschieri, Moneta o wartości dukata (bita w srebrze), Neapol, Filip II Habsburg, 1554-1556: na awersie głowa panującego honorowana koroną, na rewersie napis: FIDEI DEFENSOR. Źródło: Przedmiot wystawiony na aukcji antykwiariatu firmy „Numismatica Ars Classica” w Londynie, aukcja nr 60, kat. nr 101, Acsearch.info. 2017.



Ravaschieri<sup>3</sup> z lat 1554-1556, dedykowanym Filipowi II Hiszpańskiemu, panującemu w Neapolu (Przedmiot wystawiony na aukcji antykwiariatu firmy „Numismatica Ars Classica” w Londynie, aukcja nr 60, kat. nr 101 Acsearch.info 2017) (il. 2). Na rewersie monety, wewnątrz dwóch związanych wstążką gałązek laurowych uzupełnionych o krzyż, (w górnej części) znalazła się inskrypcja FIDEI DEFENSOR. Głowa brodatego mężczyzny w koronie na pierwszej stronie nie pozostawia wątpliwości, komu dedykowany był powyższy napis.

Wizerunek Sobieskiego na awersie medalu autorstwa Schmelzingera (Smeltzinga) stanowi natomiast dalekie echo wcześniejszych dzieł sztuki, zwłaszcza grafiki, przybliżających w podobny sposób zarówno fizjonomię jak i kostium królewski. Interesująco przedstawia się zwłaszcza portret Jana III Sobieskiego powstały najpewniej po jesieni 1676 roku,



Il. 3. Nieokreślony rytownik niemiecki, *Portret graficzny Jana III Sobieskiego*, miedzioryt, po jesieni 1676 (reprodukcja, Widacka 2010, 199).

autorstwa anonimowego rytownika niemieckiego (Kórnik, Biblioteka PAN, nr inw. A.XV.1376; Kraków, Muzeum Narodowe, Zbiory Czartoryskich, nr inw. R. 2604; Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Ikonograficznych, nr inw. G.213; Widacka 1987, 147, 166, 146; *Katalog portretów* 1992, t. 2, 1992, 150, poz. 1795, il. w t. 6, 1997, 213; Widacka 2010, 198-199) (il. 3). Sylwetka polskiego monarchy została upamiętniona w popiersiu zwróconym *en trois quarts* w prawo i ujęta w owalu obwiedzionym wicią na kształt wieńca laurowego. Ubiór portretowanego składa się z żupanu z pętlcami, wzorzystej futrzanej delii posiadającej kołnierz gronostajowy o zbliżonym jak na awersie kształcie oraz spiętej na wysokości szyi drogocenną,

<sup>3</sup> Ravaschieri Giovanni Battista (nieustalona data i miejsce urodzenia i śmierci) – wywodzący się z Włoch mincerz, kierownik mennicy w Neapolu (w latach 1525-1560). Wykonawca licznych monet i dukatów m.in. zawierających wizerunki Karola V Habsburga i Filipa II Habsburga (1554-1556). Podpisywał się sygnaturą: BR (Forrer 1912, t. 5, 37).

horyzontalną zaponą (brak analogii na medalu). Monarcha pozbawiony został nakrycia głowy, uwidoczniona została natomiast fryzura w postaci włosów przyciętych krótko i koliście.

Zachowały się jeszcze dwie grafiki reprezentujące zbliżony poziom artystyczny powstałe również po jesieni 1676 roku. Autorem pierwszej z nich jest Johann Jakob Thurneysen<sup>4</sup> (Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Ikonograficznych, nr inw. G.7021; Warszawa Muzeum Narodowe, nr inw. 62690; Czapski 1901, poz. 692; Widacka 1987, 158-159, 190, 165; Widacka 2010, 194-195) (il. 4). Ujęcie portretowanego w popiersiu skierowanym *en trois quarts* w prawo, w owalu skonstrastowane zostało z neutralnym tłem ograniczonym owalną ramą. Również i w tym wypadku władca odziany jest w żupan z pętlcami wraz z nałożoną nań futrzaną delią zwieńczoną gronostajowym kołnierzem i horyzontalną zaponą. Warto zwrócić także uwagę na dekorację płaszcza królewskiego, której motywem przewodnim są powtarzające się wici roślinne podobne do tych uwzględnionych na awersie.

Twórcą drugiego portretu królewskiego sporządzonego po jesieni 1676 roku jest Fredrich Wilhelm Schmuck<sup>5</sup> (Kraków, Muzeum Narodowe, nr inw. 33433; Czapski 1901, poz. 685; Widacka 1987, 157-159, 188, 164; Widacka 2010, 196-197) (il. 5).



Il. 4. Johann Jakob Thurneysen (Thourneyser) st., *Portret graficzny Jana III Sobieskiego*, miedzioryt, częściowo ruleta, Bazylea, po jesieni 1676 (reprodukcja, Widacka 2010, 195).

<sup>4</sup> Thurneysen (Thourneysen, Thourneyser, Thurneiser, Thurneyser) Johann Jacob (15 VI 1636 Bazylea – 15 II 1711 Bazylea) – wywodzący się ze Szwajcarii rytownik, portrecista, wykształcony w Strassburgu, działający w Bourg-en-Bresse (w 1656 roku), Turynie (w 1659 roku), Wiedniu (w 1695 roku), Pradze (w 1697 roku), Norymberdze i Augsburgu (po 1697 roku). Autor licznych rycin portretowych m.in. Ludwika XIV (1668), Jana III Sobieskiego (ok. 1676), Franza Josepha Fogeli (1676), Jacobusa Harderusa (1687/1700), Camille de Neufville de Villeroy (XVII w.), Ludwika Burbona (XVII/XVIII w.), Emanuela Königa (1703) (Rondot 1899, 158; Thieme i Becker 1907-1950, 33, 1939, 120).

<sup>5</sup> Schmuck Friedrich Wilhelm (1637 Gemar – 19 I 1721 Strassburg) – rytownik, wydawca, drukarz. Ilustrator książek m.in. Johanna Tscherninga i Tomasa Plana *Horlogium Astronomicum Argentoratense* (Argentoratum 1700). Twórca rycin portretowych m.in. Jana III Sobieskiego (po jesieni 1676 roku), historycznych, m.in. z przedstawieniem fety wydanej z okazji narodzin księcia Burgundii, 13 sierpnia 1682 roku (1682), oraz licznych karykatur i rycin z wizerunkami XVII i XVIII-wiecznych typów ludzkich, m.in. student (XVII w.), minister (XVII w.), dama (XVIII w.) (Thieme i Becker 1907-1950, 40, 1936, 179).



Il. 5. Fryderyk Wilhelm Schmuck (?), *Portret graficzny Jana III Sobieskiego*, miedzioryt, akwaforta, po jesieni 1676 roku (reprodukcja, Widacka 2010, 197).

wieku. Niezmienne pozostają zarówno szczegóły wyglądu panującego (rysy twarzy, fryzura, wąsy) jak i ubiór częściowo inspirowany strojem staropolskim (żupan z guzami i pętlcami), częściowo zaś strojem wykorzystywanym w ceremoniale monarszym (płaszcz podbity futrem gronostajowym). Niewystępujący na rycinach portretowych Jana III Sobieskiego wykonanych po jesieni 1676 roku, a jedynie na pierwszej stronie medalu, wieniec laurowy miał zapewne w założeniu twórcy numizmatu przypominać potencjalnemu odbiorcy o największym sukcesie królewskim z ostatnich miesięcy, a więc wygranej bitwie pod Wiedniem 12 września 1683 roku. Obecność wspomnianego akcesorium, przynależnego w przeszłości rzymskim dowódcom wojskowym i cesarom, na skroniach władcy wyjaśnia umieszczona na awersie przytaczana inskrypcja otokowa gloryfikująca panującego jako obrońcę wiary. Tym samym więc Sobieski stał się symbolicznie chrześcijańskim triumfator nad muzułmańskim imperium osmańskim.

Opisywana kreacja monarsza nie stanowiła w dziedzinie medalierstwa polskiego podporządkowanego realizacji interesów dworu królewskiego istotnego novum. Z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVII wieku zachowało się bowiem szereg medali, na których pierwszych stronach utrwalono osobę Sobieskiego na wzór antyczny. Niezmienne pozostawały również zawsze elementy składowe stroju bohatera kompozycji w postaci płaszcza udrapowanego na wzór paludamentu spiętego na ramieniu broszą i wieńca laurowego (Warszawa, Muzeum Na-

Jan III Sobieski przywdział kostium narodowy, którego najważniejszymi elementami są żupan z pętlcami oraz wzorzysta, podbita futrem delia z gronostajowym kołnierzem, udrapowana również w analogiczny sposób jak na kompozycji medalierskiej. Istotnym dodatkiem do stroju monarchy jest spinająca wspomnianą delię horyzontalna zapona. Zbliżone do portretu graficznego autorstwa Thurneysena jest również ujęcie monarchy w popiersiu z głową zwróconą *en trois quarts* w prawo, ukazane na neutralnym tle w owalu.

#### UWAGI KOŃCOWE

Wizerunek monarszy Jana III Sobieskiego uwieczniony na opisywanym numizmacie nawiązuje częściowo do wcześniejszych portretów królewskich w grafice z lat siedemdziesiątych XVII

rodowe, nr inw. 16393 MNW, nr inw. 16395 NPO, 16482 NPO, 67058 MNW; Kraków, Muzeum Narodowe, Zbiory Czartoryskich, nr inw. Cz. 1415, VII-Md-460, MNK VII-Md-637, VII-Md-433, VII-Md-476; Toruń, Muzeum Okręgowe, nr inw. 50; Przedmiot wystawiony na aukcji Warszawskiego Centrum Numizmatycznego, dnia 24 lutego 2012 roku; Przedmiot wystawiony na aukcji Warszawskiego Centrum Numizmatycznego, dnia 11 czerwca 2005 roku (aukcja stacjonarna nr 32, kat. nr 32/1009), Warszawskie Centrum Numizmatyczne 2017; Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu „Coin Galleries Sale” w Oyster Bay, dnia 21 października 2010 roku, kat. nr 3187, Acsearch.info 2017; Przedmiot wystawiony na aukcji Warszawskiego Centrum Numizmatycznego, dnia 27 lutego 2016 roku, aukcja nr 63, kat. nr 813, Warszawskie Centrum Numizmatyczne 2017, data dostępu: 24.02.2017; Raczyński 1838, t. 2, poz. 187, 195, 207, 208, 224; *Chwała i sława Jana III* 1983, 207-208, 209-210, 208-209, 174, 209, 210, 216, kat. nr 171, 176, 175, 178, 192). Czasami również w charakterze dodatku występowała na awersach medali karacena, jak wierzono – nieodłączny rysz tunek wojenny dawnych Sarmatów występujący również na wielu malarskich konterfektach Jana III Sobieskiego (Warszawa, Zamek Królewski, nr inw. ZKW.N.830/2573; Hirsch 1883, poz. 50, tab. 5, il. 37; *Kolekcja generała Jerzego Węsierskiego*, poz. 2573, 2572; *Odsiecz wiedeńska* 1990, t. 1, 252-253, kat. nr 418). W podobnym uzbrojeniu ochronnym upamiętniono Sobieskiego m.in. na portrecie królewskim autorstwa Jerzego Eleutera Szymonowicza Siemiginowskiego powstałym pomiędzy 1683 a 1690 rokiem (Warszawa, Muzeum Narodowe, nr inw. MP 4377; *Polska – jej dzieje i kultura* 1927, 176; *Sztuka warszawska* 1962, t. 1, 125, 43; Drecka 1967, 63; *Kurfürst Max Emanuel* 1976, t. 2, 47-48; Fijałkowski i Voisé 1978, 14, 42).

#### BIBLIOGRAFIA:

- Acsearch.info. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <http://www.acsearch.info/>.
- Albertrandy, Jan Chrzyciel. 1805. *Zabytki starożytności rzymskich w pieniądzach, pospolicie medalami zwanych, czasów Rzplitej i szesnastu pierwszych cesarzów zbioru ś. p. Stanisława Augusta króla polskiego postrzeżone i krótkim wykładem objaśnione przez JX. Jana Albertrandego, prezesa Towarzystwa Warszawskiego, czytane na posiedzeniu publicznem*. Warszawa: Drukarnia Pijarów w Warszawie.
- Album rycin medali i monet z płyt przygotowanych do dzieła x. Biskupa Jana Albertrandego w latach 1822-1828 znajdujących się obecnie w Akademii Sztuk w Petersburgu*, b.m.d.w.
- Bartynowski, Władysław. [XIX/XX]. *Teki Bartynowskiego. Medale z czasów Jana III*, b.d.m.w., Gabinet Ikonograficzny Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. AFG.23/III.
- Bénézit, Emmanuel. 1999. *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs de tous les temps et de tous les pays*. Paris: Gründ.

- Bentkowski, Feliks. 1830. *Spis medali polskich lub z dziejami Krainy Polskiej stycznych w Gabinecie Król. Alex. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się tudzież ze zbiorów i pism rozmaitych lub podań zebrany i porządkiem ułożony przez [...] w Warszawie [...]*. Warszawa: Drukarnia Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.
- Burckhardt, Jacob. 1965. *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. Maria Kreczowska i Mieczysław Brahmer. Warszawa: Czytelnik.
- Canciani, Fulvio i Alessandra Constantini. 1997. Zeus/Iuppiter. W: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, t. 8, 421-470. Zürich-München: Artemis.
- Chmielewski, Krzysztof i Jarosław Krawczyk. 2010. *Wilanowski widnokrąg. Szkice o pałacu i kulturze europejskiej*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Chowaniec, Czesław. 1933. *Sobieski. Roi de Pologne d'après les estampes de l'époque*. Paris: Société générale d'imprimerie et d'édition.
- Chrościcki, Juliusz. 1983. *Sztuka i polityka 1587-1668. Funkcje propagandowe sztuki w epoce Wazów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Chwała i sława Jana III w sztuce i literaturze. Katalog wystawy jubileuszowej z okazji trzechsetlecia odsieczy wiedeńskiej (wrzesień-grudzień 1983)*, red. Wojciech Fijałkowski i Jadwiga Mieleško. 1983. Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, Muzeum w Wilanowie.
- Coarelli, Filippo. 2000. *Rom Ein archäologischer Führer*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Czołowski, Aleksander. 1930. Ikonografia wojenna Jana III. *Przegląd Historyczno-Wojskowy*, 2(2)2, 265-266.
- Drecka, Wanda. 1964. Z twórczości Siemiginowskiego. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 18, 305-342.
- Elton, Geoffrey Rudolph. 1977. *Reform and Reformation: England 1509-1558*. Harvard: Harvard University Press.
- Estreicher, Karol. 1870-1939. *Bibliografia polska*, t. 1-33. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Fears, Rufus Jesse. 1983. *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Fijałkowski, Wojciech i Irena Voisé. 1978. *Portrety polskie w galerii wilanowskiej*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Forrer, Leonard. 1904-1916. *Biographical dictionary of medallists-coin, gem, and seal-engravers, mint-masters, &c., ancient and modern*, t. 1-8. Londyn: Spink & Son.
- Gareau, Michel. 1992. *Charles Le Brun. First painter to king Louis XIV*. Paris: Hazan.
- Gębarowicz, Mieczysław. 1978. Nowe materiały do ikonografii wojennej króla Jana III Sobieskiego. *Studia Wilanowskie*, 3-4, 45-87.
- Hirsch, Alexander. 1883. *Die Medaillen auf den Entsatz Wiens 1683*. Tropau: Hess in Komm.
- Hughes, Paul i James Larkin. 1964-1969. *Tudor Royal Proclamations*, t. 1-3. Yale: Yale University Press.

- Hutten-Czapski, Emeryk. 1871-1916. *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises du comte E. Hutten-Czapski*, t. 1-5. St. Petersburg-Cracovie: Akademische Druck.
- Hutten-Czapski, Emeryk. 1901. *Spis rycin przedstawiających portrety przewaźnie polskich osobistości w zbiorze Emeryka hrabiego Hutten-Czapskiego w Krakowie*. Kraków: Nakładem Elżbiety Karoliny Hutten-Czapskiej.
- Kamiński, Czesław i Wiesława Kowalczyk. 1969. *Medale i medaliony polskie i związane z Polską. Katalog wystawy*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Archeologiczne oddział w Warszawie, Narodowy Bank Polski.
- Karpowicz, Mariusz. 1974. *Jerzy Eleuter Siemiginowski malarz polskiego baroku*. Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Karpowicz, Mariusz. 1988. *Reisner Jan (1655-1713)*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, red. Emanuel Rostworowski, t. 31, 33-34. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Katalog portretów osobistości polskich i w Polsce działających*, red. Hanna Widacka, t. 1-8. 1990-1999. Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Kennet, White et all. 1706. *A Complete History of England: I The history of King Henry VIII., written by Edward, lord Herbert of Cherbury*. Londyn: B. Aylmer.
- Koch, Carl. 1936. *Der römische Juppiter. Dissertation*. Frankfurt am Men: Vittorio Klostermann.
- Kolekcja generała Jerzego Węsierskiego. Katalog monet i medali*, red. Andrzej Białkowski, Ewa Tarka, Stanisław Suchodolski i Zygmunt Wdowiszewski. 1974. Warszawa: Muzeum Narodowe.
- Kurfürst Max Emanuel Bayern und Europa um 1700*, red. Alexander von Reitzenstein, t. 1-2. 1976. Monachium: Hirmer.
- Lavergnée de, Barbara. 1997. *Charles Poerson: 1609-1667*. Paris: Arthena.
- Manthey, Jan. 1956. *Le bienheureux Innocent XI et La Pologne "Boulevard de la Chrétienté" sur les medailles commemoratives: de "Dextera tua Domine percussit inimicum" (1683) à "Pax fundata cum Moschis" (1686)*. Roma: Sacrum Poloniae Millenium.
- Mayr, Johann Baptist. 1681. *Vigiliae Rhetorum, Et Somnia Poetarvm, Symbolicè [et] Emblematicè Expressa, Et in Alma Archiepiscpoali Universitate Salisburgensi Publice Affixa Infrà Octavam SS. Corporis Christi Anno M. DC. LXXXI. Nunc autem Cum Facultate Superiorum Ære & Typis Data*. [Salzburg]: sump-tibus Joannis Baptistae Mayr (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, sygn. M: QuN 607 (5)).
- McMullen Rigg, James. 1890. *Hanibal Thomas*. W: *Dictionary of National Biography*, red. Leslie Stephen, t. 24, 306. London: Smith, Elder & Co.
- Odsiecz wiedeńska. Katalog wystawy na Zamku Królewskim na Wawelu*, red. Antoni Franaszek i Kazimierz Kuczman, t. 1-2. 1990. Kraków: Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu.
- Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego*, wyd. Franciszek Kulczycki. 1880. Kraków: Akademia Umiejętności.

- Pliniusz Starszy. 2004. *Historia naturalna (wybór)*, tłum. Irena Zawadzka i Tadeusz Zawacki. Wrocław: Wydawnictwo De Agostini Polska.
- Polska – jej dzieje i kultura od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, red. Włodzimierz Antoniewicz, Jan Stanisław Bystron i Aleksander Brückner, t. 1-3. 1927. Warszawa: Wydawnictwo Władysław Trzaska, Ludwik Evert i Jan Michalski.
- Raczyński, Edward. 1838. *Gabinet Medalów Polskich oraz tych które się dziejów Polski tyczą poczynawszy od najważniejszych aż do końca panowania Jana III (1673-1696)*, t. 1-2. Wrocław: Drukiem M. Friedlaendera.
- Ridley, Jasper. 1984. *Henry VIII*. Londyn: Constable.
- Rondot, Natalis. 1899. *Les Thurneysen: graveurs d'estampes Lyonnais au XVIIIe siècle*. Bernoux: Bernoux et Cumin.
- Ruszczygówna, Janina. 1982. Ikonografia Jana III Sobieskiego. *Wybrane zagadnienia. Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 26, 230-240.
- Ryszkiewicz, Andrzej i Walicki Michał. 1971. *Malarstwo polskie. Manieryzm-ba- rok*. Warszawa: Wydawnictwo Auriga.
- Rzeczpospolita w dobie Jana III. Katalog wystawy Zamku Królewskiego, Archiwum Głównego Akt Dawnych i Biblioteki Narodowej*, red. Ewa Suchodolska i Aleksander Gieysztor. 1983. Warszawa: Zamek Królewski.
- Sammlung des Herrn Sigismund von Chelminski, Szarawka (Russland). Münzen und Medaillen von Polen und sonstige auf Polen bezügliche Gepräge; die öffentliche Auction findet statt: Montag, den 25. April 1904 und folgende Tage*, red. Sigismund von Chelminski i Otto Helbing. 1904. Monachium: Otton Helbing.
- Schubert, Ernst. 1979. *König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte*. Getynga: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Stahr, Maria. 2008. *Medale polskie i z Polską związane od XVI do XVIII wieku*. Poznań: Muzeum Narodowe.
- Strzałkowski, Jacek. 1982. *Słownik medalierów polskich i z Polską związanych 1508-1965*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Sztuki.
- Swetoniusz. 1983. *Żywoty Cezarów*, tłum. Józef Wolski i Janina Niemirska-Pliszczynska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sztuka warszawska od średniowiecza do połowy XX wieku. Katalog wystawy jubileuszowej. Muzeum Narodowe w Warszawie*, red. Tadeusz Dobrzeńcki i Janina Ruszczygówna, t. 1-2. 1962. Warszawa: Muzeum Narodowe.
- Szwagrzyk, Andrzej. 1971. *Moneta, medal, order*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szyszko-Czyżak, Anna. 1981. *Medale polskie od XVI do XVIII wieku w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu. Katalog wystawy*. Toruń: Muzeum Okręgowe w Toruniu.
- The Monumentum ancyratum*, tłum. George Hardy. 1923. Oxford: The Clarendon Press.
- Thieme, Ulrich i Felix Becker. 1907-1950. *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart [...]*, t. 1-37. Lipsk: Wilhelm Engelmann.



- Warszawskie Centrum Numizmatyczne. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <http://wcn.pl/auctions/>.
- Widacka, Hanna. 1987. *Jan III Sobieski w grafice XVII i XVIII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Widacka, Hanna. 2008. *W kręgu wielkiego króla, czyli opowieści wilanowskie*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Widacka, Hanna. 2010. *Lew Lechistanu. Jan III Sobieski w grafice*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Więcek, Adam. 1972. *Dzieje sztuki medalierskiej w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zbiory numizmatyczne Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Muzeum Narodowym w Poznaniu, Katalog wystawy*. 1982. Poznań: Muzeum Narodowe, Towarzystwo Przyjaciół Nauk.



Ks. JAN PIETRZYKOWSKI<sup>1</sup> SDB  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## PRACA POLSKICH SALEZJANÓW W DUSZPASTERSTWIE POLONIJNYM NA TERENIE BERLINA W LATACH 1967-2017

POLISH SALESIANS' WORK IN THE POLISH MINISTRY  
IN BERLIN IN THE YEARS 1967-2017

### Summary

Since 1967, the pastoral care of Poles in East Berlin was taken by a Salesian from the Province of Cologne, Father Georg Broja from the Upper Silesia. As late as in 1987, the Salesians from the Province of Piła were appointed to work in the capital of the German Democratic Republic. They remained there until 2003. In 1981, Father Konstanty Goławski, a student from the Province of Warsaw, initiated in West Berlin pastoral care for Polish-speaking Catholics. On the 1st of January, 1997 its name was changed to the Polish Catholic Mission. Since 2003, four Polish Salesians have maintained themselves by holding three, full-time pastoral positions granted by the Curia of Berlin. On Sundays, the priests attend upon 4-5 thousand of people.

**Keywords:** Salesians, Polish ministry, Berlin, Polish Catholic Mission

### Streszczenie

Od roku 1967 w Berlinie Wschodnim duszpasterstwem Polaków zajmował się salezjanin z inspektorii kolońskiej, ks. Georg Broja pochodzący z Górnego Śląska. W 1987 r. do pracy w stolicy NRD wyznaczono salezjanów z inspektorii piłskiej, którzy duszpasterzowali tam do 2003 r. Dzięki zaangażowaniu studenta, ks. Konstantego Goławskiego z inspektorii warszawskiej, w 1981 r. w Berlinie Zachodnim powstało duszpasterstwo dla katolików mówiących po polsku. 1 stycznia 1997 r. zmieniono nazwę na Polską Misję Katolicką. Od 2003 r. czterech salezjanów polskich utrzymuje się z trzech etatów duszpasterskich przyznanych przez Kurie Berlińską. W niedzielę księża obsługują od 4 do 5 tys. wiernych.

**Słowa kluczowe:** salezjanie, duszpasterstwo polonijne, Berlin, Polska Misja Katolicka

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. prof. UKSW Jan Pietrzykowski SDB jest dyrektorem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej, wykładowcą Historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych. E-mail: [j.pietrzykowski@uksw.edu.pl](mailto:j.pietrzykowski@uksw.edu.pl).

## ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Prawie do zakończenia II wojny światowej tematyka pracy wśród rodaków w licznych skupiskach emigracji zarobkowej na terenie Niemiec nie była obecna w Towarzystwie Salezjańskim. Niektórzy z salezjanów angażowali się tymczasowo do duszpasterstwa wśród wychodźców, ale były to inicjatywy własne, okazjonalne, a tym samym pozbawione ciągłości (Ziobro 1954, 1-3; Kosiński 1996, 197-198). W archiwach salezjańskich zauważa się brak jakichkolwiek zapisów kronikarskich czy też okolicznościowych sprawozdań z przeprowadzonych akcji duszpasterskich na terenie Niemiec. Po latach trudno nawet ustalić dokładnie kiedy, jak długo i w których ośrodkach intensywnie pracował m.in. ks. Antoni Hlond (ADSwP, *Kronika budowy*; Kosiński 1976, 114).

Pierwszym polskim salezjaninem, który wyjechał do Niemiec i pozostał na stałe wśród żyjących tam rodaków był ks. Józef Omasta (1907-1967). W listopadzie 1941 r. w obawie przed aresztowaniem przez gestapo opuścił Szczyrk i udał się do domu nowicjackiego w Ensдорfie położonym w Bawarii<sup>2</sup>. Na tym terenie przebywało dość dużo Polaków, przeważnie zesłanych do pracy w III Rzeszy. W latach 1942-1944 ks. Omasta zaangażował się w tajne duszpasterstwo wśród nich. Po klęsce hitlerowskich Niemiec salezjanin prowadził do 1949 r. duszpasterstwo wśród Polaków zgromadzonych w obozie przejściowym DP (*Displaced Persons*) w Ensдорfie. Następnie obsługiwał rodaków pozostałych w Niemczech i skupionych w ośrodkach w Hohenfels, Bad Reichenhall, Feldfing i na końcu w Monachium, gdzie zmarł 23 lipca 1967 r. i został pochowany na cmentarzu miejskim wśród salezjanów (ASIW, Waloszek 1967).

## 1. TRUDNE POCZĄTKI OBECNOŚCI POLSKOJĘZYCZNYCH SALEZJANÓW W BERLINIE

Z powodu „żelaznej kurtyny”, „zimnej wojny” i polityki władz partyjno-państwowych salezjanie z kraju nie mogli wyjechać do pracy wśród rodaków za granicą. Dopiero w 1962 r. dwóch księży z inspektorii krakowskiej, tj. Jan Matlak i Jerzy Zawadzki, wyjechało do Peru. Władze komunistyczne doszły do wniosku, że misjonarze nie podejmują działań szkodzących Polsce Ludowej, a wprost przeciwnie – są dobrymi „ambasadorami państwa”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> J. Omasta, syn Walentego i Marianny z d. Hubert urodził się 15 III 1907 w miejscowości Świdno koło Kielc. Pierwsze śluby zakonne złożył 15 VIII 1926 na zakończenie nowicjatu w Czerwińsku. Teologię studiował w Turynie i tam 5 VII 1937 otrzymał święcenia kapłańskie (ASIK, *Teka Józef Omasta*).

<sup>3</sup> Ks. Franciszek Pytel SDB, pracujący w Czerwińsku n. Wisłą, pełnił obowiązki wiceprzewodniczącego Towarzystwa „Polonia”, i dzięki temu miał szerokie znajomości w kręgach rządowych. Przekonywał on skutecznie władze państwowe, że to właśnie księża poprawią wizerunek Polski za granicą, a to przyczyni się w przyszłości do nawiązania kontaktów kulturalnych z państwami zachodnimi i będzie możliwa wymiana handlowa (AAN, Zamiatąła 2009, Zamiatąła 2012, 222).

Salezianie z Polski podjęli pracę duszpasterską na terenach niemieckich najpierw w Niemieckiej Republice Demokratycznej, a następnie w Republice Federalnej Niemiec oraz w Berlinie Wschodnim i Zachodnim. W państwie na zachód od Odry i Nysy duszpasterstwo polonijne oficjalnie nie istniało. Kraj ten był prawie protestancki, a nieliczni katolicy żyli jakby w diasporze. Władze partyjno-państwowe z trudem godziły się na pracę księży „wśród Niemców mówiących po polsku”. Dzięki życzliwości proboszcza parafii, ks. Karla Schwarfenbegera, w kościele Najświętszej Maryi Panny w dzielnicy Karlshorst przy Gundelfinger Strasse 36, od roku 1953 odprawiano nabożeństwa w języku polskim (Pietrzykowski 2007, 385). Jednym z pierwszych salezjanów, który od 1967 r. prowadził stałe duszpasterstwo Polaków w Berlinie Wschodnim był ks. Georg Broja (1914-2003), Ślązak należący do prowincji kolońskiej. Nie uczęszczał on do szkół polskich, dlatego też z konieczności posługiwał się gwarą śląską z domu rodzinnego (Arviv der Salesianer).

Liczne sezonowe wyjazdy Polaków za Odrę i Nysę miały miejsce od początku lat siedemdziesiątych. Szybko powstawały skupiska Polaków, którzy wymagali liczniejszej opieki duszpasterskiej. Ks. Broja, ponieważ nie był rozumiany w sensie językowym, otrzymał zakaz głoszenia kazań po polsku, ale za to chętnie służył pomocą przybywającym duszpasterzom<sup>4</sup>.

W 1987 r. opiekę duszpasterską nad Polakami w Berlinie Wschodnim powierzono salezjanom z inspektorii pilskiej. Księża z Polski mogli obsługiwać swoich rodaków w ojczystym języku głównie dzięki życzliwości miejscowego biskupa, proboszczów parafii i pastorów protestanckich. Duszpasterze niemieccy, po uprzednim uzgodnieniu, w odpowiednich godzinach udostępniali Polakom miejsca kultu, a nawet gabloty na ogłoszenia. Salezianie na terenie Niemieckiej Republiki Demokratycznej, jak i w samym Berlinie mieszkali w budynkach kościelnych (kurialnych, parafialnych i zakonnych). Warunki bytowe mieli podobne, jak inni duszpasterze z Polski. Kuria biskupia wypłacała im pensje miesięczne, a przekazane im do dyspozycji samochody do posługi duszpasterskiej były rejestrowane na instytucje kościelne. Ofiary z tacy zbierane podczas nabożeństw były przeznaczone na dodatkowe zajęcia duszpasterskie (Pawlik 2006, 63-65).

Jako pierwsi salezianie z Polski przybyli do pracy w Berlinie Wschodnim: ks. Jan Styrna (1927-2002)<sup>5</sup> i ks. Stanisław Jankowiak. Wkrótce nastąpiła zmiana duszpasterzy. W 1989 r. proboszczem został ks. Franciszek Maziarz (1933-1997) (ASIP, Maziarz 1992, 1-4, ASIP, *Teka Franciszek Maziarz*; Klawikowski 1997), a rok

<sup>4</sup> Matka ks. Broi nie знаła języka niemieckiego i po II wojnie światowej pozostała w Polsce. Władze kościelne Polski i NRD porozumiały się między sobą i Delegatem Episkopatu Polski do spraw emigracji polskiej w krajach RWPG został ks. prałat dr Jerzy Pawlik z diecezji katowickiej, a ze strony niemieckiej opiekę sprawował bp Theodor Hubrich ze Schwerina (Kant 2005, 387-388).

<sup>5</sup> J. Styrna ur. 28 V 1927 w Wokowicach, par. Szczepanów w diec. tarnowskiej. Pierwsze śluby zakonne złożył 2 VIII 1950 na zakończenie nowicjatu w Czerwińsku. Filozofię studiował w Kutnie-Woźniakowie, a teologię w Łądzie n. Wartą, gdzie 18 V 1958 otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1972-1981 był proboszczem parafii Św. Krzyża w Rumi i dyrektorem domu zakonnego. Następnie pracował wśród Polaków w NRD, a w latach 1989-1996 wśród Niemców w RFN. Zmarł 20 X 2002 w Gdańsku i został pochowany na cmentarzu w Rumi (ASIP, *Teka Jan Styrna*; Romanowicz 1986; Niesporek 2006, 281).

później jego wikariuszem ks. Zbigniew Mroczkowski. Okresowo pracowali tam jeszcze ks. Krzysztof Hagedorn i ks. Eugeniusz Łodyka. 29 października 1992 r. Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, ks. Franciszek Mrowiec, utworzył dekanat berliński i ks. Maziarz otrzymał nominację na dziekana okręgu wschodniego, a ks. Henryk Paszek z PMK został mianowany ojcem duchownym. Miejscowości, do których docierali salezjanie z posługą duszpasterską, było bardzo wiele, przy czym większość miała charakter tymczasowy lub doraźny. W samym Berlinie Wschodnim były dwa punkty: jeden w Weissensee, a drugi na Karlshorst przy Gundelfinger Strasse 36. Poza stolicą salezjanie dojeżdżali w niedzielę przed południem do Bernau koło Berlina, a po południu do Fürstenwalde, gdzie znajdował się duży ośrodek przemysłu maszynowego. W cyklu dłuższym niż tygodniowy obsługiwano wspólnoty Polaków w Neuruppin, Luckenweld oraz w Wittenberg nad Łabą. Okazyjnie dojeżdżano też do innych miejscowości, z okazji pobytu Polaków na wykopkach czy innych pracach polowych. Stałe miejsca dojazdu to Brandenburg, Greifswald, Fürstenwalde, Eberswalde-Finow, Toltow, Ludwigsfelde, Schwedt i Zernsdorf. Oprócz Mszy św. sobotnio-niedzielnymi organizowano czwartkowe spotkania katechetyczne dla młodszych pracowników. Problem katechezy dzieci początkowo nie istniał; robotnicy byli tu bez rodzin (ASIW, Kronika Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie, 29 X 1992; ASIP, Maziarz 1992, 8-11; Kant 2005, s. 388-389). Duszpasterze w niedziele i soboty obsługiwali około 800 Polaków. Działalność księży oficjalnie była skierowana tylko do robotników kontraktowych i w umowie między episkopatem polskim a biskupami z NRD nie wspomniano o Polonii w Berlinie Wschodnim. Po upadku muru berlińskiego Polski Ośrodek Duszpasterski w Berlinie (Wschodnim) jeszcze przez kilka lat utrzymywał swoją odrębność (ASIP, Maziarz 1992, 5-7).

