

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 nr 1
- 36 – 2015 nr 2

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 36 nr 3

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW

2015

Adres Redakcji

„Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26,
tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99,
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl;

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 80, fax (22) 732 73 99

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

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 włoskim

dott.ssa Cristina Monacchia

Korekta tekstów w języku niemieckim

mgr Thaddäus Kielinski

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2015

ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

Poligrafia Salezjańska

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

Redaguje Zespół

Robert Bielen, Krzysztof Butowski (sekretarz), Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelny), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (sekretarz)

Rada Naukowa

dr Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, prof. UPJPII (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerozolima, Izrael); 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); ks. prof. dr hab. Helmut Juros; dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak, UKSW Warszawa; ks. dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; ks. prof. dr hab. Roman Murawski SDB; prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Szwajcaria); ks. bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Niemcy); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Wielka Brytania); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Szanghaj, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (Wielka Brytania); ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW Warszawa; prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; 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 (Katolícka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave – Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE, Jarosław); 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 w Filadelfii, USA); dr Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire / Polski Uniwersytet na Obczyźnie, Londyn); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, Londyn); 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 (Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW (Warszawa); ks.

prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr Stanisław Jankowski SDB; ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr hab. Zdzisława Kobylińska (UWM, Olsztyn); ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praga – Czechy); prof. dr hab. Anna Latawiec, (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Rzym – 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, Rzym – Włochy); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Pedagogium, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Peter Mlynarčík SDB (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Bartosz Nowakowski (UAM, Poznań); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. dr Krzysztof Owczarek SDB (Catholic University of Eastern Africa, Nairobi, Kenia); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); ks. prof. Manlio Sodi SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr hab. Adam Solak, prof. UP (Kraków); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies “Guido Carli”, Rzym – Włochy); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII, Kraków); dr Mária Suríková (Tnavska Univerzita v Trnave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (Londyn); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr Mirosław Wierzbicki (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); 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 36 No. 3

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

2015

Editor's office address

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399
E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Learned Society
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
Tel. +48 22 7327380; Fax +48 22 7327399
E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Editing

dr Joanna Wójcik

Statistical correction

dr Bartłomiej Skowroński

Proofreading of texts in English

Teresa Wójcik PhD
dr Ewa Sawicka

Proofreading of texts in Italian

dott.ssa Cristina Monacchia

Proofreading of texts in German

mgr Thaddäus Kielinski

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2015

ISSN 1232-8766

Printed by

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

Editorial Staff

Robert Bieleń, Krzysztof Butowski (secretary of editorial staff), Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domasz, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief, secretary of editorial staff), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff)

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. 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. dr hab. Helmut Juros; Dr. Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, UKSW Warszawa; dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; prof. dr hab. Roman Murawski SDB; 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. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KULJPII Lublin; Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); dr hab., prof. UKSW Jan Żaryn, Instytut Historii PAN, UKSW Warszawa

Reviewing Editors

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, René Balák, Janusz Balicki, Tadeusz Bąk, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpenning, Barbara Czarnecka, Andrzej Derdziuk, John Dickson, Ihor Dobrianski, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Anna Fidelus, Zbigniew Formella, Konrad Glombik, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Zdzisława Kobylińska, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń SDB, Stanisław Kulpaczyński, Mariusz Kuźniar, Anna Latawiec, Jerzy Lewandowski, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Jacek Nowak, Marian Nowak,

Bartosz Nowakowski, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Krzysztof Owczarek, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Manlio Sodi, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Mirosław Wierzbicki, Józef Wroceński, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

LEKKA DOROTA
UKSW, Warszawa

POWOŁANIE TEOLOGA ŚWIECKIEGO W KOŚCIELE

1. WSTĘP

Tematem artykułu jest powołanie teologa świeckiego w Kościele. Zagadnienie, choć nie jest zupełnie nowe w trwającej dwa tysiące lat historii Kościoła, to z pewnością charakteryzuje w szczególny sposób XX wiek. W tym bowiem czasie zrodziła się instytucja teologa świeckiego, która przez lata kształtowała się i nadal jest na etapie adaptacji. „Teolog świecki nadal pozostaje niezrozumiałym ewenementem, który jednych oburza, innych zachwyca, a najczęściej budzi zdziwienie i niedowierzanie”¹.

Celem publikacji jest refleksja nad powołaniem teologa świeckiego w Kościele, by pogłębić świadomość chrześcijan, a zwłaszcza teologów świeckich w zakresie ich powołania. Takie spojrzenie pozwoli im odkryć fakt wielkiego obdarowania, a następnie wezwanie i zadania z niego wynikające.

W tym celu omówiona zostanie najpierw geneza powołania teologa świeckiego w Kościele (1), a następnie teologiczne podstawy jego powołania (2). W dalszej części przedstawiona zostanie specyfika powołania świeckich, a także samego faktu powołania teologa. W części 3 zostanie ukazana tożsamość teologa świeckiego, a w części 4 relacja między teologiem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. W zakończeniu zostaną przedstawione przykładowe formy działalności teologa świeckiego w Kościele.

2. GENEZA POWOŁANIA TEOLOGA ŚWIECKIEGO W KOŚCIELE

Przez pojęcie „teolog świecki” rozumie się – w najbardziej ogólnym tego słowa znaczeniu – człowieka, który ukończył uniwersyteckie studia teologiczne i nie będąc członkiem stanu duchownego czy zakonnego pełni w świecie posługę właściwą swemu zawodowi. W świetle takiego rozumienia wydawać by się mogło, że zawód teologa świeckiego jest zjawiskiem nowym, powstałym w obecnych czasach. Tymczasem jego formy widoczne są już w pierwotnej wspólnotce chrześcijańskiej, w której to właśnie świeccy teologowie interpretowali Objawienie, tworząc zręby chrześcijańskiej doktryny i niosąc jej światło do współczesnych sobie

¹ J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele*, w: *Teologia pastoralna*, t. II: *Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński, Alta 2, Lublin 2002, s. 421.

wiernych. Niedługo jednak później teologia na długie wieki stała się domeną duchownych. Dopiero w XX wieku nastąpiło gwałtowne zainteresowanie świeckich teologią i umożliwienie studiowania przez nich tego kierunku.

Prekursorem były Niemcy, a zaraz po nich inne kraje Europy, w tym m.in. Polska, która z racji politycznych uwarunkowań mogła pozwolić na takie zmiany dopiero w 1957 r.² W tym właśnie roku erygowano na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego kurs teologii zwyczajnej, czyli teologię pozaseminaryjną, kształcąca świeckich do pracy apostołskiej i naukowej³. Później, w roku 1961, uczyniono podobnie na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Z czasem zainteresowanie świeckich teologią, tak mężczyzn, jak i kobiet, wzrosło na tyle, że umożliwiano ich kształcenie w kolejnych ośrodkach oraz podjęto systematyczną refleksję nad tym zjawiskiem. Kościół, dowartościowując świeckich na Soborze Watykańskim II, przestał patrzeć nieufnie na aktywność laikatu i, odczytując opisywane zjawisko jako niewątpliwy znak czasu, wyraźnie zachęcił do studiowania teologii przez świeckich⁴.

3. TEOLOGICZNE PODSTAWY POWOŁANIA TEOLOGA ŚWIECKIEGO W KOŚCIELE

3.1. Powołanie świeckiego – jego tożsamość i rola

Sobór Watykański II, omawiając różnorodność stanów i posług w Kościele, obok kapłanów i osób konsekrowanych dowartościował specyficzną tożsamość wiernych świeckich⁵, przywracając im podmiotowy charakter bycia w Kościele. W 31. numerze *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele* informuje: „specyficzną właściwością laików jest ich świecki charakter. [...] Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukanie Królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie [...]. Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczęli, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”. Zatem powołanie świeckich jest wolą Bożą, by będąc bliżej ludzkich spraw, wewnątrz świata szukali coraz to skuteczniejszych metod przekazywania innym Bożego orędzia i przenikali oraz

² Por. tamże, s. 417.

³ Por. A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, TN KUL, Lublin 1990, s. 272.

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 62 [dalej: KDK].

⁵ Sobór Watykański II w 31. numerze *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* „*Lumen gentium*” (21 listopada 1964) podaje definicję świeckiego: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”, [dalej: KK].

doskonalili duchem ewangelicznym rzeczywistość doczesną. Niezliczone możliwości szerszego oddziaływania w sferze doczesnej rozciągają się przed nimi na polu zawodowym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym oraz wymagają twórczego poszukiwania coraz skuteczniejszych sposobów wpływania na te dziedziny⁶.

Udział świeckich w zbawczej misji Kościoła wynika z sakramentu chrztu i obejmuje wypełnianie prorockiej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa. Jest ona wspólna wszystkim wiernym, tak duchownym, jak i świeckim, i m.in. stąd płynie potrzeba współpracy, by soborowa idea Kościoła jako *communio* stawała się coraz bardziej czytelna. Kwestia ta została mocno zaakcentowana zarówno na Soborze, jak i w posynodalnej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Christifideles laici*, w której papież szeroko omawia przestrzenie i możliwości współpracy⁷.

Trzeba jednak odróżnić tożsamość i powołanie świeckich od tożsamości i powołania duchownych, co stanowi zarazem różnicę między teologiem świeckim a duchownym. Na mocy wspólnego kapłaństwa (*sacerdotium commune*) taka sama jest godność, łaska i powołanie do świętości wszystkich członków Kościoła, ale nie należy utożsamiać z nim kapłaństwa hierarchicznego, które różni się istotą, ponieważ służy wiernym w urzeczywistnianiu się kapłaństwa powszechnego⁸. Owa święta władza udzielona w służbie wiernym wynika z przyjęcia sakramentu święceń i tylko sakrament kapłaństwa przesądza o tym, że posługa urzędowa jest szczególną formą uczestnictwa w urzędzie Chrystusa Głowy i Pasterza i w Jego wiecznym kapłaństwie⁹. To, co dla osób duchownych jest zadaniem dodatkowym, dla świeckich stanowi typowe posłannictwo. Właściwe i specyficzne im powołanie polega na tym, że mają „szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”¹⁰.

W ten sposób udział w prorockiej funkcji Chrystusa polega na byciu Jego świadkiem pośród wszystkich spraw i obowiązków świata; obdarzeniu zmysłem wiary i łaską słowa, by nowość Ewangelii jaśniała w ich życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. Funkcja kapłańska polega na ofiarowaniu siebie samych, wszystkich swoich uczynków, modlitw, przedsięwzięć, pracy, wypoczynku, a nawet utrapień życia na ofiarę miłą Bogu. Wreszcie funkcja królewska to szeroko rozumiana służba, zaangażowanie w działalność doczesną, walka z grzechem, dar z siebie dla innych, pośród których się żyje.

W ten oto sposób „świat” staje się polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania, a promieniowanie Ewangelii zostaje w sposób niezwykle upowszechnione, gdyż dociera do wszystkich miejsc i środowisk, z którymi wiąże

⁶ Por. KDK 32.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Ojca Świętego o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II „Christifideles laici”* (30 grudnia 1988), [dalej: ChL]. Współpraca ta została uregulowana zwłaszcza przez nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tłum. E. Szafrowski, Pallottinum, Poznań 1984, kan. 208-223.

⁸ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”* (15 sierpnia 1997), nr 1.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ KK 31.

się codzienne, konkretne życie świeckich¹¹. „Chodzi tu ponadto o promieniowanie stałe, bowiem związane z konsekwentną zgodnością osobistego życia z wiarą, jak również o promieniowanie szczególnie wyraziste, bowiem katolicy świeccy, dzieląc w pełni z innymi warunki życia i pracy, radości i nadzieje mogą dotrzeć do serc swoich sąsiadów, przyjaciół lub kolegów, otwierając je na pełny wymiar rzeczywistości, na pełny sens egzystencji, którym jest komunია z Bogiem i z ludźmi”¹².

3.2. Powołanie teologa

Wśród licznych charyzmatów, jakimi Duch Święty obdarza wiernych dla budowania jednego Ciała Chrystusowego, wyróżnia się powołanie teologa. O jego tożsamości oraz funkcjach będzie mowa w dalszej części artykułu. Tu natomiast uwaga zostanie poświęcona samemu powołaniu, tj. czy uzasadnione jest takie nazewnictwo, a jeżeli tak, to dlaczego.

Refleksja taka jest pożądana, ponieważ nie dla wszystkich powołanie teologa jest zrozumiałe. Są tacy, którzy uważają, że tego powołania nie należy rozumieć w sensie węższym, jako charyzmatu, a w sensie szerszym, jako jeden z zawodów, zadań utożsamianych z pewną wrodzoną predylekcją, talentem¹³. Nazywanie tych zdolności powołaniem byłoby wtedy tylko metaforą powołania i sprowadzałoby się do zwyczajnego wypełniania zadań człowieka, który posiada odpowiednie przygotowanie. Takie podejście pozwoliłoby uniknąć traktowania funkcji w Kościele irracjonalnie, a teologa nie pojmowałoby się jako „kukielki Ducha Świętego”¹⁴.

Z kolei *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* ujmuje powołanie teologa w aspekcie szczególnego powołania, wzbudzanego przez Ducha w Kościele i posiadającego szczególne zadanie¹⁵. Stojących na takim stanowisku jest większość teologów, którzy twierdzą, że nawet zawód czy zadanie życiowe można traktować jako powołanie¹⁶. Sama teologia moralna, która po *Vaticanum II* bywa nazywana teologią powołania, głosi, że u podstaw ludzkiego życia leży dar wzywający człowieka do określonej misji wobec otaczającego go świata. Jeżeli człowiek uzgadnia swój projekt życia z poznaną wobec niego wolą Bożą, wówczas jawi się on jako powołanie, do którego wzywa go Bóg¹⁷. Jest to „własny dar, który będąc jego własnym

¹¹ ChL 28.

¹² Tamże.

¹³ Por. K. Góźdz, *O „powołaniu” teologa*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99. Kościół poza Kościołem*, red. K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmiecik, KNT, Lublin 2001, s. 212.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (24 maja 1990), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, tłum. J. Królikowski, Byblos, Tarnów 1997, nr 6 [dalej: DV].

¹⁶ Por. T. D. Łukaszuk, *Spojrzenie na powołanie i zadania teologa w Kościele*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99...*, s. 243-254. Por. także: R. Rogowski, *Charyzmat teologa*, *Collectanea Theologica* 48(1978)3, s. 5-17; H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, tłum. M. Kaczmarowski, *Concilium* 1-10(1965), s. 281-293.

¹⁷ Jan Paweł II, *List do młodych całego świata „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji*

powołaniem, własnym udziałem w zbawczym dziele Chrystusa, równocześnie służy drugim, buduje Kościół i buduje braterskie wspólnoty w różnym zakresie ludzkiego bytowania na ziemi¹⁸. Wypełnienie zaś tego powołania umożliwiają charyzmaty, które Bóg ofiaruje człowiekowi w celu pełnienia posługi dla dobra całej wspólnoty. I tylko w niej te wszystkie poszczególne powołania życiowe partycypują w jednym i powszechnym powołaniu do świętości i jemu służą.