Dekretem arcybiskupa berlińskiego kard. Georga Sterzinsky z 19 września 1995 r. zniesiono dwa duszpasterstwa dla Polaków: jedno w Berlinie Zachodnim i drugie w Berlinie Wschodnim i utworzono niejako nową placówkę duszpasterską o nazwie *Missio cum cura animarum für polnisch sprechende Gläubige im Erzbistum Berlin*. Dotychczasowa placówka duszpasterska na Karlshorst obsługiwana przez salezjanów z inspektorii pilskiej otrzymała status Filii Misji. Do dekretów dołączono szczegółowe instrukcje. Zgodnie z nimi Filia była placówką samodzielną, która mogła przygotowywać do sakramentów św., wypełniać te same obowiązki duszpasterskie co uprzednio. Filia duszpasterska zgodnie z prawem nie mogła posiadać własnej pieczętki okrągłej, a najwyżej stempel (podłużny z napisem Filia). Odtąd przy Filii na Karlshorst nie było Rady Duszpasterskiej, a tylko dwie osoby mogły wchodzić w skład Rady Pastoralnej przy Polskiej Misji Katolickiej w Berlinie obsługiwanej przez salezjanów z inspektorii warszawskiej. Sprawy finansowe zostały rozdzielone i zarówno główny ośrodek duszpasterski jak i jego filia rozliczały się w kurii osobno. Dekret kard. G. Sterzinsky i dołączone szczegółowe instrukcje obowiązywały od 1 października 1995 r. (ASIW, *Teka Berlin*, G. kard. Sterzinsky do ks. F. Maziarza).

Salezjanie polscy pracujący w Berlinie mieli przyznanych przez kurię pięć etatów duszpasterskich. Z powodu trudności finansowych archidiecezji berlińskiej i wprowadzonych oszczędności w 2003 r. zlikwidowano dwa etaty dla księży i jednocześnie ośrodek w Berlinie Wschodnim. Jako ostatni z salezjanów z inspektorii pilskiej pracował tam od 1 stycznia 1998 r. ks. Eugeniusz Łodyka. Po nim opiekę duszpasterską nad Polakami w dzielnicach Karlshorst i Mitte przejęli salezjanie z inspektorii warszawskiej pracujący w PMK w Berlinie Zachodnim (ASIW, Kronika Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie; Relacja pisemna Wyszo-mierskiego; Żurek 2006, 102).

Księża z inspektorii pilskiej pracujący w Berlinie (Wschodnim). Wykaz sporządzono na podstawie akt personalnych przechowywanych w ASIP i relacji ks. Eugeniusza Łodyki:

Styrna Jan 1 VII 1986 – 1 VII 1989  
 Jankowiak Stanisław 1 VII 1988 – 1 VII 1990  
 Maziarz Franciszek 11 IX 1989 – 16 IV 1997  
 Mroczkowski Zbigniew 1 VII 1990 – 31 XII 1997  
 Łodyka Eugeniusz 1 I 1998 – 10 X 2003  
 Hagedorn Krzysztof 21 I 1998 – VII 1999.

## 2. STAŁA OBECNOŚĆ SALEZJANÓW WŚRÓD POLAKÓW W NIEMCZECH

Inną grupę stanowili ci księża, którym w późniejszym okresie udało się wyjechać z Polskiej Republiki Ludowej do Federalnej Republiki Niemiec w celu prowadzenia duszpasterstwa wśród żyjących tam rodaków. Od 25 stycznia 1972 r. salezjanin z inspektorii krakowskiej, ks. Józef Komar (1914-1998), został proboszczem Polskiej Misji Katolickiej w Ingolstadt<sup>6</sup>. Trudna sytuacja ekonomiczna w Polsce na początku lat 80. zmusiła wielu rodaków do szukania zarobku w Berlinie Zachodnim. Władze niemieckie ze względów humanitarnych milcząco aprobowały przyjazd nielegalnych i licznych imigrantów. Udzieliły one polskim „gościom” znacznej pomocy materialnej, m.in. przyznano im prawo do pomocy socjalnej, zlegalizowano wszystkie pobyty, ułatwiano uzyskiwanie mieszkań i dostęp do pracy. Wśród samych Niemców ożywiła się działalność charytatywna, organizowano zbiórki darów i paczek, które wysyłano po polskich diecezji oraz parafii (Księga Jubileuszowa 1995, 35; Szulczyński 1992, 8-9).

<sup>6</sup> J. Komar, ur. 9 VII 1914 w Medynie k. Zbaraża. Nowicjat odbył w Czerwińsku i tam 3 VIII 1937 złożył pierwszą profesję zakonną. Filozofię studiował w Marszałkach, a teologię w Krakowie, gdzie 11 VI 1944 otrzymał święcenia kapłańskie. Po rezygnacji z pracy w Ingolstadt do 1992 był kapłanem w szpitalu gruźliczym w Donaustauf k. Regensburga. Następnie wrócił do Polski i 17 I 1998 zmarł we Wrocławiu (ASIW, *Teka Józef Komar*; Pietrzykowski 2007, 384).

Do lat 80. brak jest dokładniejszych danych na temat okazjonalnego duszpasterstwa Polaków w Berlinie Zachodnim<sup>7</sup>. Sporadycznie do 1964 r. ks. Melchior Grosseck (zm. 9 VII 1967 r.) odprawiał „polskie Msze św.” w kościele św. Pawła na Moabicie. Proboszcz tej parafii, ks. Wolfgang Soldes, głosił kazania po niemiecku, ponieważ uważał, że dla wymierającej grupy nie będzie uczył się języka polskiego. We wrześniu 1975 r. do Berlina Zachodniego przyjechał na studia salezjanin z inspektorii warszawskiej, ks. Konstanty Goławski. Poza zajęciami na uczelni był on wikariuszem w Berlinie-Wittenau i dodatkowo od ks. Soldesa przejął duszpasterstwo Polaków. Od 1 stycznia 1976 r. wprowadził on regularne nabożeństwa po polsku we wszystkie 1 i 3 niedziele miesiąca i wszystkie święta roku kościelnego (Marcisz 1996, 100; Relacja ustna Goławskiego).

W wyniku napływu „emigracji solidarnościowej” coraz więcej Polaków gromadziło się w świątyni św. Ludgerusa. Ks. Goławski jako pierwszy dostrzegł ten problem i domagał się rozwiązań generalnych, a nie połowicznych czy dorywczych, tj. powołania Polskiej Misji Katolickiej w Berlinie i oddelegowania stałych księży do jej prowadzenia. Sprawą tą usiłował zainteresować bp. Bronisława Dąbrowskiego (14 II 1977) i kard. Władysława Rubina (21 IV 1979), na bieżąco informował ks. Stefana Leciejewskiego, Rektora Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech Zachodnich (Ks. K. Goławski do bp. Sz. Wesołego). Miejscowy Ordynariat Biskupi nie wykazywał większego zainteresowania, a nawet bagatelizował ten problem. Wikariusz Generalny Berlina Zachodniego stwierdził w liście do ks. Leciejewskiego, że nie ma Polaków, a dla jeszcze mówiących po polsku biskupi Berlina zrobili wszystko (Bischofliches Ordinariat Berlin). Tymczasem liczni polscy katolicy z Berlina Zachodniego wielokrotnie dawali dowody swojego istnienia i czynnej obecności w życiu religijnym (Notatka ks. K. Goławskiego).

Znaczącym krokiem naprzód był przyjazd z Rzymu bp. Szczepana Wesołego (6 IX 1981), delegata Prymasa Polski do spraw duszpasterstwa polonijnego. Oprawił on Mszę św. dla Polaków, a następnie złożył wizytę w Kurii Biskupiej. Niemieckie władze kościelne wyraziły zgodę na rozszerzenie struktur duszpasterstwa Polaków w Berlinie Zachodnim, ale kategorycznie zażądały nowego księdza<sup>8</sup>. Na usilne nalegania salezjanina, biskup berliński Joachim Meisner 25 grudnia 1981 r. erygował w Berlinie duszpasterstwo dla katolików mówiących po polsku. Dopiero 1 stycznia 1997 r. zmieniono nazwę Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego na Polską Misję Katolicką. Od 1 marca 1982 r. pierwszym proboszczem tej największej parafii personalnej w Niemczech został ks. Jan Łaskiewicz (1919-1988) przynależący do inspektorii warszawskiej<sup>9</sup> (Kant 2005, 378-380).

<sup>7</sup> W 1928 na terenie Wielkiego Berlina były 62 parafie, w których pracowało 19 księży ze znajomością języka polskiego. Tylko w 7 parafiach regularnie odprawiano nabożeństwa po polsku (Gatz 1994, 201).

<sup>8</sup> „Bp Wesoły jest przekonany, że prowadzenie duszpasterstwa dla Polonii w Berlinie Zachodnim należy się Tobie. Niestety Ordynariat Berliński jest nieubłagany. Nie pomogła też interwencja ks. Leciejewskiego. Jednak pracę powierzą salezjanom” (Ks. inspektor W. Szulczyński do ks. K. Goławskiego). „Nie ma wątpliwości, że dzięki ks. Goławskiemu sprawa duszpasterstwa polskiego w Berlinie może być rozwiązana właściwie” (Bp Sz. Wesoły do p. R. Günther).

<sup>9</sup> J. Łaskiewicz, syn Teofila i Franciszki z Majewskich, ur. 20 IV 1919 w Zgierzu k. Łodzi. W latach 1934-1938 uczył się w małym seminarium w Łądzie, następnie został przyjęty do nowicjatu



Przez pierwszych kilka lat parafia polska w Berlinie Zachodnim borykała się z dużymi trudnościami lokalowymi. Ks. Łaskiewicz podczas pierwszego spotkania z Wikariuszem Generalnym ustalił przeniesienie nabożeństw dla Polaków od 28 marca 1982 r. do kościoła Serca Jezusowego przy Altt-Lietzow Strasse 23 w dzielnicy Charlottenburg. Proboszcz niemiecki tej parafii uważał takie rozwiązanie za tymczasowe. W niedzielę 16 stycznia 1983 r., z powodu remontu kaplicy Maria Regina, Polacy zastali zamknięte drzwi tej świątyni. Po kilku dniach Kuria Berlińska poinformowała ks. Łaskiewicza, że do czasu otrzymania kościoła do własnego użytku razem z pomieszczeniami kancelaryjnymi wspólnota polska będzie mogła korzystać w każdą niedzielę o godz. 12.00 z bazyliki św. Jana – prokatedry w dzielnicy Kreuzberg. Dopiero 15 stycznia 1983 r. polskiej wspólnocie katolickiej przyznano do użytku kaplicę Maria Regina, którą rok wcześniej zamknięto przed Polakami.

Po dość trudnych początkach okresu przejściowego i licznych petycjach dopiero od 7 grudnia 1986 r. sytuacja ustabilizowała się. Przyznano Polakom duży zbudowany w latach 60. neogotycki pofranciszkański kościół pw. św. Jana Kapistrana przy Gotz Strasse 65 na Tempelhof. W niedzielę gromadziło się w nim od 4 do 5 tysięcy wiernych uczestniczących w bogatym życiu religijnym, kulturalnym i społecznym (Żurek 2006, 102-103). Poza świątynią centralną, salezianie odprawiali także Msze św. w obozie dla uchodźców na Straistraße na Spandau, dla polskich więźniów w więzieniu JVA Tegel. Systematycznie wzrastała liczba kościołów filialnych obsługiwanych przez duszpasterzy polonijnych w Berlinie: św. Józefa przy Mühlstrasse na Wedding czy też St. Marien na Spandau (*List Parafialny* 2007, 23-32).

W 2004 r. archidiecezja berlińska na skutek deficytu finansowego sprzedała „kościół Polski”. Katolicy polskojęzyczni przyjęli ten fakt z ubolewaniem i niezrozumieniem. Ponownie rozpoczęły się trudne negocjacje, a nawet wysyłanie zbiorowych listów protestacyjnych, zainteresowanie tą sprawą środków społecznego przekazu itp. Kard. G. Sterzinsky dekretem z 24 maja 2004 r. przyznał Polskiej Misji Katolickiej w Berlinie dużą i piękną bazylikę św. Jana Chrzciciela, znajdującą się na pograniczu dzielnic Kreuzberg i Neukölln (*List Parafialny* 2007, 14-15).

Od połowy września 1984 r. proboszcz otrzymał do pomocy wikariusza – ks. Zbigniewa Korcza. Dynamiczny rozwój duszpasterstwa polskiego w Berlinie nastąpił za kolejnego proboszcza ks. Henryka Paszka (1932-2005)<sup>10</sup>, który w latach

---

w Czerwińsku i na jego zakończenie 2 VIII 1939 złożył pierwsze śluby zakonne. Latem 1940 przybył do WSD TS w Krakowie, gdzie studiował filozofię i teologię. Święcenia kapłańskie przyjął 8 VI 1946 w Warszawie. Pracował przeważnie w duszpasterstwie parafialnym, w latach 1967-1970 był proboszczem w Łądzie, a do 1976 proboszczem w Głównych k. Słupska. Zmarł 6 III 1988 w Łodzi (ASIW, *Teka Jan Jaśkiewicz*; Ks. W. Szulczyński do ks. S. Leciejewskiego; Bienkowski 1988, 1-5).

<sup>10</sup> H. Paszek, ur. 5 VI 1932 w miejscowości Piotrowo, par. Łądek, diec. włocławska, jako syn Jana i Jadwigi z d. Myszel. W latach 1947-1950 uczył się w małym seminarium w Łądzie. Pierwsze śluby zakonne złożył 2 VIII 1951 na zakończenie nowicjatu w Czerwińsku. Filozofię studiował w Kutnie-Woźniakowie, teologię w Łądzie i tam 29 VI 1960 otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie pracował jako katecheta i duszpasterz w Płocku, Pile, Gdańsku-Oruni i Pile. Był przełożonym domu zakonnego i rektorem kościoła w Gdańsku-Oruni (1976-1979), dyrektorem domu i probosz-

1987-1999 kierował tą placówką (ASIW, *Teka Berlin*, Protokół 1987). W czerwcu 1989 r. przybył do Berlina Zachodniego ks. Ignacy Chodźko i obsługiwał Filialny Ośrodek Duszpasterski Berlin Północno-Zachodni, obejmujący kościół św. Józefa i kościół Najświętszej Maryi Panny. Od sierpnia 1991 r. do lipca 1993 r. w Polskiej Misji Katolickiej pracował trzeci ksiądz – Jacek Pajewski, a od lipca 1993 r. jeszcze czwarty – Leszek Ruciński, i wkrótce Kuria Berlińska przyznała czwarty etat dla duszpasterzy (ASIW, *Teka Berlin*, Sprawozdanie 1987; ASIW, *Teka Berlin*, Protokół z wizytacji 1991).

Po utworzeniu jednego duszpasterstwa polskiego w Berlinie (19 IX 1995) ks. H. Paszek został mianowany przez kard. G. Sterzzinsky odpowiedzialnym za całość misji, a księża z inspektorii warszawskiej i inspektorii pilskiej mieli razem pięć etatów duszpasterskich. Mimo iż władze diecezjalne w 2003 r. zlikwidowały placówkę na Karlshorst, a pozostałym czterem salezjanom polskim przydzieliły tylko trzy etaty, to księża z prowincji warszawskiej pozostali na „swojej placówce” i ponadto przejęli obowiązki po salezjanach z inspektorii pilskiej. Na wniosek salezjanów bp Weider podzielił etaty pomiędzy czterech księży. Redukcja finansowa objęła także personel świecki. Zwolniono wtedy organistę, a po 0,5 etatu przyznano sekretarce i sprzątacze (ASIW, Ogłoszenia Duszpasterskie; Relacja pisemna Pajewskiego). W pracy pastoralnej księża kierowali się statutem dla duszpasterstwa narodowościowego. W strukturach zakonnych polscy księża przynależą do Domu Salezjańskiego w Berlinie na Wannsee (ASIW, *Teka Berlin*, Statut; ASIW, *Teka Berlin*, G. kard. Sterzzinsky, Dekret; Ks. H. Paszek do ks. Z. Malinowskiego).

Wykaz duszpasterzy z inspektorii warszawskiej pracujących w PMK w Berlinie:

Proboszcz		Wikariusze, współpracownicy	
Daty	Nazwisko i Imię	Daty	Nazwisko i Imię
3 I 1982 - 30 VI 1987	Łaskiewicz Jan	15 IX 1984 - V 1985 10 X 1985 - 1 VII 1987	Korcz Zbigniew Paszek Henryk
1 VII 1987 - 31 VIII 1999	Paszek Henryk	1 VII 1987 - 31 VI 1991 1 VI 1989 - 31 VIII 2000 3 VIII 1991 - 1 IX 1999 1 VII 1993 - 31 VII 1998	Miszczuk Czesław Chodźko Ignacy Ruciński Leszek Wyszomierski Marek
3 VIII 1991 - 1 IX 1999	Pajewski Jacek	1 IX 1999 - 31 VIII 2004 1 IX 2000 - 31 VIII 2003 25 VIII 2002 - 31 VII 2011 1 IX 2004 - 31 VII 2010 1 VIII 2005 -	Brzostek Wiesław Wójcik Stanisław Kędzierski Marek Majchrzak Wojciech /emeryt/ Barganowski Jerzy
1 X 2006 - 31 VII 2011	Niewęglowski Tadeusz	1 VIII 2007 - 1 VIII 2011 - 31 VII 2016	Jeżewski Grzegorz\ Hebrowski Lech
1 VIII 2011 -	Kędzierski Marek	1 VIII 2013 - 1 VIII 2016 - 31 VII 2017	Szestowicki Stanisław Trendziuk Waldemar

Zestawienie wykonano na podstawie danych przechowywanych w ASIW, *Teka Berlin* (25 lat Polskiej Misji Katolickiej 2007, 61-63).

czem parafii św. Teresy w Łodzi (1979-1985). Przez kolejne 2 lata pełnił obowiązki wikariusza PMK w Berlinie Zachodnim. Po powrocie do kraju został skierowany do Żyrardowa, gdzie prowadził kancelarię parafialną i pomagał w duszpasterstwie. Zmarł 28 VII 2005 w Żyrardowie i został pochowany na cmentarzu św. Wincentego (Dofy) w Łodzi (ASIW, *Teka Henryk Paszek*).

Aktywność pracujących w Berlinie salezjanów potwierdzają istniejące i powstające nowe grupy przy kościele: Koło Ministrantów, Rada Duszpasterska, Żywy Różaniec, Ruch Światło-Życie, Klub Seniora, Klub Inteligencji Katolickiej, chór dziecięcy „Berlińskie Wróbelki”, schola „Promyczki”, chór mieszany „Auxilium”, Kółko Teologiczne, Koło Przyjaciół Radia Maryja itd. Przy parafii działa biblioteka, a w latach 1988-1999 regularnie wydano 47 numerów kwartalnika „Słowo”. Dla około 500 uczniów prowadzono w 18 grupach zajęcia katechetyczne. W zakrystii nauczano 145 dzieci przedmiotów ojczyстых (języka polskiego, historii). Nauczycielka języka polskiego prowadziła zespół teatralny, z którym kilkakrotnie przygotowała popularne jasełka. Pomieszczenia kościelne były wykorzystywane na cykliczne wystawy malarskie, Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej, koncerty, odczyty, występy artystyczne i spotkania z wybitnymi ludźmi (ASIW, Ogłoszenia Duszpasterskie; Szulczyński 1999, 64-66; Żurek 2006, 104-107).

#### ZAKOŃCZENIE

Formę zorganizowaną pracy salezjanów polskich w Niemczech obserwuje się dopiero po upadku III Rzeszy, kiedy to księża – byli więźniowie pełnili posługę duchową i towarzyszyli poszkodowanym rodakom przebywającym w obozach przejściowych DP, kompaniach wartowniczych, sanatoriach, szpitalach, a nawet więzieniach. Żaden z nich nie sprzeniewierzył się powołaniu kapłańskiemu i zakonnemu w tym trudnym i niepewnym okresie. Ze względu na złożoną i niekorzystną sytuację polityczną nowi salezjanie z Polski mogli wyjechać do podzielonych Niemiec dopiero na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Pracowali oni w ciężkich warunkach, wśród robotników kontraktowych w NRD oraz dwóch PMK na terenie RFN. Dzielili tam los przebywających Polaków i wydatnie przyczynili się do powstania i rozwoju PMK w Berlinie. Od początku była to najliczniejsza obcojęzyczna wspólnota katolicka. Wiele wysiłku duszpasterze włożyli w przyznanie im odpowiednich miejsc do sprawowania służby Bożej i zapewnienia minimalnych warunków mieszkaniowych. Ponadto był to znaczny wkład salezjanów w opiekę duszpasterską nad starą i nową postsolidarnościową emigracją Polaków w Niemczech.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Archiwum Akt Nowych w Warszawie – AAN, *Urząd do Spraw Wyznań*, sygn. 133/29 k. 93.
- Archiwum Domu Salezjańskiego w Przemyślu – ADSwP, *Kronika budowy zakładu 1909-1912*.
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej – ASIK, *Teka Józef Omasta*, karta personalna (rps).
- ASIK, *Teka Walenty Kozak*.

- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej – ASIP, *Teka Jan Styrna*, karta personalna. Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Janie Styrnie. Rumia (mps).
- ASIP, Maziarz, Franciszek. 1992. *Duszpasterstwo polskie w Berlinie po drugiej wojnie światowej*. Berlin (mps).
- ASIP, *Teka Franciszek Maziarz*.
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Warszawskiej – ASIW, *Kronika Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie 1987-1999*. Berlin (mps).
- ASIW, Kronika Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie 1987-1999, 29 X 1992.
- ASIW, Ogłoszenia Duszpasterskie. Polskie Duszpasterstwo Katolickie w Berlinie, t. 1. 1985-1996.
- ASIW, Romanowicz, Jan. 1986. *Kronika duszpasterstwa polskiego na terenie diecezji Erfurt-Meiningen (1970-1986)* (mps).
- ASIW, *Teka Berlin*, G. kard. Sterzinsky do ks. F. Maziarza, Leiter der Filiale in St. Marien, Berlin-Karlshorst, Berlin 19 IX 1995, J-Nr:B/A-516/95; Bp W. Weider do ks. F. Maziarza, Berlin 19 IX 1995.
- ASIW, *Teka Berlin*, Protokół zdawczo-odbiorczy z przekazania Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie Zachodnim przez ks. J. Łaskiewicza, ks. H. Paszkowi, Berlin 10 VI 1987, s. 1-4 (mps).
- ASIW, *Teka Berlin*, Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej w roku 1987.
- ASIW, *Teka Berlin*, Protokół z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez ks. inspektora Z. Malinowskiego 10-13 III 1991.
- ASIW, *Teka Berlin*, Statut, 4 I J. Nr B/A-11/95.
- ASIW, *Teka Berlin*, G. kard. Sterzinsky, Dekret na pozwolenie otwarcia domu zakonnego w Berlinie, Berlin 30 III 1994, J. Nr B/E-924/93.
- ASIW, *Teka Henryk Paszek*, karta personalna.
- ASIW, *Teka Jan Łaskiewicz*, karta personalna.
- ASIW, *Teka Wspomnienia pośmiertne*. Walenty Waloszek. 1967. Wspomnienie pośmiertne o ks. Józefie Omaście. Bamberg (mps).
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Wrocławskiej – ASIWr, *Teka Józef Komar*, karta personalna.
- Arviv der Salesianer Don Bosco München – *Teka Georg Broja (Wspomnienie pośmiertne)*.
- Bieńkowski, Jan. 1988. *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Janie Łaskiewiczu*. Warszawa (mps).
- Bischofliches Ordinariat Berlin An den Delegaten für die Polen in Deutschland Msgr. S. Leciejewski. Berlin 24 II 1981 (zbiór prywatny ks. Goławskiego).
- Bp Sz. Wesoly do p. R. Günther. Roma 31 XII 1981 (zbiór prywatny ks. Goławskiego).
- Gatz, Franz. 1994. *Geschichte des Kirchlichen Lebens in der Minderheit*, t. 3: *Katoliken in der Minderheit*. Freiburg: Verlag Herder.
- Kant, Bronisław. 2005. *Polscy Salezianie na misjach*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

- Klawikowski, Zenon. 1997. *Ksiądz Franciszek Maziarz (Wspomnienie pośmiertne)*. Piła (mps).
- Kosiński, Stanisław. 1976. Dzieje polskich salezjanów wśród emigracji w latach 1893-1975. W: *Idąc tedy nauczajcie. Sto lat misji salezjańskich*, red. Stefan Pruś, 102-120. Kraków-Łódź: Towarzystwo Salezjańskie.
- Kosiński, Stanisław. 1996. Kozak Walenty SDB (1870-1954), przełożony, proboszcz. W: *Słownik biograficzny katowickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. Mieczysław Pater, 197-198. Katowice: Księgarnia św. Jacka w Katowicach.
- Ks. H. Paszek do ks. Z. Malinowskiego, Berlin 4 X 1995.
- Ks. inspektor W. Szulczyński do ks. K. Goławskiego, Łódź 8 X 1981.
- Ks. K. Goławski do bp. Sz. Wesołego. Berlin 4 VIII 1981 (zbiór prywatny ks. K. Goławskiego).
- Ks. W. Szulczyński do ks. S. Leciejewskiego, Łódź 4 II 1982 (zbiór prywatny ks. K. Goławskiego).
- Księga Jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, red. Franciszek Mrowiec i Kazimierz Kosicki. 1995. Würzburg: Polnisches Oberseelsorgrabt in der Bundearepublik Deutschland.
- List Parafialny 25 lat Polskiej Misji Katolickiej w Berlinie*, red. Marek Wyszomierski. 2007. Berlin: Polskie Duszpasterstwo Katolickie.
- Marcisz, Beata. 1996. Duszpasterstwo polskie w Berlinie w XIX i XX wieku. W: *Migracja i migracje jako doświadczenie europejskie na przykładzie niemieckich metropolii w XIX i XX wieku. Polacy w Zagłębiu Ruhry i Berlinie*, red. Dietlef Briesen i Zbigniew Fras, 95-103. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Niesporek, Józef. 2006. Ośrodek duszpasterski Lipsk. W: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-1989*, red. Sabina Bober i Stanisław Budyn, 279-284. Lublin-Hanower: Liber Duo.
- Notatka ks. K. Goławskiego z rozmowy z ks. Tanzmannem, referentem pastoralnym Berlina Zachodniego. Berlin 4 VIII 1981 (zbiór prywatny ks. Goławskiego).
- Pawlik, Jerzy. 2006. Opieka duszpasterska nad pracownikami kontraktowymi w NRD. W: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-2005*, red. Sabina Bober i Stanisław Budyn, 59-70. Lublin-Hanower: Liber Duo.
- Pietrzykowski, Jan. 2007. *Salezjanie w Polsce 1945-1989*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Relacja pisemna ks. K. Goławskiego, Warszawa 20 I 2012.
- Relacja ustna ks. K. Goławskiego, Warszawa 20 I 2012.
- Relacja pisemna ks. M. Wyszomierskiego. Żyrardów 2 III 2012.
- Relacja pisemna ks. J. Pajewskiego, Karden 12 VIII 2015 (w posiadaniu autora).
- Romanowicz, Marian. 1986. *Kronika duszpasterstwa polskiego na terenie diecezji Erfurt-Meiningen 1970-1986*.

- Szulczyński, Andrzej. 1999. Dziesięć lat Polskiego Duszpasterstwa Katolickiego w Berlinie (1982-1992). W: *10 lat Polskiego Duszpasterstwa w Berlinie*, red. Andrzej Szulczyński, 7-25. Berlin: Wydawnictwo Słowo.
- Zamiatała, Dominik. 2009. *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 1: *Problematyka organizacyjno-pastoralna*. Kielce: Jedność.
- Zamiatała, Dominik. 2012. *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 2: *Działalność duszpasterska i społeczna zakonów w latach 1945-1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Zbiory prywatne ks. Konstantego Goławskiego, Warszawa 2012.
- Ziobro, Aleksander. 1954. *Wspomnienie pośmiertne o śp. Walentym Kozaku*. Pogrzebień (mps).
- Żurek, Henryk. 2005. Polska Misja Katolicka. Berlin. W: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-1989*, red. Sabina Bober i Stanisław Budyn, 96-110. Lublin-Hanower: Liber Duo.

KAZIMIERA JAWORSKA<sup>1</sup>  
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI  
I KARDYNAŁ BOLESŁAW KOMINEK – WZAJEMNE RELACJE

CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI AND CARDINAL BOLESŁAW KOMINEK  
– MUTUAL RELATIONSHIPS

Summary

The paper traces the history of mutual relationships between two eminent figures of the Catholic Church in Poland - the Primate card. Stefan Wyszyński and card. Bolesław Kominek, whose long-standing cooperation was built on concern for the welfare of the Church and nation. The acquaintance, dating back to 1930, was marked by great mutual esteem and confidence. Even at the time when the communists arrested the Primate, the cardinals continued to support each other and share their views in correspondence. Their formal cooperation after 1956 contributed, among others, to the normalizing of Polish – German relations and canonic stabilization of the church administration on the Recovered Territories in 1972.

**Keywords:** Stefan Wyszyński, Bolesław Kominek, the Catholic Church, Pastoral Letter of the Polish Bishops to their German Brothers

Streszczenie

Artykuł ukazuje relacje pomiędzy wybitnymi postaciami Kościoła katolickiego w Polsce – prymasem Stefanem kard. Wyszyńskim i kard. Bolesławem Kominkiem. Podstawą ich współpracy była troska o dobro Kościoła i narodu. Obydwaj darzyli się szacunkiem i zaufaniem, a początki ich znajomości sięgają 1930 r. Nawet wówczas, kiedy komuniści uwięzili Prymasa, listownie wymieniali poglądy i nawzajem się wspierali. Ich formalna współpraca po 1956 r. przyczyniła się m.in. do unormowania relacji polsko-niemieckich oraz kanonicznej stabilizacji administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych w 1972 r.

**Słowa kluczowe:** Stefan Wyszyński, Bolesław Kominek, Kościół katolicki, Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich

---

<sup>1</sup> Dr hab. Kazimiera Jaworska, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; kierownik Katedry Historii Wychowania PWT. Zainteresowania naukowe autorki koncentrują się wokół zagadnień związanych z powojenną historią Dolnego Śląska ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Kościoła katolickiego na tym obszarze, a także problematyką laicyzowania młodego pokolenia w Polsce Ludowej. E-mail: [kazimiera.jaworska@gmail.com](mailto:kazimiera.jaworska@gmail.com).

## WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wzajemnych relacji pomiędzy ważnymi osobistościami Kościoła katolickiego w Polsce w XX w. – kard. Stefanem Wyszyńskim i kard. Bolesławem Kominkiem. Pierwszy z nich – określany mianem Prymasa Tysiąclecia był głową Kościoła katolickiego w Polsce w czasach komunizmu, drugi natomiast to jego współpracownik, rządca tegoż Kościoła na Ziemiach Zachodnich, pierwszy polski kardynał we Wrocławiu. Niemal powszechnie wiadomo o ich współpracy w czasach Soboru Watykańskiego II i w okresie świętowania milenium chrztu Polski. Za najważniejszy efekt ich współdziałania uważa się *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich* inicjujące proces zmian w relacjach polsko-niemieckich, które doprowadziły do usankcjonowania przez Stolicę Apostolską polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Początki ich znajomości sięgają schyłku lat dwudziestych XX w. Wówczas obydwaj uczęszczali na wykłady w Instytucie Katolickim w Paryżu. Również w trudnych dla obydwu latach 1953-1956 nawzajem się wspierali. Od jesieni 1956 r. do wiosny 1974 r. Kominek jako rządca Kościoła wrocławskiego aktywnie uczestniczył w realizowaniu prymasowskiej koncepcji funkcjonowania Kościoła. Ówczesne władze partyjno-państwowe podjęły nawet szereg działań zmierzających do ich poróżnienia. W świetle dostępnych materiałów źródłowych wydaje się, iż bezskutecznie. Nie oznacza to wcale, że we wszystkich kwestiach mieli takie samo zdanie.

Podstawę niniejszej publikacji stanowią głównie materiały źródłowe zgromadzone w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej. Ponadto została wykorzystana najnowsza literatura naukowa związana z tematem.

## 1. POCZĄTKI ZNAJOMOŚCI PRZYSZYŁYCH KARDYNAŁÓW ORAZ ICH WSPÓŁPRACA DO JESIENI 1956 R.

Obaj hierarchowie należeli do tego pokolenia Polaków, któremu dane było przeżyć dwie wojny światowe. Ich dzieciństwo i wczesna młodość przypadły na schyłek niewoli narodowej. Stefan Wyszyński urodził się i wychował w zaborze rosyjskim<sup>2</sup>, na-

---

<sup>2</sup> Stefan Wyszyński urodził się 3.08.1901 r. w Zuzeli, w rodzinie Julianny i Stanisława Wyszyńskich. Jego ojciec był organistą. Stefan był uczniem Gimnazjum im. W. Górskiego w Warszawie, Gimnazjum Męskiego im. P. Skargi w Łomży oraz Liceum im. Piusa X we Włocławku. W latach 1920-1924 studiował w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. 3.08.1924 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1925-1929 odbył studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które uwieńczył doktoratem (*Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły*). Od 1930 r. pracował w diecezji włocławskiej. W latach 1932-1939 angażował się m.in. w działalność Sodalicji Mariańskiej i chrześcijańskiego uniwersytetu robotniczego oraz redagował „Ateneum Kapłańskie”. Po wybuchu II wojny światowej ukrywał się przed Gestapo. W czasie Powstania Warszawskiego był kapłanem Grupy AK Kampinos oraz szpitala powstańczego w Laskach. Po zakończeniu wojny został rektorem WSD we Włocławku. W latach 1946-1948 był biskupem diecezjalnym lubelskim, w 1948 r. został arcybiskupem metropolitą gnieźnieńskim i warszawskim oraz Prymasem Polski. W 1953 r. otrzymał godność kardynała. Zmarł 28.05.1981 r. w Warszawie (Micewski 2000).



tomiast Bolesław Kominek na ziemiach zaboru pruskiego<sup>3</sup>. Obaj – jako młodzieńcy – byli świadkami narodzin II Rzeczypospolitej, wielkich zmaganiań o jej granice oraz problemów wewnętrznych, wysiłków związanych z organizowaniem państwa, kształtowaniem się jego struktur, a także wielkich trudności w przewyżczeniu różnic i podziałów będących konsekwencją zaborów. Odzyskanie przez Polskę niepodległości było szczególnym wydarzeniem w życiu obu przyszłych kapłanów. W roku odzyskania niepodległości S. Wyszyński był uczniem liceum we Włocławku, natomiast B. Kominek był uczniem gimnazjum w Rybniku i chociaż rozpoczął naukę w szkole niemieckiej, to maturę zdał już w wolnej Polsce. Na okres dwudziestolecia międzywojennego przypadały ich studia teologiczne uwieńczone święceniami kapłańskimi, studia zagraniczne, obrony doktoratów oraz pierwsze doświadczenia duszpasterskie.