Także wielki myśliciel, K. Rahner, nazywa powołaniem „przeświadczenie jednostki, że określony zawód (forma życia) odpowiada (przyzwalającej albo nakazującej) woli Boga i jest realizacją zadania życiowego, pozwalającą osiągnąć człowiekowi zbawienie wieczne¹⁹. Ten dar uzdalniający danego człowieka do służby nazywany jest przez wielu charyzmatem udzielanym człowiekowi właśnie przez wzgląd na innych²⁰.

Na kanwie tych rozważań należy nie tyle wymienić powołanie teologa jako jedno z wielu zadań, które Bóg zleca swym wiernym, ale trzeba powiedzieć o jego specjalnym charakterze. To wyjątkowe powołanie teologa różni się od wszystkich innych powołań w Kościele, ponieważ „wraz z powołaniem do służby Słowu Bożemu teolog otrzymuje szczególne uposażenie, w którym można i należy widzieć ważny i konieczny dla życia Kościoła charyzmat posługiwania²¹. Jest on wynikiem uczestnictwa teologa w darze prawdy i bliższego z nią obcowania. Celem podkreślenia należy stwierdzić, że łaciński tekst wspomianej wyżej instrukcji brzmi: *Inter vocationes... vocatio eminet theologi*. Jego polskie tłumaczenie podaje „Pośród powołań.... wyróżnia się powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest...²². Można przez to odnieść wrażenie, że powołanie teologa wyróżnia się, w sensie „wymienia się”, jako jedno z wielu i tak jak każde inne, i to ma jakieś szczególne, właściwe sobie zadanie. Tymczasem słowo *eminet* pochodzące od łacińskiego czasownika *emineo, ere* tłumaczy się jako: góruję, odznaczam się. Zatem *Instrukcja* mówi o powołaniu teologa jako odznaczającym się spośród wielu innych powołań. Oznacza to, że teolog ma szczególną odpowiedzialność za wypełnienie misji związanej ze swym powołaniem i wcale nie trzeba pojmować tej funkcji irracjonalnie, a teologa jako fanatyka i kukielki Ducha Świętego.

4. TOŻSAMOŚĆ TEOLOGA ŚWIECKIEGO – ZOBOWIĄZANIA WYNIKAJĄCE Z POWOŁANIA

Każdy człowiek wewnętrznie dąży do poznawania prawdy, która niesie wolność i nadaje sens temu wszystkiemu czym jest i co robi. Jest ona darem Boga dla ludu, który może wejść w przedziwną relację do swego Stwórcy, który w Objawieniu rozpoczął z człowiekiem dialog i zaprosił go do wspólnego życia.

Międzynarodowego Roku Młodzieży (31 marca 1985), nr 9.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 marca 1979), nr 21.

¹⁹ *Powołanie*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, PAX, Warszawa 1987, s. 347.

²⁰ Por. H. Küng, *Charyzmatyczna...*, s. 281-293.

²¹ Por. T. D. Łukaszyk, *Spojrzenie...*, s. 254.

²² Por. DV 6.

Do tego udziału w Bożej Prawdzie został w szczególny sposób powołany teolog, który, odpowiadając na jej wezwanie, poszukuje zrozumienia wiary, pomagając Ludowi Bożemu w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają²³. To wezwanie do takiej poufałości nie jest nigdy zasługą osoby powoływanej, ani nie jest jedynie dla niej samej, ale zawsze jest to dar dla całej wspólnoty, dla jej uświęcenia.

Z racji tak wielkiego obdarowania teolog zajmuje wobec Boga właściwą postawę. Jest ona, pisze Jan Paweł II, przede wszystkim postawą głębokiej wdzięczności i pokory²⁴, która płynie stąd, że człowiek ze swoją ograniczoną percepcją został zaproszony do zgłębiania prawd nieskończenie go przerastających. Nie znaczy to, że są one niepoznawalne. Boża prawda, chociaż przekracza rozum ludzki, to jednak mu się nie sprzeciwia, lecz pozostaje w harmonii i pozwala się pojąć na tyle, na ile człowiek może się do niej zbliżyć. Papież pisze także: „Jak można nie dziękować za to, że język i myśl człowieka zostały w ten sposób zaproszone przez słowo i prawdę Boga i że zostały powołane do uczestnictwa w tej prawdzie i do świadczenia o niej, i do zwiastowania jej, a wreszcie do jej wyjaśniania i zgłębiania, stosownie do możliwości i zależności od wymagań ludzkiego poznania?”²⁵.

Teologa winna przeto charakteryzować postawa pełna miłości wobec przedmiotu swego poznania, którą jest Prawda, ponieważ tylko miłując prawdę będzie pragnął ją zgłębiać. Tym bardziej, że wynik pracy teologicznej nie jest własnym osiągnięciem naukowca, lecz darem, przez który Jezus Chrystus daje się poznać człowiekowi, a przez to uczestnictwem w jednej Prawdzie absolutnej²⁶. Ta pokora, która widzi, że poznaje na razie „po części”, uczy wolności i ostrożności. Ponadto teolog powinien zbliżać się do Prawdy i szukać jej z cierpliwością, wolnością, odwagą, pasją, ścisłością oraz wytrwałym, wielkodusznym poświęceniem²⁷.

Prawdziwy teolog nie będzie wydawał też sądów kategoriycznych w kwestiach, które są jeszcze zakryte, ponieważ wie, że jego sądy mogą być omylne, a jego poznanie rzeczywistości Bożej, jeśli nie są spełnione odpowiednie kryteria metodologiczne, może wpaść w pułapkę projekcji przerwania własnych wyobrażeń na przedmiot swego poznawania²⁸. Nie znaczy to bynajmniej, że teolog ma być tak przesadnie ostrożny, by nie narażać się na ryzyko błędu. Odpowiedzialność za prawdę każe mu iść w głąb jego poszukiwań, które nie tyle mogą, ile nawet powinny mieć cechy osobistego doświadczenia, ponieważ przekaz teologa będzie wtedy naznaczony autentycznym świadectwem dochodzenia do prawdy, bliski ludzkiemu życiu i frapujący.

²³ Por. DV 6.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do studentów i profesorów 17 uniwersytetów i instytutów papieskich 16 października 1979 r.*, w: St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1991, s. 85-88.

²⁵ Tamże, s. 86-87.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji wręczenia Międzynarodowej Nagrody imienia Pawła VI prof. Hansowi Urs von Balthasarowi* (23 czerwca 1984), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1(1984), s. 1911-1917, cyt. za: DV 8.

²⁷ Por. tamże, s. 1911-1917.

²⁸ Por. W. Hryniewicz, *Przestrzeń wolności i odpowiedzialności teologa*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99...*, s. 234.

Teolog nie może nigdy wykorzystywać teologii do swych własnych celów, ani szukać dzięki niej popularności. Powinien mieć wobec niej zawsze sporą dozę posłuszeństwa, poszanowania i wierności, by mimo wielu trudów, częstego zmagania się, a nawet trwania w ciemności, nie osłabnąć w jej zgłębianiu. Teologia wymaga także wielkiego poczucia tajemnicy i umiejętności zadziwienia, by przedmiot jej poznania nigdy nie stał się bezdusznym zgłębianiem jakichś idei, ale by owo zdumienie pobudziło teologa do „ukłęknięcia w modlitewnym dialogu i do wzmożenia swojego życia wiary”²⁹. Z kolei intensywna wiara rodzi owoc zrozumienia. Stąd też wynika konieczność ducha modlitwy w życiu teologa jako stałego elementu jego pracy, ponieważ „jedynie pokorna i ustawiczna modlitwa może otrzymać wewnętrzne światła, które prowadzą do otwarcia się naprawdę [...] Autentyczna praca teologiczna – powiedzmy to szczerze – ani zacząć się nie może, ani doprowadzić do celu, jeśli nie pracujemy na kolanach, przynajmniej w tajemnicy własnego wnętrza, gdzie można «oddawać cześć Ojcu w duchu i Prawdzie»”³⁰.

Trzeba tu podkreślić, że dokonywanie podziału na „teologię dyskutującą” i „teologię klęczącą” wynika stąd, że teologia jest nie tylko nauką o Bogu, ale także mową do Boga. Jednak niepotrzebnym wydaje się stosowanie przeciwstawień i deprecjonowanie którejkolwiek z nich. Samo uprawianie teologii jest niczym innym jak pełną miłości kontemplacją Boga i ta modlitwa, pełna zachwyty, nie musi być koniecznie wznoszona „na kolanach”, ale ma miejsce tak samo w kaplicy, jak i na sali wykładowej czy przy biurku. Taki jest po prostu przedmiot teologii. Tak samo w kaplicy mogą powstawać wielkie dzieła teologiczne i przeważnie stamtąd się biorą. Jeśli rozumie się te dwie rzeczywistości jako oddzielne, to nie rozumie się ani teologii, ani modlitwy. „Teologia jest swoistą modlitwą myśli człowieka wierzącego”³¹. Nie chodzi też o to, by utożsamiać teologię z wiarą. Teologia jest zależna od czasu i miejsca³², natomiast wiara jest zawsze jedna i ta sama. Różny może być jej sposób podawania, jej tworzenie się, ale depozyt zawsze pozostaje niezmienny.

Trzeba nadmienić także, że zadaniem teologa jest nie tylko zgłębianie i wyjaśnienie prawdy zawartej w Słowie Bożym, ale nade wszystko trwanie w niej, a przez to dawanie autentycznego świadectwa. Pismo mówi: „Jeżeli trwacie we Mnie, jesteście prawdziwie Moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31-32). Trwanie więc w nauce Pana, cechujące się bojaźnią Bożą jako początkiem mądrości, która zakłada prawdziwą pobożność i wysoki poziom życia moralnego³³, jest warunkiem poznania prawdy, koniecznym usposobieniem, by otrzymać dar uczestnictwa w tej Prawdzie, czyli zjednoczenie z Chrystusem, będące uczestnictwem w Chrystusie jako jedynym Teologu³⁴.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji...*, s. 88.

³¹ W. Hryniewicz, *Przestrzeń...*, s. 239.

³² Por. K. Góźdz, *O „powołaniu”...*, s. 218.

³³ Por. *Wstęp do ksiąg dydaktycznych Starego Testamentu*, w: *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2000, s. 626.

³⁴ Por. K. Góźdz, *O „powołaniu”...*, s. 217.

5. RELACJA TEOLOG – URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA

Zagadnienie relacji między teologiem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła jest często przyczyną różnych polemik będących następstwem niezrozumienia kwestii dotyczących wzajemnych powiązań, natury oraz kompetencji teologa i Magisterium. Były czasy, kiedy zachęcano wręcz do tego, by donosić do Rzymu o wypaczeniach doktrynalnych, jakie zostały stwierdzone u teologów, stosowano ostrzeżenia, represje i potępienia. Z czasem odnowy soborowej relacje między Magisterium a teologami zaczęły ulegać zmianie: ton stał się dużo łagodniejszy, zalecono starania bardziej pozytywne w zakresie badań i refleksji teologicznej, pozwalając na słuszną wolność jako podstawę postępu w teologii³⁵.

Wydobywanie głębszego rozumienia Słowa Bożego oraz przekazywania go Ludowi Bożemu jest wspólnym celem dla teologa i Magisterium. Różne są jednak ich zadania i możliwości. Urząd Nauczycielski Kościoła przekazuje autentyczną naukę Apostołów, korzystając z dorobku teologii, i czuwa nad jednością wyznawanej wiary, odrzucając jej błędne interpretacje³⁶. Natomiast teolog „przez refleksje dochodzi do coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego, zawartego w Piśmie świętym i wiernie przekazywanego przez żywą Tradycję Kościoła pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego; stara się on wyjaśnić naukę zawartą w Objawieniu zgodnie z wymaganiami rozumu [...]”³⁷.

Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele podaje także, że jednym z zadań teologa jest właściwa interpretacja tekstów UNK oraz budowa Ciała Chrystusowego w jedności i prawdzie³⁸, a to ostatnie zadanie jest zwłaszcza warunkiem koniecznej współpracy. Skoro teolog ma szczególne zadanie w posłannictwie Kościoła, polegające na wprowadzaniu prawd objawionych w życie osobiste i społeczne³⁹, to jego służba Chrystusowi jest służbą Kościołowi, a ta jest także służbą Magisterium⁴⁰, któremu jedynie, z woli Chrystusa, została zastrzeżona autentyczna interpretacja Słowa. Stąd więc rodzi się konieczność posłuszeństwa, w sytuacji, gdy te interpretacje są rozbieżne. Teolog ma bowiem budować Ciało Chrystusowe w jedności i prawdzie. Ta naczelna funkcja nakazuje niekiedy odstępnie od ogłoszenia swych badań naukowych, które powodowałyby zamęt wśród członków Ludu Bożego i sprzeciwiałyby się jedności⁴¹.

Teologia jest naukową refleksją, wyjaśnieniem prawd wiary zawartych w Piśmie świętym, podawanym do wierzenia przez Kościół. Nie jest ona zupełnie dowolna, tzn. podmiotowa, subiektywna, ponieważ wtedy źródłem podawanej praw-

³⁵ Por. tamże, s. 455-456.

³⁶ Por. DV 21.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. DV 34 i 40.

³⁹ Por. K. Góźdz, *O „powołaniu”...*, s. 217. Autor dokonuje rozróżnienia między teologią a kerygmą. Teologia jako naukowa refleksja poszukuje w sposób twórczy pewnych rozwiązań w świetle Słowa Bożego, natomiast kerygma podaje ludziom do wierzenia i wyjaśnia prawdy wiary. Często miesza się pojęcia i za teologię uważa się jedynie kerygmę.

⁴⁰ Por. KK 25.

⁴¹ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Zakład, Kraków 1990, s. 462-465. Autor opisuje kilka historii, m.in. J. Pohiera, H. Künga, E. Schillebeeckxa.

dy przez teologa byłby jego własny rozum. Teologia nie jest nauką prywatną, ale ekklezjalną⁴², co nie kłóci się z tym, że nosi w sobie cechy osobistego doświadczenia, pewien punkt widzenia teologa. Dla wypełniania swego powołania teologowie mają prawo do usprawiedliwionej swobody we wkraczaniu na nowe ścieżki rozumienia wiary i coraz doskonalszego wyrażania objawionej tajemnicy, ale mają także obowiązek odpowiedzialności i ostrożności w rozpowszechnianiu swych badań, zważywszy na doświadczenie kruchości własnej wiedzy.