W 1930 r. przyszli kardynałowie byli studentami Instytutu Katolickiego w Paryżu (Sztandar 2001, 16). Był to także czas ich bliższego poznania oraz fundament ich dalszego współdziałania. Dla ks. Wyszyńskiego była to również możliwość poznania śląskiej mentalności i pobożności (Dziurok 2011, 38). Prymas wspominał o początkach tej przyjaźni i współpracy dla dobra Kościoła w kazaniu pogrzebowym wygłoszonym nad trumną kard. Kominka. Wypowiedział wówczas następujące słowa:

„I tam [w Paryżu] po raz pierwszy poznałem Ks. Bolesława, gdy przez dłuższy czas razem uczęszczaliśmy na wykłady katolickich społeczników, prowadzących wykłady z zakresu polityki społecznej, socjologii katolickiej, ekonomii społecznej (...). Wtedy dostrzegłem w licznych rozmowach, gdyśmy nieraz włączyli się nad Sekwaną, że Ks. Kominek przyjechał szukać w Paryżu pogłębienia swej wrażliwości filozoficzno-społecznej, pogłębienia wiedzy o pracy, o problemach pracy, o trudzie ludzkim (...). Byliśmy sobie bliscy zainteresowaniami i pracowaliśmy wspólnie przez dłuższy czas w tej właśnie dziedzinie. Ale później się to powtarzało. Gdy po otrzymaniu doktoratu Ks. Bolesław wrócił do kraju, powierzono mu doniosłe obowiązki. Spotykaliśmy się często na różnych posiedzeniach, konferencjach Akcji Katolickiej, Apostolstwa Świeckich; a nawet niekiedy w Radzie Społecznej przy Prymasie Polski, gdzie Ks. Kominek był zapraszany z referatami. Widzieliśmy, że ma duszę na wskroś społecz-

<sup>3</sup> Bolesław Kominek urodził się 23.12.1903 r. w Radlinie, w śląskiej rodzinie Katarzyny i Franciszka Kominków. Jego ojciec był górnikiem i posiadał niewielkie gospodarstwo rolne. Bolesław był uczniem gimnazjum w Rybniku. W latach 1923-1927 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Święcenia kapłańskie przyjął 11.09.1927 r. W latach 1927-1930 studiował w Instytucie Katolickim w Paryżu, gdzie uzyskał licencjat z nauk społecznych i doktorat z filozofii (*La philosophie de R. Eucken à la lumière du Thomisme*). Od 1930 r. pracował w diecezji katowickiej, angażując się m.in. w działalność Akcji Katolickiej, redagowanie „Gościa Niedzielnego” i miesięcznika „Akcja Katolicka na Śląsku”. Po wybuchu II wojny światowej przebywał w Lublinie, a następnie na Górnym Śląsku, gdzie uczestniczył w organizowaniu pomocy dla jeńców wojennych i więźniów obozów koncentracyjnych. Wiele wskazuje na to, że był także kapłanem Armii Krajowej na Górnym Śląsku i pełnomocnikiem rządu na emigracji ds. kościelno-społecznych. 15.08.1945 r. został administratorem apostolskim Śląska Opolskiego. Nominację biskupią do Wrocławia otrzymał 28.04.1951 r. W 1972 r. został metropolitą wrocławskim, a 5.03.1973 r. otrzymał kapelusze kardynałski. Zmarł 10.03.1974 r. we Wrocławiu (Swastek 1998, 69-109).

ną; że nie byłby szczęśliwym, gdyby był tylko osobiście zadowolony. Jemu potrzebna była społeczna radość, bo miał usposobienie na wskroś społeczne, wrażliwość społeczną. (...) Tej sprawie poświęcił Ks. Kominek wiele uwagi. I to odbiło się na Jego zainteresowaniach, na Jego publicystyce, piśmiennictwie, referatach i pracy społecznej. Dał tej skłonności swojej wyraz do ostatka, gdy jeszcze jako przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Ogólnego przy Konferencji Episkopatu Polski, bardzo często informował księży biskupów o zachodzących przemianach, ujawniających się prądach i dążeniach współczesnego świata, jakby ten świat mógł być lepszy, sprawiedliwszy. A Jego udział na Synodzie Biskupów w Rzymie zaznaczył się właśnie dalszym ciągiem tego samego nurtu, gdzie zabierał głos w dyskusji na temat: o sprawiedliwość w świecie współczesnym” (Wyszyński 1974, 273-274).

Dla obu kardynałów oraz całego ich pokolenia szczególną wartość stanowiło państwo, które zaledwie po dwudziestu latach istnienia ponownie przestało istnieć, a naród polski doświadczał dramatu okupacji niemieckiej i sowieckiej. I znów Polacy podjęli działania, których celem było odzyskanie niepodległego i suwerennego państwa. Wówczas obaj zaangażowali się w działania służące sprawie polskiej i pomocy ludności poszkodowanej. Zakończenie koszmaru wojennego z jednej strony powodowało ich wielką radość, ale przeobrażenia powojenne – nowe granice, nowy ustrój, nowi sojusznicy, nowe realia polityczne – nie do końca pozwalały im optymistycznie spoglądać w przyszłość.

Rok 1945 zainicjował również nowy rozdział w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce, którego działalność ograniczały ramy wyznaczone przez reżim komunistyczny propagujący ideologię zdecydowanie przeciwną chrześcijaństwu (Zieliński i Bober 2009, 21-25). W tym czasie szczególnie ważna była postawa duchowieństwa i wzajemne relacje w tym gremium. W szczególnie trudnym dla polskiego Kościoła okresie (1948-1956) obaj hierarchowie nadal darzyli się wzajemnym zaufaniem. W latach 1948-1951 była to oficjalna współpraca pomiędzy abp Wyszyńskim jako Prymasem Polski a ks. inf. Kominkiem – jako administratorem apostolskim Śląska Opolskiego. 26 stycznia 1951 r. komuniści usunęli ks. Kominka z Opola i zakazali pobytu na Opolszczyźnie (Hanich 2012, 152). Podobnie potraktowali również pozostałych administratorów apostolskich mianowanych przez kard. Augusta Hlonda w 1945 r. Decyzje o usunięciu prawowitych administratorów z administratur apostolskich na Ziemiach Zachodnich i Północnych i powołanie na ich miejsce księży usłużnych władzy komunistycznej postawiły Prymasa w trudnej sytuacji. Aby uniknąć schizmy w łonie polskiego Kościoła katolickiego, zaakceptował te zmiany, ale wiosną 1951 r. poprosił papieża Piusa XII o nominacje biskupie dla czterech spośród pięciu administratorów apostolskich, w tym także dla ks. Kominka. Ówczesne władze partyjno-państwowe nie uznały jednak tych godności (Jaworska 2009, 80-81). W rezultacie ks. Kominek jako biskup-nominat, który miał objąć rządy w administraturze apostolskiej Dolnego Śląska, przyjął sakrę biskupią potajemnie 10 października 1954 r. w kaplicy biskupa przemyskiego,

a stolicę biskupią we Wrocławiu objął dopiero po zmianach politycznych, które dokonały się w Polsce jesienią 1956 r. (Hanich 2012, 152).

Od końca stycznia 1951 r. przez kilka miesięcy ks. Kominek był internowany w Lubiniu, a następnie do jesieni 1956 r. pracował na terenie archidiecezji krakowskiej, wypełniając tam rozmaite zadania duszpasterskie i administracyjne (Kopiec 2016, 24-26). W tym czasie, pomimo wielkich trudności, kontaktował się z Prymasem i był dla niego również źródłem wiedzy na temat sytuacji w administraturze opolskiej (AIPNWr, 024/9161, t. 2, 209).

W dotychczasowych badaniach naukowych pomijany był wątek ich potajemnej współpracy w okresie, kiedy Prymas był więziony przez komunistów (1953-1956). W trakcie kwerendy archiwalnej autorka niniejszego opracowania natrafiła na odpis listu Prymasa do ks. Kominka sporządzony przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa (AIPNWr 024/8161, t. 2, 216-220). List ten został napisany w Komańczy 8 czerwca 1956 r. i był odpowiedzią na cztery wcześniej otrzymane listy – z 13 marca, 29 maja, 1 czerwca i 4 czerwca [zapewne 1956 r.]. Treść listu wskazuje, iż obaj hierarchowie byli pewni perlustracji ich korespondencji. Dlatego też niektóre sformułowania nie są jednoznaczne i posiadają głębszą wymowę, doskonale zrozumiałą, ale tylko dla korespondujących. Prymas, pisząc ten list, używał takiego języka, który nie wzbudzał niepokoju łamiących tajemnicę korespondencji. Na wstępie podkreślił: „jestem wdzięczny za każde słowo, gdyż każde z nich wyprowadza mnie z tego zakopanego świata, w którym żyję obecnie” (AIPNWr 024/8161, t. 2, 216). Ponadto w sposób szczególny dziękował za informacje, które umożliwiły mu orientację w ówczesnych przemianach religijnych dokonujących się nie tylko w Polsce.

Więziony Prymas nadal czuł się głową Kościoła katolickiego w Polsce. Pomimo wielkich trudności przygotowywał strategię działania Kościoła, którą zamierzał realizować po powrocie na stolicę prymasowską. W świetle przywołanego dokumentu można powiedzieć, iż bp Kominek był tą osobą, z którą konsultował owe projekty. Wobec dostrzegalnych od wiosny 1956 r. symptomów przeobrażeń w funkcjonowaniu partii i państwa, kard. Wyszyński przewidywał, iż wkrótce dojdzie do głębszych przemian. Mając powyższe na względzie, uważał za konieczne opracowanie nowego katechizmu oraz literatury religijnej, ale pisanej językiem dostosowanym do poziomu poszczególnych środowisk i uwzględniającym negatywne skutki indoktrynacji mijającej już epoki w zakresie znaczenia pojęć społecznych. Właśnie w omawianym dokumencie Prymas dziękował za przesłaną nową wersję katechizmu. Informował również o swoich przemyśleniach dotyczących zmian w formowaniu duchowieństwa, które miały być realizowane poprzez kursy duszpasterskie i rekolekcje kapłańskie (AIPN Wr 024/8161, t. 2, 217). Ponadto wskazywał na potrzebę zmian w procesie formacji seminaryjnej przyszłych kapłanów oraz pewnej korekty w funkcjonowaniu zakonów. Sugerował nawet ks. Kominkowi, aby poprzez ks. dyrektora Dąbrowskiego skłonił przełożonych do wysyłania zakonnic na kursy prawa (AIPNWr 024/8161, t. 2, 219-220). (Chodzi

tutaj zapewne o ks. Bronisława Dąbrowskiego, który był wówczas dyrektorem Biura Sekretariatu Episkopatu, a wcześniej już kierował Wydziałem Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski). Odnosząc się do artykułów publikowanych wówczas w „Kierunkach” i „Po prostu” dotyczących „postępowych katolików” oraz wypowiedzi Bolesława Piaseckiego, wyraźnie potępił zasady tego ruchu, a ich współdziałanie z władzami komunistycznymi ocenił jako istotne zagrożenie dla instytucji Kościoła (AIPNWr 024/8161, t. 2, 218-219).

Prezentowany dokument wskazuje, iż obaj hierarchowie już wcześniej wymieniali poglądy na temat ewentualnych okoliczności powrotu Prymasa z miejsca uwięzienia. Kardynał dał do zrozumienia, że jego uwięzienie stanowi symbol prześladowań Kościoła w Polsce, a swoją nieugiętą postawą chciał zachęcać „chwyjnych katolików” do wytrwania (AIPNWr 024/8161, t. 2, 219). Ponadto zasugerował bp. Kominkowi, aby poinformował matkę o swojej nominacji i potajemnej konsekracji biskupiej. Obszerny list kończą następujące słowa:

„I ja jeszcze miałbym wiele do powiedzenia, ale papier jest lichym pośrednikiem. Mogę bardzo żałować, że droga do Komańczy jest dla Ekscelencji zamknięta. (...) Zaufajmy dobroci Bożej. Modłę się za ks. Biskupa i za wszystkie prace, które raczy prowadzić. Raduję się łaską pracy dla Ekscelencji, łaską, o której dla siebie nie śmiem prosić, gdyż tak ją widzę wielką. Ślę słowa braterskiego oddania in caritate – + Stefan Kard. Wyszyński” (AIPNWr 024/8161, t. 2, 220).

Według dopisku funkcjonariusza przygotowującego odpis, do listu była dołączona kartka z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej. Na jej odwrocie Prymas napisał słowa błogosławieństwa dla biskupa wrocławskiego i zapewnienie o codziennej modlitwie w godzinę Apelu Jasnogórskiego.

## 2. WSPÓŁPRACA HIERARCHÓW W LATACH 1956-1974

Nowy etap dobrego współdziałania B. Kominka z kard. Wyszyńskim na rzecz Kościoła rozpoczął się jesienią 1956 r. i trwał nieprzerwanie do śmierci pierwszego z nich. Na fali przeobrażeń politycznych, które dokonały się w Polsce jesienią 1956 r., kard. Wyszyński powrócił do Warszawy i objął wszystkie funkcje sprawowane do chwili uwięzienia: ordynariusza archidiecezji warszawskiej i gnieźnieńskiej, prymasa Polski, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski (Eisler [2000], 35). Zaraz po powrocie przystąpił do realizacji wypracowanej w czasach uwięzienia koncepcji funkcjonowania Kościoła, któremu przewodził. Biskup Kominek, jak wspomina jego sekretarz ks. Jan Krucina, liczył się z wielkimi ideami Prymasa (Śluby Jasnogórskie, Wielka Nowenna, Nawiedzenie Ikony Jasnogórskiej, Millennium Chrztu, okoliczności Roku Świętego). Z wielkim zaangażowaniem uczestniczył w ich realizacji nie tylko jako rządca Kościoła wrocławskiego, ale także jako przewodniczący Komisji Duszpasterskiej, którą tworzyło niemal 30 biskupów reprezentujących różne profile duszpasterstwa. Dbał o to, aby „każdoroczny plan

miał założenia ideowo-teologiczne, zastosowanie praktyczne, ciągle, harmonogram akcji, plan kaznodziejski, itp. (...) Opracowane projekty były dyskutowane, uchwalane potem przez całą Konferencję Episkopatu, wreszcie na spotkaniach z referentami diecezjalnymi oraz ogólnopolskimi duszpasterzami specjalistycznymi przekazywane i asymilowane. Była to niemała machina, w której abp Kominek stawiał na współpracę grupową, zaś części jej zadań, ich opracowanie powierzał zespołom specjalistycznym” (Nitecki i Krucina 2005, 28).

Wielkim wydarzeniem w dziejach Kościoła powszechnego oraz istotnym aspektem współpracy między oboma hierarchiami był Sobór Watykański II (1962-1965). Wywarł on także znaczny wpływ na sytuację Kościoła w Polsce. Prymas chciał, aby w miarę możliwości uczestniczyli w nim wszyscy biskupi polscy, ale ze względu na politykę wyznaniową państwa, jego zamysł nie został zrealizowany (szerzej: Rutkowski 2014). Sam uczestniczył we wszystkich sesjach soborowych i jako jedyny Polak wchodził w skład Komisji Przygotowawczej. Był też członkiem Komisji Koordynacyjnej i poszerzonego Prezydium Vaticanum II. Ponieważ 17 października 1962 r. otrzymał nominację na członka Sekretariatu *extra ordinem* i nie mógł należeć do żadnej komisji soborowej, zaproponował, aby jego miejsce w Komisji do Spraw Apostolstwa Świeckich, Prasy i Widowisk zajął abp Bolesław Kominek oraz bp Herbert Bednorz z Katowic. Zdaniem Prymasa, za kandydaturą arcybiskupa wrocławskiego przemawiało nie tylko jego dobre wykształcenie, ale także niezłe doświadczenie w zakresie znajomości roli i znaczenia laikatu w Kościele. Zadał nawet o to, aby nominacje zostały osobiście ogłoszone przez samego papieża Jana XXIII (Pater 2015, 110).

Sobór Watykański II od samego początku był również ważnym etapem w zmaganiach Episkopatu Polski o kanoniczne uregulowanie statusu polskiej administracji kościelnej na zachodnich i północnych rubieżach Polski (Mandziuk 2016a, 180). Był to problem bardzo skomplikowany, a jedną z kluczowych postaci, która przyczyniła się do jego rozwiązania – oprócz Prymasa – był abp Kominek. Doskonale zdawał on sobie sprawę z ówczesnej sytuacji państwa polskiego oraz Kościoła działającego w jego granicach, a sam doświadczał trudności związanych z funkcjonowaniem niestabilizowanej kanonicznie polskiej administracji kościelnej. Zgodnie z zasadami działania Stolicy Apostolskiej dopiero podpisanie układu polsko-niemieckiego z Republiką Federalnych Niemiec uznającego zachodnią granicę Polski umożliwiło wszczęcie procedury zakończonej wydaniem stosownej bulli. Porozumienie akceptujące granicę na Odrze i Nysie Łużyckiej zawarte pomiędzy Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną w 1950 r. nie wypełniało formuły watykańskiej. Zmiana w stosunkach pomiędzy PRL a RFN w ówczesnych uwarunkowaniach międzynarodowych wydawała się wręcz niemożliwa. W tej sytuacji spotkania i rozmowy uczestniczących w sesjach soborowych biskupów z Polski i Niemiec stwarzały okazję do podjęcia bardzo trudnego tematu pojednania polsko-niemieckiego niecałe dwadzieścia lat od zakończenia działań wojennych (Jaworska 2016, 31).

Jak już wspomniano, ważną rolę w próbach rozwiązania tego problemu przewidziano dla abp. Kominka. Biskupi polscy wraz z Prymasem uznawali go za eksperta w zakresie stosunków polsko-niemieckich. Pochodzenie, wykształcenie, suma jego doświadczeń życiowych oraz cechy osobowości sprawiły, iż powierzyli jemu przewodniczenie Komisji Episkopatu do spraw Ziem Zachodnich i Północnych (Jaworska 2009, 429). Potwierdzeniem kompetencji przewodniczącego do kierowania tą specyficzną komisją są także słowa ks. Kruciny:

„Kominek wyrastał wśród wartości religijnych splecionych ściśle z kulturą narodową. Przeszła ona w jego rodzinnych stronach wysoką próbę bezpośredniego sąsiedztwa z żywiołem niemieckim. Dlatego nie miał wątpliwości, po której stronie jest jego miejsce. Była to przynależność wrodzona i równocześnie hartowana. Jednak nie było w nim nic z szowinisty. Wydawało się nieraz, że zna Niemców lepiej aniżeli oni samych siebie. Dlatego zdawał sobie sprawę z zagrożenia dla Polski – ale również z ich miejsca w Europie. Stawiał im przeto wysokie wymagania” (Krucina 2005, 47).

Biskup Kominek wkrótce po objęciu sterów Kościoła wrocławskiego stał się inspiratorem i organizatorem szeregu przedsięwzięć o charakterze religijnym i edukacyjnym związanych z przeszłością, terażniejszością i perspektywami Ziem Zachodnich. Były to m.in. konferencje, wystawy, a także prelekcje wygłaszane w Radiu Watykańskim, spotkania z reprezentantami różnych środowisk niemieckich, które przyjeżdżały do Wrocławia, oraz uroczystości z okazji kolejnych jubileuszy polskiego Kościoła na tych ziemiach. Te działania wywoływały protesty przede wszystkim ze strony gremiów ziomkowskich w RFN. Podejmowane przez ordynariusza wrocławskiego próby zbliżenia z Kościołem katolickim w RFN stały się również przedmiotem ostrej krytyki ze strony funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa w Polsce, chociaż nie mieli oni wątpliwości, że był on zwolennikiem przynależności tego obszaru do Polski (Jaworska 2016, 32-40).

Jednak ten najbardziej kompetentny spośród polskich hierarchów w zakresie szeroko rozumianej problematyki polsko-niemieckiej nie mógł uczestniczyć we wszystkich sesjach soborowych, ponieważ władze PRL odmówiły mu wydania paszportu. Pomimo interwencji kard. Wyszyńskiego przywołującego różne argumenty przemawiające za tym, że obecność rządcy Kościoła wrocławskiego na II sesji soborowej jest konieczna, władze nie zmieniły zdania (Jaworska 2006, 161-181). Z tego samego powodu abp Kominek nie uczestniczył również w III sesji soborowej (Pater 2015, 114-115). Słowa dezaprobaty wobec decyzji polskich władz kard. Wyszyński wyraził w rozmowie z ambasadorem Adamem Willmanem w listopadzie 1964 r. Jego zdaniem, nieobecność arcybiskupa osłabiła pozycję Episkopatu Polski w sprawie Ziem Zachodnich. Należy zauważyć, że chociaż władze komunistyczne odmówiły wydania paszportów umożliwiających uczestnictwo w sesjach soborowych wielu polskim biskupom, to interwencja Prymasa dotyczyła tylko abp. Kominka (Mutor 2013, 86). Z pewnością dowodzi to nie tylko bliskich

relacji hierarchów, ale także świadczy o uznaniu kard. Wyszyńskiego dla wiedzy, zaangażowania, znajomości realiów przygranicznych oraz – co warto zaakcentować – wyczucia dyplomatycznego rządcy Kościoła wrocławskiego. Tym samym Prymas Tysiąclecia widział w abp. Kominku ważnego współpracownika w realizacji tak istotnego zadania dla dobra Kościoła i państwa.

Status polskiego Kościoła na wspomnianych ziemiach był problemem nie tylko na płaszczyźnie międzynarodowej, ale także w stosunkach między państwem a Kościołem na gruncie krajowym. Prymas z wielką determinacją, przy okazji każdej wizyty w Watykanie czynił zabiegi, aby został on rozwiązany. Stanowisko Stolicy Apostolskiej w tym względzie było niezmiennie i za każdym razem słyszał, że bulla likwidująca status tymczasowości polskiej administracji kościelnej na tych ziemiach nie zostanie wydana przed zawarciem układu pomiędzy PRL a RFN (Jaworska 2009, 420-423). Warto w tym miejscu wspomnieć, iż powodem takiego stanu rzeczy był nie tylko formalizm dyplomacji watykańskiej, ale także silne wpływy Episkopatu Niemiec w Kurii Rzymskiej. Z tego względu należało szukać rozwiązania, które skłoniłoby biskupów niemieckich do zaakceptowania ustaleń Konferencji Poczdamskiej, co bez wątplenia nie byłoby zignorowane zarówno przez Watykan, jak i rządzącą w RFN chadecję. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można było przewidywać, że realizacja tego planu wiodła w kierunku zawarcia układu polsko-niemieckiego. Ten z kolei byłby wielkim sukcesem Episkopatu Polski i wzmacniałby jego pozycję wobec władz partyjno-państwowych. Tak więc pojednanie pomiędzy narodem polskim i niemieckim mogło zapoczątkować nowy rozdział zarówno w dziejach Europy, jak i Kościoła katolickiego w Polsce. Wiele wskazuje na to, że autorem pomysłu na rozwiązanie tego swoistego „węzła gordyjskiego” był abp Kominek, który przekonał Prymasa, aby w soborowej atmosferze, w związku ze zbliżającym się jubileuszem milenium chrztu Polski, wystosować list do Episkopatu Niemiec, inicjując tym samym proces pojednania pomiędzy obydwojema narodami (Dudek i Gryz 2006, 217-218).

W rezultacie, 18 listopada 1965 r. obecni na Soborze biskupi polscy wystosowali do episkopatów 56 krajów zaproszenie na kościelne uroczystości milenijne. Tekst *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim* opracował abp Kominek (Mandziuk 2016b, 61). Ten dokument, którego istotę znał papież Paweł VI, był napisany z woli prymasa Wyszyńskiego, omawiany i korygowany w gronie biskupów polskich, a także skonsultowany z biskupami niemieckimi (Szerzej: „*Wokół Orędzia*”. *Kardynał Bolesław Kominek – prekursor pojednania polsko-niemieckiego* 2009). Wywołał on wielkie poruszenie na ówczesnej arenie międzynarodowej i spowodował ostry konflikt pomiędzy państwem a Kościołem w Polsce (Pater 2015, 121-126). Z powodu orędzia ówczesna ekipa rządowa z Władysławem Gomułą na czele rozpętała w całym państwie wielką kampanię antykościelną wymierzoną przede wszystkim w osobę Prymasa, a także w abp. Kominka jako autora tekstu (Mandziuk 2014, 317). Z tego powodu szczególnych szykan doznał również Kościół wrocławski, a jedną z nich był największy

w kraju pobór do wojska kleryków z Wyższego Seminarium Duchownego (Jaworska 2009, 211).

Tak mocno krytykowane przez komunistów orędownie w nieodległej perspektywie przyczyniło się do zmiany sytuacji na arenie międzynarodowej (Łysakowski 2011, 72). 7 grudnia 1970 r. został zawarty układ pomiędzy PRL a RFN, który po ratyfikacji wszedł w życie 2 czerwca 1972 r. Na tej podstawie 28 czerwca tego samego roku papież Paweł VI usankcjonował polską administrację kościelną na ziemiach Zachodnich i Północnych. Fakt ten był po części rezultatem kościelnego aktu pojednania, którego oczekiwali kard. Wyszyński i kard. Kominek jako główni autorzy orędownia. Wynikał on z ducha tego dokumentu i konsekwencji Prymasa w dążeniu do uporządkowania polsko-niemieckiego sąsiedztwa (Osękowski 2001, 32).

Wzajemne dobre relacje między Prymasem a kard. Kominkiem nie pozostały oczywiście niezauważone przez rządzących państwem. Postawy oraz działania podejmowane przez obu hierarchów były permanentnie obserwowane. Świadczy o tym także dokumentacja wytworzona przez aparat bezpieczeństwa. Znajduje się w niej potwierdzenie informacji, że rzadca Kościoła wrocławskiego posiadał mocną pozycję w Episkopacie Polski (AIPNWr 024/8161, t. 5, 107) i był „oceniany (...) jako prawa ręka prymasa Wyszyńskiego, który faktycznie docenia jego energię i ideowość” (AIPNWr 024/8161, t. 9, 16). Pod koniec 1970 r. funkcjonariusze SB dostrzegali, że na przestrzeni lat stosunek Kominka do Prymasa nie ulegał zasadniczym zmianom (AIPNWr 024/8161, t. 12, 12).

Można zatem przypuszczać, że wzajemne relacje obu hierarchów oraz opór, jaki konsekwentnie stawiali wobec poczynań władz komunistycznych, stanowiły jeden z aspektów, który spowodował, iż w latach 1957-1974 owe władze podejmowały szereg działań zmierzających do ich poróżnienia. W świetle dostępnych źródeł wydaje się, że bezskutecznie. Ze względu na ograniczone ramy niniejszego opracowania, wskazane zostaną tylko spektakularne przykłady. Otóż, kiedy w początkach lat siedemdziesiątych prawdopodobna była decyzja Watykanu o mianowaniu trzeciego kardynała w Polsce, wśród potencjalnych nominatów wymieniano abp. Kominka oraz bp. Ignacego Tokarczuka z Przemyśla. Tę informację wykorzystywała SB do opracowania misternego planu skłócenia Prymasa i kard. Karola Wojtyły z potencjalnymi kandydatami. Zakrojone na szeroką skalę działania były realizowane w określonych kręgach duchowieństwa niższego w archidiecezji wrocławskiej i krakowskiej oraz diecezji przemyskiej (AIPNWr 024/8161, t. 26, 20-28).

Władze komunistyczne nie ustawały w działaniach zmierzających do poróżnienia Prymasa z głową Kościoła wrocławskiego także po uzyskaniu przez niego godności kardynalskiej. Wkrótce po tym wydarzeniu funkcjonariusze SB rozpow szechniali wśród duchowieństwa dolnośląskiego pogłoskę, że kard. Kominek zostanie papieżem. Zależało im, aby informacja ta dotarła do kard. Wyszyńskiego (AIPNWr 024/8161, t. 11, 23).

Obaj kardynałowie różnili się nieco w spojrzeniu na Śląsk i jego historię. Prymas podkreślał „odwiecznie polski charakter ziem zachodnich”, natomiast kard.



Kominek w kulturze duchowej Śląska dostrzegął, obok wpływów kultury polskiej, także elementy kultury czeskiej, morawskiej, niemieckiej i łużyckiej (Olszar 2001, 59). Jego spojrzenie na historię i kulturę materialną oraz duchową ludności śląskiej było zbieżne ze stanowiskiem prymasa Hlonda – również Górnoszlązaka (Swastek 1998, 101). W żadnym jednak przypadku odmiennych spostrzeżeń nie można kwalifikować jako konfliktu. Wspomniany już ks. Krucina w odpowiedzi na pytanie, jak układała się współpraca kard. Kominka z Prymasem Tysiąclecia, który tak wiele uczynił dla Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych, powiedział:

„Sprawa jest arytmetycznie prosta. Wszystko, także poczynania Kominka wobec Niemców, odbywały się za wiedzą, a niekiedy i z upoważnienia Prymasa. Wiele spraw trzeba było również przygotować również i w Rzymie, Kolonii czy Monachium, zanim mogły otrzymać prymasowską pieczęć. Co mogło wówczas brzmieć inaczej? Prymas argumentował historycznie, Kominek wysuwał racje egzystencjalne. Różnica z punktu widzenia wielkiej strategii Kościoła, raczej drobna, dotyczyła także Fakultetów. Prymas stawiał na KUL i bał się decentralizacji. Wojtyła i Kominek być może bardziej przewidywali, że przyjdzie czas, kiedy każdy ksiądz będzie potrzebował magisterium, a szkoły będą musiały wypełniać zastępy katechetów i dyplomowanych pedagogów religii, a do tego nie trzeba nic innego jak teologicznego szkolnictwa akademickiego – jak rozwija się ono dziś w całej Polsce” (Nitecki i Krucina 2005, 35).

#### ZAKOŃCZENIE

Kardynałowie – Stefan Wyszyński i Bolesław Kominek – bez wątpienia należą do grona wybitnych hierarchów Kościoła katolickiego. Pomimo iż przyszło im żyć w bardzo trudnych i skomplikowanych czasach, nie zatracili istoty swojego powołania kapłańskiego, a w swoich działaniach mieli na uwadze przede wszystkim dobro ludzi skrzywdzonych obiema wojnami światowymi oraz ich skutkami. Służąc Kościołowi katolickiemu, mieli na uwadze również państwo, chociaż nie identyfikowali się z jego założeniami ideologicznymi. Spektakularnym efektem ich współdziałania było *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, które zainicjowało przemiany w relacjach polsko-niemieckich i przyczyniło się do usankcjonowania przez Watykan polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Fundamentem ich dobrej współpracy była przyjaźń poddana próbie przez funkcjonariuszy komunistycznego państwa oraz rozumienie istoty funkcjonowania Kościoła w skomplikowanych realiach polityczno-społecznych w Europie w XX w.

## BIBLIOGRAFIA:

## I. ŹRÓDŁA:

ARCHIWUM INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ ODDZIAŁ WE WROCŁAWIU

AIPN Wr 024/9161, t. 2, 209: *Wyciąg z doniesienia Nr 3/24.*

AIPN Wr 024/8161, t. 2, 216-220: */Odpis/[Komańcza, 8.VI.1956, list Prymasa S. Wyszyńskiego do bp. B. Kominka, zam. w Krakowie, Dom SS Urszulanek; mps].*

AIPN Wr 024/8161, t. 5, 107-108: *Wyciąg t.w. „Gustaw” z dnia 30.08.1962 r.*

AIPN Wr 024/8161, t. 9, 16: *Analiza materiałów w sprawie „krypt. „Dyplomata”.*

AIPN Wr 024/8161, t. 11, 23: *Informacja [Dzierżoniów, 8.09.1973].*

AIPN Wr 024/8161, t. 12, 139-215: *Charakterystyka działalności arcybiskupa Kominka w roku 1970.*

AIPN Wr 024/8161 t. 26, 20-28: *Plan [Wrocław, 24.01.1973, tajne, spec. znaczenia].*

## ŹRÓDŁA DRUKOWANE

Wyszyński, Stefan. 1974. *Nad trumną kardynała Bolesława Kominka.* W: *Dei virtus*, red. Jan Krucina, 269-276. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.

## II. OPRACOWANIA

Dudek, Antoni i Ryszard Gryz. 2006. *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989).* Kraków: Znak.

Dziurok, Adam. 2011. *Śląskie drogi prymasa Wyszyńskiego.* *Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej*, 10(131), 39-49.

Eisler, Jerzy. [2000]. *Hierarchowie Kościoła katolickiego wobec kryzysów politycznych 1956, 1968, 1970.* W: *Spoleczeństwo – państwo – Kościół (1945-2000). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej, Szczecin, 15-16 VI 2000 r.*, red. Arkadiusz Kawecki, Krzysztof Kowalczyk i Artur Kubaj, 123-136. Szczecin: Stowarzyszenie Absolwentów US.

Hanich, Andrzej. 2012. *Ksiądz infułat B. Kominek, pierwszy administrator apostołski Śląska Opolskiego (1945-1951).* Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski.

Jaworska, Kazimiera. 2006. *Sprawa odmowy wydania paszportu dla arcybiskupa Bolesława Kominka w 1963 r.* *Perspectiva*, 2(9), 161-181.

Jaworska, Kazimiera. 2009. *Relacje między państwem a Kościołem w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956-1974.* Legnica: Biblioteka Diecezji Legnickiej.

Jaworska, Kazimiera. 2016. *Zaangażowanie Kardynała Bolesława Kominka w stabilizowanie polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich Północnych (1945-1965).* W: *Europa Ojców założycieli a teraźniejszość kontynentu*, red. Robert Goczał, Kazimierz Papciak i Włodzimierz Wołyniec, 29-42. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.

- Kopiec, Jan. 2016. Kardynał Bolesław Kominek (1903-1974). W służbie braterskiego pojednania. W: *Europa Ojców założycieli a terażniejszość kontynentu*, red. Robert Goczał, Kazimierz Papciak i Włodzimierz Wołyniec, 19-28. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Krucina, Jan. 2005. Przywoływał nowe czasy. W: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. Jan Krucina, 37-50. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Łysakowski, Piotr. 2011. Prymas Wyszyński. Twórca polsko-niemieckiego dialogu i pojednania. *Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej*, 10(131), 72-83.
- Mandziuk, Józef. 2014. *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 4: *Czasy najnowsze, cz. 2: Od 1956 do 2014*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.
- Mandziuk, Józef. 2016a. Pojednanie polsko-niemieckie w wizji kardynała Bolesława Kominka. *Perpectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 1(28), 171-187.
- Mandziuk, Józef. 2016b. Początek drogi do pojednania polsko-niemieckiego (w 50-lecie wymiany listów biskupów polskich i niemieckich). *Świdnickie Studia Teologiczne*, 1, 57-70.
- Micewski, Andrzej. 2000. *Stefan Kardynał Wyszyński*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Mutor, Marek. 2013. Działalność wrocławskiego biskupa Bolesława Kominka w Rzymie w latach 1960-1972. W: *Droga do stabilizacji polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej. W 40. Rocznice wydania konstytucji apostolskiej Pawła VI Episcoporum Poloniae coetus*, red. Wojciech Kucharski, 83-100. Wrocław: Ośrodek „Pamięć i Przyszłość”.
- Nitecki, Piotr i Jan Krucina. 2005. Kościół był jego pasją. W: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. Jan Krucina, 25-36. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Olszar, Henryk. 2001. Stefan Kardynał Wyszyński o współczesnych kardynałach ze Śląska rodem. W: *Śląsk w okresie posługi prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego. Materiały posesyjne*, red. Józef Śliwiok i Zbigniew Sztandar, 47-60. Katowice: Wszechnica Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego.
- Osekowski, Czesław. 2001. Ks. Prymas Stefan Wyszyński wobec stosunków polsko-niemieckich. W: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, red. Tadeusz Dzwonkowski, 20-32. Poznań: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, Garmond Oficyna Wydawnicza.
- Pater, Józef. 2015. Arcybiskup Bolesław Kominek i jego udział w obradach Soboru Watykańskiego II. W: *Studia Soborowe: historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 2., red. Michał Białkowski, 93-128. Toruń: Łoś GroupMedia.