Pracujący rzetelnie teolog ma prawo, a i niekiedy obowiązek, jeżeli dane mu jest takie światło poznania, by wyprzedzać Magisterium w pewnych interpretacjach, a Urząd Nauczycielski Kościoła może korzystać z dorobku teologii lub odrzucać to, co uzna za sprzeczne z wiarą. Nieraz trzeba jednak długiego czasu, by zrozumieć pewne kwestie. Same jednak poszukiwania są konieczne i wcale nie wolne od błędu. Ten będący w możliwości błąd nie może jednak nigdy spowodować zaprzestania poszukiwań, ponieważ byłoby to wtedy nie tylko zubożeniem człowieka, ale zdradą samej prawdy i niewiernością wobec swego powołania. Na zakończenie tych rozważań niech zabrzmiały słowa z *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Trzeba przyznawać wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, należyta wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają”⁴³.

6. ZAKOŃCZENIE

Teolog nie istnieje sam dla siebie. Jest przede wszystkim darem dla innych, powołanym, by we właściwy sobie sposób przyczynić się do uświęcenia braci w wierze.

Może to robić, poświęcając się zupełnie życiu naukowemu, bądź też – mając tytuł teologa i będąc jednocześnie wykształconym w innej dziedzinie – może angażować się w różne inicjatywy, dając świadectwo życia chrześcijańskiego. Taki teolog ma wtedy nawet większe możliwości niż duchowny czy osoba zakonna. Z racji swego powołania do życia w świecie, jest on bliższy jego spraw, więc ma doskonałe możliwości, by uzdrawiać go od wewnątrz, m.in. przepajając życie kultury, polityki, ekonomii, mediów itp. wartościami chrześcijańskimi. Jest to osobisty apostołat zależny od gorliwości, inicjatywy i odpowiedzialności samego teologa, który – współpracując z hierarchią – może stać się żywym narzędziem posłannictwa Kościoła⁴⁴.

Ta głęboka potrzeba uczestnictwa w życiu społecznym skierowana jest do każdego świeckiego, ale z jeszcze większym akcentem do teologa świeckiego, który żyjąc w świecie staje się dla niego niejako znakiem wskazującym drogę do szczęścia wiecznego. Teolog świecki, sam odczytując znaki czasów, winien szukać jak najbardziej skutecznych rozwiązań, by zanieść Dobrą Nowinę współczesnemu człowiekowi. Może to robić na wielu płaszczyznach, realizując potrójną misję Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Króla. Tak więc, może on w ramach funkcji prorockiej głosić Ewangelię w swoim naj-

⁴² Por. K. Gózdź, *O „powołaniu”...*, s. 219.

⁴³ KDK 62.

⁴⁴ Por. A. L. Szafranski, *Kairologia...*, s. 113.

bliższym środowisku, pracować w katechezie, poświęcić się życiu naukowemu, rozpocząć pracę w mass mediach lub podjąć posługę misyjną czy też zaangażować się w formację dorosłych. Wypełniając funkcję kapłańską, teolog świecki ofiaruje siebie i swoje trudy Bogu. Sam może się też angażować w życie liturgiczne, sakramentalne. W ramach zaś funkcji królewskiej, teolog może podjąć szeroko rozumianą diakonię, m.in. posługiwać w duszpasterstwie rodzin, w zespole pastoralnym, socjalno-charytatywnym, w życiu politycznym, kulturalnym, społeczno-gospodarczym itp.

W związku ze zmianami, jakie nastąpiły w XX i XXI wieku, Kościół gorąco zachęca świeckich do podejmowania studiów teologicznych, budząc w nich odpowiedzialność za wspólnotę eklezjalną. Kościół widzi w tym działaniu dobro i nadzieję uzdrawiania, uświęcania i przemiany współczesnego świata, by pozostać wiernym zadaniu, jakie zlecił sam Chrystus. Ważne jest, by ta zachęta znalazła odzwierciedlenie także w mniejszych środowiskach kościelnych, w których nie zawsze zachęca się i ułatwia studiowanie teologii. Wciąż też trzeba pracować nad możliwościami podjęcia pracy przez świeckich teologów, ponieważ jest to jedna z głównych przyczyn niepodejmowania tego rodzaju studiów.

VOCATION OF THE LAY THEOLOGIAN IN THE CHURCH

Summary

The article is an attempt to systematize, in a critical way, the contemporary work on the lay theologian vocation in the Church. It begins with a brief presentation of the genesis of lay vocation and the current state of research on this topic. The article addresses also the questions of specific character of the laity and vocation of the theologian. Furthermore, the author discusses the identity and tasks of the lay theologian and the differences between lay and clerical theologians. Finally, the article presents the relation between theologians and the Teaching Office of the Church.

Keywords: vocation, the role of the lay theologian in the Church

Nota o Autorze: Dorota Lekka – mgr teologii, absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorantka I r. teologii dogmatycznej UKSW. Pola zainteresowań badawczych: udział człowieka w misterium paschalnym Chrystusa, teologiczna hermeneutyka obrazów sakralnych, kształtowanie się dogmatu i jego przekaz w sztuce.

Słowa kluczowe: powołanie, rola teologa świeckiego w Kościele

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

KIEROWNICTWO DUCHOWE ALUMNÓW SEMINARIÓW DUCHOWNYCH I ZAKONNIKÓW W PRAWIE KANONICZNYM (I): FORMA SAKRAMENTALNA I POZASAKRAMENTALNA

1. WSTĘP

Formacja duchowa alumnów seminariów i zakonników stanowi istotną część ich ukształtowania. Opracowanie poniższe skupi się na odniesieniu tego zagadnienia do seminariów duchownych oraz formacji początkowej w instytucjach zakonnych. Częścią procesu formacyjnego jest pomoc w rozwoju duchowym, która w różny sposób może być nazwana. Autor artykułu nie podejmuje próby zdefiniowania, czym jest kierownictwo duchowe, ani też przybliżenia jego złożonych aspektów teologicznych. Można przyjąć w tym miejscu najbardziej ogólne sformułowanie, że chodzi w tymże kierownictwie o udzielanie pomocy osobom w ich dążeniu do doskonałości¹. Zawężając zagadnienie, m.in. do formacji seminaryjnej alumnów seminariów duchownych, ustawodawca kościelny stanowi normy na temat kierownictwa duchowego². W związku z tym, dalsze rozważania w poniższym opracowaniu dotyczące przestrzeni kształtowania przyszłych kapłanów, jak i zakonników/zakonnic, będą stosowały terminologię *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Prawo Kościoła katolickiego nie reguluje wszystkich zagadnień formacji, czy to seminaryjnej, czy zakonnej. Tym niemniej, można odnaleźć w nim niektóre z wymagań oraz ograniczeń, jakie stawia się kierownikom duchowym w seminariach duchownych i zakonnych domach formacyjnych. Prawo kanoniczne nie stanowi bezpośrednich norm odnośnie do tego, co jest materią kierownictwa duchowego, ale istnieją zasady w zakresie jego sprawowania. W ten sposób prawodawca kościelny określa bezpieczne ramy tego kierownictwa, aby umożliwić rozwój duchowy przyszłych kapłanów i zakonników.

¹ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek, t. VIII, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, kol. 1412-1416.

² Por. *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Pallottinum, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 239 § 2, 240 § 2, 246 § 4.

Kierownictwo duchowe często łączy się ze sprawowaniem sakramentu pojednania. W pierwszej części opracowania zostaną omówione wymogi dla spowiedników, a także ograniczenia dla tychże w seminariach i zakonnych domach formacyjnych. Kierownictwo tego rodzaju może być oddzielone od sprawowania sakramentu pojednania. Poszukiwania odpowiedzi na pytania, kto inny niż spowiednik i w jakim zakresie może pełnić rolę kierownika duchowego, będą stanowić treść kolejnego punktu. Przy niektórych zagadnieniach kierownictwa duchowego, sakramentalnego i pozasakramentalnego, zostanie zastosowany przykład instytutu zakonnego: Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

2. KIEROWNICTWO DUCHOWE WYNIKAJĄCE Z SAKRAMENTU POJEDNANIA

a) Seminarium duchowne

Zasadniczo formacja kandydatów do kapłaństwa dokonuje się w seminarium duchownym. Grono formatorów współtworzą: rektor, wicerektor, ekonom, wykładowcy, kierownicy duchowi i spowiednicy³. Wśród tych ostatnich znajdują się spowiednicy zwyczajni, nadzwyczajni i inni⁴. Spowiednicy z pierwszej grupy zwykle mieszkają na terenie seminarium albo w jego pobliżu, tak że są codziennie dostępni dla seminarzystów. Spowiednicy z drugiej grupy dochodzą do seminarium i zazwyczaj są do dyspozycji w określonych terminach czy w trakcie np. dni skupienia, rekolekcji, itd. Jedni i drudzy powinni otrzymać nominację do tej funkcji od kompetentnej władzy. Jest nią przede wszystkim biskup diecezjalny⁵. Celem uszanowania intymności alumnów i ich odrębnych potrzeb duchowych, mogą oni korzystać z pomocy innych spowiedników, także tych niezwiązanych z seminarium.

Należy bezwzględnie oddzielić zewnętrzne forum od wewnętrznego. Z tego powodu spowiednicy nie opiniują alumnów, przy dopuszczaniu tych ostatnich do święceń czy wydalaniu z seminarium⁶. Ani biskup, ani władze seminaryjne nie mogą żądać od spowiedników opinii o seminarzystach.

³ Por. tamże, kan. 239-240.

⁴ „Oprócz spowiedników zwyczajnych, powinni regularnie przychodzić do seminarium także inni spowiednicy, a ponadto alumni powinni mieć zawsze możliwość udania się, z zachowaniem jednak seminaryjnej dyscypliny, do jakiegokolwiek spowiednika, w seminarium lub poza nim”. Tamże, kan. 240 § 1. Por. *Congregatio pro Institutione Catholica, Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marca 1985), tłum. pol. Kraków 1986, nr 55; *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1999, nr 111; J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II. Lud Boży*, Pallottinum, Poznań 2005, s. 64.

⁵ Biskup diecezjalny może zlecić sprawy seminarium swemu wikariuszowi, który mógłby wówczas zatwierdzać spowiedników. W seminarium międzydiecezjalnym sprawę spowiedników i innych formatorów oraz władz seminaryjnych reguluje statut, który jest zatwierdzany przez Stolicę Apostolską. Por. KPK 1983, kan. 237 § 1. Natomiast w seminarium zakonnym decyzję podejmuje kompetentny ordynariusz personalny.

⁶ Por. tamże, kan. 240 § 2; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”* (25 marca 1992), nr 66. Jednakże spowiednik mógłby na forum sakramentalnym sugerować penitentowi, tj. alumnowi, podjęcie określonej decyzji.

Uszanowanie alumnów w ich intymności i wolności wyboru spowiednika, a także wspomniane oddzielenie forum wewnętrznego od zewnętrznego, skutkuje zakazem przyjmowania spowiedzi od alumnów przez niektórych spowiedników. Rektor seminarium lub innego zakładu wychowawczego nie powinien przyjmować spowiedzi swoich alumnów, którzy mieszkają w tym samym domu, chyba że w poszczególnych przypadkach dobrowolnie oni o to proszą⁷. Taki zakaz pozwala uniknąć jakichkolwiek podejrzeń, że przełożony w seminarium korzysta z wiadomości uzyskanych na spowiedzi i przenosi to, co usłyszał podczas sakramentu, na zakres zewnętrzny, np. oceniając wiedzę alumnów lub dopuszczając ich do posług⁸. Z zakazu wynika np. praktyczny wniosek, że ani rektor, ani inni wychowawcy czy wykładowcy nie powinni zasiadać w konfesjonale podczas czasu przeznaczanego na spowiedź alumnów. Zakaz prawny znosi wyraźna i dobrowolna prośba alumna. Ewentualną zgodę przełożonego lub wychowawcy (w seminarium), aby wysłuchać takiej spowiedzi, należy rozpatrywać w kontekście roztropności. Sytuacja może powodować rozterki sumienia po stronie przełożonego lub wychowawcy w perspektywie ich przyszłych aktów władzy, jak również podejrzania ze strony alumnów o pośrednim lub bezpośrednim naruszeniu tajemnicy spowiedzi⁹. Prawo kościelne stanowi jednoznacznie: „Bezwzględnie zabrania się spowiednikowi korzystania z wiadomości uzyskanych w spowiedzi, powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia. Kto posiada władzę, nie może w żaden sposób korzystać w zewnętrznym zarządzaniu z wiadomości, jakie uzyskał o grzechach wyznanych w jakimkolwiek czasie w spowiedzi”¹⁰.

Ponadto istnieją ograniczenia w sprawowaniu sakramentu pojednania w wybranych specyficznych okolicznościach. Szafarz nie może rozgrzeszyć współnika grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu; jest to nieważne sprawowanie sakramentu, za wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci¹¹. Spowiednikowi zabrania się, gdyby zaciągnął on karę kościelną (ekskomunika, suspensa), sprawowania tego sakramentu¹². Także może zaistnieć sytuacja, gdy penitent, tj. alumn seminarium, znajduje się w karze kościelnej. Jeśli kara zabrania przyjmowania sakramentów, to spowiednik nie może rozgrzeszyć tylko z grzechu pozostawiając karę. O ile posiada takie uprawnienia, to wprawdzie uwalnia od kary, a potem dopiero od grzechu w zakresie sakramentalnym. Jeśli nie ma takich uprawnień, odsyła penitenta do odpowiedniego przełożonego kościelnego.

⁷ Por. KPK 1983, kan. 985; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1999, s. 411-416.

⁸ Por. Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Krzywda J., Majer P., Zubert B., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Pallottinum, Poznań 2011, s. 169.

⁹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Wolters Kluwer, Kraków 2011, s. 737-738.

¹⁰ KPK 1983, kan. 984 § 1-2. Por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 404-410.

¹¹ Por. KPK 1983, kan. 977.

¹² Por. tamże, kan. 1331 § 1 n. 2, 1333 § 1 n. 1. Zakaz zostaje zawieszony w niebezpieczeństwie śmierci, a jeśli kara suspensy nie była deklarowana, to ponadto zakaz jest zawieszony na skutek prośby wiernego, z jakiegokolwiek słusznej przyczyny. Por. tamże, kan. 1335.

W rozwoju życia duchowego sakrament pokuty pełni istotną rolę. Przyszli kapłani powinni wdrożyć się do częstego korzystania z sakramentu pojednania, gdyż całe ich życie duchowe i apostołskie zależy od wytrwałego i sumiennego korzystania z tego sakramentu. Jan Paweł II napominał: „gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa, co dostrzegłaby również wspólnota, której jest pasterzem”¹³.