- Rutkowski, Piotr. 2014. *Polscy biskupi jako Ojcowie Soboru Watykańskiego II*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Swastek, Józef. 1998. *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1995*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny.
- Sztandar, Zbigniew. 2001. Życie spełnione. Rozważania nad faktami z biografii Stefana kardynała Wyszyńskiego. W: *Śląsk w okresie posługi prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego. Materiały posesyjne*, red. Józef Śliwiok i Zbigniew Sztandar, 13-30. Katowice: Wszechnica Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. W. Roździeńskiego.
- „Wokół Orędzia”. *Kardynał Bolesław Kominek - prekursor pojednania polsko-niemieckiego*, red. Wojciech Kucharski i Grzegorz Strauchold. 2009. Wrocław: Ośrodek „Pamięć i Przyszłość”.
- Zieliński, Zygmunt i Sabina Bober. 2009. *Kościół w Polsce 1944-2007*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

JOLANTA ZAŁĘCZNY<sup>1</sup>  
Muzeum Niepodległości w Warszawie  
Akademia Humanistyczna w Pułtusku

## JÓZEF MĄCZKA (1888-1918). KSIĄŻĘ POETÓW LEGIONOWYCH, PROROK WOLNOŚCI

JÓZEF MĄCZKA (1888-1918): THE PRINCE OF THE LEGION POETS,  
PROPHET OF FREEDOM

### Summary

From a time perspective, Józef Mączka - a legionnaire and a poet - can safely be called *a prophet of freedom*. His texts not only showed the realities of soldier's life but also commemorated the silhouettes of those fighting for freedom, as well as paid a tribute to the fallen ones. The poet - like a romantic bard - announced the arrival of the desired freedom. Mączka's death abroad at the threshold of independence, and then his triumphant return to free Poland, built the legend of the poet. Mączka's literary output and his military life influenced whole generations of independent Poland. Recited in schools and at festivities, they became an element of patriotic education. Both the life and work of Mączka prove that he deserves respect and memory.

**Keywords:** Józef Mączka, legionary poetry, independence, Great War, II Brigade

### Streszczenie

Legionistę i poetę Józefa Mączkę z perspektywy czasu śmiało można nazwać prorokiem wolności. Jego teksty nie tylko ukazywały realia życia żołnierskiego, upamiętniały sylwetki walczących o wolność, były hołdem złożonym poległym. Poeta – niczym romantyczny wieszcz – zapowiadał nadejście upragnionej wolności. Śmierć z dala od kraju, u progu niepodległości, a potem triumfalny powrót do wolnej już Polski budowały legendę poety.

---

<sup>1</sup> Dr Jolanta Załączny, historyk (doktor nauk humanistycznych w zakresie historii najnowszej) i polonista, regionalista. Kierownik Działu Historii i Badań Naukowych Muzeum Niepodległości w Warszawie. Adiunkt w Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma humanistycznego „Niepodległość i Pamięć”, członek zespołu redakcyjnego „Studiów Mazowieckich”, Rady Wydawniczej „Rocznika Legionowskiego” i Rady Naukowej „Rocznika Kresowego”. Autorka 6 publikacji, rozdziałów w pracach zbiorowych oraz artykułów w czasopismach naukowych. Zainteresowania naukowe: historia Polski II poł. XIX wieku i okresu międzywojennego, losy uczestników powstania styczniowego, obecność Polaków w historii innych narodów, szeroko rozumiany regionalizm mazowiecki, edukacja muzealna. E-mail: [j.zalaczny@muzeumniepodleglosci.art.pl](mailto:j.zalaczny@muzeumniepodleglosci.art.pl)

Dorobek literacki Mączki i jego żołnierska biografia wywarły wpływ na pokolenia Polski niepodległej. Wiersze recytowane w szkołach i na uroczystościach stawały się elementem patriotycznego wychowania. Całym swoim życiem oraz twórczością Mączka zaświadczał, że zasługuje na szacunek i pamięć.

**Słowa kluczowe:** Józef Mączka, poezja legionowa, niepodległość, wielka wojna, II Brygada

## WPROWADZENIE

W 1915 roku legionowy poeta Józef Mączka napisał prorocze słowa:

„I będzie pełen znów każdy zakątek  
Polskich relikwii i polskich pamiątek,  
I znowu ogniem zapłoną nam lice  
W te narodowe, żalosne rocznice –  
I w niebo pieśni popłynię orędzie –  
Kiedys – po latach – gdy nas tu nie będzie!” (Mączka 2009, 102).

Swoim życiem i twórczością zaświadczał, że jest postacią nietuzinkową. Czas pokazał, że zasłużył na pamięć i uznanie. Pomimo tego pozostaje wciąż mało znany i z tego powodu warto go przypomnieć, szczególnie w przededniu obchodów 100-lecia odzyskania niepodległości, bo przecież o tę niepodległość walczyli i za wolną Polskę gotów był oddać życie. Jego los podzieliło wielu młodych ludzi urodzonych jeszcze w okresie niewoli, którzy za swą powinność uznali założenie munduru i wbrew wszelkim przeciwnościom podążali drogą wyznaczoną przez Józefa Piłsudskiego. Pomimo ofiary krwi i przelanych łez obce im było zwątpienie, a w trudnych chwilach sił dodawała wizja wyłaniającej się z niebytu niepodległej Polski. Młodzi, utalentowani chłopcy zasilali szeregi Legionów. Legionowy mundur założyła prawdziwa elita społeczeństwa. Spontaniczne wstępowanie do tej formacji poetów, pisarzy, malarzy, rzeźbiarzy, dziennikarzy spowodowało funkcjonowanie powszechnego przekonania, że w Legionach skupiła się dusza Polski. Wielokrotnie podkreślano, że nie było chyba w świecie armii, w której tak duży odsetek stanowili ludzie sztuki. Zdolni, dzielni, zdeterminowani, poświęcali życie w walce o wolną Polskę. Wpisywali się w poczet tragicznych pisarzy, a lista ta – poczynając od Wincentego Reklewskiego, który poległ w trakcie kampanii napoleońskiej, przez Cypriana Godebskiego, Mieczysława Romanowskiego, Józefa Mączkę, stale się wydłużała. Zamykają ją nazwiska poetów poległych w Powstaniu Warszawskim.

## 1. ŻYCIE ZNACZONE PIĘTNEM ŚMIERCI

Józef Mieczysław Mączka urodził się 2 czerwca 1888 roku w Karczmiskach (przysiółku Zaleszan, z reguły podaje się więc – jako miejsce urodzin – podsandomierskie Zaleszany), w ówczesnym powiecie tarnobrzeskim, w rodzinie Franciszka i Heleny z Ambroziewiczów. Był jednym z szóstki dzieci Mączków. Miał

brata Władysława i cztery siostry, wśród nich były Maria i Emilia, późniejsza żona dyrektora gimnazjum w Rzeszowie Władysława Schneiberga. Rodzina wkrótce przeniosła się do folwarku pod Oleszycami, którego dzierżawcą był ojciec Józefa. To właśnie ojciec miał istotny wpływ na wychowanie przyszłego poety. Sam jako 13-letni chłopak uciekł z domu, by wziąć udział w powstaniu styczniowym, a potem przywiązywał dużą wagę do przybliżania dzieciom twórczości Sienkiewicza, uczenia pieśni i wierszy patriotycznych.

Józef Mączka najpierw uczył się szkole ludowej w Oleszycach, potem ukończył niższe gimnazjum we Lwowie. W tym czasie zmarł ojciec, a matka (już wtedy mieszkająca w Widaczu), chcąc zapewnić synom wykształcenie, oddała Józefa i Władysława do gimnazjum męskiego w Sanoku. Józef bardziej niż na nauce skupiał się na poznawaniu warunków życia miejscowych robotników. Odwiedzał sanocką fabrykę wagonów, organizował spotkania dla kolejarzy, wygłaszał dla nich okolicznościowe odczyty. Odbiło się to na wynikach w nauce, z tego powodu musiał powtórzyć klasę siódmą. Dodatkowo odważył się publicznie, na pogrzebie szkolnego kolegi, skrytykować austriacką szkołę.

W roku 1905 przeniósł się do gimnazjum w Rzeszowie, zamieszkał wtedy w domu szwagra Władysława Schneiberga. Dwa lata później zdał maturę i rozpoczął studia na Politechnice Lwowskiej. Kłopoty materialne rodziny spowodowały, że podjął pracę w dyrekcji kolei. Otrzymywał też wsparcie materialne od wuja, Bogusława Ambroziewicza, wysokiego urzędnika w administracji austriackiej.

Z okresu nauki i studiów pochodzą pierwsze wiersze. Mączka ich nie drukował, recytował w kręgu rodziny i przyjaciół. Odręczne zapiski przetrwały w materiałach rodzinnych. Po latach wydobył je na światło dzienne Piotr Hausvater, zięć siostry poety, Emilii.

W roku 1912 Mączka wstąpił do Związku Strzeleckiego we Lwowie. Przed wybuchem wojny odwiedził jeszcze rodzinę, a potem zgłosił się do 2 szwadronu Legionów dowodzonego przez rotmistrza Zbigniewa Dunin-Wąsowicza. Dnia 30 września 1914 roku został przydzielony – wraz ze swoim plutonem – do Komendy Legionów. Awansował kolejno od starszego ułana do wachmistrza, 1 października 1915 roku otrzymał nominację na stopień chorążego.

Na początku stycznia 1917 r. przeniesiony został do 2 pułku ułanów Legionów



Józef Mączka (1888-1918), NAC, Ilustrowany Kurier Codzienny – Archiwum Ilustracji, sygn. 1-K-1634, brak autora.

Polskich (przemianowanego w 1919 na 2 Pułk Szwoleżerów Rokitniańskich). Pułk stacjonował w Mińsku Mazowieckim i tam przebywał Józef Mączka. Po podpisaniu traktatu brzeskiego II Brygada, w której służył, stacjonująca w rejonie Czerniowiec, odmówiła służby u boku państw centralnych i podjęła próbę przejścia przez front austriacki pod Rarańczą, chcąc połączyć się z jednostkami polskimi formującymi się na terenie Rosji. Udało się to tylko piechocie, ułani zostali zatrzymani. Internowano ich w Synowódzku pod Stryjem. Tam 15 lutego trafił Józef Mączka, ale już 28 lutego zbiegł z niewoli w przebraniu kolejarza. Po niemal miesięcznej wędrówce dotarł 20 marca do II Brygady. Służył w niej do czasu bitwy pod Kaniowem, podczas której trafił do niewoli. Ponownie zbiegł i rozpoczął pracę konspiracyjną na Ukrainie w Polskiej Organizacji Wojskowej. Pomagał legionistom, ułatwiał im wydostanie się z rosyjskich więzień i kierował do Kubania. W sierpniu 1918 roku sam też dotarł do Kubania, do dywizji gen. Lucjana Żeligowskiego. Wysłany przez niego z tajną misją do Polski zachorował na cholera i zmarł po drodze w Jekaterynodarze (Krasnodar) we wrześniu 1918 roku. Data dzienna jest trudna do ustalenia, 2 lub 6 września (Leżeński i Kukawski 1991, 26), 5 września (Tomkowiak 1993, 135-136) albo – najczęściej podawany dzień 9 września.

Los dopełnił się, spełniło się przeczucie nieuchronnego końca, które nie opuszczało Mączki. „Pamiętam nasze pożegnanie – pisał w roku 1933 Józef Andrzej Teslar – i jego przeczucie bliskiej śmierci, w którą oczywiście wtedy nie wierzyłem. Przeczucie go nie myliło...” (Mączka 1933).

Został pochowany przez przyjaciół (Sieczkowskiego i Śliwińskiego) na tamtejszym cmentarzu. Symbolicznie ułożono go głową w stronę Polski. Sieczkowski zawiesił mu na piersi swój metalowy krzyżyk. Śliwiński narysował plan cmentarza i zaznaczył położenie grobu przyjaciela.

## 2. DOROBEK LITERACKI KSIĘCIA POETÓW LEGIONOWYCH

Pierwsze teksty poetyckie Mączki pochodzą z okresu nauki. Powstawały pod wpływem chwili, były zapisem ulotnych doznań, efektem zauroczenia okolicą Widacza i tamtejszą przyrodą. Powstawały wtedy liryczne, nastrojowe wiersze, jak choćby *Babie lato* z 1911 roku. Nostalgicznie brzmi wiersz *Wspomnienie*, w którym młody Mączka opisał swoją szkolną izbę, utrwalił uczniów i nauczycielkę, jej wzrok „pogodny, świetlany” (Mączka 2009, 105). Będą też teksty liryczne, pełne miłosnych uniesień i zapewnień o młodzieńczym uczuciu:

„Śni mi się: oto dwie dziewczęce  
Jedwabne – białe – ciche ręce –  
Na zadumanej mojej skroni” (Mączka 2009, 106).

Spod pióra młodego człowieka wyszły wtedy również strofy bardzo dojrzałe, pełne wiary w nadejście upragnionej wolności. Taki charakter miał wiersz zatytułowany *Wizje* powstały w Widaczu w 1910 roku. Pojawiła się tam wizja Pol-



ski schodzącej „w surm wojennych gromowym zawyciu”, Polski obwieszczanej szczękiem trąb, biciem armat, pojawiającej się w szumie stepowych orłów. Polski w „skrwawionej szacie, w kajdan żałobie, w więzien aureoli... w smutnym męczeństwa majestacie”. Tej Polsce poeta oddaje swe serce, gotowe wyśpiewać „przyszłej godzinę narodzin” (Mączka 2009, 21-22).

Mocno i doniośle brzmiały słowa wiersza *Sztandar Polski*, napisanego we Lwowie w roku 1912, pełne wiary, że

„przyjdzie kiedyś dzień –  
Zmartwychwstania wielki dzień!  
(...) I wstanie pieśń z odwiecznych gniazd –  
I pójdzie budzić śpiące echa  
Od słońc do słońc – od gwiazd do gwiazd!” (Mączka 2009, 112).

Proroctwem były też strofy powstałego w 1913 roku tekstu *Czuj duch*, będącego zapowiedzią narodowego zrywu, do którego wezwie „Duch na zaginionym rogu” (Mączka 2009, 113-114). I wreszcie tekst o jakże znaczącej wymowie, tekst manifest, wezwanie: *Wstań, Polsko moja!* Napisany w szczególnym czasie (rok 1914) i w szczególnym miejscu, w mieście zawsze wiernym Polsce – we Lwowie. Był pobudką, okrzykiem poety – mocarza dusz i serc, rozkazem, nawoływaniem do zerwania pęt, do zbrojnego czynu, „bo krwawą godzinę biły dzwony”. Trzeba zostawić „zimny smutków loch” i z nadzieją powitać „świty zmartwychwstania” (Mączka 2009, 23).

Wybuch wojny latem 1914 roku zmienił życie Mączki i całej rzeszy młodych Polaków. Ich udziałem stał się los żołnierza i typowe życie frontowe. Poezja zmieniła więc swój charakter, stała się formą dokumentowania przeżyć, zapisem wojskowej służby, utrwaleniem wydarzeń i ludzi. W trakcie krótkich postojów Mączka zapisywał pośpiesznie w podręcznym notesie ulotne wrażenia, które potem tworzyły materię wiersza. Ale nie od zawsze tak było. Józef Andrzej Tesler zapamiętał szczególnie rys portretu tego poety-legionisty:

„Spotkaliśmy się po raz pierwszy gdzieś w Karpatach, na wspólnej kwaterze w zimie 1914/1915. Obaj unikając gwaru, podniesionego o ubogą zawartość jednej manierki rumu (na cały pluton!), szliśmy precz przed siebie cichą doliną, zasypaną śniegiem po kolana. (...) Jak to się stało, że obaj przyznaliśmy się sobie do manii pisania wierszy, dziś już dobrze nie pamiętam. (...) Pamiętam przecież moje zdumienie, kiedy Mączka zaczął stłumionym, ale zdecydowanym głosem skandować swoje wiersze. Okazało się, że wiersze te nie były wcale napisane. Układały mu się one w głowie – a raczej w sercu – i stamtąd wybiegały na usta w pięknym i nieomylnym ordynku, jak czwórki jednego szwadronu. Byłem wprost oszołomiony tem dziwnym zjawiskiem pisania wierszy nie na papierze, ale w pamięci, i od tego dnia stale błagałem go, aby przecież zaczął je spisywać. Trudne to było, ale jednak powoli wyciągałem od niego na świstkach papieru prawie nieczytelnie ołówkiem gryzmołone utwory” (Mączka 1933).

Teslar bezskutecznie namawiał Mączkę do porządnego zredagowania utworów. Ten zawsze miał jedną odpowiedź: „Józefie Andrzeju! Ty to lepiej zrobisz ode mnie” (Mączka 1933). Nie było rady, Teslar uległ presji przyjaciela, przepisał teksty i oddał prof. Antoniemu Procajłowiczowi z Krakowa. Wkrótce ukazały się drukiem.

O zdolnościach Mączki do improwizowania, recytowania na oczekaniu swoich wierszy wspominał też Juliusz Kaden-Bandrowski. Wskazywał na delikatność poety: „taki tam chłopczyzna (...), naiwny optymista, ale skądinąd dusza tak dalece poetycka, że – jak mówili żołnierze jego plutonu – nie tylko cudzej, własnej wszy nie zabił z poetyckiego miłosierdzia” (Kaden-Bandrowski 1938, 42).

Nie wiadomo, ile jest prawdy w narracji Bolesława Włodzimierza Lewickiego, który na łamach czasopisma „Wola i Czyn” pisał:

„Jechali drogą wojenną ułani II Brygady. Gdy już nie stało pieśni do śpiewania, pluton ryczał na tempo: Józek ułóż! I wtedy kapral Józef Mączka sięgał po notes i ołówek, które tkwiły założone za uprzęż konia i układał od razu, na oczekaniu, i powstawała do taktu kopyt piosenka marszowa. (...) Trącona struna poetyczności nie dała się łatwo uciszyć lub stłumić od razu. Tak było z Józefem Mączką. Zaczął od niefrasobliwego piosenkowania, ale już mu potem pałaca muza nie dała spokoju. Już go samotnego opętała, zaostrzyła czujność i uwrażliwiła czucie. Wojna pasowała ułańskiego oficera Mączkę na artystę” (Lewicki 1937, 10).

Legionowe wiersze Mączki, będące zapisem doświadczeń wojny potęgowały nastroj patriotyczny, dodawały odwagi i zachęcały do ofiarnej walki. Ich piękna „należy szukać nie w samych słowach, lecz w źródle, a więc w nastroju, atmosferze, a pięknie ideowych uniesień” – przekonywał Leon Pomirowski (Pomirowski 1933, 74).

Zdaniem Teslara w poezji tej dominowały trzy główne wątki: umiłowanie Ojczyzny i tradycji żołnierstwa polskiego, kult Komendanta oraz miłość do matki. To właśnie matce zadedykował swój zbiór wierszy *Starym szlakiem*. Pamiętał zawsze o Piłsudskim. Opisując fanfary grane przez orkiestrę 1 pułku piechoty Legionów, był przekonany, że

„w chacie – tam w głębi – myślami schylony,  
Wzrok tęskny w dalekie kierując gdzieś strony,  
Brygadier, Brygadier ich słucha...” (Mączka 2009, 63).

Na jeszcze jeden szczególnie walor tekstów Mączki warto zwrócić uwagę. Podobnie jak w przypadku wielu innych poetów legionowych daje się tu zauważyć swoiste piętno narodowe, szczególnie sposób pojmowania patriotyzmu, daleki od nienawiści do wroga, z dominującym pozytywnym stosunkiem do realizowanych marzeń o wolności i odrodzeniu państwa. Dlatego poezja ta „jest jednolita i prostopolinijna zarówno w wyrazie bólu, jak i radości” (Pomirowski 1933, 76).

Poezja legionowa rozkwitła purpurowym kwiatem, stając się spadkobiercą pieśni, która zrodziła się w czasach niewoli. Odziedziczyła po niej siłę, ale wybrzmiała na nowo, z nową ekspresją. I to właśnie Mączka „głosił szczerem pro-

stym wierszem jedyną wiarę żołnierza polskiego, tę samą w 1914, co w 63, co w 31, wiarę w niepodległość ojczyzny” (Kaden-Bandrowski 1938, 43).

Marzył – podobnie jak zmarły młodo powstaniec styczniowy i poeta Mieczysław Romanowski. Obydwu można śmiało nazwać ostatnimi romantykami czy pogrobowcami romantyzmu. „Obaj łaknęli nade wszystko Polski niepodległej, obaj tęsknili z całą mocą uczucia serc gorących do orężnego czynu, obaj przepowiedzieli sobie śmierć swą przedwczesną na krwawym zagonie” (Jarosz 1932, 9). Obaj odeszli na progu wieku męskiego, na początku poetyckiej drogi. „Poezja żołnierska zamknięta została pieczęcią żołnierskiej śmierci” (Lewicki 1937, 10).

Bertold Merwin pisał o Mączce i innych poetach legionowych, że „dopiero w Legionach stali się „piśmienni”, dopiero w Legionach – i przez Legiony – talent ich się objawił. „Wojna i służba w polu były tym kiełkiem, który padł na ich dusze, który ich obudził” (Merwin 1916, 4).

Wobec poetyckiego dorobku Mączki trudno przejść obojętnie. Wpisywał się on w szeroko rozumianą poezję legionową, która była „romantycznego uniesienia ostatnim w Polsce powiewem” (Mączka 1933).

Wiersze Mączki cechował liryzm pozbawiony goryczy, ogromny optymizm zaprawiony żołnierskim humorem. Ujawniała się w nich „kryształowo czysta i nie znająca pęknięć ani wewnętrznych sprzeczności dusza doskonałego żołnierza Legionów” (Zawodziński 1935, 4). Umiał on ponadto „skupić całe bogactwo tonów i barw od wibrującego tragizmu do brawurowego żartu, łącząc głębokie poczucie tradycji z doraźnym momentem boju. Siła uczuciowego przeżycia sprawia, że szczerłość i bezpośredniość wyznań jest tu notorycznym czynnikiem artystycznym” (Pomirowski 1933, 76).

Taki charakter ma wiersz *Ułańskie czako*, w którym poeta rozliczał się z dziecięcymi marzeniami i snami o wolnej Polsce. Wymowna jest dedykacja: „Siostrzymoim na pamiątkę wspólnych dziecięcych rojeń”. Te dziecięce rojenia to wizja Polski szczęśliwej i złotej, która przybrała „kształt żywy”, a „każdy dzień jest słowem stającej się baśni” (Mączka 2009, 70).

Poetycka dusza Mączki łączyła w sobie romantyczne ukochanie życia i przeświadczenie o nieuniknionej śmierci. Tęsy takie łatwo zauważyć w wierszu *Z urlopu i Matuli mojej*. Dużo tam elementów biograficznych, choćby informacja o dwóch synach uczestniczących w walkach. W Legionach byli Józef i Władysław Mączka. Obydwu upamiętnił na portrecie Jan Rembowski. Wyraźnie wybrzmiała w wierszu prześladowająca poetę wizja śmierci, obawa, że któregoś z braci powali „sen wśród niw – na zżętym zagonie” (Mączka 2009, 73).

Mączka ukazywał w swoich wierszach nastrój panujący w szeregach legionistów, opisywał przebieg walk, marzył o wolności, śnił „sen cudny, sen złoty, sen Wolności” (Mączka 2009, 55). Widział Polskę w cudnej białej szacie „zmartwychwstałą do życia w wolności” (Mączka 2009, 48) i kreślił jej wizje. Jednocześnie w strofach wierszy upamiętniał poległych towarzyszy broni, oplakiwał ich, oddawał hołd poległej braci legionowej, która nawet po śmierci, jako duchy – w krwawej szacie – przychodzi na wartę:

„Więc tam szyldwach, co stoi przy drodze,  
 Wraz go wstrzyma na kroków połowie:  
 «Stój! Kto idzie?» – «Swój!» – duch mu odpowie –  
 «Hasło?» – «Polska! – Zluzować przychodzę!»” (Mączka 2009, 86).

Gwarantował im, że ujrzą „w radosnej świtów aureoli kres niewoli i koniec mąk” (Mączka 2009, 72). Zastrzegął dla nich wartość słoneczną i wiecznie trwałą pamięć.

Pomimo trudnego, tragicznego czasu, był Mączka zdolny do najszczerzych uniesień, zachował duszę dziecka. Umiał się zachwycać, marzyć, dostrzegać piękno nawet w wojennym krajobrazie. „Pałaca muza nie dawała mu spokoju. Już go samotnego opętała, zaostrzyła czujność i uwrażliwiła czucie. Wojna pasowała ułańskiego oficera na artystę” – pisał Bolesław Lewicki (Lewicki 1937, 9).

Wiersze Mączki dokumentowały losy żołnierzy, upamiętniały ich sylwetki. Dedykował je anonimowym, nieznanym legionistom, gloryfikował też dowódców. O poległym pod Rokitną Zbigniewie Dunin-Wąsowiczu pisał w wierszu *Rotmistrzowej sławie*:

„Zawołała cię mara skrzydlata –  
 słodkieć urzekło wołanie... (...)  
 Zawołała cię Sława-Królewna,  
 Ułanie!  
 Hej, Sokole ty jasny, urodny,  
 hej – rotmistrzu ułańskich ty rot! (...)” (Mączka 2009, 82).

Uczcił też wierszem drugą rocznicę śmierci rotmistrza, żołnierza, który – jak wielu – zasłużył na podziw i pamięć:

„Pamięć moja nad wami jak pieczęć niestarta –  
 I rozkaz mój – rozkazem najwyższej buławy –  
 Oto jestem na wieki Rotmistrz Waszej Sławy  
 I honoru waszego niestrudzona warta!” (Mączka 2009, 118).

Ogłaszał Mączka swoje wiersze w ówczesnej prasie, m.in. w rzeszowskiej, a później warszawskiej. W 1917 roku, kiedy przebywał w Mińsku, w „Głosie Stolicy” zamieszczone zostały wiersze: *Rada*, *Program* i *Krwia żywą*. Recytował też swoje teksty w Sali Towarzystwa Higienicznego w Warszawie 14 marca 1917 roku (Gontarek 2012, 164). W 1917 ukazał się drukiem jedyny tomik jego wierszy zatytułowany *Starym szlakiem*. Sporo tekstów zamieszczano potem na łamach prasy oraz w zbiorach wierszy legionowych: m.in. Roman Hernicz w wydany w 1920 roku opracowaniu *Wschodzącym zorzom* i Edward Słoński w *Antologii współczesnej poezji polskiej* (1926).

### 3. RODZENIE SIĘ LEGENDY LEGIONISTY-POETY

Żołnierz, legionista, poeta, który zmarł z dala od rodzinnego kraju nie doczekawszy wolnej Polski to doszła postać na bohatera. Legenda narosła wokół jego żołnierskiego życiorysu, a ukoronowaniem stała się śmierć tuż przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, w drodze do kraju.

Pamięć o Mączce była żywa wśród kolegów-legionistów, którzy chcieli sprowadzić jego zwłoki do Polski. Plany te nabrały realnych kształtów w roku 1933, a inicjatorem akcji był ppłk. Adam Mniszek (1889-1957), w okresie I wojny oficer 2 pułku ułanów. W działania włączył się wspomniany już Śliwiński, który rozpoczął lokalizowanie grobu Mączki. Długo szukał, bo cmentarz został poważnie zdezastawowany. Z pomocą żony grabarza udało mu się odnaleźć miejsce pochówku przyjaciela. Trumna uległa rozkładowi, ale na kościach spoczywał metalowy krzyż. Wydobyte z grobu szczątki włożono do wykonanej z blachy cynkowej trumny i poeta-legionista ruszył w pośmiertną podróż z Rosji do wolnej już Polski.

Po dokonaniu formalności pociąg transportujący trumnę wysłano do Zdobunowa, gdzie 28 listopada 1933 roku nastąpiło uroczyste powitanie zmarłego legionisty. Do Warszawy trumnę eskortowali szwoleżerowie z 2 pułku i delegacja 2 pułku ułanów Legionów Polskich. Miał więc Mączka godną asystę, nie wracał do kraju samotnie. Na dworcu w stolicy powitali go komendant miasta ppłk Szajewski, wojskowa kompania honorowa i orkiestra, delegacje Związku Legionistów, przedstawiciele instytucji i organizacji społecznych. Trumnę wojsko przetransportowało z dworca do kościoła garnizonowego przy ul. Długiej. Tam 30 listopada odbyły się uroczystości żałobne. Przybyli na nie koledzy-legioniści oraz rodzina. Niestety, matka i siostra Emilia nie doczekały pogrzebu. Helena z Ambroziewiczów Mączkowa zmarła w 1933 roku.

Nabożeństwo odprawił ks. Patrycjusz Antosz. Podczas uroczystości pogrzebowych gen. Felicjan Sławoj Składkowski udekorował trumnę Krzyżem Niepodległości. Przy dźwiękach hymnu narodowego odegranego przez orkiestrę 1 pułku szwoleżerów wyprowadzono trumnę z kościoła. Potem przykrytą biało-czerwonym sztandarem umieszczono na lawecie zaprzężonej w szóstkę koni. Na trumnie leżało ułańskie czako i skrzyżowane szable.

Kondukt żałobny ruszył ulicami Warszawy. Na czele maszerowali szwoleżerowie, potem poczty sztandarowe i żołnierze niosący odznaczenia zmarłego. W ostatniej drodze towarzyszyli zmarłemu przedstawiciele władz, wojska, przyjaciele, delegacje stowarzyszeń i organizacji. Pogrzeb urządzony z najwyższymi honorami – zdaniem Andrzeja Romanowskiego – przypominał niedawny pogrzeb Juliusza Słowackiego (Romanowski 2009, 6).

Pochowano Mączkę na wojskowym cmentarzu na Powązkach, w grobie, gdzie wcześniej spoczęli już trzej inni legioniści: ppłk Bogusław Szul-Skjölkrona (1895-1920), mjr Władysław Gniady (1888-1918) i kpt. Rudolf Brandys (1895-1918). Pogrzeb przerodził się w manifestację patriotyczną. Odbił się szerokim

echem w prasie, opisywano go ze szczegółami na łamach „Polski Zbrojnej”, „Głosu Narodu”, „Kurieru Warszawskiego”.

Sylwetce i twórczości Mączki poświęcono audycję radiową nadaną ze Lwowa 14 grudnia 1933 roku. O poecie opowiadał prof. Hausvater. W zapowiedzi audycji podkreślano: „Siwy mundur Legionów nosiło wielu literatów (...), do żadnego jednak z nich nie przyłgnęło piętno tak smutnego a zarazem pięknego romantyzmu, jak do nazwiska Mączki” (O wszystkim 1933, 2).

W tym samym roku ukazał się ponownie zbiór wierszy Józefa Mączki zatytułowany *Starym szlakiem*. Przedmowę do niego napisał Józef Andrzej Teslar. Książka spotkała się z powszechnym uznaniem. Zygmunt Nowakowski podkreślał, że Mączka to „żołnierz sercem prosty”, a jego wiersze smakują jak razowy chleb (Nowakowski 1933, 3). Na łamach „Wiadomości Literackich” Karol Wiktor Zawodziński pisał, że to wycinek poezji z czasów wielkiej wojny oddający duszę żołnierza (Zawodziński 1935, 4).

Zbiór wierszy ukazał się w II RP jeszcze trzy razy, pojedyncze wiersze były drukowane w prasie oraz w różnych okolicznościowych publikacjach. Szczególnie popularny przed wojną był napisany w 1914 roku utwór *Wstań Polsko moja*.

Wiersze Józefa Mączki cieszyły się popularnością szczególnie wśród dawnych legionistów. Teksty recytowano podczas uroczystości patriotycznych. Nie mogło obejść się bez nich żadne święto legionowe. Bo były te wiersze niemal narodową świętością. Wpisywały się w nurt poezji tyrtejskiej, sławiły męstwo polskiego żołnierza, budowały legionową legendę.

Dzieci czytały je na lekcjach języka polskiego. Jak pisał Kaden-Bandrowski, już w roku 1933 powracającą do Polski trumnę z doczesnymi szczątkami poety dzieci ze szkół mogłyby witać jego wierszami, „bo już i dzieci mają te wiersze w pamięci” (Kaden-Bandrowski 1938, 45).

Budowaniu pamięci o Mączce i innych poetach legionowych sprzyjało też wykorzystanie ich utworów w wychowaniu patriotycznym w przedwojennej szkole. W podręczniku dla klasy IV szkoły średniej autorstwa Kazimierza Wóycickiego znalazły się dwa utwory Mączki (*Starym szlakiem* i *Fanfary pierwszego pułku piechoty*) opatrzone komentarzem (Wóycicki 1923, 298-299). Piotr Józef Hausvater stworzył *Obrazek sceniczny w 1 odsłonię z życia Józefa Mączki, stosowny dla przedstawień i obchodów w szkołach, stowarzyszeniach, oddziałach Związku Strzeleckiego i t.p.* zatytułowany *Poeta Legionów*. Wydany we Lwowie w 1935 roku grywany był w szkołach i na żołnierskich scenach (Podgórski 2016, 112).

Przykładem pamięci o legionowym poecie mogą być starania szkoły w Zaleszanach o nadanie jej imienia por. Józefa Mączki. Realizację tych zamierzeń przerwał wybuch wojny.

## ZAKOŃCZENIE

Przez swoją poezję i śmierć „jest Mączka głęboko piękny i zaliczany być musi do reprezentantów w tym pokoleniu polskiego piękna duchowego” (Baumfeld 1926, 12). W jego wierszach zawarte są wszystkie odcienie wojennej rzeczywistości, mistyczna, romantyczna wiara w świętość sprawy polskiej, głęboko zakorzeniona potrzeba służenia ojczyźnie i uczestniczenia w walce o wolność, potrzeba bohaterkiego czynu i złożenia ofiary ze swojego życia.