Jak często seminarzyści powinni korzystać z tego sakramentu? Prawo kanoniczne daje tylko ogólne wskazanie, że „powinni się przyzwyczajać do częstego korzystania z sakramentu pokuty”¹⁴. W odróżnieniu od poprzednich rozwiązań kanonicznych, ustawodawca kościelny nie przypisuje periodiczności, w korzystaniu ze spowiedzi. Wydaje się, że sugestią na ten temat można odnaleźć w posoborowym dekrecie: *Dum canonicarum*¹⁵. Znajduje się tam zachęta, aby korzystać z sakramentu pojednania dwa razy w miesiącu¹⁶.

b) Zakonne domy formacyjne

Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzili, że przełożeni zakonni mają swoim podwładnym zostawić należną wolność, gdy chodzi o sakrament pokuty i kierownictwo duchowe¹⁷. Wskazania soborowe zostały następnie ujęte w dekrecie *Dum canonicarum* z 1970 r., w którym dokonano szeregu zmian w zakresie spowiadania zakonników i zakonnice¹⁸. Celem tych zmian było zapewnienie osobistej wolności w korzystaniu z sakramentu pokuty oraz uniknięcie konfliktów sumienia.

Aktualny *Kodeks Prawa Kanonicznego* reguluje sprawę spowiedzi zakonników w kan. 630. Zagwarantowanie wolności zakonnika w korzystaniu z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego oraz zabezpieczenie potrzeb podwładnych w tym zakresie należy do obowiązków przełożonych¹⁹. Podstawowa kodeksowa zasada w tej materii brzmi: „Przełożeni powinni zostawić swoim podwładnym należną wolność w zakresie korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, z zachowaniem wszakże dyscypliny instytutu”²⁰. Zakonnicy, korzystając

¹³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 26; por. tenże *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et Paenitentia”* (2 grudnia 1984), nr 31; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 stycznia 1994), nr 53.

¹⁴ KPK 1983, kan. 246 § 4. Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 48.

¹⁵ Por. Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, *Decretum “Dum canonicarum”* (8 grudnia 1970), AAS 63 (1971), s. 318-319, nr 3.

¹⁶ Także wskazania dla seminariów polskich sugerują korzystanie co dwa tygodnie ze spowiedzi św. Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, nr 170.

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae Caritatis”* (28 października 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań 2002, s. 264-275, nr 14.

¹⁸ Por. B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2, cz. 3, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, s. 86-87.

¹⁹ O kierowaniu podwładnymi, jako synami Bożymi oraz odnoszeniu się do nich z szacunkiem, ze względu na ich ludzką godność, por. KPK 1983, kan. 618.

²⁰ Tamże, kan. 630 § 1. Każdy wierny ma prawo wyznać grzechy dowolnie wybranemu przez siebie spowiednikowi, także gdyby ten ostatni przynależał do innego obrządku. Por. tamże, kan. 991.

z wolności w wyborze spowiedników, powinni zachować dyscyplinę własnego instytutu. Zatem nie jest to wolność niczym nieograniczona. Oznacza to uwzględnienie prawa własnego, dyscypliny domu zakonnego, do którego przynależą, rodzaju wykonywanych zadań, ślubów zakonnych, itp.²¹

Do obowiązków przełożonych należy zapewnienie odpowiednich spowiedników dla współbraci: „Zgodnie z przepisami własnego prawa, przełożeni mają troszczyć się o to, ażeby ich podwładni mieli do dyspozycji odpowiednich spowiedników, u których mogliby się często spowiadać”²². Sformułowanie „odpowiedni spowiednicy” dotyczy zarówno ich ilości, jak i kwalifikacji. Chodzi o taką liczbę spowiedników, która umożliwi zwyczajne i częste korzystanie ze spowiedzi św. Trudniejsze jest sprecyzowanie odnośnie do kwalifikacji spowiedników. Do sprawowania sakramentu pojednania konieczne jest uprawnienie, o którym prawodawca kościelny stanowi, że „należy [go] udzielać tylko kapłanom, których zdatność stwierdzi się przez egzamin lub skądinąd o tym wiadomo”²³. W kleryckich instytutach zakonnych lub stowarzyszeniach życia apostołskiego na prawie papieskim przełożony udzielający tego uprawnienia zwykle zna prezbitera, najczęściej swojego współbrata, jego kwalifikacje i odpowiedniość. Nieco inaczej może wyglądać zagadnienie w instytutach laickich. W rozeznaniu, a następnie w doborze spowiedników, przełożeni tych instytutów powinni uwzględnić: skład wspólnoty, wiek jej członków, rodzaj wykonywanej pracy, ale także wiek i doświadczenie spowiedników, ich znajomość życia zakonnego i doświadczenie duchowe²⁴. Natomiast kwestię częstej spowiedzi, o której w kan. 630 i w przytoczonym dekrete *Dum canonicarum*, należy – jak się wydaje – ukierunkować analogicznie, jak to już wspomniano, tj. przynajmniej dwa razy w miesiącu. Ponadto, także w kan. 664 prawodawca kościelny zachęca, aby zakonnicy często przystępowali do sakramentu pokuty. Kościół w odniesieniu do korzystania ze spowiedzi nie stanowi ścisłych terminów, ale częsta spowiedź jest pomocna w rozwoju życia duchowego zakonnika i całej wspólnoty.

Myśl ta wiąże się także z zobowiązaniem zakonników do stałego zwracania się ku Bogu, codziennego czynienia rachunku sumienia i częstego korzystania

²¹ Por. B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, s. 88. Chodzi także o zbyt częste odnoszenie się do spowiedników, zwłaszcza gdyby to wiązało się z dalekimi podróżami, nieobecnością w domu zakonnym czy zaniedbaniem pełnionych obowiązków. Por. B. Szewczul, *Kształtowanie się prawa zakonników do należytej wolności w zakresie korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego (I)*, Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny 50(2007)1-2, s. 48; A. Calabrese, *Instituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, s. 136-138. Tenże zauważa, że niekiedy udanie się w dalszą podróż celem odbycia spowiedzi jest uzasadnione świętością spowiednika, jego charyzmatami lub uprawnieniami związanymi z sanktuarium, jak również brakiem odpowiednich spowiedników w miejscu zamieszkania zakonnika; w razie wątpliwości należy raczej skłonić się ku wolności co do wyboru spowiednika, niż do ścisłego przestrzegania dyscypliny zakonnej. Por. tamże.

²² KPK 1983, kan. 630 § 2.

²³ Tamże, kan. 970.

²⁴ Por. B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, s. 88.

z sakramentu pojednania²⁵. W spowiedzi zakonnika/zakonnicy nie chodzi tylko o doświadczenie Bożego miłosierdzia i przebaczenie grzechów. Wierne korzystanie z sakramentu pojednania buduje i cementuje wspólnotę zakonną oraz oczyszcza intencje apostołskie osoby konsekrowanej²⁶.

Ustawodawca kościelny wskazuje ponadto na obowiązek ustanowienia spowiedników zwyczajnych w określonych wspólnotach zakonnych: „W klasztorach mniszek, w domach formacji oraz w większych wspólnotach laickich, powinni być zwyczajni spowiednicy, zatwierdzeni przez ordynariusza miejsca, po konsultacji z zainteresowaną wspólnotą, bez obowiązku jednak przystępowania do nich²⁷. Ordynariusz miejsca²⁸ zatwierdza spowiedników zwyczajnych, po konsultacji z zainteresowaną wspólnotą, i jak się wydaje także z przełożonym. Brak konsultacji ze wspólnotą i jej przełożonym lub mianowanie wbrew woli jej członków byłoby bezcelowe, jeśliby członkowie nie korzystali z sakramentu pojednania u wyznaczonego spowiednika. Wyznaczony kapłan (kapłani) jest dostępny dla zakonników na sposób stały i zwyczajny. W określonym i uzgodnionym czasie służy posługą sakramentalną. Nie niesie to z sobą obowiązku korzystania ze spowiedzi u tego spowiednika, stwarza jednak okazję do korzystania z sakramentu. Termin „zwyczajni spowiednicy”, w powiązaniu z poprzednimi rozwiązaniami kanonicznymi, sugeruje, że są także „nadzwyczajni”. W zależności od własnego prawa lub zwyczajów, przełożeni mogą zapraszać także innych spowiedników, np. na czas rekolekcji, dni skupienia czy w większych odstępach czasowych.

Uszanowanie wolności zakonników w wyborze spowiednika oddaje także kolejny zapis kodeksowy: „Przełożeni nie powinni spowiadać swoich podwładnych, chyba że sami dobrowolnie o to proszą²⁹. Zagadnienie to posiada swoją długą historię, pierwszy zakaz tego typu pojawił się w 1593 r.³⁰. W ten sposób na-

²⁵ Por. KPK 1983, kan. 664; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Vita consecrata”* (25 marca 1996), nr 95.

²⁶ „Sakrament pojednania jest uwieńczeniem pokutnej przemiany każdego z osobna i całej wspólnoty. Przygotowywany przez codzienny rachunek sumienia i praktykowany często, stosownie do wskazań Kościoła, obdarza nas radością Ojcowskiego przebaczenia, odbudowuje jedność braterską i oczyszcza nasze apostołskie intencje”. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986 [dalej: *Konstytucje lub Regulaminy Ogólne*], *Konstytucje art. 90*. Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, red. S. Kuciński, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 473-476. Praktykowanie sakramentu pojednania ma ponadto bardzo ważne znaczenie dla zachowania zakonnego ślubu czystości. Por. *Konstytucje, art. 84*.

²⁷ KPK 1983, kan. 630 § 3. Ponadto należy zauważyć instytucję kapelana, który może być ustanowiony dla wspólnoty zakonnej. Jego obowiązki liturgiczne mogą być złączone z uprawnieniami spowiednika. Por. tamże, kan. 566-567.

²⁸ W kleryckich instytucjach zakonnych na prawie papieskim kompetentny jest ten przełożony instytutu, który jest ordynariuszem. W Towarzystwie św. Franciszka Salezego, salezjanie pełnią posługę spowiedników za pozwoleniem prowincjała (inspektora), co dotyczy także własnych w tym instytucje domów formacyjnych. Por. *Regulaminy Ogólne, art. 152*.

²⁹ KPK 1983, kan. 630 § 4.

³⁰ Por. B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, s. 90; J. R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa

stępuje rozdzielenie zadań przełożonego od funkcji spowiednika oraz rozdział forum zewnętrznego od wewnętrznego. Termin „przełożeni” należy interpretować szeroko. W funkcji spowiednika nie mogą bowiem ponadto występować: mistrz nowicjuszy i jego pomocnik, rektor seminarium lub innego zakładu wychowawczego wobec alumnów mieszkających w tym samym domu³¹. Także zapis kan. 984 domaga się jednoznacznego oddzielenia forum zewnętrznego od wewnętrznego. Kiedy alumni, czy podwładni zakonni, dobrowolnie proszą swoich przełożonych o spowiedź, zakaz ten ustaje³². Jednakże przełożony nie ma obowiązku wysłuchania spowiedzi. Jeśli jednak ją przyjmie od podwładnego, to może się narazić na ewentualne nieporozumienia czy zarzuty.

3. KIEROWNICTWO DUCHOWE POZASAKRAMENTALNE

Kierownictwo duchowe często splatało się w historii życia zakonnego z praktyką spowiedzi św. Jednakże może być ono oddzielone od sprawowania sakramentu³³. Współczesną myśl Kościoła na ten temat oddają m.in. dokumenty Soboru Watykańskiego II. W kierownictwie duchowym zakonnik otwiera swą intymną sferę życia duchowego przed inną osobą, a jednocześnie kształtuje się w ten sposób jego osobisty kontakt z Bogiem. W głębi swego sumienia człowiek odkrywa prawo Boże. „Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu”³⁴. Tak wielkie znaczenie sumienia każdej osoby domaga się jego uszanowania również we wspólnocie zakonnej, jak i respektowania wolnych decyzji każdego zakonnika w przestrzeni kierownictwa duchowego³⁵.

Do obowiązków przełożonych zakonnych należy zadbanie o staranny dobór i przygotowanie wszystkich wykładowców, wychowawców oraz ojców duchowych³⁶. Z kolei alumni seminaryjni czy młodzi zakonnicy są wezwani do jedno-

1985, s. 83; B. Szewczul, *Kształtowanie się prawa zakonników... (I)*, s. 27-51.

³¹ Por. KPK 1983, kan. 985. Przez analogię, roztropność sugerowałaby, aby np. dyrektor szkoły katolickiej nie spowiadał swoich uczniów.

³² Nieprzestrzeganie zakazu kodeksowego, tzn. traktowanie spowiedzi wychowanków jako stałej zasady postępowania, nie na zasadzie wyjątku, wydaje się być niegodziwym działaniem, choć ważnym, por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 415.

³³ Por. B. Szewczul, *Problemy zakonników w korzystaniu z należnej wolności w zakresie sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego (II)*, *Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny* 50(2007)3-4, s. 77-79.

³⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, s. 526-606, nr 16.

³⁵ Por. tamże, nr 41. Współczesne problemy z doбором odpowiednich spowiedników i kierowników duchowych w życiu zakonnym, zwłaszcza instytutów żeńskich, wynikają m.in. z niezrozumienia znaczenia kierownictwa duchowego we wspólnotach i braku uszanowania należytej wolności w ich wyborze. Por. B. Szewczul, *Problemy zakonników w korzystaniu z należnej wolności... (II)*, s. 69-88. Zachęta do korzystania z kierownictwa duchowego, również w znaczeniu formacji ciągłej w Towarzystwie św. Franciszka Salezego, por. Regulaminy Ogólne, art. 99.

³⁶ Por. Sobór Watykański II, *Perfectae Caritatis*, nr 18; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*,

czenia się z Chrystusem, co wynika z wielu różnorodnych praktyk duchowych. Kościół zachęca alumnów, a także prezbiterów, do korzystania m.in. z kierownictwa duchowego³⁷.

Na bazie wyżej przywołanych myśli soborowych, prawodawca kościelny sformułował następującą normę: „Podwładni powinni z zaufaniem przychodzić do swoich przełożonych, którym też mogą w sposób wolny i nie przymuszony otwierać swoje wnętrza. Natomiast zabrania się przełożonym nakłaniać ich w jakikolwiek sposób do otwierania przed nimi sumienia”³⁸. Otwieranie przełożonym swego wnętrza, a także sumienia, posiada swoją długą i złożoną historię w życiu zakonnym. Poddanie się kierownictwu duchowemu przełożonego wymaga zaufania. Czym innym jest oczywiście władza przełożonego w sprawach zewnętrznych i zobowiązania wynikające ze ślubu posłuszeństwa, wpisujące się w zachowanie zewnętrznej dyscypliny zakonnej czy np. w zagadnienie sprawozdania przed przełożonym. Natomiast przedstawienie przełożonemu tajników sumienia, stanu swojej duszy, wewnętrznych myśli, wątpliwości, skłonności, pragnień, pokus, trudności czy doznań ma wynikać z wolności zakonnika, który w przełożonym odnajduje swego kierownika duchowego. Nie jest to jednak obowiązek prawny dla zakonnika, jak i z drugiej strony przełożony nie może się domagać takiego duchowego otwarcia przed nim. Przełożony nie może przymuszać czy wywierać nacisku, bezpośrednio lub pośrednio, by podwładny uznał w nim kierownika duchowego, zwłaszcza w zakresie tajników sumienia.