Poezja Mączki wyróżniała się na tle dorobku literackiego legionistów. Akcentował to bardzo mocno Leon Pomirowski, chyba nawet zbyt surowo oceniając innych poetów, pisał, że „poezja legionowa poza twórczym w akcentach Józefem Mączką, większych wyników artystycznych nie dała” (Pomirowski 1933, 74).

Słowa wierszy Mączki brzmiały jak ponadczasowe przesłanie. Poeta uważał, że przyszłe pokolenia zostaną wezwane na świadków legionowej legendy, owej siły, która jest w stanie wyznaczyć szlaki przyszłości. Wyznaczył tym pokoleniom

„krwawy spadek Wasz  
i krwią pisane ku Wam słowa:  
Trzymajcie ziemi onej straż,  
gdy przyjdzie zamieć piorunowa...  
(...)  
Zaś którzy wyszli spośród Was  
I krew oddali swą serdeczną  
Niech będą wartą Wam słoneczną  
Po wszystek czas – po wszystek czas –  
I niechaj granic polskiej ziemi  
Duchami strzegą płomiennemi!...” (Mączka 2009, 101).

Historia pokazała, że po raz kolejny poeta-wieszcz okazał się wizjonerem i przywódcą dusz. Burzliwe losy Polski i Polaków spowodowały, że „każdy zakątek pełny był polskich relikwii i polskich pamiątek”, a Polacy długo jeszcze podchodzili do wszystkich rocznic narodowych bardzo emocjonalnie, „ogniem zapłonęły im lica” (Mączka 2009, 102).

Jego twórczość zasługuje na to, by była znana. Podobnie jak legionowa biografia Mączki – wspomnienie wiernej służby – zasługuje na pamięć i szacunek. Warto tę legendę rozpowszechniać i szukać w niej wskazówek dla kolejnych pokoleń, a w twórczości dostrzegać wartość artystyczną, która – mimo upływu lat – nie traci, a przeciwnie, wciąż wpisuje się w apoteozę ducha. Do Mączki doskonale pasują słowa Piłsudskiego: „Legenda i sława wzięły nas na swe skrzydła i niosły naprzód” (*Józef Piłsudski i jego legiony* 1935, 7).

## BIBLIOGRAFIA:

- Baumfeld, Gust. [Gustaw] Bol. [Bolesław]. 1926. Śmierć i poezja Józefa Mączki. *Panteon Polski*, 23, 12.
- Gontarek, Alicja. 2012. Józefa Mączki (1888-1918) wena twórcza w Mińsku Mazowieckim. *Rocznik Mińskomazowiecki*, 20, 163-167.
- Hernicz, Roman. 1920. *Wschodzącym zorzom. Poezja polska w latach wojny*. Mińsk: Wydawnictwo Dziel Ludowych K[arol] Miarka.
- Jarosz, Zygmunt. 1932. Reminiscencje z lektury. *Kuźnia Młodych*, 3, 9-11.
- Józef Piłsudski i jego legiony w muzyce i pieśni, red. Mateusz Gliński. 1935. Warszawa: Nakładem Miesięcznika Muzyka.
- Kaden-Bandrowski, Juliusz. 1938. Józef Mączka. W: *Wspomnienia i nadzieje*, 41-45. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Lewicki, Bolesław Włodzimierz. 1937. Legionowa anegdota literacka. *Wola i Czyn*, 3, 8-9.
- Leżeński, Cezary i Lesław Kukawski. 1991. *O kawalerii polskiej XX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mączka, Józef. 1933. *Starym szlakiem*. Warszawa: Główna Księgarnia Wojskowa.
- Mączka, Józef. 2009. *Starym szlakiem i inne wiersze*. Kraków: Universitas.
- Merwin, Bertold. 1916. Szablą i piórem. *Głos Stolicy*, 15, 3-4.
- Nowakowski, Zygmunt. 1933. Żołnierz sercem prosty. *Ilustrowany Kurier Codzienny*, 378, 3.
- O wszystkim po trochu. 1933. *Małe Ra*, 50, 2.
- Podgórski, Wojciech J. 2016. Józef Mączka i Piotr Hausvater, dwaj bliscy sobie lwowianie. *Rocznik Miłośników Jarosławia*, 22, 106-113.
- Pomirowski, Leon. 1933. *Nowa literatura w nowej Polsce*. Warszawa.
- Romanowski, Andrzej. 2009. *Złoty sen wolności (o poezji Józefa Mączki)*. W: Józef Mączka. *Starym szlakiem i inne wiersze*. Kraków: Universitas.
- Słoński, Edward. 1926. *Antologia współczesnej poezji polskiej*. Warszawa: Biblioteka Dom Polski.
- Tomkowiak, Eligiusz. 1993. *Kawalerowie Virtuti Militari 1792-1945*, t. 2: 1914-1921, cz. 2. Koszalin: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Inżynierskiej.
- Wóycicki, Kazimierz. 1923. *Życie Polskie. Wypisy na klasę IV szkoły średniej z reprodukcjami obrazów A. Grottgera, J. Kossaka, J. Matejki i ilustracjami M. Bukowskiej*. Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Zawodziński, Karol Wiktor. 1935. Józef Mączka. *Biesiada Literacka*, 27.



## SPRAWOZDANIA

SEMINARE

t. 39 \* 2018, nr 2, s. 201-215

### SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ *KOŚCIÓŁ – PATRIOTYZM – OJCZYZNA* (Białystok, 5 maja 2017)

5 maja 2017 r. w Auli Kazimierzowskiej Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku miała miejsce konferencja naukowa nt. *Kościół – patriotyzm – ojczyzna*. Spotkanie zostało zorganizowane przez Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku oraz Studium Życia Rodzinnego Archidiecezji Białostockiej.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. UwB dr hab. Andrzej Proniewski, rektor Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku oraz kierownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Na początku pozdrowił on wszystkich uczestników konferencji, następnie nawiązał do obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski i wynikających z tego jubileuszu zadań, które dotyczą ważnych wymiarów życia moralnego, religijnego, społecznego i państwowego.

Następnie zabrał głos emerytowany metropolita białostocki abp prof. dr hab. Edward Ozowski, który przedstawił główne cechy postaw patriotycznych. Jego zdaniem, Polska stoi przed poważnymi wyzwaniami dotyczącymi przyszłości całego narodu. Jaka będzie w najbliższych latach? W jakim kierunku będzie się rozwijać społeczeństwo? Jaka tradycja historyczna stanie się podstawą więzi narodowej: pamięć o Żołnierzach Wyklętych czy myślenie postkomunistyczne? Szukanie odpowiedzi na tego rodzaju pytania powinno być dzisiaj przedmiotem rzetelnego namysłu wielu środowisk katolickich oraz ważnym elementem nowej ewangelizacji.

Referat wprowadzający w problematykę konferencji wygłosił ks. dr hab. Andrzej Kobylński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Jaki patriotyzm jest cnotą? Meandry miłości do własnego kraju*. Na początku swego wystąpienia zauważył, że Białystok jest szczególnym miejscem na mapie Polski, gdy chodzi o praktykowanie postaw patriotycznych. Z jednej strony, ziemia białostocka to miejsce narodzin ks. Jerzego Popiełuszki, który uczył Polaków miłości do ojczyzny w trudnych latach 80. ubiegłego wieku. To także tradycja silnego oporu antykomunistycznego po 1944 r., dramat Obławy Augustowskiej czy kultywowanie pamięci 5. Wileńskiej Brygady Armii Krajowej. Z drugiej strony, w kwietniu 2016 r. Białystok stał się przedmiotem zainteresowania mediów ogólnopolskich. Dlaczego? Z powodu przeżywanych w tym mieście obchodów 82. rocznicy powstania Obozu Narodowo-Radykalnego i wielu pytań, jakie pojawiły się w przestrzeni publicznej odnośnie do patriotyzmu i nacjonalizmu. Czym powinna być dzisiaj miłość do własnego kraju? Jak rozumieć patriotyzm w XXI wieku?

W dziejach myśli ludzkiej można wyróżnić dwa przeciwstawne paradygmaty dotyczące oceny patriotyzmu. Reprezentantem obozu traktującego patriotyzm jako cnotę może być rzymski poeta Horacy, który napisał w jednej ze swoich pieśni cytowane często słowa: „Słodko i zaszczytnie jest umrzeć za ojczyznę” – *Dulce et decorum est pro patria mori*. Natomiast jednym z bardzo znanych krytyków miłości do własnej ojczyzny był rosyjski pisarz Lew Tołstoj, który uznawał patriotyzm za błąd moralny i grzech ciężki, zaprzeczenie podstawowych zasad chrześcijańskiej moralności, która wyklucza egoizm zarówno jednostkowy, jak i grupowy, gdyż bliźnim jest każdy człowiek.

Do ożywienia badań nad patriotyzmem przyczynił się w ostatnich dziesięcioleciach amerykański filozof Alasdair MacIntyre, który 26 marca 1984 r. na University of Kansas wygłosił szeroko komentowany wykład nt. *Czy patriotyzm jest cnotą?* Zdaniem MacIntyre’a, patriotyzm może być określony jako taki rodzaj lojalności wobec danego narodu, jaki przejawiają jedynie ci, którzy są

owego narodu przedstawicielami. Patriotyzmu nie należy mylić z bezmyślną lojalnością wobec własnego narodu, która nie bierze w ogóle pod uwagę jego właściwości. Nie należy sądzić, iż patriotyzm jest czymś więcej niż całkowicie zrozumiałym poświęceniem się dla spraw własnego narodu, które nigdy nie może naruszyć granic ustalonych przez obiektywny moralny punkt widzenia. Wydaje się, że takie ujęcie patriotyzmu jest dzisiaj bardzo aktualne także w Polsce. Potrzeba obecnie patriotyzmu inkluzywnego, wolnego od ksenofobii i fałszywego mesjanizmu, mądrze i skutecznie łączącego tradycję z nowoczesnością.

Drugi referat zaprezentował ks. mgr Artur Sulik z Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku nt. *Patriotyzm w Biblii*. Na początku swego wystąpienia prelegent przywołał wybrane fragmenty z książki Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość*, w których Papież określa patriotyzm jako miłość ojczyzny i tego, co ojczyście. W tej perspektywie przedmiotem postawy patriotycznej są wartości narodowe, terytorium, kultura, przywiązanie do dziejów kraju urodzenia itp. Umiłowaniu własnej ojczyzny musi towarzyszyć poszanowanie praw i tradycji innych narodów.

Problem patriotyzmu pojawia się także na kartach Pisma Świętego, które jest zapośredniczone w historii i stanowi werbalizację historii zbawienia. Obowiązki wobec ojczyzny wynikają z czwartego przykazanie Dekalogu: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie” (Wj 20,12). W Katechizmie Kościoła Katolickiego zapisano następujące słowa nt. interpretacji tego przykazania: „Obywatele mają obowiązek przyczynić się wraz z władzami cywilnymi do dobra społeczeństwa w duchu prawdy, sprawiedliwości, solidarności i wolności. Miłość ojczyzny i służba dla niej wynikają z obowiązku wdzięczności i porządku miłości. Podporządkowanie prawowitej władzy i służba na rzecz dobra wspólnego wymagają od obywateli wypełniania ich zadań w życiu wspólnoty politycznej” (KKK 2239).

Biblia otwiera perspektywę eschatologiczną, która powoduje bolesne napięcie między ojczyzną ziemską a ojczyzną niebieską. Autor Listu do Hebrajczyków pisał: „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny. Gdyby zaś tę wspominali, z której wyszli, znaleźliby sposobność powrotu do niej. Teraz zaś do lepszej dążą, to jest do niebieskiej” (Hbr 11,13-16). Dążenie do ojczyzny niebieskiej nie powinno oznaczać deprecjacji ojczyzny ziemskiej. Chrześcijanin jest patriotą w podwójnym znaczeniu – szanuje ojczyznę ziemską, ale jednocześnie tęskni za ojczyzną niebieską.

Trzecim wystąpieniem był referat nt. *Moralny wymiar patriotyzmu*, który wygłosił ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Zadykowicz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prelegent stwierdził, że fenomen patriotyzmu wymaga podejścia interdyscyplinarnego, a jego ważnym wymiarem są aspekty moralne. Gdy chodzi o wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, pierwsze dokumenty na temat patriotyzmu pochodzą z XIX wieku. Następnie postawił pytanie o to, dlaczego problematyka ta bywa pomijana przez teologię moralną. Niestety, w tej dziedzinie wiedzy dość często dominuje skrajny wertykalizm oraz radykalny indywidualizm, które utrudniają podjęcie tematów związanych z życiem społecznym i miejscem jednostki w wymiarze publicznym.

Ks. Zadykowicz podkreślił, że postawa patriotyczna wynika z wiary chrześcijańskiej, ponieważ wizja świata i człowieka zakorzeniona w Ewangelii pozwala docenić rolę i znaczenie ojczyzny ziemskiej oraz umieszcza ją w całej hierarchii wszystkich innych wartości. Aktualizacja postaw patriotycznych polega głównie na odkrywaniu wartości zawartych w tym wszystkim, co ojczyznę stanowi. Miłość do ojczyzny wyraża się na wiele różnych sposobów. Jej przejawem są czyny i postawy takie jak modlitwa za ojczyznę, pragnienie dobra ojczyzny i wszystkich jej mieszkańców, czynna służba na rzecz pomyślności i rozwoju własnego kraju. Jednym z nowych przejawów miłości do ojczyzny jest patriotyzm konsumencki, który polega na nabywaniu produktów wytworzonych na terenie własnej ojczyzny. Natomiast postawami sprzecznymi z miłością do własnego kraju będą takie zachowania, jak brak patriotyzmu, postawy antypatriotyczne, nacjonalizm, ksenofobia, szowinizm czy pogarda wobec własnej ojczyzny.

Czwarty referat wygłosiła prof. UwB dr hab. Barbara Cieślińska z Uniwersytetu w Białymstoku nt. *Spółeczny wymiar patriotyzmu*. Prelegentka podkreśliła, że na gruncie socjologii pojęcie patriotyzmu pojawia się w kontekście ojczyzny, narodu, migracji itp. Nie można powiedzieć, że ta kategoria

odgrywa ważną rolę w badaniach socjologicznych. W pięciotomowej *Encyklopedii socjologii*, przygotowanej przez zespół naukowców pod kierunkiem Władysława Kwaśniewicza i wydanej w latach 1998-2007, w ogóle nie występuje hasło patriotyzm. Problem patriotyzmu jako postawy społecznej pojawia się najczęściej w badaniach socjologicznych w kontekście analiz naukowych dotyczących migracji. Brak postaw patriotycznych wśród emigrantów i imigrantów świadczy zazwyczaj o ich wykorzenieniu, które jest skutkiem utraty więzi z krajem pochodzenia i trudnościami związanymi ze stworzeniem więzi społecznych w nowym miejscu zamieszkania.

Piąty referat zaprezentował dr Andrzej Dakowicz z Uniwersytetu w Białymstoku nt. *Bunt a zaangażowanie patriotyczne*. Stwierdził, że postawa buntu dotyczy pobudzenia sfery afektywnej. Rozbudzenie emocji przeszkadza w realnej ocenie rzeczywistości. Mądre zaangażowanie patriotyczne wymaga dojrzałej osobowości i unikania postaw skrajnych, nacechowanych buntem i agresją. Dojrzała osobowość zakłada autonomiczne myślenie zgodne z przyjętym systemem wartości, podejście podmiotowe do innych ludzi oraz wgląd w motywy swojego postępowania. Nasze działania w polu świadomości w odniesieniu do patriotyzmu powinny przede wszystkim zachować równowagę między miłością do ojczyzny a dobrymi relacjami z rodakami.

Zwieńczeniem obrad sympozjalnych były liczne pytania uczestników konferencji oraz odpowiedzi prelegentów. W ramach burzliwej dyskusji podjęto m.in. problem oceny nacjonalizmu, specyfiki patriotyzmu amerykańskiego, wychowania patriotycznego w szkołach, postaw patriotycznych wśród polskich emigrantów, bolesnych podziałów w Kościele katolickim w Polsce. Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał ks. prof. Andrzej Proniewski, który zwrócił uwagę na potrzebę ciągłej refleksji nad istotą patriotyzmu i mądrego kształtowania miłości do własnego kraju wśród młodego pokolenia Polaków.

Ks. Andrzej Kobyliński

UKSW w Warszawie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.16>

## V MIĘDZYNARODOWY KONGRES RELIGIOZNAWCZY *RELIGIE W DIALOGU KULTUR* (Toruń, 14-16 września 2017)

W dniach 14-16 września 2017 roku w Toruniu miał miejsce piąty już Międzynarodowy Kongres Religioznawczy zatytułowany *Religie w dialogu kultur*. Religioznawstwo na tym kongresie zostało więc ukazane jako dyscyplina naukowa, przedstawiona w sposób zróżnicowany światopoglądowo, ideowo, metodologicznie i problemowo. Wydarzenie zostało zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze reprezentowane przez prezesa, prof. AMW dr. hab. Jerzego Kojkoła, oraz dwa wydziały Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, których reprezentantami byli: prof. dr. hab. Marek Szulakiewicz z Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych oraz ks. dr. hab. Piotr Roszak prof. UMK z Wydziału Teologicznego. W organizację tego przedsięwzięcia włączyły się również władze wydziałów: Dziekan Wydziału Pedagogicznego dr. hab. Piotr Petrykowski, Dziekan WPIŚM UMK prof. dr. hab. Zbigniew Karpus i Dziekan Wydziału Teologicznego ks. prof. dr. hab. Dariusz Kotecki. Miejscem kongresu był gmach Centrum Dialogu im. Jana Pawła II w Toruniu. W przeszłości podobne spotkania kongresowe odbyły się w Tyczynie, Poznaniu, Toruniu i Gdyni. Tym razem w kongresie wzięło udział ponad 200 uczestników z wielu uczelni polskich. Były też osoby z centrów zagranicznych np. z Rzymu z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego przyjechała grupa międzynarodowa reprezentująca następujące kraje: Republikę Demokratyczną Kongo, Nigerię, Tajlandię. Byli też Hiszpanie, Słowacy, Czesi, Ukraińcy.

Prof. Jerzy Kojkoł, który 14 września otworzył obrady stwierdził, iż organizatorzy chcieli, „żeby kongres był reprezentatywny dla całego środowiska, dla różnych orientacji i szkół badawczych i przedstawicielami chcących ze sobą dyskutować”. Istotnym motywem rozszerzenia tematu kongresu była debata nad dziedzictwem kulturowym reformacji w Europie i 500. rocznicą wystąpienia Marcina Lutra. Celem kongresu była zatem próba odpowiedzi na pytania wyrastające z potrzeby zrozumienia współczesnej

antropologii religii różnicowanej nie tylko w Polsce, ale też na całym świecie. Następnie głos zabrali główni organizatorzy: prof. Marek Szulakiewicz i prof. Piotr Roszak, którzy zaobserwowali, iż odkrycie dialogu dla religii nie było doświadczeniem łatwym, gdyż wśród źródeł doświadczenia religijnego zazwyczaj umieszczona jest inna religia i jej wyznawca.

Na kongresie pojawili się zarówno bardziej, jak i mniej doświadczeni religioznawcy. Organizatorzy wychodzili z założenia, że im bardziej różnicowane grono uczestników, tym większa będzie możliwość dowiedzenia się czegoś inspirującego do dalszych poszukiwań i badań nad religiami i dialogiem pomiędzy nimi. Dlatego refleksja nad odkrywaniem dialogu we współczesnym świecie przemian społeczno-politycznych była jak najbardziej odpowiednia i aktualna, ponieważ procesy zachodzące w społeczeństwie, takie jak globalizacja, liberalizacja życia społecznego, sekularyzacja czy pluralizacja, wskazują, iż Polska podobnie jak inne kraje świata zmierza do włączenia się w paradygmat kulturowy, który niejednokrotnie przedstawiany jest jako szansa dla społeczeństwa. W tym sensie dialog religii kwestionuje jej samowystarczalność i wymaga nie tylko uczenia się rozumienia innych, ale przede wszystkim otwartości na innych. Dialog religijny nie może więc oznaczać tylko intelektualnej dyskusji, ale winien angażować całego człowieka.

Pierwsza sesja plenarna odbywała się w sali audytoryjnej Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, a jej tematem był *Protestantyzm – Religia – Wolność*. Tematykę tę przybliżył uczestnikom prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk (UJ), przedstawiając referat ukazujący aspekty konfliktu i komunii w relacjach katolicko-luterańskich. Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr José Ramon Vilar przybyły z hiszpańskiego Uniwersytetu Katolickiego z Nawarry. Ukazał on w swoim wystąpieniu *Kościół katolicki, wolność religijną i pluralistyczną demokrację*, która według autora rozpoczęła się dzięki obradom Soboru Watykańskiego II, przezwyciężającego trudności stawiane przez społeczne i polityczne ewolucje poprzednich wieków. Trzeci prelegent prof. dr hab. Piotr Gutowski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawił referat zatytułowany *Obowiązek podążania za prawdą a lojalność wobec własnej tradycji religijnej*. Prelegent twierdził między innymi, iż lojalność wobec tradycji kulturowej, w tym wobec religii, w której człowiek się wychowuje, jest źródłem jej ciągłości. Zastrzegł jednak, iż należy zaznaczyć, że nieuchronne zmiany, jakie zachodzą w systemie przekonań, skłaniają wiele osób do rewizji lojalności, ponieważ przekonania, które dawniej uważane były za prawdziwe, teraz uznaje się za fałszywe, a dawniejsze zobowiązania podjęte były zbyt pochopnie i w związku z tym możliwe do zanegowania. Prof. Gutowski przedstawił też zagadnienie racjonalności sposobów godzenia wierności temu, co rozpoznaje się jako prawdziwe, i lojalności wobec konkretnej religii, w której się wyrosło. Po trzech referatach nawiązała się dyskusja, której celem było pogłębienie tematyki zaprezentowanej przez prelegentów.

Kolejnego dnia obrady plenarne prowadził prof. UMK dr hab. Piotr Petrykowski, a dyskusja uczestników koncentrowała się wokół tematu *Religia – Nauka – Dialog*. Referaty wygłosili: prof. dr hab. Tomasz Polak (UAM), prof. dr hab. Zbigniew Pasek (AGH) i prof. dr hab. Bogusław Górka (UG). Pierwszy prelegent przedstawił referat *Religie w dialogu. Czy można przekraczać granice?*, w którym starał się udowodnić trzy tezy związane z kwestią granic przekraczalnych i nieprzekraczalnych w dialogu religii czy też w dialogu z religiami. Prof. Zbigniew Pasek natomiast w referacie zatytułowanym *Religia jako przeszkoda we współczesnym dialogu kultur* ukazał wzrost napięcia we współczesnym świecie związany z konfliktem cywilizacji euroatlantyckiej i Bliskiego Wschodu pokazującej potencjał mobilizacyjny religii jako czynnika integracji wewnętrznej zagrożonej strony. Prelegent zaznaczył ponadto, że sfera religii służy władzom w wielu państwach do budowy postaw nacjonalistycznych, antydemokratycznych, antywolnościowych. Podkreślił też, że w krajach postkomunistycznych religie dominujące zwalczały nowe mniejszości religijne. W swojej refleksji podsumował też rekonesans badawczy w zakresie dialogu międzyreligijnego. Prof. Bogusław Górka odniósł się z kolei do tematu *Religia i metoda. Rekonesans metodologiczny po źródłach chrześcijaństwa*. Podkreślił on, iż do badań źródeł chrześcijaństwa stosuje się aktualnie kilkadziesiąt metod, ujęć czy podejść. Przedstawił też kilka nurtów, tj.: historycznych, kulturowo-religijnych, językowych i literackich, odwołujących się do nauk humanistycznych lub do nauk ścisłych. Podjął też refleksję nad tym, jak zorientować się w długim labiryncie metodycznym i czy wszystkie stosowane metody są przydatne, równoważnościowe.

Podczas kongresu miała również miejsce debata w sekcjach tematycznych. W Centrum Dialogu im. Jana Pawła II oraz na Wydziale Teologicznym prelegenci mogli przedstawić wyniki swoich

badania. W krótkim sprawozdaniu nie sposób wymienić wszystkich prelegentów, którzy zabrali głos w 22 sekcjach, dlatego przedstawiona zostanie jedynie tematyka sekcji oraz koordynatorzy odpowiedzialni za przeprowadzenie obrad. W sekcji I nt. *Dziedzictwo kulturowe reformacji*, której koordynatorem był prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk, prezentowano tematykę dziedzictwa kulturowego reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej w kontekście 500. rocznicy wystąpienia Marcina Lutra. Po zakończeniu obrad miała miejsce promocja książki pt. *Dziedzictwo kulturowe reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej: w 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, przygotowanej przez pracowników Wydziału Filozoficznego UJ, Wydziału Historycznego UG, Wydział Teologicznego UMK. Redaktorami tej publikacji są Krzysztof Pilarczyk i Wojciech Gajewski. Z kolei sekcję II nt. *Reformacja – oświata i kształcenie* koordynował ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski. W zakresie tematycznym podkreślano głównie wychowanie do ekumenizmu, jak również odniesienie się M. Lutra do zmian w rzeczywistości eklezjalnej oraz ówczesnego nauczania Kościoła. W referatach wskazywano też na konkretne przykłady osób, np. P. Tillicha jako myśliciela postsekularnego oraz D. Bonhoeffera i jego pedagogiczną aktualność. Sekcja III, zatytułowana *Reformacyjne dziedzictwo polskiego środowiska ewangelikalnego*, niestety nie została aktywowana. Natomiast sekcja IV analizująca *Nowe problemy filozofii religii* była koordynowana przez prof. dr hab. Zbigniewa Drozdowicza. W ramach tej sekcji dyskutowano głównie na tematy z zakresu filozofii dialogu, relacji między religią a nauką, a także edukacji, literatury, języka, racjonalizmu i racjonalizacji. Sekcja V prowadzona przez prof. UJ dr hab. Lecha Trzcionkowskiego debatowała na temat *Historia i teoria religii*. W dyskusji podjęto problematykę dialogu w historii, badań w teorii religii oraz wkładu religioznawstwa w rozumienie zjawisk historycznych. Sekcja VI poświęcona była *Aksjologii religii*. Koordynował ją ks. prof. dr hab. Piotr Moskal, który w sposób szczególnie zaproponował wartościowanie rzeczywistości religijnej, która, podobnie jak inne dziedziny kultury, podlega ocenie w aspekcie prawdy i dobra. Według prowadzącego religia określa podstawowe ukierunkowanie ludzkiego życia, a lektura i wartościowanie religijne jej normatywne teksty i wypowiedzi. W tym sensie aksjologia religii jest ważna dla rozumienia ludzkich działań, kultury i cywilizacji, polityki, dyplomacji oraz trudu dialogu międzyreligijnego, międzykulturowego i międzycywilizacyjnego.

Uczestnicy sekcji VII prowadzonej przez prof. UŁ dra hab. Witolda Glinkowskiego debatowali na temat *Antropologii religii*. Ich rozważania ukazywały spojrzenie na religie od strony biologicznej i kulturowej właściwości człowieka, które aktualnie stanowią istotną formę refleksji religioznawczej, uzupełniającej ujęcia historyczno-porównawcze, psychologiczne czy socjologiczne. Książd prof. UMK dr hab. Piotr Roszak koordynował sekcję VIII, w której podjęto tematykę *Religia a nauka*, a do obrad włączono zagadnienie wzajemnych relacji religii i nauki, które od wieków wzbudzały skrajne postawy, często stosunki te były stereotypowo postrzegane jako antagonistyczne. Religijne zainteresowanie nauką wyraża się powstaniem „teologii nauki” i próbą ponownego przemyślenia wzajemnych odniesień między religią a naukami będącymi możliwymi drogami dialogu i integracji. W sekcji IX pt. *Religijność Europy i świata* prowadzonej przez prof. UR dra hab. Zbigniewa Stachowskiego debatowano o świeckich kontekstach religijności, o religijnych przemianach duchowych oraz współczesnych problemach religijnych. Kolejna X sekcja dotyczyła *Socjologii religii*, jej koordynatorem był prof. dr hab. Józef Baniak. W ogólnym zarysie sekcja ta poświęcona była miejscu religii w społeczeństwie, głównie w aspekcie społeczno-kulturowym oraz definiowaniu socjologicznemu religii. Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański koordynował sekcję XI noszącą tytuł *Religie w poszukiwaniu nowej duchowości*, w której zakres tematyczny rozwijał się wokół globalnego trendu sekularyzacyjnego ulegającego pewnemu zahamowaniu, w którego miejsce nadciąga nowa duchowość „kryzysu nowoczesności” i powstawanie nowych nurtów autentycznych poszukiwań duchowych niebędących już odmianą religijności, ale fenomenem coraz bardziej niezależnym i autonomicznym.

W sekcji XII studiowano *Edukację religijną dla kultury dialogu*. Obradom przewodniczył dr hab. Jarosław Horowski, który w prezentacji sekcji pytał o tworzenie kultury dialogu poprzez edukację religijną, a także o to, jak należy widzieć istotę dialogu w założeniach filozoficznych i ideologicznych tkwiących u podstaw edukacji religijnej, oraz w jaki sposób przedstawiane są inne kultury i religie? Dialog w sekcji opierał się też na pytaniach, jak winna być pogłębianą znajomość własnej religii i budowanie silnej tożsamości religijnej wpływającej na przyjmowanie postawy dialogu.

Interesującą sekcją była XIII traktująca o *Religiach Wschodu i Zachodu*. Koordynatorem jej był prof. UMCS dr hab. Krzysztof Kosior. W sekcji tej podkreślano wpływ religii Wschodu na rozwój religii zachodnich oraz odpowiedź religijną Zachodu. Zadawano pytania, jak było dawniej, a jak jest współcześnie. W jaki sposób i do jakiego stopnia Wschód i Zachód oddziałują na siebie w tym, co pochodzi od religii? Sekcja XIV nt. *Muzułmanie w Europie i Ameryce. Nowe prądy w myśli muzułmańskiej* była prowadzona przez dr hab. Agatę Skowron-Nalborczyk. Omawiano w niej obecność rosnących mniejszości muzułmańskich na Zachodzie, w Europie i Ameryce. Podkreślono też znaczenie zachodnich myślicieli muzułmańskich w dialogu z kulturami i religiami społeczeństw reprezentujących większość w danym państwie.

Dość liczna sekcja XV nt. *Religia a polityka* koordynowana przez prof. AMW dr hab. Jerzego Kojkoła wnosila do studium kongresu inspiracje religijne w polityce międzynarodowej. Religia i religie bowiem stały się jedną z kluczowych kwestii koniecznych do zrozumienia przemian świata współczesnego. Próbowano podjąć zagadnienia religijno-polityczne oraz odpowiedzieć na pytanie o to, jak współczesne religie wpływają na przemiany cywilizacyjne. Sekcja XVI prowadzona przez prof. dra hab. Andrzeja Wójtowicza miała na celu dyskusję na temat *Dialogu międzyreligijnego*, który jest w ostatnich dekadach ważnym tematem, bo stał się podstawową formą komunikacji. Świadomość ta nasila się szczególnie w nowoczesnej myśli chrześcijańskiej pojawiającej się na różnych polach studiów religioznawczych, gdzie rozpoznaje się wielostronne i wielopoziomowe zjawisko międzyreligijnego dialogu w pracach historyków, socjologów, antropologów, filozofów, teologów.

Uczestnicy niewielkiej sekcji XVII prowadzonej przez ks. prof. dra hab. Dariusza Koteckiego analizowali temat *Biblia w dialogu kultur i wyznań*. W referatach poruszano głównie temat fenomenologicznej interpretacji Paschy Chrystusa, Biblię jako świadectwo relatywnego absolutu w myśli Paula Ricoeura, a także zastanawiano się nad Nowym Testamentem jako kodem kulturowym. Celem kolejnej sekcji XVIII pt. *Badania nad językiem religijnym*, pod przewodnictwem prof. dra hab. Zbigniewa Paska, podjęto naukową refleksję nad językowym wymiarem religii oraz religijności widzianych z różnych perspektyw badawczych, np. filologicznej, socjolingwistycznej, pragmatycznej, etnolingwistycznej etc.

Liczna sekcja XIX zatytułowana *Religie a wychowanie do dialogu* koordynowana przez ks. prof. dra Mirosława Wierzbickiego przedstawiała głównie wychowanie do dialogu oraz problematykę szeroko rozumianego religioznawstwa, ekumenizmu, historii i wychowania. Tematyka ta dobrze wpisuje się we współczesne postrzeganie świata, edukację nowych pokoleń oraz ukierunkowanie myśli ludzkiej w okresie szybkich przemian kulturowych i religijnych. Sekcja XX pt. *Tradycja w katolicyzmie i protestantyzmie* nie została aktywowana. Natomiast interesująca była sekcja XXI pt. *Media a religia* zorganizowana przez prof. dra hab. Kazimierza Wolnego, w której powoływano się na myśli Jana Pawła II o rozwoju technologii medialnych w ewangelizacji. Papież Polak często bowiem wykorzystywał z powodzeniem media jako współczesną ambonę do głoszenia i propagowania wartości chrześcijańskich. W sekcji pytano też czy *nowe media* pozwalają pozyskiwać wiernych i nawiązywać z nimi bezpośrednią komunikację, czy raczej ją utrudniają? Zauważano również, że media te zmieniają mentalność ludzi, ponieważ stają się oni bardziej dociekliwi oraz mają większą możliwość sprawdzania i weryfikowania wiadomości.

W sekcji XXII pt. *Poezja a religia* koordynowanej przez ks. prof. dra hab. Jana Sochonia starano się uchwycić podstawowe relacje, jakie zachodzą pomiędzy religią i poezją, pokazując głównie współczesne propozycje sztuki jako konieczne narzędzie, dzięki któremu człowiek potrafi nawiązywać duchową więź z „ukrytym Bogiem”. Porównywano też religię chrześcijańską i poezję u wybitnych pisarzy polskich i europejskich, odsłaniając „nitki intelektualne” łączące wiarę z poetyckim wymiarem ludzkiego doświadczenia.

W przedostatniej już sekcji XXIII pt. *Mitologiczne i religijne motywy w kulturach światowych* kierowanej przez dra Marcina Lisieckiego ukazywano podobieństwa i różnice między mitologią a religią, a także starano się odpowiedzieć na pytania o motywy mitologiczne w starożytnych tekstach, w religijnej historii mówionej, legendach, mitologii, sztuce oraz kulturze religijnej. Ostatnia sekcja, XXIV pt. *Metafizyka religii* koordynowana była przez ks. prof. dra hab. Mirosława Mroza. W sekcji tej omawiano metafizykę jako gałąź filozofii oraz zastanawiano się nad metafizyką religii.

Kolejny dzień kongresu (16 września), zatytułowany był *Współczesne imitacje religii*. Moderatorem sobotniego przedpołudnia był prof. AMW dr hab. Jerzy Kojkoł, natomiast referat podczas sesji plenarnej wygłosił prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (UAM) na temat *Zamienniki tradycyjnych religii*. Prelegent przedstawił funkcjonowanie w kulturze quasi-religijnej wierzeń i praktyk. Kolejny prelegent, ks. prof. UJPII dr hab. Dariusz Oko, z Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie przestawił bardzo interesujący wykład pt. *Gender jako współczesna namiastka religii*. Zawarł w nim elementy postaw i zachowań religijnych, które można spotkać nie tylko u ludzi wyraźnie wierzących w istnienie Bytu transcendentnego, ale także u ludzi mało religijnych, a nawet u ateistów. Według prelegenta wynika to z konieczności posiadania przez każdego człowieka światopoglądu, który zawiera rozstrzygnięcia na temat podstawowej natury rzeczywistości i elementów centralnych dla ludzkiej egzystencji.

Ostatnim punktem kongresu była dyskusja panelowa nt. *Religie w kulturze współczesnej*, którą prowadził prof. dr hab. Mirosław Patalon (AP), a wzięli w niej udział prof. dr hab. Jacek Bartyzel (UMK), prof. UMCS dr hab. Krzysztof Kosior, dr hab. Agata Nalborczyk (UW), ks. prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW), prof. EWST dr hab. Wojciech Szczerba.

Kongres zakończył się podsumowaniem obrad przez organizatorów: prof. Marka Szulakiewicza i ks. prof. Piotra Roszaka oraz władze Polskiego Towarzystwa Religioznawczego.

Ks. Mirosław Wierzbicki SDB  
Università Pontificia Salesiana, Roma  
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.17>

## XXIX MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI (Rumia, 19-21 października 2017 r.)

W mieście Rumia, na Wybrzeżu, od niemal trzydziestu lat odbywa się Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego<sup>1</sup> (dalej MFMR). W dniach 19-21 października 2017 roku miała miejsce jego XXIX edycja. Gospodarze tego wydarzenia, księża salezjanie, oraz jego organizatorzy<sup>2</sup> (*Informator 2017*, 8) przez prawie cały rok pracują, dopinając każdy szczegół związany z przyjęciem kilkuset wykonawców, uczestników i gości. Dzięki wielu instytucjom<sup>3</sup> i osobom

<sup>1</sup> Ks. Stanisław Ormiński SDB (1911-1987), kompozytor, autor licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organista, chórmistrz i kapelmistrz, wybitny działacz, popularyzator i wydawca pieśni chóralnych oraz uznany pedagog muzyczny i wychowawca młodzieży. Ostatnie lata swego życia pracował w Rumi, w parafii Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych.

<sup>2</sup> Komitet Organizacyjny Festiwalu stanowią: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – Elżbieta Waškowska (przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego); ks. Janusz Sikora SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Józef Paliwoda SDB; ks. Krzysztof Niegowski SDB; ks. Marcin Balawander SDB; Justyna Dobrowolska; Agnieszka Głodowska; Mateusz Godlewski; Aleksandra Górecka; Franciszek Kowalczyk; Kamil Kustusz; Szymon Niemczuk; Władysław Rogowski SDB; Julia Romanowska; Krystian Samuta; Alicja Sowirko; Weronika Tajl; Dominika Wandtke; Andrzej Waškowski; Dariusz Waškowski; Joanna Zwierzchowska.

<sup>3</sup> Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Kuria Metropolitalna w Gdańsku; Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Urząd Miasta Rumi; Urząd Miasta i Gminy Wolbrom; Miejski Dom Kultury w Rumi; Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Rada Chórów Kaszubskich; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej w Rumi; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; PKP Szybka Kolej

prywatnym, które wspierają Festiwal finansowo, odbywa się on regularnie i nieprzerwanie każdego roku.

MFMR ma charakter trzydniowego konkursu. W tej edycji odbywał się on w trzech obszarach: (1) konkurs muzyki organowej; (2) konkurs zespołów chóralnych (w dwóch kategoriach) oraz (3) konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Organizatorzy precyzyjnie określili cele i założenia Festiwalu. Regulamin podaje, że mogą w nim uczestniczyć jedynie niezawodowe zespoły chóralne oraz młodzi organiści, uczniowie szkół muzycznych oraz studenci reprezentujący różne ośrodki akademickie<sup>4</sup> (*Regulaminy* 2017, 3).

## I. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Do rywalizacji konkursowej w tej edycji MFMR zakwalifikowało się dwunastu wykonawców reprezentujących uczelnie muzyczne z Gdańska, Poznania, Sankt Petersburga, Warszawy i Wrocławia. Konkurs (etap pierwszy) został przeprowadzony pierwszego dnia Festiwalu, tj. 19 października w godz. 9.15-17.00. W pierwszym etapie konkursu uczestników obowiązywał następujący program: (1) Dietrich Buxtehude – utwór dowolny; (2) Friedrich Christian Mohrheim – utwór dowolny; (3) Louis Vierne – *Canzona nr 12*, op. 31 oraz inna, do wyboru; (4) Alexandre Guilmant – *Lamentation* op. 45.

Zespół jurorów stanowili następujący profesorowie: Daniel Zaretsky (Konservatorium Muzyczne w Sankt Petersburgu) – przewodniczący jury; Jan Bokszczanin (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie); Waław Golonka (Akademia Muzyczna w Krakowie); Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku); ks. Maciej Szczepankiewicz SDB (Akademia Sztuki w Szczecinie); Hanna Dys (Akademia Muzyczna w Gdańsku). Rolę sekretarza zespołu oceniających pełnił ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu).

Po wysłuchaniu programów młodych artystów jury wyłoniło pięciu finalistów, którzy zakwalifikowali się do drugiego etapu konkursu. Były to następujące osoby: Jarosław Kocik (Warszawa), Elizaveta Łobanova (Sankt Petersburg), Piotr Pawlak (Gdańsk), Daminan Sorota (Warszawa), Olgierd Wysocki (Gdańsk).

Ogłoszenie wyników pierwszego etapu konkursu, które miało miejsce w godzinach wieczornych, poprzedziło znakomite wydarzenie artystyczne. Był to gościnny koncert organowy w wykonaniu prof. Pierre'a Pincemaille'a z Paryża. Publiczność miała kolejną okazję wysłuchać muzyki organowej wykonanej na światowym poziomie. 52-głosowe organy, wybudowane w latach 80. XX w., służące na co dzień liturgiom sprawowanym w salezjańskiej świątyni, jedynie w nielicznych momentach mogą wykazać swoją potęgę i możliwości brzmieniowe. Artysta wirtuoz z Francji swoim koncertem wykazał, że nie przypadkowo organy nazywane są królem instrumentów.

Drugi dzień Festiwalu (20 października) zapoczątkowały warsztaty muzyczne – kurs mistrzowski. Tematem wykładu i ćwiczeń, dedykowanych zarówno uczestnikom Festiwalu, jak i studentom Akademii Muzycznej w Gdańsku, były *Improwizacje organowe*. Warsztaty, które odbyły się przed południem w gmachu Polskiej Filharmonii Bałtyckiej w Gdańsku, przeprowadził prof. Pierre Pincemaille.

Przesłuchania konkursowe drugiego etapu przeprowadzono w godzinach popołudniowych. Finalistów obowiązywał następujący program: (1) Johann Sebastian Bach – preludium i fuga, do wyboru; (2) Alexandre Guilmant – II część z *I Sonaty d-moll*, op. 42; (3) ks. Zbigniew Malinowski SDB – do wyboru: *Tryptyk V* lub *Tryptyk VI*.

---

Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi; Hotel *Faltom* w Rumi; Agencja Usług Turystycznych *Columbus*.

<sup>4</sup> Zasadnicze cele MFMR są następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina ks. S. Ormińskiego SDB, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej; (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; (4) propagowanie muzyki kompozytorów polskich.



W drugiej odsłonie występów organowych wysłuchano recitali pięciu finalistów. Pierwszą nagrodę, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości 7.000 zł, jury przyznało Piotrowi Pawlakowi z Akademii Muzycznej w Gdańsku (klasa organów, Hanna Dys)<sup>5</sup>. Drugą nagrodę, w wysokości 2000 zł, ufundował Metropolita Gdański ks. abp Leszek Ślawoj Głódź. Odebrała ją Eilzaveta Łobanova z Konserwatorium Muzycznego w Sankt Petersburgu (klasa organów, Daniel Zaretsky). Trzecią nagrodę otrzymali pozostali finaliści: Jarosław Kocik z Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie (klasa organów, Bartosz Jakubczak i Jarosław Wróblewski); Damian Sorota, reprezentujący ten sam uniwersytet (klasa organów, Jan Bokszczanin) oraz Olgierd Wysocki z Akademii Muzycznej w Gdańsku (klasa organów, Hanna Dys). Trójka wykonawców odebrała nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, po 350 zł.

Na zakończenie drugiego dnia Festiwalu organizatorzy zaplanowali kolejny koncert. Jego wykonawcą był Mietek Szcześniak, który wraz ze swoim zespołem przygotował interesujący program, zatytułowany *Nierówni*. Były to w przeważającej mierze utwory skomponowane przez artystę do poezji ks. Jana Twardowskiego. Świątynia salezjanów wypełniła się publicznością, która wieczorną porą przybyła na spotkanie z bardzo popularnym na polskich scenach artystą.

## 2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH I KONKURS NA NAJLEPSZE WYKONANIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W JĘZYKU KASZUBSKIM

Trzeci dzień Festiwalu wypełniły przesłuchania zespołów chóralnych. Do prac w zespole oceniających organizatorzy zaprosili, jak każdego roku, nauczycieli akademickich reprezentujących różne ośrodki muzyczne w Polsce. Konkurs chórów oceniali: Marek Rocławski (Akademia Muzyczna w Gdańsku) – przewodniczący jury; Jolanta Szybalska-Matczak (Akademia Muzyczna we Wrocławiu); Anna Domańska (Akademia Muzyczna w Łodzi); Małgorzata Chyła (Akademia Muzyczna w Krakowie); ks. Krzysztof Niegowski SDB (Wyższa Szkoła Biznesu w Pile, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie); Tomasz Fopke (Rada Chórów Kaszubskich). Funkcję sekretarza jury pełnił ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). W czasie spotkania roboczego jurorzy zapoznali się z systemem oceniania zespołów oraz z regulaminem konkursu. Przyjęto skalę punktową, wg której jury przyznaje Grand Prix dla najwyższej ocenionego zespołu w obu konkursach (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i nagroda finansowa dla najwyższej ocenionego zespołu w danej kategorii; Srebrny Dyplom za 75-89,9 punktów; Brązowy Dyplom za 60-74,9 punktów. Ponadto, jak zapisano w regulaminie, jury może przyznać także nagrody specjalne jak i wyróżnienia, które mogą również mieć charakter finansowy (*Regulamin 2017*, 10).

Zgodnie z regulamin konkursu do „rywalizacji” przystąpiły zespoły śpiewacze, które przygotowały do oceny program składający się z pieśni o treściach religijnych z dowolnie wybranych epok stylistycznych, w którym musiały się znaleźć co najmniej dwa utwory kompozytorów polskich. Przesłuchania zespołów odbywały się w dwóch kategoriach: zespoły chóralne (ilość śpiewaków od 17 wzwyż) oraz zespoły kameralne (do 16 osób, nie wliczając dyrygenta).

Występy chórów poprzedziło uroczyste wykonanie przez wszystkie zespoły śpiewacze utworu *Gaude Mater Polonia* pod dyrykcją prof. Marka Rocławskiego. Następnie przedstawiciel gospodarzy Festiwalu, ks. Janusz Sikora SDB, proboszcz parafii i dyrektor miejscowej salezjańskiej wspólnoty zakonnej, powitał jurorów, uczestników i wszystkich gości. Dyrektor MFMR, Daniel Ptach, przypomniał wykonawcom zasady konkursu i przekazał głos pełniącemu rolę konferansjera Konradowi Mielnikowi, redaktorowi Radia Gdańsk.

W pierwszej części konkursu swój program zaprezentowali wokaliści z kategorii zespołów chóralnych. Było to sześć z siedmiu zakwalifikowanych na Festiwal formacji<sup>6</sup>, które wystąpiły wg kolejności

<sup>5</sup> W drugim etapie konkursu laureat wykonał następujący program: (1) Jan Sebastian Bach, *Preludium i fuga a-moll, BMV 543*, (2) Alexandre Guilmant, *II część z I Sonaty d-moll op. 42*, ks. Zbigniew Malinowski, *Tryptyk V*.

<sup>6</sup> Uczestnicy w kategorii zespołów chóralnych: *Chór „Kantata”*, Elbląg (dyr. Marta Drózda-Kul-

ustalonej drogą losowania. Po występach nastąpiła krótka przerwa, podczas której uczestnicy Festiwalu oddali uroczysty hołd jego patronowi, ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed jego popiersiem złożono kwiaty oraz odśpiewano tradycyjnie *Apel Jasnogórski* autorstwa Patrona MFMR.

Do kategorii zespołów kameralnych zgłosiło się dziewięć chórów. Ostatecznie publiczność i jurorzy wysłuchali pięć występów<sup>7</sup>. Podobnie jak w latach ubiegłych, poziom prezentacji utworów był bardzo dobry i wyrównany. Zapewne wyłonienie zwycięzców w poszczególnych kategoriach oraz laureata głównej nagrody nie było zadaniem prostym.

Grand Prix XXIX edycji MFMR, za zdobycie 97 punktów, i związaną z nim nagrodę pieniężną ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w wysokości dziesięciu tysięcy złotych zdobył *Chór Żeński Zespołu Szkół Muzycznych im. I. J. Paderewskiego „Schola Cantorum Bialostociensis”* z Białegostoku pod dyktando Anny Olszewskiej, występujący w kategorii zespołów chóralnych<sup>8</sup>. Zespół ten otrzymał także Złoty Dyplom za zajęcie pierwszego miejsca w kategorii zespołów chóralnych. Złożona z trzydziestu trzech panien grupa wokalna zrobiła rzeczywiście wyjątkowe wrażenie na publiczności i, jak się okazało, również na jurorach. Zespół wykazał się świetną muzykalnością, doskonałą emisją, poprawną dykcją oraz innymi zaletami artystycznymi. Ponadto chór cały swój program wykonał w całości z pamięci, co pozwoliło zapewne dyrygentce osiągnąć założony cel, jeśli chodzi o interpretację poszczególnych utworów. Sam zresztą program, na który złożyły się m.in. dwa prawykonania, był znakomicie dobrany i świetnie przemyślany. Występ zespołu bardzo podobał się publiczności, która nagrodziła dziewczęta gromkimi brawami.

W kategorii zespołów chóralnych jury przyznało jeszcze innym chóróm dwa złote i dwa srebrne dyplomy oraz jeden brązowy. Pierwszy ze złotych dyplomów odebrał *Chór Kameralny Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie* pod dyktando Krzysztofa Kusiel-Moroza. Program<sup>9</sup>, oceniony na 96 punktów, spotkał się także z wielkim uznaniem publiczności. Młodzi artyści otrzymali nagrodę pieniężną w wysokości pięciu tysięcy złotych, ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego. Ponadto jury zdecydowało się przyznać temu chóróm wyróżnienie za najlepsze wykonanie utworu muzyki dawnej. Otrzymał on dodatkowo nagrodę pieniężną (fundator – Prezydent Miasta Wejherowa) w wysokości tysiąca złotych. Kolejny Złoty Dyplom, za uzyskane 92 punkty, przyznano *Szczecińskiemu Chóróm Chłopięcóm „Słowiki”* ze Szczecina pod dyktando Grzegorza Handke<sup>10</sup>. Ten zespół również otrzymał wyróżnienie za walory brzmieniowe wykonanych utworów, odbierając związaną z tym wyróżnieniem nagrodę pieniężną w wysokości dziewięciuset pięćdziesięciu złotych. Fundatorem nagrody był Starosta Powiatu Wejherowskiego. Srebrny Dyplom za zdobycie 87 punktów został przyznany *Chóróm Mieszanemu Instytutu Muzyki Uniwersytetu Zie-*

---

kowska); *Chór Kameralny Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina*, Warszawa (dyr. Krzysztof Kusiel-Moroz); *Chór Mieszany Instytutu Muzyki Uniwersytetu Zielonogórskiego*, Zielona Góra (dyr. Iwona Wiśniewska-Salamon); *Chór Żeński Zespołu Szkół Muzycznych im. I. J. Paderewskiego „Schola Cantorum Bialostociensis”*, Białystok (dyr. Anna Olszewska); *Szczeciński Chór Chłopięcy „Słowiki”*, Szczecin (dyr. Grzegorz Handke); *Warszawski Chór Chłopięcy i Męski przy Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina*, Warszawa (dyr. Jakub Michał Hutek).

<sup>7</sup>Zespoły kameralne reprezentowały następujące ośrodki: *Chór „Concentus”* – Działdowo (dyr. Dominika Banach); *Chór „Nadzieja”* – Nakło nad Notecią (dyr. Michał Gacka); *Chór Sanktuarium św. Jakuba Apostoła* – Łębork (dyr. Maciej Jachimowicz); *Kameralny Zespół Męski* – Gniezno (dyr. Roman Nowak); *Zespół Wokalny „Harmonic Solution”* – Szczecin (dyr. Urszula Żmijewska).

<sup>8</sup>Program zdobywców Grand Prix XXIX edycji MFMR był następujący: (1) Marcin Łukaszewski, *Missa brevis*, cz. *Kyrie*, *Sanctus* (prawykonanie); (2) Ivan Hrusovski, *Rytmus*; (3) Lorenzo Donati, *Ponetemente*; (4) Zuzanna Koziej, *Stabat Mater* cz. *VIII Virgo, virginum praeclara* (prawykonanie); (5) Georg Philipp Telemann, *Sanctus*; (6) Szymon Godziemba-Trytek, *Mała suita kaszubska* (religijna pieśń kaszubska).

<sup>9</sup>Chór z Warszawy, liczący 34 wykonawców, wykonał następujący repertuar: M. Zieleński, *Viderunt omnes fines terrae*; P. Łukaszewski, *Nunc dimittis*; A. Dutkiewicz, *Hymn do św. Andrzeja*.

<sup>10</sup>45-osobowy zespół zaprezentował utwory: M. Zieleński, *O Gloriosa Domina*; F. Nowowiejski, *Parce Domine*; A. Koszewski, *Magnificat*; A. D. Consolation II, *Pater noster*.

lonogórskiego w Zielonej Górze (dyr. Iwona Wojciechowska-Salamon) oraz chórowi *Cantata z Elbląga* (dyr. Marta Drózda-Kulkowska) za zdobycie 83 punktów. Dyplom Brązowy odebrał *Warszawski Chór Chłopięcy i Męski przy Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina* w Warszawie (dyr. Jakub Michał Hutek), którego występ oceniono na 70 punktów.

W kategorii zespołów kameralnych najwyższe ocenione występy *Chóru „Nadzieja”* z Nakła nad Notecią pod dyrekcją Michała Gacka (96 punktów)<sup>11</sup>. 16-osobowy zespół otrzymał Złoty Dyplom oraz nagrodę pieniężną ufundowaną przez Księdza Inspektora Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile w wysokości pięciu tysięcy złotych. Srebrny Dyplom za zdobycie 81 punktów wręczono *Chórowi „Concentus”* z Działdowa pod dyrekcją Dominiki Banach. Natomiast Dyplom Brązowy (za 73 punkty) odebrał *Zespół Wokalny „Harmonic Solution”* ze Szczecina (dyr. Urszula Żmijewska).

Jury, poza wymienionymi wyżej wyróżnieniami, przyznało ponadto dwa puchary. Pierwszy z nich, Puchar Prezesa Zarządu Głównego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr (dalej PZChIO), otrzymał *Chór „Nadzieja”* z Nakła nad Notecią (dyr. Michał Gacka). Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZChIO przypadł w udziale *Chórowi „Concentus”* z Działdowa (dyr. Dominika Banach).

W konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim nagrodzono dwa zespoły śpiewacze. Najwyżej zostało ocenione wykonanie pieśni: Kamil Szafran, *Bądu zdrzec na tegó, co gó przebile*. Nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości trzech tysięcy złotych, otrzymał *Chór Mieszany Instytutu Muzyki Uniwersytetu Zielonogórskiego* z Zielonej Góry (dyr. Iwona Wiśniewska-Salamon). Wyróżnienie natomiast, wraz z Pucharem Prezesa Rady Chórów Kaszubskich, jury przyznało *Zespołowi Wokalnemu „Harmonic Solution”* ze Szczecina (dyr. Urszula Żmijewska) za wykonanie pieśni: Tomasz Fopke, *Kolebionka dlo Jezusa*.

### 3. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Po zakończonym konkursie chóralnym, o godz. 14.00, odbyło się seminarium dla dyrygentów chóralnych na temat: *Problemy z intonacją w zespołach chóralnych*. Prelekcję poprowadziła prof. Alina Kowalska-Pińczak. O godz. 16.00 sanktuarium w Rumi wypełniła ponownie licznie zgromadzona publiczność, by wysłuchać Koncertu Finałowego pamięci ks. Stanisława Ormińskiego SDB w 30. rocznicę jego śmierci. Po raz kolejny już w murach świątyni zabrzmiało *Requiem d-moll* W. A. Mozarta. Wykonawcami koncertu byli: Victoria Vatutina (sopran), Ewa Marciniec (alt), Pawło Tolstoy (tenor), Leszek Skrla (bas/baryton), *Chór Kameralny „441 Hz”* (przygotowanie zespołu – Anna Wilczewska) oraz *Orkiestra Symfoniczna Polskiej Filharmonii Bałtyckiej*. Przy pulpicie dyrygenta stanął George Tchitchinadze.

Zwieńczeniem trzydniowego MFMR była uroczysta celebracja Mszy św., której przewodniczył kanclerz Kurii Metropolitalnej w Gdańsku, ks. kanonik Rafał Dettlaff, który wygłosił także okolicznościowe kazanie. Podczas Eucharystii śpiewy wykonywali wspólnie wszyscy uczestnicy Festiwalu pod dyrekcją prof. M. Raclawskiego. Po Mszy św. nastąpiło oficjalne ogłoszenie wyników konkursów, któremu towarzyszyło, jak zawsze, wyjątkowe napięcie, wręczenie nagród oraz koncert laureatów.

XXIX Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi należy niewątpliwie zaliczyć do bardzo ważnych wydarzeń artystycznych w kraju. Wystarczy zauważyć przybycie chociażby kilkuset wykonawców i gości, którzy przez co najmniej dwa dni byli gośczeni przez gospodarzy i przyjazne miasto Rumia, ale także Gdynię. Organizatorzy zadbali o każdy szczegół, by konkursy odbyły się sprawnie, a goście czuli się jak u siebie. Wykonawcy, jurorzy i goście podkreślali zarówno wysoki poziom konkursów, jak i świetne przygotowanie logistyczne Festiwalu. Wydaje się, że intratne nagrody, atmosfera wzajemnej życzliwości i przyjaźni – mimo rywalizacji konkursowych – oraz perfekcyjna niemal organizacja sprawiają, że Festiwal w Rumi z roku na rok zyskuje więcej sympatyków i zatacza coraz większe kręgi oddziaływania. Wydarzenie to zasługuje na większą uwagę mediów nie tylko lokalnych, ale i ogólnopolskich. Życzyć należy gospodarzom i organizatorom, by kolejna, jubileuszowa edycja Festiwalu spotkała się z jeszcze szerszym zainteresowaniem.

<sup>11</sup> Na występ zespołu złożył się następujący program: Waclaw z Szamotuł, *Błogosławiony człowiek; O salutaris Hostia*; A. Pärt, *Bogoroditse djevo*; S. Godziemba-Trytek, *The mystery of faith*.

## BIBLIOGRAFIA:

- XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Informator, red. Elżbieta Waśkowska. 2017. Rumia.
- XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Regulaminy, red. Elżbieta Waśkowska. 2017. Rumia.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB  
Wyższa Szkoła Biznesu w Pile,  
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie  
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.18>

KONGRES KAPELANÓW FEDERACJI SKAUTINGU EUROPEJSKIEGO  
MŁODZI, WIARA I UMIEJĘTNOŚĆ TOWARZYSZENIA  
W ODKRYWANIU POWOŁANIA<sup>1</sup>  
(Rzym, 29-31 stycznia 2018)

W dniach 29-31 stycznia 2018 roku odbyło się w Rzymie Sympozjum Kapelanów skautowych Federacji Skautingu Europejskiego (UIGSE-FSE)<sup>2</sup>. Brało w nim udział około 150 kapelanów przybyłych z 15 krajów Europy. Miejscem spotkania było Centrum Kongresowe „Villa Aurelia” przy ulicy Leona XIII. Celem spotkania kapelanów było, jak to podkreślił w swoim słowie wprowadzającym Komisarz Federalny UIGSE Martin Hafner, pogłębienie znaczenia posługi asystenta kościelnego w formowaniu wiary młodego człowieka oraz umiejętności towarzyszenia mu w jego rozeznawaniu własnego powołania życiowego, a wszystko to w świetle nauczania Kościoła i stosowania metody skautowej. Tematyka ta została zaproponowana poprzez wygłoszone konferencje przez zaproszonego relatora, a następnie dyskusje na ten temat w grupach językowych w ciągu dwóch pierwszych dni Sympozjum, odwiedziny w niektórych grupach Skautów Europy w Rzymie, a także poprzez wspólną modlitwę i celebracje, w tym uczestnictwo w trzecim dniu Kongresu w audyencji generalnej z Ojcem św. Franciszkiem, pamiątką którego jest wspólna fotografia na placu św. Piotra.

Konferencję wprowadzającą wygłosił ks. José Guillermo Gutiérrez Fernández, sekretarz Dykasterium Watykańskiego ds. Świeckich, Rodziny i Życia. Główne linie jego wystąpienia zawierały się już w samym tytule *The UIGSE-FSE as a Catholic educational movement recognized by the Holy See: ecclesiastical dimension and pastoral consequences*. Relator, odwołując się do dokumentów Kościoła, takich jak: posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* oraz do dokumentów oficjalnych UIGSE-FSE: Statut Federacji<sup>3</sup>, Dyrektorium religijne FSE<sup>4</sup>, podkreślił fakt, iż Kościół uznał to Stowarzyszenie za katolickie, ponieważ odpowiada kryterium nauczania Kościoła katolickiego. Wynikają z tego faktu pewne konsekwencje duszpasterskie dla samego Stowarzyszenia, aby być w dzisiejszym świecie odważnymi głosicielami charyzmatu chrześcijańskiego w ruchu skautowym. Prelegent, powołując się na kryteria eklezjalności obecne w *Christifideles laici* nr 30, ujął je w pięciu wymiarach zastosowań pastoralnych prowadzących do

<sup>1</sup> Oryginalny temat w języku angielskim brzmiał: “Youth, Faith and Vocational Discernment”.

<sup>2</sup> Union Internationale des Guides et Scouts d'Europe Federation du Scoutisme Europeen – polski odpowiednik to: Stowarzyszenie Harcerstwa Katolickiego “Zawisza” Federacja Skautingu Europejskiego, zob. <http://skauci-europy.pl>.

<sup>3</sup> Statut Federacji Europejskiej można znaleźć w języku angielskim na stronie: <http://uigse-fse.org/en/statuts/>.

<sup>4</sup> Tekst polski dostępny na stronie: <http://skauci-europy.pl/o-nas/dokumenty-podstawowe-symbolika/dyrektorium-religijne-fse>.

bycia autentycznym, zaangażowanym członkiem Kościoła, a jednocześnie członkiem katolickiego ruchu skautowego:

- Kościół jako misterium komunii trynitarniej (katolicki ruch skautowy jest środkiem działania Ducha Świętego w uświęceniu jego członków);
- Magisterium Kościoła katolickiego jako źródło (ruch jest miejscem wychowania do wiary i ewangelizacji zgodnie z kryteriami wieku);
- Świadectwo wspólnoty wiary w jedności z Papieżem, biskupami i Kościołem lokalnym (ruch uznaje nauczanie Kościoła jako odnośnik dla swojego działania);
- Przynależność do wspólnoty misyjnej Kościoła (ruch uczestniczy w nowej ewangelizacji, formacji sumienia, animacji swojego środowiska);
- Promocja godności człowieka w społeczeństwie (ruch podkreśla centralną pozycję człowieka w świecie ekonomii, sprzeciwia się niebezpiecznym ideologiom, jest apartyjny).

Zostały podkreślone w tym wystąpieniu fundamentalne pryncypia katolickiego ruchu skautowego, do których zalicza się: bycie autentycznymi, odważnymi i zaangażowanymi synami Kościoła we współczesnym świecie, budowanie głębokiej relacji z Bogiem Ojcem jako podstawy wszelkich relacji, „błogosławieństwa na Górze” (Mt 5) jako klucz do interpretacji prawa i przyrzeczenia skautowego, jedność pomiędzy wiarą wyznawaną a świadczoną zwłaszcza w moralności chrześcijańskiej (tu okazuje się wymowna rola kapelana we wspomaganium młodych w dawaniu świadectwa), skauting jako droga rozpoznawania osobistego powołania życiowego i towarzyszenia w jego utwierdzeniu (kapelan zaprasza do poznawania swojego życia jako drogi realizacji powołania).

W drugiej sesji pierwszego dnia Kongresu zostały przedstawiane 4 wystąpienia skoncentrowane wokół tematu *Scouting and Christian vocation*. Jako pierwszy wystąpił ojciec Serge-Thomas Bonino OP, który podzielił się refleksją nt. *Scouting and the call to holiness*, w której w pierwszej części przypominał wszystkim prawdę o powszechnym powołaniu do świętości, opierając się na tekstach biblijnych. W drugiej części swojego wystąpienia relator podkreślił wagę poznania, rozumienia i umiejętności współpracy pomiędzy naturą ludzką a łaską Bożą w wychowaniu do świętości na drodze metodyki skautowej. Drugim prelegentem w tej sesji był Kapelan Naczelny FSE Italia, ks. Paolo La Terra, który zatytułował swoje wystąpienie *Scoutismo e vocazione Cristiana: Una reciprocità trasfigurativa*. Stwierdził on, że, wychodząc od koncepcji powszechnego powołania do życia i do wiary, poprzez powołanie do odpowiedzi na Bożą propozycję zawartą w sakramencie małżeństwa czy kapłaństwa, można mówić o pierwszym poziomie powołania. W jego rozumieniu, w świetle rozważania powołania w wymiarze chrześcijańskim, skauting jest realizacją swoistego powołania na drugim poziomie. Oznacza to, iż każdy skaut, mając swoje korzenie w sakramencie chrztu św. i przynależąc do wspólnoty Kościoła, jest zaproszony do analizy własnego powołania skautowego w swoistej dynamice transfiguratywnej. Charakteryzuje się ona przede wszystkim wymiarem edukacyjnym i egzystencjalnym. Autor wystąpienia odniósł się w sposób szczególnie do osoby kapelana, który – poznając metodykę skautową – odnajduje w niej specyficzną drogę własnego uświecania i towarzyszenia na niej innym skautom, zwłaszcza tym pełniącym funkcje wychowawcze wobec dzieci i młodzieży skautowej. Wydaje się, iż skauting jest w tej chwili jedynym ruchem wychowawczym w Kościele, który zajmuje się integralnym wychowaniem człowieka na wszystkich poziomach jego rozwoju. Trzecim prelegentem był ks. Pierre François z Francji, teolog, który w swoim wystąpieniu wyszedł od analizy koncepcji powołania jako swoistego talentu (Mt 25,14-30), daru Bożego, który powinien wydać dobry owoc. Postawił on w tym kontekście pytanie: czy jest tak, że kto nie wydaje dobrego owocu, sprzeciwia się woli Bożej? Autor nie jest do końca przekonany o możliwości mówienia o skautingu jako swoistym powołaniu. Wydaje się, że lektura, którą proponuje, ma wymiar przede wszystkim teologiczny, dobrze podbudowany nauką biblijną i dokumentami Kościoła. Nie została poruszona natomiast w tym wystąpieniu sfera pastoralno-wychowawcza. Według tego relatora skauting może być porównywany do swoistego daru, nie zaś do „klasycznego” powołania. Ostatnim prelegentem w tej części Kongresu był Kapelan Federacji Europejskiej, ks. Bogusław Migut z Polski. W swoim wystąpieniu uwypuklił on niektóre elementy w metodzie skautowej w świetle formacji sakramentalnej, zwłaszcza w odniesieniu do sakramentu chrztu, bierzmowania, Eucharystii i spowiedzi. Punktem interesującym w wystąpieniu tego relatora było stwierdzenie, iż skauting nie posiada własnej duchowości w znaczeniu oryginalnym, ale zawiera w sobie niektóre elementy duchowości

franciszkańskiej i ignacjańskiej. Ten punkt wystąpienia był tematem ożywionych dyskusji wśród obecnych na Kongresie kapelanów, z których nie wszyscy zgadzali się z tak przedstawioną tezą.

W drugim dniu Kongresu, 30 stycznia, jako pierwszy zaprezentował się bp Andrea Migliavacca z diecezji Pavia we Włoszech. Jego wystąpienie było zatytułowane *Scoutismo e la vocazione al presbiterato e alla vita consacrata*. Biskup posiada doświadczenie w pracy ze skautami AGESCI<sup>5</sup>. Główne myśli jego wystąpienia można zawrzeć w następujących stwierdzeniach: środowisko skautów katolickich stwarza dobre warunki do narodzenia się i potwierdzenia powołania do życia kapłańskiego lub konsekrowanego, ponieważ młody człowiek przebywa w zdrowym, konkretnym środowisku wzrastania i ma okazję spotykać się z kapłanami zaangażowanymi; niezmiernie ważna jest tu osobowość kapłana-kapelana i jego świadectwo służby i kierownictwa duchowego; obecność kapłana ma być bardzo konkretna nie tylko w celebracji sakramentów, ale i w codziennych zajęciach w ciągu roku, na wyprawach i na obozach; coraz trudniej jest znaleźć kapłanów gotowych do tego rodzaju służby; skauting jest doskonałą szkołą rozwoju integralnego, w tym też duchowego i powołaniowego; konkretne elementy metody skautowej, które pomagają w pracy powołaniowej to: wychowanie do podejmowania decyzji, służba, wspólnota, doświadczenie praktyczne, pasja wychowawcza.