Zdobycie zaufania podwładnego wynika z przymiotów duchowych przełożonego, a nie z faktu pełnienia stanowiska czy urzędu. Omawiana norma kodeksowa koreluje z obowiązkami przełożonych. Mają oni wykonywać swą władzę w duchu służby. Z szacunkiem mają wysłuchiwać podwładnych, budować wspólnotę braterską opartą na Chrystusie, być przykładem cnót, zarządzać ich potrzebom, troszczyć się o nich, wspierać i pocieszać³⁹. „Wszakże nie każdy przełożony, mający nawet wszystkie wymagane przymioty, posiada zarazem odpowiednie kwalifikacje na kierownika duchowego. Podobnie więc jak w korzystaniu z sakramentu pokuty, i w tej dziedzinie, z natury swej bardzo intymnej i delikatnej, nadrzędną rolę odgrywa wolna decyzja zainteresowanego”⁴⁰.

Tradycja części instytutów zakonnych, jak i zapisy prawa własnego, wskazują na przełożonego, który pełni we wspólnocie rolę kierownika duchowego. Tak jest np. w przypadku salezjanów, którzy odwołują się do praktyki ich założyciela:

nr 66; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące wychowawców w seminariach* (4 listopada 1993), nr 61.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, s. 478-508, nr 18; tenże, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* (28 października 1965), w: tamże, s. 288-301, nr 3, 8, 19; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 54.

³⁸ KPK 1983, kan. 630 § 5.

³⁹ Por. tamże, kan. 618-619.

⁴⁰ B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, s. 91.

św. Jana Bosko⁴¹. Przełożony stosuje kierownictwo duchowe zwłaszcza w formie braterskiej rozmowy z podwładnym: „Jest to uprzywilejowany moment dialogu, służący dobru osobistemu współbrata i właściwemu funkcjonowaniu wspólnoty. W rozmowie tej przedstawia w zaufaniu sprawy swojego życia i swojej działalności, i jeśli tego pragnie, także stan swego sumienia”⁴². Przełożony wspólnoty salezjańskiej jest także kierownikiem duchowym w domach formacyjnych⁴³. Odrębnością jest wspólnota nowicjaska: „Mistrz nowicjuszków jest kierownikiem duchowym, który koordynuje i ożywia całą działalność formacyjną nowicjatu”⁴⁴. Przełożony domu salezjańskiego powinien zadbać o możliwość korzystania z sakramentu pojednania i kierownictwa duchowego, dając konieczną przestrzeń wolności wyboru: „niech zapewni współbraciom możliwość częstego spowiadania się i swobodę wyboru kierownictwa sumienia”⁴⁵.

Wyjawianie stanu swej duszy pozwala drugiej osobie poznać wnętrze tego, który chce otrzymać potrzebne rady i wskazania od kierownika duchowego. Ta komunikacja dokonuje się również poza kontekstem sakramentu pojednania. Jak wyżej zauważono, kierownikiem może być przełożony. Równocześnie może to być inny współbrat zakonny, a także inne osoby duchowne czy świeckie, także niezwiązane z konkretnym instytutem zakonnym. W tym miejscu należy zauważyć, że zakonnicy mogą się zaangażować w ruchy kościelne; od sporadycznego posługiwania tymże, przez prowadzenie formacji uczestników ruchu, aż do całkowitego poświęcenia czasu i sił w określonym ruchu. Niekiedy wiąże się to ponadto z korzystaniem z kierownictwa duchowego przewodników ruchu. Doceniając pozytywne znaczenie ruchów kościelnych, należy jednak dostrzec ich ewentualny wpływ na niepokoje i dezorientację duchową dla samych zakonników, na możliwe konflikty z wymogami życia we wspólnocie i z duchowością instytutu oraz dla poszanowania własnego charyzmatu zakonnego⁴⁶. Poszukiwanie kierowników duchowych poza własnym instytutem winno uwzględnić Magisterium Kościoła dotyczące relacji: zakonnik a ruchy kościelne.

⁴¹ Por. Konstytucje, art. 55. Inny zapis wskazuje, że przełożony zazwyczaj osobiście pełni funkcję kierownika duchowego, co nie wyklucza korzystania z pomocy duchowej innych współbraci. Por. Regulaminy Ogólne, art. 78.

⁴² Konstytucje, art. 70. Rozmowa formacyjna, w jednoczesnym znaczeniu kierownictwa duchowego, zwykle dokonuje się raz w miesiącu. Por. Regulaminy Ogólne, art. 79; *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 392-395. Oprócz indywidualnego oddziaływania, istnieje kierownictwo duchowe ukierunkowane na całą wspólnotę, poprzez konferencje, tzw. słówka wieczorne, spotkania, itp. Por. Regulaminy Ogólne, art. 175.

⁴³ Por. Konstytucje, art. 104, 113.

⁴⁴ Tamże, art. 112. Kierownictwo duchowe zaczyna się jeszcze przed nowicjatem. Konstytucje Salezjańskie wskazują, że kandydat dokonuje wyboru z pomocą kierownika, którym może być jeden ze współbraci, jak się wydaje, niekoniecznie przełożony wspólnoty. Por. tamże, art. 109.

⁴⁵ Regulaminy Ogólne, art. 174.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, nr 56; Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie „Congregavit nos in unum Christi amor”* (2 lutego 1994), nr 46, 62, 70; tenże, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu „Ripartire da Christo”* (19 maja 2002), nr 30-31.

Uwzględniając ewentualne trudności ze znalezieniem dobrych kierowników duchowych, zarazem Magisterium zachęca zakonników, zwłaszcza w okresie ich formacji, aby otwierali się na takie kierownictwo, „które pomaga człowiekowi odpowiadać wielkodusznie na poruszenia Ducha Świętego i dążyć zdecydowanie do świętości”⁴⁷. Konkretny kierownik duchowy jest mistrzem życia, który wprowadza alumnów czy młodych zakonników „w świat życia wewnętrznego, ukazując bogactwa duchowości i sposoby ich przyswajania”⁴⁸. „Praca polegająca na kierowaniu lub pomocy, a dotycząca życia wewnętrznego duszy, na które składa się uległość i wierność łasce, postępowanie w cnotach, walka z wadami, przeżywanie trudności, itd., bywa nazywana kierownictwem duchowym”⁴⁹. W seminarium duchowym często kierownik taki czuwa nad modlitwami, wspólnymi ćwiczeniami i praktykami duchowymi (dni skupienia, rekolekcje)⁵⁰. Jego znaczenie i rola domaga się dyspozycyjności, tak aby uczniowie mogli bez przeszkód mieć kontakt z kierownikiem duchowym oraz okazję do rozmowy z nim⁵¹. Z kolei alumnów zachęca się do regularnego spotkania się z wybranym przez siebie kierownikiem duchowym⁵². Jednocześnie, analogicznie do spowiednika, kierownik taki związany jest tajemnicą dotyczącą rozmów z uczniami. Oznacza to, że nie zabiera głosu w sprawie dopuszczania do święceń i ich nie opiniuje⁵³.

4. ZAKOŃCZENIE

W formacji seminaryjnej i zakonnej spowiedź sakramentalna pełni niezastąpioną rolę. Prawo kanoniczne podkreśla znaczenie tego sakramentu, m.in. przez normy dotyczące ustanawiania spowiedników oraz zachęcające do wiernego korzystania zeń. Jednocześnie należy wyraźnie oddzielać forum wewnętrzne od zewnętrznego, co buduje przestrzeń wolności sumienia. Również należy zadbać o potrzeby zakonników i zakonnice, by mogli swobodnie i często korzystać ze spowiedzi św. Jest to obowiązkiem przełożonych. Każdy jednak ma pełną wolność wyboru spowiednika, także spoza formalnie wyznaczonych do tej posługi w seminarium czy domu zakonnym.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, nr 95; por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Congregavit nos in unum Christi Amor*, nr 36.

⁴⁸ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, nr 107.

⁴⁹ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. F. Bielecki, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 454. Por. A. Calabrese, *Instituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, s. 139.

⁵⁰ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, nr 110; Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, nr 45; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące wychowawców w seminariach*, nr 44.

⁵¹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, nr 109.

⁵² Por. tamże, nr 170; Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, nr 55.

⁵³ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, nr 108; KPK 1983, kan. 240 § 2. Jan Paweł II wobec kierowników duchowych stawia postulat rozważliwej i dyskrecyjnej. Por. tenże, *Pastores dabo vobis*, nr 66.

Kierownictwo duchowe często łączy się ze sprawowaniem sakramentu pojednania. Zarazem może być od niego oddzielone. Korzystanie z pomocy duchowej także wiąże się z wolnością wyboru kierownika przez zainteresowanego alumna czy młodego zakonnika. Należy bezwzględnie oddzielać forum zewnętrzne od wewnętrznego. Co oznacza, że kierownik duchowy nie uczestniczy w podejmowaniu decyzji, podczas których musiałby sięgać do wiedzy nabytej z takiej posługi. Otwieranie przez zakonnika swego wnętrza przed przełożonym zakonnym, do czego prawo kanoniczne zachęca, nie daje temu ostatniemu tytułu do domagania się, by zarazem podwładny odsłaniał tajniki sumienia.

Należy doceniać potrzebę korzystania z kierownictwa duchowego. Samo choćby najlepsze ułożenie codziennych zasad życia zakonnego nie zabezpieczy wszystkich potrzeb rozwoju duchowego zakonnika. Należy zatem budować praktyczne możliwości korzystania z tej formy pomocy duchowej. Zdarza się ponadto, że zakonnicy sięgają do kierownictwa osób spoza swego instytutu. Sytuacja ta, jakkolwiek dopuszczalna, nie może powodować takich postaw i wyborów, które stałyby w sprzeczności z posiadanym charyzmatem zakonnym czy dyscypliną życia zakonnego.

SPIRITUAL GUIDANCE OF SEMINARISTS AND RELIGIOUSES IN THE CANON LAW (I): SACRAMENTAL AND EXTRASACRAMENTAL FORMS

Summary

The study discusses the topic of the Canon Law, which determines requirements for spiritual directors in seminars and formational religious houses. The first part of the study presents standard requirements for confessors in the above mentioned context. Spiritual guidance is also a separate issue from holding the sacrament of reconciliation and that was the subject of the second part of the study. The Church Law strongly emphasizes the necessity to separate the internal forum from the external one. It is also vital to consider the needs of seminarists, religiouses and nuns in order to ensure their unrestrained use of confession and spiritual guidance.

Keywords: spiritual leadership, confession, religiouses, seminarists, canon law

Nota o Autorze: ks. dr hab. Arkadiusz Domaszak SDB – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo o posłudze nauczania, mass media a prawo kanoniczne, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne.

Słowa kluczowe: kierownictwo duchowe, spowiedź, zakonnicy, alumni, prawo kanoniczne

Ks. GINTER DZIERŻON
UKSW, Warszawa

PROBLEMY SYSTEMATYZACYJNE ZWIĄZANE
ZE ZRÓŻNICOWANIEM ZACHODZĄCYM POMIĘDZY DEKRETEM
POSZCZEGÓLNYM A RESKRYPTEM W KODEKSIE PRAWA
KANONICZNEGO Z 1983 R.¹

1. WSTĘP

W Kodeksie Jana Pawła II z 1983 r. pojawiła się nowa typologia poszczególnych aktów administracyjnych². W Kodeksie pio- benedyktyńskim z 1917 r.³ funkcjonowały jedynie regulacje dotyczące reskryptów (kan. 36-62 KPK/17); nie występowały natomiast regulacje dotyczące dekretów. W zbiorze tym ustawodawca poświęcił trzy kanony nakazom (kan. 24, 1933 § 4, 2225 KPK/17)⁴.

W obecnie obowiązującym Kodeksie w kan. 35 KPK prawodawca mówi o dekretach, nakazach oraz reskryptach. Według kan. 49 KPK, nakaz prawny jest jedną z form dekretu poszczególnego. Z treści kan. 59 § 1 KPK wynika, że w skład reskryptów wchodzi przywileje, dyspensy i inne łaski.

Wprowadzenie nowej typologii aktów wskazanych w tytule opracowania niesie jednak pewne problemy systematyzacyjne związane ze zróżnicowaniem zachodzącym między tymi kategoriami aktów. Rodzi się bowiem pytanie o kryteria różnicujące te akty?

Ustawodawca w kan. 48 i 59 § 1 KPK ujął definicje legalne dekretu poszczególnego i reskryptu, określając w nim elementy charakterystyczne tych aktów. W kan. 48 KPK stwierdził on: „Przez poszczególny dekret należy rozumieć akt administracyjny, wydany przez kompetentną władzę wykonawczą, w którym zgodnie z przepisami prawa zostaje podjęta decyzja w poszczególnym przypadku albo ma miejsce powierzenie, które ze swej natury nie suponuje wniesienia przez kogoś

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 1984 [dalej: KPK].

² Por. T. Amann, *Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997, s. 45.

³ *Codex Iuris Canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1933.

⁴ Por. A. Interguglielmi, *I decreti singolari nell'esercizio della potestà amministrativa della Chiesa particolare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, s. 117.

prośby”. Z kolei w kan. 59 § 1 KPK stwierdzono: „Przez reskrypt należy rozumieć akt administracyjny wydany na piśmie przez kompetentną władzę wykonawczą, którym – zgodnie z jego naturą – udziela się przywileju, dyspensy, czy innej łaski”.

Wobec takich zapisów rodzi się zasadnicze pytanie: czy komponenty wyartykułowane w tych kanonach pozwalają w sposób precyzyjny określić różnicę zachodzącą między dekretem a reskrytem? Aby odpowiedzieć na tak określone zamierzenie badawcze, w pierwszym rzędzie trzeba rozważyć problem ujęty w formie pytania: czy elementy wymienione w przytoczonych definicjach legalnych, takie jak: inicjatywa wydania aktu, przedmiot aktu, władza kompetentna do wydania aktu, formalny charakter aktu rzeczywiście różnicują dekryty i reskrypty? Zarazem trzeba podkreślić, iż tak ujęty cel badawczy nie wyczerpuje całej złożoności zagadnienia. We współczesnej doktrynie bowiem rozważa się także kwestie pochodne pozostające w ścisłym związku z zagadnieniami zasadniczymi, takie jak: problem celu i motywacji tego typu aktów.

2. PROBLEM INICJATYWY ZWIĄZANEJ Z WYDAWANIEM AKTU

Analizując zapisy kan. 48 i 59 § 1 KPK, nietrudno spostrzec, iż z definicji w nich zawartych wynika, iż pomiędzy dekretem a reskrytem zachodzi różnica wynikająca z inicjatywy związanej z wydawaniem tego typu aktów; w przypadku dekretu nie zakłada się wniesienia przez kogoś prośby; reskrypt natomiast suponuje wniesienie takiej prośby. Niektórzy kanoniści, głównie niemieckojęzyczni, uważają, że wymieniony komponent jest istotnym elementem różnicującym dekryty poszczególne i reskrypty. Rozróżniają oni zatem pomiędzy aktami niezależnymi, jakimi są dekryty (*unabhängiger Verwaltungsakt*) oraz aktami zależnymi, do których zaliczają reskrypty (*abhängiger Verwaltungsakt*)⁵.

Należy jednak zauważyć, że wskazana dyferencja nie jest ostra, gdyż założenia ujęte w definicjach legalnych analizowanych kategorii aktów nie do końca przystają do założeń systemowych. Jest prawdą, że dekryty poszczególne z reguły są wydawane z własnej inicjatywy przez kompetentną władzę. Niemniej jednak w Kodeksie występują rozwiązania nieco odmienne. Na przykład, w kan. 579 KPK postanowiono, iż biskupi diecezjalni mogą erygować dekretem formalnym instytutu życia konsekrowanego po niezbędnej konsultacji ze Stolicą Apostolską⁶. Z kolei, w kan. 57 § 1 KPK nie wyklucza się możliwości wniesienia przez kogoś prośby w sytuacji, gdy ustawa nakazuje wydać dekret, a władza nie wypełniła w określonym czasie nałożonego przez prawo obowiązku wydania takiego aktu⁷.

Jak już wiadomo, zgodnie z założeniami systemowymi, reskrypt wydawany jest na czyjąś prośbę (kan. 59 § 1 KPK). O tym warunku jest też mowa w kan.

⁵ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, s. 228; T. Amann, *Der Verwaltungsakt...*, s. 45.

⁶ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Giuffrè Editore, Milano 1994, s. 310.a

⁷ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio de derecho administrativo canónico*, EUNSA, Pamplona 2001, s. 196; A. Interguglielmi, *I decreti singolari...*, s. 138.

60 i 61 KPK. W kan. 60 KPK skonstatowano, iż „Każdy może uzyskać jakikolwiek reskrypt, jeśli mu tego wyraźnie nie zabroniono”. W kan. 61 KPK natomiast stworzono możliwość uzyskania tego aktu dla drugiego⁸. Trzeba podkreślić, iż tego typu założenia mają jednak charakter generalny, ponieważ w obszarze norm dotyczących poszczególnych aktów administracyjnych znajdują się regulacje, w których zakłada się, że reskrypty mogą być również wydane z własnej inicjatywy (*motu proprio*) (kan. 38 i 63 KPK)⁹. Wobec tego należy zgodzić się z opinią wyrażoną przez J. Canosę, iż zwykle podjęcie decyzji w formie reskryptu wiąże się z odpowiedzią na czyjąś prośbę; trafnie jednak spostrzegł ten hiszpański kanonista, iż naturą tego aktu nie jest odpowiedź, lecz fakt, że jest on aktem administracyjnym¹⁰. Biorąc pod uwagę możliwość wydania reskryptu *motu proprio*, komentatorzy przekonują, iż reskrypt nie jest aktem zależnym, ale jego trzon stanowi autonomiczna decyzja władzy kościelnej¹¹.

Konkludując ten passus, należy podkreślić, iż twierdzenie, zgodnie z którym zasadnicza przesłanka różnicująca dekret i reskrypt wynika z faktu, iż te pierwsze są aktami niezależnymi, drugie natomiast aktami zależnymi, jest skrótem myślowym. Nie przystaje ono bowiem do rozwiązań systemowych stwarzających możliwość wydawania reskryptów z własnej inicjatywy władzy kompetentnej.

Podobnie za uproszczenie należy uznać tezę, iż dekrety nie suponują wniesienia przez kogoś prośby. W przeprowadzonych analizach wykazano bowiem, iż w kan. 57 § 1 i 579 KPK ustawodawca w określonych sytuacjach przyzwala na wniesienie prośby o dekret.

3. PRZEDMIOT AKTÓW

Kolejny problem podejmowany w doktrynie dotyczy kwestii zawartości treściowej aktów. Zgodnie z kan. 48 KPK, kompetentna władza kościelna, wydając dekrety poszczególne, podejmuje decyzje w poszczególnym przypadku, bądź też ma miejsce powierzenie. Przedmiotem reskryptów natomiast są przywileje, dyspensy lub inne łaski (kan. 59 § 1 KPK)¹². Odnosząc się do przytoczonych wyznaczników różnicujących, E. Labandeira stwierdził lakonicznie, że bardzo trudno jest wskazać wyraźnie na granice zachodzące między konceptami tych kategorii aktów¹³. Kanoniści nie wykluczają, iż w poszczególnych przypadkach władza może

⁸ Por. G. Dzierżon, *Controversie relative alla definizione legale del rescritto (can. 59 § 1 CIC)*, w: *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 808.

⁹ Por. E. Labandeira, *Trattato...*, s. 310; G. Dzierżon, *Controversie...*, s. 808 - 809.

¹⁰ Por. J. Canosa, *Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico*, Giuffrè Editore, Milano 2003, s. 160: „Il rescritto viene conferito come risposta, ma la sua natura giuridica non è quella di risposta, ma quella d'atto amministrativo”.

¹¹ G. Dzierżon, *Controversie...*, s. 809.

¹² Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 195.

¹³ Por. E. Labandeira, *Trattato...*, s. 310: „Non è facile stabilire con chiarezza i limiti di questi concetti”.

wydać dekrety, na mocy których udziela się łaski, o której traktuje kan. 59 § 1 KPK; ten zaś, jak już wiadomo, odnosi się do reskryptów¹⁴.

4. WŁADZA KOMPETENTNA DO WYDAWANIA AKTÓW

Dekret poszczególny, jak i reskrypt są poszczególnymi aktami administracyjnymi. Zarówno w kan. 48 KPK, jak i w kan. 59 § 1 KPK prawodawca stwierdził, iż akty te są wydawane przez kompetentną władzę wykonawczą. Zapisy tych regulacji są koherentne z brzmieniem kan. 35 KPK, w którym zapisano, że poszczególne akty administracyjne powinny być wydawane przez autorytety posiadające władzę wykonawczą.

W regulacjach dotyczących reskryptów istnieje jednak z wyjątek od reguły generalnej dotyczący przywilejów. W kan. 76 § 1 KPK bowiem postanowiono, że przywilej może być przyznany przez ustawodawcę, a także przez tego, który dysponuje władzę wykonawczą, jeśli prawodawca wyposażył go w takie kompetencje. Według komentatorów, w tym wypadku nieco odmiennie rozwiązanie wynika z faktu, iż niejednokrotnie tego typu reskrypty wydawane są przeciw prawu¹⁵.

Większość kanonistów utrzymuje, iż przywileje są decyzjami podejmowanymi przez ustawodawców¹⁶. Niektórzy autorzy nie podzielają jednak tego poglądu, różniąc pomiędzy aktami legislacyjnymi (*atto legislativo*) i aktami prawodawcy (*atto del legislatore*)¹⁷. Biorąc pod uwagę kanoniczną koncepcję trójpodziału władzy, twierdzą oni, iż przywileje są wydawane wprawdzie przez ustawodawców, ale mocą władzy wykonawczej¹⁸. W tym kontekście należy zauważyć, iż przyjęcie takiej opcji interpretacyjnej rozszerza zakres podmiotów uprawnionych do wydawania przywilejów. Zgodnie bowiem z kan. 135 § 2 KPK władza ustawodawcza może być jedynie delegowana przez władzę najwyższą. Przyjęcie takiej hipotezy prowadzi w konsekwencji do przyjęcia tezy, iż autorytety niższego stopnia jurysdykcyjnego nie mogą delegować władzy ustawodawczej. Opowiedzenie się natomiast za odmienną hipotezą, w myśl której przywileje są udzielane przez ustawodawców mocą władzy wykonawczej, znacznie poszerza krąg autorytetów uprawnionych do udzielenia przywileju w przypadku delegacji władzy, gdyż taką możliwość stwarza dyspozycja kan. 137 KPK¹⁹.

Należy jednak zauważyć, iż taki sposób interpretacji nie do końca jest zgodny z treścią kan. 35 KPK, w którym stwierdzono, iż poszczególne akty administracyj-

¹⁴ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 196.

¹⁵ Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, EDIURCLA, Roma 1999, s. 282; T. Amann, *Der Verwaltungsakt...*, s. 141; T. Jimenez Urresti, *Comentario al can. 76*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. L. De Echeveria, La Editorial Católica S. A., Madrid 1985, s. 65.

¹⁶ Takie poglądy wyrazili m.in. H. Heimler, H. Pree, F. Urrutia. Szerzej na ten temat: G. Dzierżon, *Controversie...*, s. 809.

¹⁷ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 241.

¹⁸ Por. A. Bernardez Cantón, *Parte general de derecho canónico*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S. A., Madrid 1991, s. 118.

¹⁹ Szerzej na ten temat: G. Dzierżon, *Kontrowersje wokół definicji legalnej przywileju zawartej w kan. 76 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Annales Canonici* 7(2011), s. 101-112.

ne, a więc zarówno dekrety, jak i reskrypty są wydawane przez tych, którzy dysponują władzą wykonawczą, z zachowaniem kan. 76 § 1 [pokręśl. G. D.]. Przywołany zapis zdaje bowiem sugerować, iż przywileje są przyznawane w wyniku decyzji władzy ustawodawczej. Mając na względzie występujące we współczesnej kanonistyce kontrowersje doktrynalne, wydaje się, iż w odniesieniu zarówno do dekretów poszczególnych, jak reskryptów bardziej zasadnym byłoby operowanie pojęciem władzy administracyjnej²⁰.

5. FORMALNY CHARAKTER AKTÓW

W doktrynie w zasadzie nie ma wątpliwości co do tego, iż wydawanie dekretów ma charakter formalny, gdyż wydaje się je na piśmie²¹. Podobnie co do reskryptów prawodawca mówi, iż są to akty wydane na piśmie (kan. 59 § 1 KPK). W kontekście tego typu twierdzeń rodzi się jednak pytanie o walor zapisów normatywnych funkcjonujących w Kodeksie? Badając regulacje dotyczące kategorii aktów administracyjnych będących przedmiotem analiz, należy spostrzec, że ustawodawca w kan. 37 KPK znajdującym się w obszarze „Norm wspólnych” stanowi, iż powinny one być wydawane na piśmie. Dyspozycja ta odnosi się zarówno do dekretów, jak i reskryptów. Należy dodać, iż w kan. 51 KPK, występującym w rozdziale II zatytułowanym „Dekrety poszczególne i nakazy”, ustawodawca jeszcze raz odniósł się do tej kwestii, podkreślając, iż akt ten powinien być wydany na piśmie. Analizując treść przywołanych norm, należy zwrócić uwagę, że ich zapisy nie spełniają wymogów określonych w kan. 10 KPK traktującym o ustawach unieważniających i niezadalniających; nie stwierdzono w nich bowiem wyraźnie, że dekret poszczególny do ważności powinien posiadać formę pisemną²². Komentatorzy, opowiadając się za pisemnością jako warunkiem wymaganym do ważności aktu, powołują się na kan. 54 § 2 KPK, w którym postanowiono, iż notyfikacja dekretów następuje w wyniku dostarczenia dokumentu adresatowi²³.

Jak już wspomniano, w kan. 59 § 1 KPK prawodawca postanowił, iż reskrypt powinien mieć charakter pisemny. Wymóg ten nie jest jednak bezwzględny. Zapis tego kanonu, podobnie jak zapis kan. 37 i 51 KPK, nie ma przecież charakteru ustawy unieważniającej²⁴. Pogląd ten znajduje także potwierdzenie w dyspozycji kan. 59 § 2 KPK, w którym stworzono możliwość aplikacji przepisów dotyczących reskryptów do zezwoleń, które mogą mieć charakter ustny.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż zarówno dekret, jak i reskrypt powinny być wydawane na piśmie. Warunek ten jest niezwykle istotny dla celów dowodowych. Tego typu twierdzenie nie uwzględnia jednak waloru teoretycznoprawnego

²⁰ Por. A. Miziński, *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 112.

²¹ Por. E. Labandeira, *Trattato...*, s. 311.

²² Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 233.

²³ Por. tamże, s. 198.

²⁴ Por. G. Dzierżon, *Controversie...*, s. 809.

tego wymogu. W odniesieniu do dekretów poszczególnych przesłanka ta jest wymogiem wymaganym do ważności aktu; inaczej rzecz ma się z reskryptami, ponieważ mogą one również uzyskać skuteczność prawną, jeśli decyzja przez władzę kościelną zostanie podjęta ustnie.

6. CEL WYDANIA AKTÓW

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że istnieje zróżnicowanie pomiędzy dekretami a reskryptami ze względu na cel wydawania tego typu aktów. Poruszając ten wątek, T. Amann skonstatował, iż na mocy dekretów podejmowane są znaczące decyzje dla funkcjonowania wspólnoty Kościoła²⁵; wydawane reskrypty natomiast w pierwszym rzędzie dotyczą poszczególnych wiernych lub grupy wiernych w tej wspólnotie²⁶. Podobnie i E. Labadeira, a za nim J. Miras, J. Canosa i E. Baura utrzymują, iż celem bezpośrednim dekretu jest dobro publiczne Kościoła; celem reskryptu jest wprowadzić dobro publiczne Kościoła, cel bezpośredni tego aktu wiąże się jednak z faworyzowaniem wiernego, bądź wiernych²⁷.

Z przytoczonych opinii wynika, iż decyzje, tak w formie dekretów, jak i reskryptów, dotyczą dobra wspólnoty Kościoła pojmowanego jako „communio”. Przy tym należy zauważyć, iż granica natomiast pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym nie jest ostra.

7. MOTYWACJA AKTÓW

Komentatorzy poddają również analizie problem motywacji aktów. W kan. 51 KPK prawodawca podkreślił, iż dekret poszczególny, w którym została podjęta decyzja, powinien zawierać przynajmniej ogólną motywację. Tak wyraźna dyspozycja nie została wprowadzić ujęta w odniesieniu do reskryptów, niemniej jednak w doktrynie utrzymuje się, iż w tego typu aktach powinien także znaleźć się tego typu komponent²⁸.

Poruszając ten problem, E. Labadeira podkreślił, iż autor dekretu w wydanym dokumencie wskazuje na motywy faktyczne (kan. 51, 697, 1742, 1747 KPK); w przypadku reskryptu natomiast odpowiada na motywy podane w prośbie. W jego przekonaniu, prawda ta została też wyartykułowana w kan. 63 §§ 1-2 KPK,

²⁵ Szerzej na ten temat pojęcia Kościoła jako „communio”: M. Żurowski, „*Communio ecclesiarum*”. *Luomo nella comunità ecclesiale delle comunità*, Ius Canonicum 17(1977), s. 209-221; tenże, *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego*, Prawo Kanoniczne 20(1977)1-2, s. 67-85; tenże, „*Communio*” a jedność partykularnej wspólnoty wspólnot, *Analecta Cracoviensia* 10(1978), s. 359-368.