Drugie wystąpienie miał bp Cyril Vasil SJ, Sekretarz Watykańskiej Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, były Kapelan Generalny Stowarzyszenia Skautów Europy. Tytuł jego wystąpienia to *Capi scout e assistenti spirituali come tandem educativo*. W swojej relacji, mającej duży wydźwięk pedagogiczny, prelegent wyraźnie podkreślił fakt, iż kapelan jest wychowawcą, podobnie jak i inni liderzy skautowi. Zajmuje on szczególną pozycję – nie uczestniczy w podejmowanych decyzjach, ale jest głosem doradczym i reprezentuje Kościół, bo jest mianowany do tej służby przez odpowiedzialnych w Kościele. Według biskupa można wyróżnić 3 typologie kapelana skautowego:

- *asystenci duchowi wywodzący się z duszpasterstwa* – są to najczęściej księża zaangażowani w duszpasterstwo (proboszczowie, wikariusze parafialni), mianowani na te funkcje przez odpowiedzialnych w Kościele lokalnym. Ich zadaniem jest towarzyszenie w formacji skautowej od strony religijnej. Księża ci najczęściej nie znają metodyki wychowania skautowego, a więc i zasadniczej roli odpowiedzialnych w skautingu, dlatego też często, będąc przyzwyczajeni do „decydowania” w wielu sprawach duszpasterskich, znajdują trudność we współpracy z liderami skautowymi jako ich pomocnicy a nie zwierzchnicy;

- *kapelani pochodzący z szeregów skautowych* – znają dobrze metodykę skautową i często nie przychodzi im łatwo uznanie roli innych liderów skautowych i nieingerowanie w sposób bezpośredni w sprawy bieżące. Wielkim plusem tych kapelanów może być osobisty przykład kogoś, kto sam był skautem, a teraz służy jako powiernik duchowy innym pokoleniom skautów. Powinien zczynić to z pokorą i w sobie powierzonym zakresie, nie nadużywając osobistych interwencji na polu technicznym i metodologicznym w działaniu jednostek skautowych;

- *kapłani, którzy przystąpili do ruchu skautowego z własnego wyboru* – są to księża, którzy z własnego zainteresowania doksztalili się zarówno teoretycznie jak i praktycznie w metodzie skautowej i służą innym, kierując się ideą, która dzieli ich osobiście. Ich współpraca z liderami skautowymi będzie się charakteryzować uznaniem kompetencji i ról we wzajemnej współpracy dla dobra młodzieży. Będą oni aktywnie uczestniczyć w wielu zajęciach skautowych, dając osobisty przykład, i w ten sposób mogą pociągać innych.

Inne ważne zagadnienie poruszone przez biskupa Vasilę było związane z postrzeganiem lidera skautowego jako wychowawcy do wiary, a nie tylko jako specjalisty od spraw „technicznych” w skautingu. Wezwanie do bycia nim w ruchu skautowym wynika zarówno z jego powołania chrześcijańskiego, jak i z dokumentów Stowarzyszenia. Ciekawe, a jednocześnie bardzo głębokie było stwierdzenie prelegenta: „Tylko Bóg ma prawo wychowywać – człowiek z nim współpracuje”, stawiające lidera skautowego w roli współpracownika Pana Boga na polu wychowania do wiary.

Jako trzeci wystąpił Dominik Pezzato, nauczyciel religii w Liceum w Treviso, były Przewodniczący FSE Italia. Tytuł jego referatu to *Educational approach to Liturgy in our movement*. Nawiązał on w nim do duchowości skautowej, a w sposób szczególny do roli śpiewu i modlitwy w wychowa-

<sup>5</sup> Associazione Guide e Scouts Cattolici Italiani. Zob. <https://www.agesci.it>.

niu religijnym i duchowym w skautingu. Dokonał swoistej analizy 5 elementów metody skautowej w świetle liturgii i jej wymiaru pedagogicznego. Jedną z ciekawszych jego obserwacji to ta, iż „liturgia podobnie jak gra skautowa nie ma celu, lecz posiada sens”. W dalszej części swojego wystąpienia zajął się powiązaniem sprawności skautowych z wychowaniem liturgicznym oraz funkcją symboliki zarówno w skautingu jak i w liturgii. Było to bardzo oryginalne wystąpienie dotyczące powiązania liturgii i metody skautowej poprzez wymiar pedagogiczny.

Ostatnim wystąpieniem drugiego dnia Kongresu był dwugłós: Martin Hafner i Robin Sébille, zatytułowany *Scoutismo e liturgia: Umiltà per crescere oltre i propri limiti*. Pierwszy z autorów, będący reprezentantem skautów niemieckich FSE oraz aktualnym członkiem władz europejskich FSE, od lat zainteresowany jest gromadzeniem i opracowywaniem ksiąg liturgicznych i zastosowaniem samej liturgii w wychowaniu skautowym. Obaj autorzy podkreślili wyraźnie niezmiernie bogactwo znajdujące się w liturgii dobrze odczytanej i przełożonej na jej zastosowanie praktyczne zarówno w metodzie wychowania skautowego jak i duchowości młodzieżowej. Liturgia jest dla nich zaangażowaniem osobistym każdego w przebogatej w tym względzie wspólnocie Kościoła powszechnego.

W ocenach uczestników Kongresu spotkanie miało duży walor formacyjny ze względu na możliwość wymiany doświadczeń kulturowych i duszpasterskich pochodzących z wielu krajów w ramach tego samego Stowarzyszenia Skautów Europy. Było ponadto możliwością pogłębienia niektórych aspektów formacji kapelanów skautowych dzisiaj i na przyszłość.

Ks. Zbigniew Formella SDB  
Università Pontificia Salesiana w Rzymie, Kapelan FSE Italia  
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.19>





Małgorzata Lubecka, *Kościół katolicki w powiecie ostrołęckim wobec polityki państwa w latach 1944-1966*, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. Adama Chętnika, Ostrołęka 2016, ss. 226.

Stosunki państwo – Kościół w Polsce, obejmujące okres rządów narodzonych z dyktatu ZSRS cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem ze strony polskich badaczy. Ponieważ istnieją już liczne opracowania podejmujące niniejszą tematykę całościowo – obejmujące geograficznie cały kraj, coraz częściej pojawiają się prace, które traktują o omawianym zagadnieniu w kontekście wybranego obszaru. Przykładem takiej pracy jest książka Małgorzaty Lubeckiej.

Podstawę do powstania opiniowanej książki stanowiła rozprawa doktorska pt. *Stosunki państwo – Kościół w dekanacie ostrołęckim w latach 1944-1966*, obroniona w 2011 r. na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Promotorem pracy był Norbert Kasperek, recenzentami: ks. Wojciech Guzewicz i Tadeusz Zych. Ks. W. Guzewicz i N. Kasperek to także autorzy recenzji wydawniczych książki.

Wybór tematu pracy należy uznać za w pełni uzasadniony z uwagi na dotychczasowy brak jego syntetycznego opracowania. Pomniejsze prace, które we *Wstępie* wymienia Autorka, mają raczej sekundarne znaczenie. W ten sposób Autorka wypełnia lukę w dotychczasowej historiografii i na pewno zmotywuje innych badaczy o dalszych badaniach oscylujących wokół relacji państwo – Kościół na omawianym obszarze.

Ramy chronologiczne opracowania obejmują lata 1944-1966. M. Lubecka uzasadnia pierwszą cezurę wkroczeniem Armii Czerwonej na teren powiatu ostrołęckiego, po uprzednim opuszczeniu tych terenów przez wojska niemieckie (s. 6). Z kolei rok 1966 zamykający chronologicznie pracę upłynął w życiu polskiego Kościoła pod znakiem obchodów 1000-lecia Chrztu Polski. Jakkolwiek pierwsza cezura nie budzi we mnie żadnych wątpliwości, tak druga wprawia w pewne zakłopotanie. Autorka nie uzasadnia bowiem, dlaczego to właśnie obchody milenijne i odbywające się w ich tle relacje państwo – Kościół są ostatnim zagadnieniem omówionym w pracy. Zasygnalizowano jedynie kontrastującą ze sobą „jakość polityczną” relacji państwo – Kościół, która cechowała obydwie daty skrajne: w pierwszym przypadku daleką od konfrontacji, w drugim – odwrotnie, pociągającą za sobą daleko idące skutki. Wyżej wspomniane relacje nie skończyły się przecież jednak w roku 1966, wręcz przeciwnie – polityka państwa względem Kościoła dawała o sobie znać aż do końca istnienia Polski Ludowej. Czy w latach 1944-1966 była ona najbardziej zintensyfikowana? Czy w tym okresie władze narzuciły jej nowy ton rzutujący na cały dalszy okres istnienia PRL-u? W recenzowanej pracy rzetelnej odpowiedzi na powyższe pytania nie znalazłem. Szkoda zatem, że Autorka nie zdecydowała się wyjaśnić, czy i ewentualnie dlaczego przyjęła takie ramy czasowe. Wydaje mi się jednak, że pierwsza data jest poddyktowana tym, że to początek komunistycznych rządów; „jakość polityczna” relacji zachodzących pomiędzy państwem a Kościołem ma w tym przypadku drugorzędne znaczenie, gdyż niezależnie od ich charakteru należało je opisać. Co do drugiej cezury, odpowiedniejszym byłby moim zdaniem rok 1970, który, jak słusznie zauważa W. Ważniewski, oznacza początek budowania tzw. „komunizmu z ludzką twarzą”, co przekładało się także na złagodzenie represji wobec religii i Kościoła (Ważniewski 2016, 8). Czytelnik, odnosząc się do uzasadnienia obydwu cezur wyrażonego przez Autorkę, może pomyśleć, że rok 1966 oznaczał początek kościelnego armagedonu, który ciągnął się aż do upadku Polski Ludowej. Tak jednak nie było – zdarzały się w późniejszym czasie okresy łagodniejszej polityki państwa względem Kościoła.

Ramy problemowe pracy są dosyć szerokie, choć oscylują tylko wokół relacji państwo – Kościół katolicki w powiecie ostrołęckim. To węzłowe zagadnienie jest głównym punktem odniesienia dla Autorki, co nie znaczy, że nie porusza także wątków pobocznych. Małgorzata Lubecka, dokonując specyfikacji danego zjawiska, najpierw odnosi je do całego kraju, by następnie zreferować je w nawiązaniu do powiatu ostrołęckiego. Pomimo tego, że są to czasem wzmianki o charakterze przyczynkarskim, należy uznać, że Autorka robi to konsekwentnie, doskonale posługując się aparatem naukowym.

Konstrukcja pracy nie budzi moim zdaniem większych zastrzeżeń. Autorka słusznie konstatuje, że układ chronologiczno-rzeczowy, na który się zdecydowała, „wydaje się najbardziej odpowiedni dla ukazania ewolucji polityki państwa wobec Kościoła” (s. 6). Wyodrębnione chronologicznie aspekty tej polityki należy rzecz jasna rzetelnie opisać pod względem problemowym. Wątpliwości mogą jednak budzić objętości poszczególnych rozdziałów, które są bardzo nierówne. Drugi rozdział w pracy liczy ponad 80 stron, podczas gdy następny w kolejności 19, zaś ostatni – li tylko 11. Nie mam natomiast zastrzeżeń do struktury bibliografii, w której podział wykorzystanych materiałów jest jak najbardziej kompetentny. Bezpośrednio po niej powinien być jednak zamieszczony indeks osób, którego w książce zabrakło. Ten formalny brak niejako „rekompensuje” umieszczony na końcu opracowania materiał ilustracyjny ze skrupulatnie dobranymi zdjęciami, na które składają się przede wszystkim wizerunki osób duchownych. Wkraść się tam jednak poważny błąd – już na pierwszej stronie znajduje się zdjęcie osoby w stroju biskupim, które podpisano imieniem i nazwiskiem bpa Stanisława Kosatki Łukomskiego, tymczasem – co dostrzeże pewnie każdy amator historii Kościoła – zdjęcie przedstawia kard. Adama Stefana Sapiehę. Być może jest to błąd popełniony na etapie pracy redakcyjnej na książkę, o który trudno winić Autorkę.

Praca składa się ze *Wstępu*, pięciu zasadniczych rozdziałów i *Zakończenia*. W rozdziale pierwszym ukazano sytuację Kościoła w Polsce, w tym ostrołęckiego, w latach 1944-1947. Jego części składowe stanowią m.in. kwestia odbudowy budynku kościoła po zniszczeniach wojennych oraz pierwsze represje ze strony komunistycznych władz w Polsce. Rozdział drugi, pod wymownym tytułem *Kościół w latach najcięższej próby (1948-1953)* obejmuje czasy stalinizmu, które wiązały się z największą martyrologizacją polskiego Kościoła. Autorka porusza w nim wiele mało znanych kwestii, takich jak np. tzw. operacja „Malarze”. W bardzo krótkim, trzecim rozdziale M. Lubecka odwołuje się do problemu aresztowania Prymasa Wyszyńskiego i jego reperkusji; zarysowuje także charakter „odwilży”, jaka nastąpiła po roku 1956. W czwartym rozdziale przedstawiono represje, jakie dotknęły Kościół w latach 1958-1964. Rozdział ten dotyczy głównie obchodów milenium chrztu Polski; poruszono w nim także wątek słynnego orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich.

Podstawa źródłowa i bibliograficzna jest moim zdaniem wyczerpująca. M. Lubecka dokonała dobrej selekcji źródeł, przede wszystkim zaś archiwaliów, na które składają się także materiały z Archiwum Diecezjalnego w Łomży. Pewien niedosyt może jednak budzić niewykorzystanie jakichkolwiek materiałów parafialnych – tymczasem w pracy często porusza się wątki poszczególnych księży, także proboszczów. Nie odwołano się także do pamiętników i wspomnień. Co do samych archiwaliów, większość tych, w których Autorka prowadziła kwerendę, znajduje się w Warszawie, co jest jednak oczywiste z uwagi na fakt, że większość materiałów dotyczących poruszanej tematyki jest w nich właśnie ulokowana. Szkoda, że nie sięgnęła ona także do źródeł zgromadzonych w łomżyńskim Oddziale Archiwum Państwowego w Białymstoku. Mimo wszystko, mało prawdopodobne jest, aby poszerzenie kwerendy o ww. archiwalia wpłynęło znacząco na treść książki. Jeśli chodzi o wykorzystane przez Autorkę opracowania, dziwi mnie, że Autorka nie skorzystała z dostępnych biografii biskupów: Stanisława Kostki Łukomskiego, autorstwa Tadeusza Białousa (Białous, 2010), oraz Czesława Falkowskiego, której autorem jest Zbigniew Jakubowski (Jakubowski, 1970). Oba opracowania, zwłaszcza pierwsze, to dobre przedstawienie życia i działalności tych biskupów, w tym także ich działalności na niwie społeczno-politycznej. Autorka zamiast tego skorzystała z pracy zbiorowej pod red. T. Kowalewskiego i J. Łupińskiego z 2005 r., które jednak tylko w niewielkim stopniu wyczerpują poruszany temat.

Opracowanie Małgorzaty Lubeckiej to szerokie kompendium wiedzy z zakresu relacji państwo – Kościół nie tylko na terenie powiatu ostrołęckiego, ale także na terenie całej Polski. Informacje w nim

zawarte są w dużym stopniu dobrze udokumentowane, zaś Autorka odwołuje się w nim przede wszystkim do materiałów archiwalnych. M. Lubeckiej udało się osiągnąć wytyczone przez siebie cele badawcze w niemal wzorcowy sposób, a powstała praca ma niemalże kompleksowy charakter. Język, którym posługuje się M. Lubecka, jest przystępny i pomimo tego, że jest on typowo naukowy, książkę czyta się przyjemnie. Godna pochwały jest także estetycznie wydana okładka. Liczącą ponad trzysta stronnic pozycję można z pewnością polecić tym, którzy zajmują się historią Kościoła. Moja ocena tej pozycji, pomimo zauważonych błędów, mających jednak drugorzędne znaczenie, jest zdecydowanie pozytywna.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Białous, Tadeusz. 2010. *Biskup Stanisław Kostka Łukomski (1874-1948). Pasterz Niezłomny*. Rajgród: Towarzystwo Miłośników Rajgrodu.
- Jakubowski, Zenon. 1970. Książd biskup Czesław Falkowski, Ordynariusz Łomżyński (1887-1969), *Nasza Przeszłość*, t. 3, 234-359.
- Ważniewski, Włodzimierz. 2015. *Państwo laickie. Polityka ograniczania bazy materialnej Kościoła katolickiego w Polsce przez władze komunistyczne w latach 1945-1970*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.

Przemysław Sołga

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.20>

Paweł Lisicki, *Krew na naszych rękach? Religia Holocaustu i tożsamość Europy*, Wydawnictwo Fabryka Słów, Lublin 2016, ss. 640.

W styczniu 2018 roku powrócił ponownie w domenie publicznej temat „polskich obozów śmierci”. Kolejny raz media w wielu krajach informowały o rzekomej polskiej odpowiedzialności za Holocaust. Bezpośrednią przyczyną tej przykrej dla Polaków sytuacji była ostra reakcja władz Izraela na przyjętą przez Sejm RP nowelizację ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej, która zawiera zapis umożliwiający karanie za publiczne i bezpodstawne przypisywanie Narodowi Polskiemu lub Państwu Polskiemu odpowiedzialności lub współodpowiedzialności za popełnione przez III Rzeszę Niemiecką zbrodnie nazistowskie.

W tę skomplikowaną debatę publiczną doskonale wpisuje się prezentowana książka Pawła Lisickiego, która stanowi najważniejsze opracowanie ostatnich lat, gdy chodzi o publikację w języku polskim, podejmującą jakże ważny i trudny temat relacji polsko-żydowskich, dialogu między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, zbrodni komunizmu i narodowego socjalizmu, antysemityzmu, pamięci o niezwykle barbarzyństwie XX wieku. W pewnym sensie autor tego cennego studium budzi nasze społeczeństwo ze snu. Dlaczego? W przekonujący sposób pokazuje obecny stan świadomości globalnej, dotyczący wiedzy na temat Żydów, Polaków, II wojny światowej, nazizmu czy komunizmu, w której nie ma miejsca na pamięć o wielu niewinnych ofiarach narodowości polskiej. Gdyby Polacy mieli zaakceptować przekaz medialny i historyczny, obecny dzisiaj na wszystkich kontynentach na temat Niemiec, narodowego socjalizmu i Holocaustu, oznaczałoby to, że „godzą się z opinią, iż śmierć setek tysięcy, milionów ich rodaków była w jakimś stopniu gorsza i mniej wartościowa niż śmierć żydowska” (s. 76).

Lisicki słusznie zauważa, że czasy, kiedy Polacy mogli żyć w naiwnym przekonaniu, że są postrzegani jako ofiary II wojny światowej i dwóch zbrodniczych systemów totalitarnych, dawno się skończyły. W ostatnich dziesięcioleciach dokonał się nowy podział ról. Od połowy ubiegłego wieku w powszechnej świadomości świata główną ofiarą stali się Żydzi. Mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, Indii, Brazylii czy Włoch są przekonani, że barbarzyństwo ubiegłego stulecia należy ograniczyć *de facto* do Holocaustu. W tej nowej świadomości globalnej nie ma miejsca na polskie ofiary XX wieku.

Niestety, w Polsce niewiele osób rozumie tę zupełnie nową sytuację. W konsekwencji stawia się bardzo często zupełnie fałszywe diagnozy, gdy chodzi o przyczynę bezpodstawnych oskarżeń, kierowanych pod naszym adresem i dotyczących polskiej współwiny za śmierć kilku milionów Żydów europejskich. Na naszych oczach toczy się obecnie wściekła i bezwzględna walka o pamięć, którą przegrywamy. Dlaczego? Bo nie rozumiemy, jak zmienił się świat wokół nas w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Niestety, większość naszego społeczeństwa ciągle naiwnie myśli, że wszyscy na świecie pamiętają o naszych ranach, o zasługach, o krwi milionów niewinnych ofiar naszego narodu.

Dlaczego oskarża się Polaków o współudział w Holocauście? W jaki sposób narodziła się nowa świadomość globalna, w której nie ma miejsca dla naszych ofiar? Dlaczego współczesny Kościół katolicki praktycznie uznał swoją winę za doprowadzenie do zbrodni i ogłosił, że będzie zwalczał antysemityzm? W jaki sposób Polacy przestali być postrzegani przez inne narody jako ofiary II wojny światowej? Dlaczego zbrodnie na jednym narodzie, na Żydach, nagle stały się jedynym symbolem uniwersalnego mordu?

Lisicki twierdzi, że główną przyczyną tych radykalnych i bardzo niekorzystnych dla naszego kraju zmian jest powstanie tzw. religii Holocaustu, która w drugiej połowie XX wieku najpierw zdominowała opinię publiczną krajów zachodnich, a następnie rozlała się bardzo szybko po całym świecie dzięki kulturze masowej i mediom elektronicznym. Ta nowa religia opiera się na czterech dogmatach. Po pierwsze, Holocaust był zbrodnią nieporównywalną z żadną inną w historii ludzkości, zbrodnią najbardziej okrutną i najbardziej straszną. Po drugie, uczestniczyła w tej zbrodni cała ludzkość: jeśli nawet bezpośrednimi sprawcami mordów byli Niemcy, to realizowali oni ukryte pragnienia milionów zwykłych ludzi w wielu krajach, aby pozbyć się ludności narodowości żydowskiej. Po trzecie, głównym źródłem tego krwiożerczego pragnienia było chrześcijaństwo, które od swych narodziń cechowało się wrogością do wyznawców judaizmu. Po czwarte, wszyscy ludzie, także ci, którzy żyli w krajach okupowanych przez Niemców, także Polacy, mają krew na rękach. Ci są podwójnie napiętnowani: raz jako katolicy, dwa – bo na ich ziemi doszło do mordu.

Religia Holocaustu zmieniła sposób postrzegania m.in. II wojny światowej, ideologii nazistowskiej, Trzeciej Rzeszy, odpowiedzialności narodu niemieckiego za wymordowanie wielu milionów istnień ludzkich. Zgodnie z zasadami tej nowej religii, Adolf Hitler nie był zbrodniarzem i mordercą ludzi różnych narodowości, ale wyłącznie zabójcą Żydów. W konsekwencji podbite narody, Polacy, Serbowie, Rosjanie czy Białorusini, to nie osobne ofiary, ale nieistotny nawóz historii, przypis do wielkiej tragedii Holocaustu. Owszem, byli jeszcze jacyś ludzie, którzy „Żydów ratowali, reszta jednak, cała wielomilionowa rzesza przyglądała się biernie albo wręcz w mordzie uczestniczyła. Otoczeni przez mrowie chrześcijańskiej tłuszczy, która czyhała na ich życie i majątek, Żydzi ginęli samotnie. W tej opowieści Hitler przekształca się z Niemca, z niemieckiego nazisty w wyraziela ukrytych pragnień i dążeń zdeptanych przez niego ludów” (s. 7).

Lisicki zdecydowanie odrzuca taką wizję historii. Nie zgadza się z tezą o naszej współwinie za Holocaust, którą przypisuje się nam z dwóch powodów: jako Polakom i jako katolikom. Stwierdza stanowczo, że nasza współodpowiedzialność za Holocaust jest żadna. Polacy byli takimi samymi ofiarami II wojny światowej jak Żydzi. Dlatego należy przywrócić pamięć o kilku milionach polskich ofiar komunizmu i narodowego socjalizmu, o których światowa opinia publiczna nie wie, albo częściowo wie, ale nie chce pamiętać.

Obszerną część książki stanowią niezwykle ciekawe i pełne erudycji analizy, dotyczące relacji chrześcijańsko-żydowskich na przestrzeni dwóch tysięcy lat. Jaki jest cel tego rodzaju dociekań? Lisicki w przekonujący sposób wykazuje niedorzeczność poglądów tych autorów, którzy twierdzą, że Hitler był następcą dawnych chrześcijańskich nauczycieli, tym, który zrealizował ich testament. Żeby tego dowieść, zwolennicy religii Holocaustu próbują najpierw pokazać istnienie śladów antysemityzmu już na kartach Nowego Testamentu, a następnie dążą do tego, aby udowodnić, że dzieje stosunków Kościoła i Synagogi były jednym nieustannym pasmem „prześladowań narodu żydowskiego, dla których ideologiczną podstawę stanowiło przekonanie, że Żydzi zabili Chrystusa. W ten sposób dochodzą do Hitlera, który, mówią, zradycyzował stare przesłanie i wyciągnął z niego ostateczne konsekwencje” (s. 502-503).

Lisicki odwołuje się w swojej książce do wielu zagranicznych intelektualistów, badaczy, filozofów, teologów, historyków, egzegetów. Przywołuje fragmenty opracowań m.in. takich autorów jak James Carroll, John Connelly, David R. Blumenthal, John D. Crossan, Harold Kaplan, Anthony

J. Sciolino. Co wynika z analizy kilkudziesięciu ważnych opracowań naukowych? Lisicki stwierdza, że w przeszłości różnego rodzaju spory między chrześcijanami i Żydami miały charakter nie tyle rasowy i etniczny, ile religijny i teologiczny. Dla Żydów wiara w Jezusa jako Syna Bożego, kogoś, kto zasiada obok Ojca po Jego prawicy, była uznawana od samego początku za herezję i bałwochwalstwo. Dlatego w kręgach żydowskich bardzo szybko narodziła się wrogość wobec wyznawców Chrystusa, której przejawem było m.in. tworzenie modlitw antychrześcijańskich.

Od końca I wieku naszej ery przyznawanie się do Chrystusa pociągało za sobą przekleństwo ze strony wyznawców judaizmu. Żydzi wykluczali ze wspólnoty synagogalnej każdego, kto wyznawał, że Jezus jest Chrystusem. Od pierwszych chwil po śmierci Jezusa chrześcijanie byli prześladowani i atakowani. Wielu żydowskich nauczycieli wydało im wojnę na śmierć i życie. Antychrześcijańskie przekleństwa były wypowiedzane szczególnie w okresie niektórych świąt żydowskich, takich jak choćby Jom Kippur. W tej walce przez pierwsze trzy wieki silniejszą pozycję mieli Żydzi. Sytuacja uległa zmianie po edykcji mediolańskiego cesarza Konstantyna z 313 roku, dzięki któremu chrześcijanie przestali być traktowani jako nielegalna i niebezpieczna sekta.

Lisicki wykazuje, że różnego rodzaju postawy antyżydowskie wśród chrześcijan były reakcją na wrogość Żydów do wyznawców Chrystusa. Nie jest prawdą, że bakcyl antysemityzmu został zasiany już na kartach Nowego Testamentu i rozwijał się na przestrzeni dziejów. „Zanim pojawiły się antyżydowskie polemiki, antychrześcijańska tradycja musiała być wśród Żydów już głęboko osadzona. Nie antyżydowskość chrześcijan wywołała odpowiedź Żydów, ale głoszenie przez chrześcijan, zgodnie z tym, co kazało im sumienie, wiary w godność i chwałę imienia Jezusa” (s. 341).

Nie jest prawdą, że Auschwitz to punkt szczytowy historii, która zaczyna się na Golgocie. Lisicki zdecydowanie odrzuca twierdzenia tych autorów, którzy chcą wykazać, że zbrodnie Hitlera mają swoje najgłębsze korzenie w niechęci pierwszych gmin chrześcijańskich do wyznawców judaizmu. Antysemityzm nazistów wyrósł z zupełnie innych źródeł. Hitler nie był pobożnym katolikiem. Największy wpływ na ukształtowanie jego poglądów miał ojciec, który bynajmniej nie był wierzącym chrześcijaninem, ale raczej zwolennikiem ruchu wolnomyślicieli, którzy domagali się społeczeństwa bezwyznaniowego i świeckiego.

W jednym ze wspomnień wódz Trzeciej Rzeszy tak opisywał swoją młodzieńczą religijność: „Mając trzynaście, czternaście, piętnaście lat, nie wierzyłem już w nic, i żaden z moich kolegów także nie wierzył w tak zwaną komunię, poza kilkoma głupimi prymusami! Byłem wtedy zdania, że należy to wszystko wysadzić w powietrze” (s. 506). Na początku XX wieku młody Hitler nasiąkał modnymi wówczas poglądami zwolenników okultyzmu, ezoteryki, magii, gnozy, wierzeń starogermańskich itp. Wielki wpływ na Hitlera miała także muzyka Richarda Wagnera, szczególnie wielka opera tragiczna *Rienzi* z 1842 roku, opisująca trybuna ludowego, który wyzwala Rzeszę Niemiecką z niewoli i uświadamia narodowi niemieckiemu jego potęgę i wielkość.

Warto w tym miejscu podkreślić, że po dojściu Hitlera do władzy w 1933 roku elita okultystycznego Towarzystwa Thule objęła wszystkie prestiżowe stanowiska w państwie. Zwolennicy nazizmu odrzucali kult Boga chrześcijańskiego, który panuje i domaga się dla siebie posłuszeństwa. Opowiadali się za kultem woli, woli nieugiętej i pełnej hartu, woli skupionej na sobie, czystej i bezwzględnej. Wiedzieli, że nie można pogodzić wiary chrześcijańskiej z ideologią rasistowską narodowego socjalizmu. Dla nazistowskiej wizji świata i człowieka chrześcijaństwo i judaizm stanowiły zagrożenie, które trzeba było wyeliminować. Dlatego niemiecki ruch narodowosocjalistyczny wypowiedział zdecydowaną wojnę judaizmowi i chrześcijaństwu. W konsekwencji Żydzi i wyznawcy Chrystusa stali się ofiarami zbrodni nazistowskich.

Największą wartością prezentowanej książki jest ukazanie rzeczywistego kształtu relacji chrześcijańsko-żydowskich na przestrzeni wieków oraz zanegowanie rozpowszechnionej dzisiaj tezy, że nazistowski antysemityzm oraz zbrodnia Holocaustu mają swoje najgłębsze korzenie w poglądach pierwszych chrześcijan. Hitler nie był ani ukoronowaniem dziejów Zachodu, ani koniecznym owocem kultury chrześcijańskiej. Nazizm był paroksyzmem, skrajną reakcją na chorobę komunizmu i na zwycięski pochód bolszewizmu, który rozpoczął się wraz ze zwycięstwem Włodzimierza Lenina w 1917 roku w Rosji. Przypisywanie Kościołowi katolickiemu udziału w Holocaustie jest wywracaniem wszystkiego do góry nogami.

Lektura książki Lisickiego rodzi wiele trudnych pytań dotyczących obecnego obrazu Polski w świecie i pamięci o polskich ofiarach ubiegłego stulecia. Polacy powinni sobie jak najszybciej uświadomić, że fałszywe informacje na temat naszej historii zazwyczaj nie są przejawem wpadek, przejęzyczeń, błędów korektorskich, złej woli, spisku czy niechęci do naszego narodu. Niestety, taka jest po prostu wiedza historyczna na całym świecie na temat naszej najnowszej historii. Dziennikarze w Kanadzie, Argentynie, Hiszpanii czy Australii mówią o nas jedynie to, czego nauczyli się w szkole, na uniwersytetach, o czym mogą przeczytać w książkach i gazetach. Taka jest dominująca świadomość globalna – Polska była nie tyle ofiarą zbrodni II wojny światowej, ile ich sprawcą.

Bolesnego problemu fałszywych oskarżeń o naszą współodpowiedzialność za Holocaust nie wolno redukować do kwestii „polskich obozów śmierci”. Owszem, warto reagować, gdy się pojawia to nieodpowiednie wyrażenie, ale wyzwanie stojące przed nami ma zupełnie inny charakter. Jednym z głównych zadań, stających przed Polską w najbliższych dziesięcioleciach, jest cierpliwe, mozolne i stanowcze przekonywanie światowej opinii publicznej, że nasz naród nie był sprawcą, ale ofiarą niewiarygodnych zbrodni II wojny światowej. Od trafnej diagnozy tego problemu zależy podjęcie adekwatnych działań, które będą przywracać dobre imię naszego kraju. Pozytywny obraz Polski ma kolosalne znaczenie dla naszej pozycji w świecie w wymiarze politycznym, kulturowym i gospodarczym.

Prezentowana publikacja zachęca do sprawiedliwej pamięci o wszystkich ofiarach wojen i prześladowań oraz zmusza do postawienia fundamentalnych pytań m.in. o obecną kondycję Kościoła katolickiego w Polsce i na świecie. Jaką wiedzę o Holocauście przekazuje się obecnie w polskich seminariach duchownych? W jaki sposób naucza się w naszych szkołach o zbrodniczych systemach totalitarnych ubiegłego wieku? Co wiedzą katolicy w Niemczech, Australii czy we Włoszech o Powstaniu Warszawskim, Katyniu, dzieciach Zamojszczyzny, Rzezi Wołyńskiej, naszych spalonych miastach i wioskach? Jak pamiętać dzisiaj m.in. o ponad 70 milionach Chińczyków, wymordowanych przez komunistów w drugiej połowie XX wieku, czy o ponad sześciu milionach mieszkańców Ukrainy, zagłodzonych przez bolszewików w latach 1932-1933?

Znikomy poziom wiedzy o komunizmie i narodowym socjalizmie wśród księży katolickich, sióstr zakonnych i kleryków w Europie, Azji czy Afryce może przyprawić o głęboki zawrót głowy. W 1998 roku, w trakcie pewnego szkolenia zorganizowanego przez dykasterie watykańskie, zgłosiłem osobiście prefektowi Kongregacji Wychowania Katolickiego propozycję, aby został przygotowany w Kościele katolickim uniwersalny podręcznik historii XX wieku dla seminariów duchownych i zakonnych domów formacyjnych dla całego świata. Prezentowana książka Lisickiego wyraźnie pokazuje, że ten postulat jest dzisiaj chyba jeszcze bardziej aktualny niż 20 lat temu.

Ks. Andrzej Kobylński  
UKSW w Warszawie  
DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.21>

Ewa Bielińska-Galas, *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Norbertinum, Lublin 2017, ss. 559, ISBN 978-83-7222-606-8.

Badania nad śpiewem własnym Kościoła Katolickiego, w tym dotyczące problematyki śpiewów mszalnych mają już swoją ugruntowaną pozycję. Antyfonami mszalnymi zajął się ks. Robert Bernawicz (praca o *communiach*), a publikacja Ewy Bielińskiej-Galas ten obszar stopniowo wypełnia.

Autorka już wcześniej dała się poznać jako znawca teorii muzyki średniowiecza. W recenzowanej pracy podjęła temat trudny i ambitny. Stara się w niej odpowiedzieć na pytanie o sposoby kształtowania repertuaru introitalnego oraz czy nosi on znamiona *specificum* w „polskiej tradycji średniowiecznej”, jak to zdefiniowała autorka.

Praca ujęta jest w cztery rozdziały, przy czym pierwszy liczy stron 80, drugi 269, trzeci 41, zaś ostatni 60. Do tego doliczyć należy wstęp (11) i zakończenie (6). Dzieło uzupełniają aneksy, indeksy i streszczenie w języku angielskim. Dysertacja jest obszerna, ale nie przytłaczająca, poprawnie zreda-

gowana i estetycznie wydana. Rozdziały oddzielają od siebie barwne fotografie stron rękopiśmiennych (łącznie cztery pochodzące z dwóch gradułów, piąty fotogram zdobi okładkę).

Wstęp jest klarownym zdefiniowaniem celu podjętych badań oraz wyłożeniem zastosowanej metodologii badawczej. Daje się zauważyć metodologiczny zamysł autorki: rozdział I stanowi panorama hagiograficzna, w której śpiewy zostały przyporządkowane do jednej z grup („wzorców świętości”): męczenników, wyznawców, wdów itp. Widać wyraźnie próbę odnalezienia kryteriów, jakimi kierowali się anonimowi twórcy formularzy mszalnych, wybierając konkretne teksty.

W rozdziale II autorka przeprowadza analizę tekstów i melodii dla każdego z introitów w twórczości przedgregoriańskiej. Rozdział III jest w skrótovej już formule kontynuacją narracji poprzedniego – autorka prowadzi analogiczne rozważania w stosunku do twórczości powstałej po 754 roku. IV rozdział stanowi analizę psalmodii dołączonej do antyfony introitalnej. Zakończenie jest zwięzłym *resume* pracy.