²⁶ Por. T. Amann, *Der Verwaltungsakt...*, s. 45-46: „Im allgemeinen beinhaltet ein Dekret Entschiede von größerer Wichtigkeit für das Leben der Communio. Die initiative geht entsprechend in freier und unabhängiger Weise von der Autorität selbst aus. Durch Reskript werden hingegen Verfügungen getroffen, die vorrangig den einzelnen Gläubigen betreffen”.

²⁷ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 196; E. Labadeira, *Trattato...*, s. 311.

²⁸ Por. E. Labadeira, *Trattato...*, s. 310 - 311.

dotyczącym problemu subrepcji i obrepcji w prośbie o reskrypt²⁹. W analizie tego wątku nie należy jednak zapomnieć o fakcie, iż ustawodawca w rozwiązaniach systemowych zakłada również możliwość wydawania reskryptów „z własnej inicjatywy” (kan. 63 § 1 KPK); argumentacja zatem przedstawiona przez Labandeirę nie do końca jest satysfakcjonująca. Zasadniczo reskrypt będący aktem władzy z reguły będzie odpowiedzią na czyjąś prośbę; w przypadku natomiast wystąpienia hipotezy związanej z możliwością wydania aktu „motu proprio” jego motywacja będzie związana, podobnie jak w przypadku dekretu, z zaistniałą sytuacją, do której będzie chciała się ustosunkować władza kościelna.

8. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż wskazywane we współczesnej doktrynie kryteria różnicujące dekret poszczególny od reskryptu są nieostre. Na pozór mogłoby się wydawać, iż zróżnicowanie między tymi kategoriami aktów administracyjnych wiąże się z problemem inicjatywy wydawania tego typu aktów. W opracowaniu tym dowiedziono, iż dyferencja pomiędzy aktami niezależnymi (dekrety) oraz aktami zależnymi (dekrety) nie w pełni przystaje do rozwiązań systemowych. Prawodawca bowiem w systemie kanonicznym dopuszcza możliwość wydania reskryptów z własnej inicjatywy władzy kościelnej (kan. 38 i 63 KPK). Należy zatem przyjąć, iż prośba petenta nie jest elementem istotnym reskryptu, lecz elementem charakterystycznym tego aktu wynikającym z etymologicznego znaczenia terminu „rescriptum”. Co więcej, nie wyklucza się także wniesienia prośby o dekret. Faktycznie zatem, zarówno dekret, jak i reskrypt powstają na mocy autonomicznej decyzji kompetentnej władzy.

Linii demarkacyjnej pomiędzy tymi aktami nie wyznaczają również przedmioty aktów, o których mowa w kan. 48 i 59 § 1 KPK. Komentatorzy nie wykluczają bowiem, że za pomocą dekretu można także udzielić łaski, o której traktuje kan. 59 § 1 KPK definiujący reskrypt.

W artykule poddano także analizie wątek dotyczący problemu władzy kompetentnej do wydania aktu. Wykazano, iż we współczesnej doktrynie nie do końca jest rozstrzygnięty problem, czy przywileje są wydawane przez ustawodawców mocą władzy ustawodawczej czy też wykonawczej (kan. 76 § 1 KPK). Stąd też zasugerowano, iż tak w odniesieniu do dekretów, jak i reskryptów bardziej odpowiednio byłoby operowanie terminem „władzy administracyjnej” jako tej, która jest uprawniona do wydania tego typu aktów.

W przeprowadzonych analizach dowiedziono, iż pewne zróżnicowanie pomiędzy aktami będącymi przedmiotem analiz występuje w kwestii charakteru formalnego aktów. Mianowicie wykazano, iż dekrety do ważności powinny być wydawane na piśmie; pewne odstępstwa natomiast czyni prawodawca w odniesieniu do reskryptów, dopuszczając ustną skuteczność prawną tego typu aktów.

²⁹ Por. tamże.

Należy jednak zwrócić uwagę, iż dyferencja, o której mowa, faktycznie wprawdzie zachodzi, substancjalnie nie różnicuje ona jednak tych kategorii aktów, ponieważ w tym wypadku idzie jedynie o aspekt formalny aktu.

Poruszanego problemu nie rozwiązuje także odniesienie do celowości dekretu i reskryptu. Wydaje się, iż wskazywane w doktrynie różne cele pierwszorzędne i drugorzędne aktów są niewyraziste. Granica bowiem pomiędzy celami tych kategorii aktów jest labilna. W praktyce wydawanie obu kategorii aktów ma na względzie zawsze naczelną dobro, jakim jest dobro wspólne Kościoła.

Ponadto, należy zwrócić uwagę, iż w Kodeksie istnieją zapisy w których dekret i reskrypt pełnią tę samą funkcję³⁰. Zgodnie z kan. 289 § 1 KPK, duchowni mogą się zaciągnąć do służby wojskowej uzyskawszy zezwolenie ordynariusza; w kan. 289 § 2 KPK natomiast wykonywanie zadań obcych stanowi duchowemu w poszczególnych wypadkach staje się możliwe po zadekretowaniu ordynariusza.

Zakładanej dyferencji trudno też jest dopatrzeć się w odniesieniu do motywów podejmowanych aktów. Zarówno bowiem wydający dekret, jak reskrypt powinien w swej motywacji uwzględnić zaistniały stan faktyczny.

Stąd też, mając na względzie wskazane trudności, autorzy hiszpańskiego komentarza *Compendio de derecho administrativo canónico* stwierdzili generalnie, że akty, które nie są reskryptami są dekretami poszczególnymi³¹. Odnosząc się do badanego problemu, E. Lambadeira podkreślił, iż żadne z prezentowanych kryteriów nie ma charakteru absolutnego; dopełniają się one natomiast wzajemnie³².

W opracowaniu tym wykazano, iż zawarte w kan. 48 i 59 § 1 KPK definicje legalne dekretu poszczególnego i reskryptu nie zawierają wyraźnych elementów różnicujących. Ich zapisy co do elementów istotnych nie przystają w pełni do rozwiązań systemowych. W tym kontekście należy zgodzić się poglądem wyrażonym przez J. Mirasa, że pozostałe komponenty istotne dekretu zostały ujęte w innych regulacjach dotyczących tego aktu administracyjnego (49-58 KPK)³³.

Twierdzenia kanonistów, iż elementem istotnym reskryptu jest prośba o wydanie tego aktu jest zwykłym uproszczeniem³⁴. Tego typu bowiem sposób rozumienia nie bierze pod uwagę faktu, iż prawodawca w rozwiązaniach systemowych dopuszcza możliwość wydania tego aktu z własnej inicjatywy władzy kościelnej. Faktycznie zatem zarówno dekret poszczególny, jak i reskrypt są autonomicznymi aktami władzy kościelnej.

³⁰ Por. tamże, s. 311.

³¹ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio...*, s. 194.

³² Por. E. Labandeira, *Trattato...*, s. 311.

³³ Por. J. Miras, *Comento al can. 48 CIC*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, EUNSA, Pamplona 1996, s. 548.

³⁴ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana Universty Press, Roma 2008, s. 214. Na takim stanowisku stoją autorzy tego „Komentarza” stwierdzając: „È ovvio sottolineare che le petizione di cui si parla è quella intrinseca alla natura stessa dell'atto amministrativo in questione – nel caso, il rescritto – da punto di vista giuridico non è configurabile senza una petizione”.

PROBLEMS CONCERNING SYSTEMATIZATION OF THE DIFFERENCES BETWEEN SINGULAR DECREES AND RESCRIPTS IN 1983 CODE OF CANON LAW

Summary

In the presented study, the author by analysing the content of the definition of legal decrees and rescripts codified in can. 48 and 59 §1 of the CIC, pointed out that these regulations do not contain any explicit components differentiating these categories of acts. In his opinion, the assumptions contained in the definitions do not fully fit many system solutions formulated in other code regulations.

The author of the article proved that the difference between the two categories of acts mentioned in the title becomes clear in their formal aspect because a decree in order to be valid should be issued in a written form. In the case of rescripts, however, the legislator departs from this requirement allowing oral legal effectiveness of this type of legislation. Nonetheless, according to the author, the difference between these two categories of acts is not substantial since, in this case, it only concerns the formal aspect of an act.

Keywords: singular decree, rescript, Code of Canon Law

Nota o Autorze: ks. Ginter Dzierżon, prof. zw. dr hab., Kierownik Katedry Teorii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego w Warszawie. Autor ponad 160 opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych prawa kanonicznego oraz teorii prawa. Napisał m.in.: *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2001 (we współpracy z W. Góralskim); *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002; *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępny*, Warszawa 2004 (we współpracy z W. Góralskim); *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody „różności religii” w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008; *Powierzenie urzędu kościelnego poprzez wybór. Komentarz do regulacji zawartych w Księdze I Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kraków 2012; *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, Kraków 2014 (red.).

Słowa kluczowe: dekret poszczególny, reskrypt, Kodeks Prawa Kanonicznego

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 36 * 2015, nr 3, s. 43-54

Ks. PETER MLYNARČÍK SDB
VŠZaSP sv. Alžbety, Žilina (Slovakia)

ZNACZENIE MYŚLI FILOZOFICZNEJ JOSEFA TVRDEGO (1877-1942)

Początek XX wieku cechują nowe odkrycia w dziedzinie nauk przyrodniczych i humanistycznych. W ich wyniku nauka znalazła się w centrum zainteresowania społecznego. Także na słowackiej i czeskiej scenie filozoficznej pojawiają się pierwsze próby filozoficznego opracowania fenomenu nauki. Związane są one z ideami pozytywizmu. Jednym z prekursorów tego ruchu był T. G. Masaryk (1850-1937). Po swoim powrocie z emigracji do Pragi¹ stał się kluczową postacią życia filozoficznego i politycznego w kraju.

Do grona jego uczniów należy filozof Josef Tvrdý². Podczas najbardziej wydajnego okresu swojego życia wykładał na wydziale filozoficznym w Bratysławie. Dlatego można go zaliczyć także do grona postaci pośredniczących między czeską i słowacką kulturą filozoficzną. Jako przedstawiciel prądu neopozytywizmu i realizmu, w swojej myśli filozoficznej podkreślał rolę nauk przyrodniczych³.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę podkreślenia znaczenia filozofii Josefa Tvrdego w odniesieniu do filozofii współczesnej i filozofii czasów międzywojennych. Zrazem podsumowane zostaną ważne reakcje filozoficzne na jego twórczość w kraju i za granicą. Pod względem źródeł opracowanie opiera się przede wszystkim o dokumenty historyczne dotyczące J. Tvrdego i o jego prace drukowane⁴.

Podstawowym wyróżnikiem filozofii Tvrdego są jej odniesienia do nauki. Dlatego wielu autorów zalicza tę filozofię do różnych odmian filozofii pozytywi-

¹ W1918 roku Słowacja i Czechi odzyskały niepodległość narodową i T. G. Masaryk przyjął funkcję pierwszego prezydenta wspólnego państwa.

² Josef Tvrdý (1877-1942) – czeski filozof, pedagog, w latach 1932-1933 dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie. Rozszerzył pozytywizm o kwestie ontologiczne, holizm i strukturalizm. Wprowadził do filozofii krajowej pojęcie emergencji i tematy filozofii krajów słowiańskich. Najważniejsze prace: *Filosofie náboženství* - 1921, *Teorie pravdy* - 1929, *Filosofie u Slovanů* - 1929, *Nová filosofie* -1932, *Průvodce dějinami evropské filosofie* - 1933, *Logika* - 1937.

³ Por. V. Bakoš, *Česká filozofia na Slovensku*, w: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*, red. tenže s. 262-281.

⁴ Wszystkie materiały dotyczące osoby J. Tvrdego uporządkował PhDr. Jiří Pulec w katalogu pod nazwą *Josef Tvrdý (inventár)*, ułożonym w Archiwum Uniwersytetu Masaryka w Brnie z 1992 roku. Zbiór składa się z 27 paczek z teczkami.

stycznej. Choć sam Tvrđy temu nie zaprzeczał, to jednak był świadom swojego przekraczania granic ortodoksyjnego pozytywizmu, ponieważ nie odrzucał metafizyki. W swoich poglądach utrzymywał pewną równowagę: filozofię uprawiał z punktu widzenia najszerzej całości i zarazem podporządkował poznanie filozoficzne kryteriom krytycyzmu naukowo- racjonalnego⁵.

Oceny filozofii Tvrđego często cechowała skrajność. Problem eklektyzmu w filozofii Tvrđego poruszył jego uczeń B. Zbořil. Stwierdza, że powierzchowne oceny myśli Tvrđego jako mało oryginalnego wynikają z faktu, że skrupulatnie i otwarcie cytował wszystkich filozofów, u których znalazł inspiracje dla swojego myślenia⁶. W nowszych badaniach V. Bakoš odnotowuje erudycję filozoficzną Tvrđego i krytyczne nawiązanie do poglądów innych autorów. Zarazem jednak zarzuca mu eklektyzm⁷. W przekonaniu Tvrđego, filozof powinien patrzeć na problemy z punktu widzenia ewolucji myśli filozoficznej. Oznacza to, że powinien wychodzić z filozoficznych prądów przeszłości. Otwarte pozostaje zaś pytanie, czy potrafi to robić w sposób oryginalny, czy stare zagadnienia rozpatruje w nowym świetle. Do tej kwestii przyjdzie jeszcze wrócić.

1. POSTRZEGANIE FILOZOFII TVRĐEGO W KRAJU

Obraz tego, jak była postrzegana filozofia Tvrđego przez środowisko filozoficzne w kraju, można do pewnego stopnia odtworzyć na podstawie prac poświęconych jubileuszowi 50- i 60-lecia autora. Takich informacji dostarczają recenzje, notatki ze spotkań filozofów i ogólne publikacje poświęcone filozofii krajowej.

Ogólnie filozofia Tvrđego została określona przez socjologa I. A. Bláhu i innych filozofów jako umiarkowany pozytywizm, tworzący całkowity system (filozofia praktyczna – połączona z życiem), a także przedłużenie filozofii Masaryka i Krejčieho⁸. Największy rozgłos uzyskały następujące prace Tvrđego: *Teorie pravdy* – 1929, *Nová filosofie* – 1932 i *Logika* – 1937. W pierwszej z nich ceniono krytyczno-realistyczne podejście przy budowaniu teorii prawdy (przede wszystkim pojęcie obiektu) i rozumienie filozofii jako dyscypliny podstawowej przy rozwiązywaniu problemów poza granicami nauk normatywnych. Zarazem zarzucano Tvrđemu polemiczne nastawienie przede wszystkim do pojęcia ewidencji i włączanie pojęcia wiary do epistemologii⁹.

⁵ Por. J. Tvrđy, *Problém skutečnosti u Davida Huma, a jeho význam v dějinách filosofie*, Filozofická fakulta, Brno 1925, s. 84.

⁶ Por. B. Zbořil, *Předmluva k II. vydání. Život a dílo Josefa Tvrđého*, w: J. Tvrđy, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Komenium, Brno 1947, s. 5.