Załączone w II i III rozdziale przykłady muzyczne z naniesionymi blokami, strzałkami wskazującymi struktury wewnętrzne, liniami ciągłymi i przerywanymi, obramowaniami itp. elementami z jednej strony ukazują to, na co autorka zwraca uwagę w danym miejscu, z drugiej jednak nie ułatwiają percepcji materiału z uwagi na ich ilość. Wyraźnie jednak brakuje zapisu muzycznego introitów *in extenso*. Autorka oczywiście zamieszcza takowe, ale są one posegmentowane i w rezultacie trzeba je śledzić na 2-3 stronach. Na szczęście klarowność wywodu sprawia, że nie gubi się zasadniczego kierunku myślowego.

Wydaje się, że do treści rozdziału pierwszego sięgać będą chorałści, do czwartego także, choć w nieco mniejszym stopniu. Natomiast zawartość środkowych rozdziałów zapewne pozostanie w większości nietknięta, a jeśli ktoś do nich sięgnie, to tylko do konkretnego śpiewu.

Próbując ocenić dysertację od strony merytorycznej, trzeba odnieść się do dwóch kwestii ogólniejszych. Pierwsza to dążność autorki do usankcjonowania określenia „polskiej tradycji średniowiecznej”. Próba zdefiniowania, czym ona jest, okazała się nieskuteczna, bowiem nie widać, by autorka w introitach dostrzegła pokłady „polskości”.

Ważkim odkryciem autorki jest natomiast ustalenie, że ok. 30% najstarszych uroczystości ma w polskich źródłach niejednolity przekaz (s. 36). Czyż właśnie ten fakt nie przemawia za tym, by nie próbować doszukiwać się „polskiej tradycji średniowiecznej”? Autorka włożyła dużo energii w poszukiwanie centralnej normy porządkującej kwestię przyporządkowania tekstów do męczenników, wyznawców, dziewic itp. I chociaż regularnie obwieszcza, że taką regułą zrekonstruowała, to w tym względzie musi przyznać się do porażki.

Kilka takich prób niech będzie egzemplifikacją problemu. Introit *Iudicant sancti gentes* obecny w źródłach benedyktyńskich autorka skojarzyła z faktem przenoszenia relikwii świętego Wita do różnych zakątków Europy (s. 50). Nie wyjaśnia jednak, dlaczego ten sam śpiew złączony został z odmiennymi świętami, np. Poświęcenia Kościoła (s. 54), Rozesłania Apostołów, a także wigilii Wszystkich Świętych (s. 523), i to nie tylko w tradycji benedyktyńskiej. Dalej: introit *Os iusti* według niej charakterystyczny jest dla świętych, którzy nie byli biskupami (s. 59). W tym samym jednak zdaniu twierdzi, że przeciwne przypadki też się zdarzają, a niektórym nawet mocno się dziwi (s. 62).

Nie wiadomo także, dlaczego autorka dziwi się, że teksty introitalne pochodzą z różnych miejsc w Biblii, uważając, że jest to objaw nieprzemyślanego planowania (s. 25). Obecnie wiadomo, że kompozycje introitalne powstały w zadziwiająco krótkim czasie, a mimo to, jeden kompozytor, tworząc *proprium* na cześć np. męczennika, posłużył się odmiennym tekstem niż drugi, kompilujący tekst na cześć np. dziewicy. Tak więc nie jest to nieprzemyślane działanie. Widać w tej metodzie zamysł, który sama autorka zresztą odkryła: wersety psalmu 33 wybierano do tekstów o męczennikach, zaś psalmów 44 i 118 dobierano do świąt dziewic i męczennic (s. 27).

Oczywiście, wnioski autorki są w dużym stopniu uprawomocnione. Niemniej, skoro nie da się wykazać, że jakieś zjawisko ma swoje *constans*, to lepiej zbadać, w których źródłach jakie anomalie występują i dlaczego w nich. Tylko trzeba bezwarunkowo uznać istnienie tradycji zakonnych i diecezjalnych, a nie pisać o „polskiej tradycji średniowiecznej”. Ewa Bielińska-Galas raz widzi odmienności w tradycjach, np. krakowskiej i gnieźnieńskiej (s. 50), w innym miejscu postrzega już polską tradycję diecezjalną (s. 51), jeszcze gdzie indziej pisze ogólnie o tradycji polskiej (s. 54).

W ten sposób ujawnia się pewna chwiejność autorki. Np.: obecność kompozycji *In medio Ecclesiae* w kodeksach śląskich wspiera tezę o lepszym oddaniu w niej ideału świętości (s. 78), natomiast obecność tego śpiewu w liturgii norbertańskiej tłumaczy refleksją zakonników nad dziełem krzewienia tradycji zakonnych.

Drugą kwestią ogólną jest metoda analizy i sposób prezentacji wyników w zasadniczych rozdziałach. Autorka każdy z introitów analizuje najpierw od strony treściowej, upatrując w nim nośnika przekazu teologicznego w oparciu o metodę Ronalda Meyneta stosowaną do retorycznej analizy struktury tekstów biblijnych. Po rozczłonkowaniu tekstu introitu, w postaci schematu blokowego ukazane są zależności między fragmentami dla uwypuklenia wewnętrznej struktury tekstu, a następnie próba odnalezienia na płaszczyźnie teologicznej uzasadnienia do takiego potraktowania tekstu.

Dalej Ewa Bielińska-Galas, wychodząc od najstarszych zapisów neumatycznych, tropi warianty melodyczne, starając się uzyskać odpowiedzi na pytania o związki genetyczne między rękopisami. W tym celu każdy z introitów posegmentowała i zrelacjonowała na pięcioliniach, uzyskując efekt partytury symfonicznej.

Niestety, w tym tkwi słabość dysertacji. Zarówno analiza dotycząca tekstu jak i analiza melodii przedstawione są w zagmatwanej formie. Na schematach występują linie ciągłe, przerywane, cieńsze i grubsze, podwójne i pojedyncze, litery wielkie i małe, proste i kursywne, pogrubione, niepogrubione, strzałki w prawo, w lewo, klamry, nawiasy okrągłe i kwadratowe; tekst podkreślony albo nie – jednym słowem koncentracja informacji staje się siłą niszczącą percepcję.

Wystarczy spojrzeć na zapisy introitów: *Dicit Dominus Petro* (s. 147-162), *Gaudeamus omnes in Domino* (s. 350-354). Owszem, Ewa Bielińska-Galas w paragrafie wprowadzającym do rozdziału uprzedziła, co w przykładach oznacza każdy element, niemniej czytelnik napotyka tu spore trudności. Paradoksalnie sprzyja temu konsekwencja autorki. Istnieje prawdopodobieństwo, że kiedy czytelnik zauważy, że kolejny introit jest przedstawiony tą samą metodą, zrezygnuje z dalszego zagłębiania się w treść rozdziału.

Autorka uzasadnia wybór metody badawczej na s. 367: „dobrym narzędziem okazują się doświadczenia biblijnej analizy retorycznej, które w istocie ucztylniają system podziałów wynikający z paralelizmów, symetrii i innych podobnych zjawisk”. Tak, ale jak się to ma do „polskiej tradycji średniowiecznej”? Przecież introity, jeszcze przed chrztem Polski były już w użyciu liturgicznym, weszły na ziemię piastowskie i funkcjonowały przez wieki. W jaki zatem sposób mogły ukształtować „polską tradycję średniowieczną”?

Można to prześledzić na przykładach: Introit *Dicit Dominus Petro* (s. 138): „Decydujące znaczenie dla segmentacji i rytmiczności tekstu ma spójnik parataktyczny et i zaimek przysłowny cum – typowe elementy składni języka łacińskiego, organizujące tekst i ułatwiające jego zapamiętanie. Człony czwarty i siódmy nie mają tej cechy składniowej, wyróżnia je natomiast działająca na wyobraźnię chrystologiczna treść. Przypomina ona o idei pośrednictwa Chrystusa, czyli o tym, że egzystencja człowieka (także życie i zbawienie św. Piotra) spełnia się dzięki Chrystusowi postrzeganemu jako szczególnie jednoczące centrum”. Należy zapytać, czy redaktorzy introitów, układając teksty mszalne, mogli kierować się tym wszystkim?

Inny przykład – *Ego autem sicut oliva* (s. 185): „Największą uwagę zwracają trzy wyrazy: *spero* (...), *exspecto* (...) i *conspicuo* (...). Są one pokrewne semantycznie, lecz różne pod względem intensywności znaczeniowej, do której spotęgowania przyczynia się także przejście od czasu przeszłego (zdanie pierwsze) do przyszłego (*expectabo*). Trudno powstrzymać się od wrażenia, że w tej swoistej transgresji chronologiczno-znaczeniowej współuczestniczy aspekt brzmieniowy, spowodowany występującym we wskazanych słowach złożeniem spółgłoskowym („sp”), charakterystycznym między innymi dla słowa *spiritus*, odnoszonego w Biblii do Ducha Świętego i tchnienia Bożego”. Wydaje się, że taka interpretacja jest mocno naginana. Można wszak odnaleźć w słowach zbitki spółgłoskowe (choćby „tr”, „lt”) i podbudować je teologicznymi wywodami. Tylko czy to ma sens? Czy po przetłumaczeniu na inne języki słów, w których owo „sp” nie będzie już widoczne (*Spiritus*: Duch, *Geist*) tchnienie Boże da się nadal w nich odczytać?

W takich analizach odczuwa się w jakimś stopniu podłoże gnostyczne, przypominające poszukiwania typu: „Co jest w środku Biblii?”, „Jakich słów jest najwięcej w Biblii?”, przypominające poszukiwania jakiejś statystyki w układzie ksiąg kanonicznych, alfabetyzacji tytułów itp.



Autorka w zasadzie potwierdza swoimi badaniami to, co już wcześniej było wiadomo, np. dostrzega „ścisłe współdziałanie struktur dźwiękowych z warstwą słowną” (s. 367). Albo powtarza tezę: „omijanie niektórych stopni dźwiękowych nosi cechy wyraźnych prawidłowości. Zasada ta dotyczy zwłaszcza dźwięków, pod którymi występuje półton” (s. 368). A przecież to znana prawidłowość tzw. wersji chorałowych. Albo: „Dźwięk h pojawia się w funkcji strukturalnej w miejscach spotęgowania treści dotyczących dzieła zbawczego Chrystusa, a więc dotyczących bliskości ludzi z Bogiem, dźwięk strukturalny E natomiast łączy się raczej z typologią pozostawiania ludzi w więzach braterskiej miłości (gdyż towarzyszy on na przykład słowu *Deus* lub zaimkom w liczbie mnogiej)” (s. 368). Trudno na żądanie odnaleźć w repertuarze chorałowym miejsca, w których *a contrario* dźwięk h okaże się strukturalnym także na słowach mówiących np. o działaniu szatana, ale zapewne takowe istnieją.

Symptomatyczne jest to, że o ile przedgregoriańskie antyfony introitalne autorka opisuje szczegółowo (rozdział II), o tyle późniejsze (III rozdział) nieomal pobieżnie, nie wyjaśniając powodów tego zwrotu w metodologii. Przyznać trzeba, że tekst dysertacji od tego miejsca staje się o wiele przystępniejszy, jednak same analizy są daleko mniej szczegółowe. Bywa także, że takich analiz po prostu brak (por. *Dedit Dominus confessionem*, s. 398-399; *In ecclesiis Altissimi*, s. 404). Co mocno zaskakujące, brak także wniosków (s. 413-414), jeśli nie liczyć ogólnikowych stwierdzeń o liczbie utworów i intensywności zasobu śpiewów w poszczególnych tradycjach. Wyraźnie ta partia kontrastuje z rozdziałem drugim.

Dużo lepiej natomiast wypadają wnioski autorki, gdy pokazuje ona odrębność źródeł poszczególnych tradycji (np. s. 371). To jest wiedza dotąd niedostępna, a z pewnością będzie przydatna w badaniach chorałowych.

Rozdział ostatni, traktujący o złączeniu melodii introitalnych z poszczególnymi tonami psalmowymi, stanowi fragment istotny dla badań komparatystycznych. Autorka zauważyła, że w kwestii doboru zakończeń psalmowych poszczególne tradycje muzyczne zaznaczają swoją odrębność. To naprawdę ważne ustalenie, bowiem służyć może jako kryterium identyfikacyjne źródła liturgicznego. Oryginalnym wkładem autorki do stanu wiedzy są spostrzeżenia dotyczące obecności pewnych zakończeń psalmowych w niektórych tradycjach (przykładowo: s. 424, 433, 434, 438, 443). Te ustalenia należy postrzegać jako dopełnienie wniosków na temat zakończeń psalmowych w źródłach pozamszalnych, do których doszedł piszący te słowa w publikacji książkowej (2004). Autorka jednak nie zaznaczyła, że całą metodologię, aparat badawczy, a nawet nomenklaturę zapożyczyła z tejże publikacji. Prawdą jest, że w przypisach powołuje się na właściwe miejsca we wskazanej książce, jednak to zbyt mało; czytelnik może słusznie pomyśleć, że sama stworzyła ten warsztat.

Można jeszcze wykazać niektóre pomyłki, zaznaczając, że większość z nich nie ma istotnego znaczenia:

1. W czerwcu występuje najdłuższy dzień i najkrótsza noc, nie zaś ze „zrównanie dnia z nocą” (s. 33).

2. Passus na s. 59 jest wadliwy logicznie: „Ponieważ św. Wincenty poniósł śmierć (...) ze swoim bratem, historycznie uzasadnione są wybory introitów (...) również o męczennikach”. Autorka nie ma racji dlatego, że w liturgii wspominany jest wyłącznie św. Walenty, bez brata.

3. Autorka uznała właściwą dla języka węgierskiego nazwę Esztergom za dawną nazwę miejscowości, co zwyczajnie jest nieprawdą; we właściwym terytorialnie języku węgierskim również dziś Ostrzyhom to Esztergom (s. 62).

Język rozprawy jest stricte naukowy, ale komunikatywny. Od strony terminologii naukowej bez większych zastrzeżeń, wskazujący na dobre opanowanie metody. Mocną stroną książki jest poprawna polszczyzna. Autorka umiejętnie, a przy tym bez egzaltacji posługuje się łąciną, wtrącając zwroty z tego języka, co jest naturalne, a nawet oczekiwane w pracy z zakresu muzyki liturgicznej.

Niewiele naprawdę jest miejsc, które uszły uwadze autorki i korekty. Za niezręczność uznać należy sformułowania: „wspomnienie za pomocą” (s. 57); „święci czczeni w różnych konfiguracjach” (s. 57) czy „interesujące nas akty przemocy” (s. 61). Wyłącznie dystrakcji można przypisać użycie plebejskiej „wstawki” zamiast eleganckiej i przede wszystkim naukowej „interpolacji” (s. 396).

Na uznanie zasługuje obfitość wykorzystanej literatury, w tym obcojęzycznej. Trzeba odnotować, że spis wykorzystanych źródeł jest w wysokim stopniu reprezentatywny: blisko 80 polskich

(bądź w Polsce używanych) i ponad 50 obcych, przede wszystkim gradualów, ponadto 57 tekstów źródłowych i wydań fototypicznych często krytycznych z komentarzami, wreszcie blisko 200 pozycji opracowań. Są oczywiście potknięcia, np. pozycja J. A. Biesiekierskiego powinna znaleźć się wśród tekstów źródłowych, a nie opracowań (s. 496). Niektóre pozycje, w książce rozdzielone pomiędzy dwie kategorie, powinny być w jednej: autorka w sekcji „Źródła rękopiśmienne obce” wylicza rękopisy, które zna z opracowania źródłowego i następnie wykazuje owo opracowanie w sekcji „Teksty źródłowe i wydania faksymilowe” (vide antyfonarz Hartkera).

Teraz kwestia bibliografii. Ks. Piotr Rycerski pierwszy podjął całościowe studium dwutomowego gradualu i słusznie na nie powołuje się Ewa Bielińska-Galas. Jednak od tamtego czasu powstała literatura uwzględniająca np. odkrycia rękopiśmiennego cantatorium (2015) oraz drugiego psalterza (2016). Próżno jednak szukać odwołania do nich w pracy. Być może autorka nie uznała ich za istotne dla tematyki.

Są jednak takie opracowania, których pominięcie trudniej uzasadnić. Na przykład, autorka przywołuje w swej pracy książkę Tadeusza Miazgi *Graduał Jana Olbrachta. Studium muzykologiczne* (1980). A przecież nowszą pozycją (choć mniej obszerną) jest opracowanie Marty Popowskiej *Graduał maryjny ms. 42 Jana Olbrachta w tradycji krakowskiej. Studium źródłoznawcze* (2003), które zostało pominięte. Zdumienie budzi brak istotnego opracowania ks. Roberta Bernagiewicza *Analiza chorału gregoriańskiego. Gatunki mszalnego „proprium”* (2013).

To pojedyncze przykłady, ale zastanawiające jest, że praca wydana w 2017 opiera się na literaturze, która zasadniczo kończy się na roku 2009, gdy chodzi o prace innych autorów. Zasadniczo, bowiem na liście wykorzystanej literatury znajdują się dwie publikacje wydane w 2015. Pierwszą jest własny artykuł Ewy Bielińskiej-Galas, drugą zaś obszerny artykuł Joanny Utzig. Owe dwa artykuły zostały dołączone do bibliografii chyba w ostatniej chwili. Artykuł J. Utzing wspomniany jest wszak tylko raz – w *Zakończeniu* (s. 481) i niewiele, a właściwie niczego nie wnosi do przedmiotowej tematyki. Z kolei własne opracowanie pt. *Wiersz figuralny...* zostało przywołane także tylko w jednym miejscu (s. 389). Ma ono co prawda bardziej przekonujące uzasadnienie swej obecności, ale recenzent nie przeceniałby jego istotności.

Lektura opracowania Ewy Bielińskiej-Galas potwierdza zasadność podjęcia wysiłku i napisania monografii nt. introitów o świętych. Powstała obszerna, solidnie udokumentowana źródłowo praca, która jest ważnym osiągnięciem polskiej muzykologii. Autorka przedstawiła logicznie skonstruowane opracowanie na ważny dla historii kultury religijnej temat.

Bardzo dobrym wyborem autorki było usytuowanie problematyki w kontekście duchowym. W tym zakresie E. Bielińska-Galas operuje metodą retoryki biblijnej. Należy do tej próby odnieść się jednak z pewną rezerwą, bowiem sama metoda i wnioskowanie na jej podstawie są nieprzekonujące. Prawdopodobnie owa metoda sprawdziła się na polu analizy tekstów biblijnych, natomiast w obszarze badań historycznych jest zawodna.

Praca jest cenna od strony poznawczej. Czytelnik dostaje solidną dawkę informacji, których dotąd w polskim piśmiennictwie nie uwzględniono. Za najbardziej wartościowe uznać należy skrajne rozdziały, głównie dlatego, że do nich sięgać będą specjaliści rozmaitych dziedzin. Do treści rozdziałów środkowych odwoływać się będą natomiast wyłącznie muzykolodzy i bibliści, a i to raczej nie do całości, lecz do analiz wybranych tylko utworów.

Bardzo istotne dla badań nad śpiewem chorałowym są spostrzeżenia autorki odnośnie do ustalania proveniencji gradualów. Obecność tego czy innego introitu, psalmodia tego czy innego tonu wskazywać mogą na przynależność do konkretnej tradycji liturgiczno-muzycznej. Tym samym Ewa Bielińska-Galas daje nowe narzędzie badawcze do ręki tym, którzy borykają się z problemem ustalenia proveniencji nieznanego bądź mało rozpoznanego gradualu. Głównie za to chwala autorce.

Czesław Grajewski  
UKSW, Warszawa

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.22>

Krzysztof Penderecki, *Concerto per viola (saxofono) ed orchestra, Concerto per violino solo ed orchestra no. 2 Metamorphosen*, seria: Penderecki Special Edition, wykonawcy: Paweł Gusnar – saksofon altowy, Sergej Krylov – skrzypce, Polska Orkiestra Sinfonia Iuventus, Krzysztof Penderecki, Maciej Tworek – dyrygenci, Wydawnictwo Dux Recording Producers (DUX 1344), Warszawa 2016/2017 [CD 62:16].

Kolejna płyta, która ukazała się w ramach wydawanej przez DUX serii Penderecki Special Edition zawiera nagrania dwóch niezwykle istotnych dzieł w dorobku kompozytora: *Koncertu na altówkę* (1983) – w transkrypcji na saksofon (przygotowanej przez Pawła Gusnara w 2013 r.<sup>1</sup>) oraz *II Koncertu skrzypcowego* (1992-1995). Oba dzieła cechuje jednoczęściowa, złożona ze skonstruowanych odcinków budowa, przejrzysta, niemal kameralna faktura, wybitnie ekspresyjny charakter oraz wymagająca technicznie, wirtuozowska partia instrumentu solowego obecna nieprzerwanie na przestrzeni całej struktury architektonicznej.

Pomysł dokonania saksofonowej transkrypcji *Koncertu na altówkę* zrodził się przy okazji premiery innego dzieła mistrza – monumentalnego cyklu „*Powiało na mnie morze snów...*”. *Pieśni zadumy i nostalgii*<sup>2</sup>. Kilka solowych fragmentów w partyturze orkiestry kompozytor powierzył saksofonowi sopranowemu, którego partię wykonywał Paweł Gusnar. Pendereckiego urzekła ta interpretacja; zauroczony możliwościami instrumentu oraz biegłością i artyzmem solisty, zaproponował mu przygotowanie saksofonowej wersji właśnie słynnego *Koncertu altówkowego*. Prawykonanie, dokonane przez Gusnara z towarzyszeniem orkiestry Filharmonii Częstochowskiej pod dyktando Adama Klocka, odbyło się 19 października 2013 r. podczas koncertu finałowego IX Festiwalu Wiolinistycznego im. Bronisława Hubermana.

Forma utworu opiera się na kontrastowych tempach: *Lento, Vivace, Lento, Vivo, Lento*. Główny materiał melodyczny utworu stanowi liryczny temat wprowadzony z charakterystycznego „motywu westchnienia” (opadająca mała sekunda). Oszczędność środków potęguje emocjonalne napięcie dzieła, w którym szeroko zakrojony liryzm i nastrój melancholii przeplata się z błyskotliwą wirtuozerią (dwukrotne fragmenty scherzoidalne). Paweł Gusnar – znany z mistrzowskiej jakości brzmienia, nieograniczonych możliwości kolorystycznych i znakomitej sprawności technicznej – w tak trudnym, naznaczonym znakomitymi interpretacjami Borisa Pergamenschikowa (w wersji wiolonczelowej z 1989 r.) i Orita Orbacha (w wersji klarinetowej z roku 1995), utworze w pełni potwierdza swoją klasę. Jest również przekonujący w kantylenowych frazach o niebywałej wewnętrznej intensywności, co w odcinkach dramatycznie natarczywych i w popisowych, solowych kadencjach. Użycie saksofonu nadało dziełu niepowtarzalnego, intrygującego kolorytu, odkrywając nieznanne w nim wcześniej walory brzmieniowe; w opinii Pendereckiego jest to najlepszy z dotychczasowych wariantów. Niniejsze nagranie pod dyktando kompozytora jest premierą fonograficzną utworu.

*II Koncert skrzypcowy* – niezwykle liryczny, rozbudowany pod względem formy – znany jest przede wszystkim z nagrodzonej Grammy interpretacji Anne-Sophie Mutter<sup>3</sup>. Na płycie został zarejestrowany w interpretacji Sergeja Krylova pod batutą asystenta kompozytora – Macieja Tworka (niestety, wydawca nie zaznaczył tego wyraźnie w booklecie, zmuszając słuchacza do poszukiwania odpowiedzi w innych źródłach). Podtytuł *Metamorfozy* z jednej strony oddaje proces zmian, którym utwór podlegał w czasie powstawania (dwie próby nadania dziełu ostatecznego kształtu), z drugiej

<sup>1</sup> Wydawca podaje błędną datę wersji na saksofon – 2015 r.

<sup>2</sup> Prawykonanie odbyło się 14 stycznia 2011 r. w Filharmonii Narodowej w Warszawie w ramach koncertu kończącego obchody 200-lecia urodzin Fryderyka Chopina; wykonawcy: Wioletta Chodowicz – sopran, Agnieszka Rehlis – mezzosopran, Mariusz Godlewski – baryton, Chór Filharmonii Narodowej, Sinfonia Varsovia, Walerij Giergijew – dyrygent.

<sup>3</sup> Nagroda Grammy w kategorii „najlepsza kompozycja we współczesnej muzyce klasycznej” została przyznana w 1999 r.; Anne-Sophie Mutter towarzyszyła London Symphony Orchestra pod dyktando kompozytora.

zaś odnosi się do przetworzeniowego sposobu kształtowania dźwiękowej materii (nieustannie obecne tematy w różnych wariantach instrumentacyjnych, fragmenty liryczne wzbogacające estetykę wirtuozowskiego dzieła). Poszczególne segmenty, przekształcane pod względem układu, tempa i wyrazu, spaja partia skrzypiec, w której momenty *cantabile* stanowią ważną dominantę. Pełna zaangażowania i emocjonalnej intensywności interpretacja rosyjskiego skrzypka, uważanego za jednego z najbardziej utalentowanych artystów swojego pokolenia, również jest warta uwagi. W grze Krylova uderza przede wszystkim naturalność i miękkość w kształtowaniu muzycznych fraz, doskonale odpowiadające najbardziej uderzającym własnościom dzieła, w nocie programowej nazwanego przez Iwonę Lindstedt „jedną z najciekawszych reinterpretacji tradycyjnej kategorii muzycznego piękna”.

Na słowa uznania zasługuje także odznaczająca się dojrzałością i kulturą brzmienia orkiestra<sup>4</sup>. Młodzi muzycy są pełnoprawnymi partnerami dla znakomitych solistów; z dużą swobodą prezentują rozwiązania nakreślone przez kompozytora, równie przekonująco eksponują elegancję kontrapunktów, jak i bogate spektrum barw.

Materiał zarejestrowali Małgorzata Polańska i Michał Szostakowski, który dokonał również montażu i masteringu. Całości dopełnia esencjonalny szkic Iwony Lindstedt.

Emilia Dudkiewicz

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2018.2.23>

---

<sup>4</sup> Polska Orkiestra Sinfonia Iuventus – zespół powstały z inicjatywy Jerzego Semkowa, utworzony 1 października 2007 r. na mocy rozporządzenia Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Orkiestrę tworzą najzdolniejsi absolwenci i studenci szkół artystycznych, którzy nie ukończyli 30. roku życia.

WYMAGANIA REDAKCYJNE  
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przysyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (*double-blind review process*). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może zaproponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem 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, spacjowanie 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](http://www.seminare.pl) oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja 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](mailto:seminare@seminare.pl).

SPIS TREŚCI  
39(2018) NR 2

**Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ**

- Ks. Franciszek Mickiewicz SAC, *Autorytet Apostołów w Kościele pierwotnym w świetle Drugiego Listu św. Piotra* .....11
- Monika Wojciechowska, *Pojęcie „pamiętki” w modlitwie eucharystycznej źródłem zaangażowania chrześcijańskiego* .....23

**Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ**

- Karolina Rozmarynowska, *Podmiotowe źródła obywatelstwa* .....35
- Ks. Richard Gorban, *Interpretacja fenomenu pracy przez personalistów francuskich w kontekście kryzysu cywilizacyjnego* .....45

**Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ**

- Ks. Bogdan Stańkowski SDB, *Il problema dei migranti in Italia – il feedback del fenomeno migratorio nelle riviste italiane di ispirazione cattolica* .....57
- Ks. Zbigniew Formella SDB, Giorgia Perillo, *L'Outdoor Education e le scuole dell'infanzia nel bosco per crescere a contatto con la natura* .....69
- Michał Ostrowski, *Uwarunkowania autonomii osób dorosłych z uszkodzonym słuchem* .....83
- Katarzyna Wasilewska-Ostrowska, *Znaczenie streetworkingu w systemie pomocy społecznej* .....95
- Lidia Marszałek, *Pedagogiczne wspomaganie rozwoju duchowego dziecka w aspekcie jego integralnego zdrowia* .....107
- Ks. Jan Niewęglowski SDB, *Oświata i wychowanie w II Rzeczypospolitej. Próby przeniesienia charyzmatu salezjańskiego na ziemię polskie* .....119
- Michał Jasny, Zbigniew Dziubiński, *Kultura fizyczna młodzieży na przykładzie członków Ruchu Światło-Życie archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej* .....133

**Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ**

- Jan Rokita, *Tematyka mitologiczna na medalu gloryfikującym postawę Jana III Sobieskiego pod Wiedniem (12 września 1683). Uwagi ikonograficzne (Cz. I)* .....149
- Ks. Jan Pietrzykowski SDB, *Praca polskich salezjanów w duszpasterstwie polonijnym na terenie Berlina w latach 1967-2017* .....163
- Kazimiera Jaworska, *Kardynał Stefan Wyszyński i kardynał Bolesław Kominek – wzajemne relacje* .....175
- Jolanta Załęczny, *Józef Mączka (1888-1918). Książę poetów legionowych, prorok wolności* .....189

**SPRAWOZDANIA**

- Ks. Andrzej Kobyliński, Sprawozdanie z konferencji naukowej *Kościół – Patriotyzm – Ojczyzna* (Białystok, 5 maja 2017) .....201
- Ks. Mirosław Wierzbicki SDB, V Międzynarodowy Kongres Religioznawczy *Religie w dialogu kultur* (Toruń, 14-16 września 2017) .....203
- Ks. Krzysztof Niegowski SDB, XXIX Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. księdza Stanisława Ormińskiego w Rumi (Rumia, 19-21 października 2017) .....207
- Ks. Zbigniew Formella SDB, Kongres Kapelanów Federacji Skautingu Europejskiego *Młodzi, wiara i umiejętność towarzyszenia w odkrywaniu powołania* (Rzym, 29-31 stycznia 2018) ...212

**RECENZJE**

- M. Lubecka, *Kościół katolicki w powiecie ostrołęckim wobec polityki państwa w latach 1944-1966*. Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. A. Chętnika, Ostrołęka 2016 – rec. Przemysław Sołga ...217
- P. Lisicki, *Krew na naszych rękach? Religia Holocaustu i tożsamość Europy*, Wydawnictwo Fabryka Słów, Lublin 2016 – rec. ks. Andrzej Kobyliński .....219
- E. Bielińska-Galas, *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Norbertinum, Lublin 2017 – rec. Czesław Grajewski .....222
- K. Penderecki, *Concerto per viola (sassofono) ed orchestra, Concerto per violino solo ed orchestra no. 2 Metamorphosen*, seria: Penderecki Special Edition, wyk. P. Gusnar, S. Krylow, Polska Orkiestra Sinfonia Iuventus, K. Penderecki, M. Tworek – dyr. Wydawnictwo Dux Recording Producers (DUX 1344), Warszawa 2016/2017 – rec. Emilia Dudkiewicz ...227
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” .....229



CONTENTS  
39(2018) NO. 2

**THEOLOGY**

- Fr. Franciszek Mickiewicz SAC, *Authority of the Apostles in the Early Church in the Light of the Second Epistle of Peter* .....11
- Monika Wojciechowska, *The Concept of "Remembrance" in the Eucharistic Prayers as a Source of Christian Commitment* .....23

**PHILOSOPHY**

- Karolina Rozmarynowska, *Subjective Sources of Citizenship* .....35
- Fr. Richard Gorban, *Interpretation of the Phenomenon of Labour by French Personalists within the Context of Civilizational Crisis* .....45

**SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES**

- Fr. Bogdan Stańkowski SDB, *Problem of Migrants in Italy – Feedback on the Migration Phenomenon in Italian Catholic Journals* .....57
- Fr. Zbigniew Formella SDB, Giorgia Perillo, *Outdoor Education and Children's Schools in the Woods to Grow by Contact with Nature* .....69
- Michał Ostrowski, *Conditions for the Autonomy of Adults with Impaired Hearing* .....83
- Katarzyna M. Wasilewska, *The Importance of Streetworking in the Social Assistance System* .....95
- Lidia Marszałek, *Pedagogical Support of the Children's Spiritual Development in the Aspect of their Integral Health* .....107
- Fr. Jan Nowogłowski SDB, *Education and Upbringing in the Second Polish Republic. Attempts at Transferring the Salesian Charism to the Polish Land* .....119
- Michał Jasny, Zbigniew Dziubiński, *Physical Culture of Youth on the Example of the Light-Life Movement from the Archdiocese of Warsaw and the Diocese of Warsaw-Praga* .....133

**HISTORY**

- Jan Rokita, *Mythological Motifs on the Medal Glorifying the Role of Jan III Sobieski in the Battle of Vienna (12 September 1683). Iconographic Remarks (Part I)* .....149
- Fr. Jan Pietrzykowski SDB, *Polish Salesians' Work in the Polish Ministry in Berlin in the Years 1967-2017* .....163
- Kazimiera Jaworska, *Cardinal Stefan Wyszyński and Cardinal Bolesław Kominek – Mutual Relationships* .....175
- Jolanta Załączny, *Józef Mączka (1888-1918): The Prince of the Legion Poets, Prophet of Freedom* .....189

**REPORTS**

- Fr. Andrzej Kobyliński, Report on a scientific conference *Church - Patriotism – Fatherland* (Białystok, 5th May 2017) .....201
- Fr. Mirosław Wierzbicki SDB, 5th International Religiological Congress *Religions in the Dialogue of Cultures* (Toruń, 14th-16th September 2017) .....203
- Fr. Krzysztof Niegowski SDB, 29th Stanisław Ormiński International Sacred Music Festival in Rumia (Rumia, 19-21.10.2017) .....207
- Fr. Zbigniew Formella SDB, International Congress of FSE Religious Advisers *Youth, Faith and Vocational Discernment* (Rome, 29th-31st January 2018) .....212

**REVIEWS**

- M. Lubecka, *Kościół katolicki w powiecie ostrołęckim wobec polityki państwa w latach 1944-1966*. Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. A. Chętnika, Ostrołęka 2016 – reviewed by Przemysław Sołga .....217
- P. Lisicki, *Krew na naszych rękach? Religia Holocaustu i tożsamość Europy*, Wydawnictwo Fabryka Słów, Lublin 2016 – reviewed by Fr. Andrzej Kobyliński .....219
- E. Bielińska-Galas, *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Norbertinum, Lublin 2017 – reviewed by Czesław Grajewski .....222
- K. Penderecki, *Concerto per viola (sassofono) ed orchestra, Concerto per violino solo ed orchestra no. 2 Metamorphosen*, seria: *Penderecki Special Edition*, wyk. P. Gusnar, S. Krylow, Polska Orkiestra Sinfonia Iuventus, K. Penderecki, M. Tworek – dyr. Wydawnictwo Dux Recording Producers (DUX 1344), Warszawa 2016/2017 – reviewed by Emilia Dudkiewicz .....227
- Editorial Requirements for Publications in „Seminare” .....229