⁷ Por. V. Bakoš, *Filozofické dílo Josefa Tvrđého*, w: *Filozofické myšlení na Slovensku v mezivojnovom období*, red. V. Bakoš, Veda, Bratislava 1988, s. 34; tenże, *Filozofická tvorba Josefa Tvrđého*, s. 29.

⁸ Pogląd ten prezentował J. Fischer w artykule poświęconym 50-leciu Tvrđego (J. Tvrđy, *Z prozatímních stručných poznámek*, Archiv MU, Brno, E.j.1, č.19, 31a.), Peter Vajcík, który wpływ Masaryka widzi w zainteresowaniu Tvrđego codziennym życiem i jego wymogami - P. Vajcík, *Univ. Prof. Dr. Jozef Tvrđý 60-ročný*, *Pedagogický sborník* 4(1937), s. 210.

⁹ Por. L. Rieger, *Profesoru Tvrđému k šedesátinám*, *Česká mysl* XXXIII(1937)5, s. 257-286. Por.

Druga praca – *Nová filosofie* była odbierana przez czytelników bardzo pozytywnie, szczególnie ze względu na oryginalność myśli w niej zawartych (pojęcie emergentnej ewolucji i różne jej aplikacje)¹⁰. Słabszą stroną pozycji są niekonsekwencje w argumentacji powodujące nieporozumienia. Wynika to zapewne z eszystycznego rodzaju literackiego zastosowanego w tej pracy¹¹.

Najżywszą reakcją wywołała praca *Logika*. Recenzenci w kraju pozytywnie oceniają jej systematyczność i obiektywizm naukowy¹², szeroki zakres materii i krytyczne podejście¹³, w szczególności podkreślają znaczenie części o całości i strukturze, otwarcie problemu fundamentów logiki i jego ugruntowanie w epistemologii¹⁴. Po stronie krytyków najwięcej zarzutów podaje V. Tardy. Polemizuje z poglądem Tvrdego o prawdziwości hipotez w fizyce, która z łatwością buduje i odrzuca fikcyjne modele matematyczne i nie myśli o ich prawdziwości. W tym miejscu wydaje się, że Tardy nie zrozumiał całkowicie pojęcia prawdziwej hipotezy Tvrdego, które wyraża wskazany przez niego zamiar odtwarzania rzeczywistości przy pomocy modeli. Tardy trafnie zarzuca Tvrdemu przecenianie znaczenia indukcji w matematyce¹⁵ i nieodróżnianie pojęcia indukcji zupełnej od indukcji logicznej¹⁶.

Dyskusja o *Logice* Tvrdego odbyła się także na dwóch spotkaniach Zrzeszenia dla Syntezy Naukowej w Bratysławie 27 października i 3 listopada 1937 roku. I. Hrušovský w swojej polemice skupił uwagę na pojęciu indukcji racjonalnej i wymogu osiągnięcia przez niego absolutnie pewnego poznania¹⁷.

Należy podkreślić, że także pozostałe ważniejsze pozycje Tvrdego zostały pozytywnie odebrane w prasie. Należą do nich: *Názory o hrdinství v životě společenském* (Poglądy na heroizm w życiu społecznym), *Nová renaissance* (Nowy renesans), *Průvodce dějinami evropské filosofie* (Przewodnik po historii filozofii europejskiej), *Úvod do filosofie* (Wstęp do filozofii) itd. Po II wojnie światowej ukazało się kilka artykułów w czasopismach prezentujących osobę J. Tvrdego nie tylko jako filozofa, lecz także jako człowieka i obywatela¹⁸.

także: F. Krejčí, *J. Tvrdy: Teorie pravdy*, Česká mysl XXVI(1930), s. 70-71.

¹⁰ Zbořil stwierdza, że Tvrdy określił emergencję paralelnie z C. L. Morganem - por. B. Zbořil, *Předmluva k II. vydání. Život a dílo Josefa Tvrdeho*, s. 10-11.

¹¹ Por. F. Šeráček, *Glosy k Tvrdeho Nové filosofii*, Česká mysl XXVIII(1932), s. 85-92.

¹² Por. M.K., *Logika a československá filosofie*, Lidové noviny (1937), cyt. za: *Josef Tvrdy*, E.j.10, č.145.

¹³ Por. dr. Vc., *Kniha profesora Tvrdeho o logike*, Slovenský denník 15/IV(1937), cyt. za: *Josef Tvrdy*, E.j.10, č.145.

¹⁴ Por. Mnk, *Nová česká logika*, 14. května 1937, cyt. za: *Josef Tvrdy*, E.j.10, č.145.

¹⁵ W tym punkcie interesującą zdaje się być teza Tvrdego o naturalnym pochodzeniu ludzkiego mózgu, który tworzy matematykę i dlatego podlega prawom, które sam odkrywa.

¹⁶ Por. V. Tardy, *Josef Tvrdy, Logika*, Česká mysl XXXIII(1937), s. 85-86.

¹⁷ Por. I. Hrušovský, M. Bakoš, *Dva roky činnosti vedeckej syntézy v Bratislave*, Elán IX(1938-1939)9-10, s. 12-13. Por. także: V. Bakoš, *Kapitoly z dejín slovenského myslenia*, Polygrafia, Bratislava 1995, s. 68. Z dokumentów wynika, że Tvrdy prawdopodobnie nie brał udziału we wspomianej dyskusji.

¹⁸ Wspomniane artykuły znajdują się w archiwum Uniwersytetu Masaryka w Brnie pod numerami E.j. 15, č. 238.

Myśl filozoficzną Tvrdego uwzględniają także pozycje monograficzne poświęcone filozofii czeskiej. J. Král w podręczniku *Československá filosofie* opracował myśl Tvrdego w ramach części poświęconej neopozytywizmowi i filozofii metod naukowych¹⁹. Popelová w monografii *Studie o současné české filosofii* (Studium o współczesnej filozofii czeskiej) wskazuje, że Tvrdy jako uczeń Masaryka „podkreśla socjologię i filozofię demokracji humanistycznej”. Ta sama autorka filozofię Tvrdego rozumie jako „szczyt w rozwoju czeskiego pozytywizmu w dziedzinie filozofii systematycznej, ale także jego przewyżczenie”²⁰.

Z podanego przeglądu wynika, że filozofię Tvrdego przyjmowano w kraju w zasadzie pozytywnie. Naturalną polemikę filozofia ta wywołuje, kiedy spotyka się z filozofiami zbudowanymi na innych fundamentach (neokantyzm, logicyzm). Wewnętrzna krytyka skupia się na niekonsekwencjach w argumentacji i powierzchowności podczas tłumaczenia niektórych kwestii filozofii nauki (w pozycjach *Nová filosofie* i *Logika*). Część zarzutów Tvrdy uznawał za słuszne i zaznaczał, że niektóre opracowane przez niego problemy wymagają dalszego studium i rozwinięcia. Świadczy o tym fakt, że pojęcie indukcji racjonalnej próbował rozwinąć w niedokończonyj monografii *Indukce a její význam* (Indukcja i jej znaczenie). Pewna powierzchowność opracowania niektórych problemów wynika także z jego podejścia do filozofii. W jej ramach starał się stworzyć jak najszerszą syntezę. Podejście takie rozstrzyga o uwzględnianiu możliwie najszerszego spektrum problemów, kosztem ich pogłębionej analizy. Poza tym jego propozycja strukturalnego widzenia świata na początku minionego stulecia, nie mogła być poparta głębszymi matematycznymi i fizycznymi fundamentami. Dziś Tvrdy znalazłby je w nieliniowych systemach dynamicznych i w teorii struktur dyssypatywnych.

2. WKŁAD TVRDEGO DO FILOZOFII W CZECHACH I NA SŁOWACJI

Oceniając wkład Tvrdego do rozwoju filozofii w Czechach i na Słowacji, trzeba się skupić przede wszystkim na jego pracy naukowej. Jego praca pedagogiczna i popularyzatorska zostanie wspomniana jedynie marginalnie. Przyjęto perspektywę historyczną, która pozwoli wskazać na ważne myśli i publikacje dla rozwoju filozofii w kraju.

Jedną z podstawowych myśli Tvrdego w epistemologii jest tworzenie jedności logicznej na podstawie poznawanych relacji (podmiotowych, przedmiotowych). Według niego, każdy przedmiot powinno się ujmować z uwzględnieniem możliwie największej ilości relacji. Im więcej relacji da się objąć jedną kategorią logiczną, tym większe otrzyma się prawdopodobieństwo adekwatnego opisu rzeczywistości²¹. Myśl przyjętą w tym względzie od H. Höffdinga rozwinął i uzasadnił nie tylko na podstawie psychologii subiektywnej, ale także na podstawie filozofii na-

¹⁹ Por. J. Král, *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplín*, Melantrich, Praha 1937, s. 59.

²⁰ J. Popelová, *Studie o současné české filosofii*, Praha 1946, s. 20, 22.

²¹ Por. J. Tvrdy, *Teorie pravdy*, s. 38.

uki. Prawa przyrody i ogólne relacje określają pewien aspekt rzeczywistości. Także matematyka (prawdy matematyczne), z której korzystają nauki przyrodnicze, ma swój stosunek do rzeczywistości. Chociaż te rozważania Tvrdego są inspirowane teoriopoznawczym stanowiskiem H. Poincaré'go i E. Meyersona, w środowisku krajowym stanowiły nowe wzbogacające podejście, które wskazuje na pewną ontologię, bliską tezie o matematyzowalności przyrody²².

Pierwszy opis pojęcia emergencji pochodzi z rozważań epistemologicznych Tvrdego. Wyjaśnienia powstania zdolności do refleksji racjonalnej u człowieka, które podają H. Spencer, H. Tain i E. Mach, były – zdaniem Tvrdego – bardzo pasywne i statyczne, ponieważ zaniedbywały element ludzkiej woli. Podczas ewolucji gatunku ludzkiego, w pewnym wyższym stadium rozwoju pojawia się nowy pierwiastek, który organizuje dane zmysłowe w nowe całości według pryncypium identyczności. Chodzi o prostą refleksję racjonalną. Interesujący jest fakt, że opis ten Tvrdy opublikował już w 1921 roku w pozycji *Filosofie náboženství* (Filozofia religii)²³. W tym samym roku C. Lloyd Morgan wygłosił odczyt *Advancements of science*, w trakcie którego ponownie poddał pod dyskusję pojęcie emergencji. Wszystko świadczy o tym, że Tvrdy sformułował pojęcie emergencji na podstawie samodzielnego rozważania filozoficznego²⁴. Sam termin „emergencja” Tvrdy do dyskusji filozoficznej wprowadził po zapoznaniu się z nim na kongresie filozoficznym w Oxfordzie w 1930 roku. Jako wynik oxfordzkich inspiracji pojawia się utrzymana w konwencji eseju pozycja *Nová filosofie. Analýsa dnešní filosofické situace* (Nowa filozofia. Analiza współczesnej sytuacji filozoficznej), w której Tvrdy ukazuje wpływ nauki na współczesną kulturę. W niej podaje aplikacje pojęcia emergencji w różnych dziedzinach: zastąpił nim finalistyczne wyjaśnienie pojęcia twórczości; w etyce używa go do wyjaśnienia celowego działania jednostki; w filozofii historii wyjaśnia nim nagłe zmiany w cywilizacjach; w fizyce jego aplikację dostrzega w dopełnieniu mechanistycznie-przyczynowego wyjaśniania procesów i przeciwstawę teorii cieplnej śmierci wszechświata.

Wkład Tvrdego jest widoczny także w historii filozofii i filozofii historii. Spod jego pióra pochodzi pierwsze czeskie opracowanie filozofii słowiańskiej w Polsce i na Bałkanach. Chodzi o historycznie ujętą pracę *Filosofie u Slovanů* (Filozofia Słowian) i społeczno-psychologiczne opracowania *Soudobá filosofie polská* (Współczesna filozofia polska) i *Dnešní filosofie u jižních Slovanů* (Dzisiejsza filozofia u Słowian południowych). Do opracowań filozofii polskiej należy monografia *W. M. Kozłowski* przedstawiająca zarys myśli filozofa. Pracą oryginalną z filozofii historii jest studium *Nová renaissance* (Nowy renesans), w której Tvrdy aplikuje stanowisko socjologiczne do problematyki periodyzacji historii (ponowne pojawianie się renesansu) i pojęcie emergencji do problematyki dynamiki w historii.

²² O matematyczności przyrody pisze M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006, s. 48-57.

²³ Por. J. Tvrdy, *Filosofie náboženství*, J. Kajš, Brno 1921, s. 79-80.

²⁴ Por. B. Zbořil, *Předmluva k II. vydání. Život a dílo Josefa Tvrdeho*, s. 10-11.

Do najważniejszych prac Tvrdego w dziedzinie epistemologii należy *Teorie pravdy* (Teoria prawdy) i studium historyczne *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie* (Problem rzeczywistości u Davida Huma i jego znaczenie w historii filozofii). W pierwszej z nich Tvrdy przedstawia przegląd różnych podejść do zagadnienia prawdy i określa swoje krytyczno-realistyczne stanowisko. Druga z pozycji nie ogranicza się jedynie do analizy poglądów Huma, lecz także zaznacza jego szerokie oddziaływanie na filozofię europejską.

Z podręczników wymienić należy głównie pracę *Logika*, która na Słowacji i w Czechach stanowi pierwszy nowoczesny podręcznik uniwersytecki logiki i metodologii nauk. Wielkie znaczenie w swoim czasie miały także podręczniki *Průvodce dějinami evropské filosofie* (Przewodnik historii filozofii europejskiej) i *Úvod do filosofie* (Wstęp do filozofii), które doczekały się kilku wydań.

Jako profesor filozofii, Tvrdy wykładał na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, w latach 1927-1938. Prowadził tam przede wszystkim „seminarium” z filozofii (w dzisiejszym znaczeniu katedrę filozofii). W swoim działaniu pedagogicznym skupił się głównie na wychowaniu przyszłych nauczycieli szkół średnich (liceum). Być może dlatego nie miał wybitnych uczniów, którzy nawiązaliby do jego poglądów filozoficznych i je rozwijali. Do jego uczniów wśród profesorów uniwersytetu należą Svätopluk Štúr i Jozef Dieška (później współpracował z N. Losskim). Ponadto na polu filozofii dali się poznać następujący uczniowie Tvrdego: Pavel Brosz, Karol Kattoš a Jozef Mikleš²⁵. Poza Bratysławą Tvrdy wykładał także w Brnie, gdzie mieszkał (od roku 1921 w Szkole Wyższego Studium Pedagogicznego i od roku 1922 na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Masaryka). W swojej pracy dydaktycznej zajmował się także wykładami popularnymi z filozofii, pedagogiki i etyki.

Niejako w podsumowaniu tej części opracowania należy zauważyć, że trudno jest dokonać próby oceny odrębnego wkładu Tvrdego do filozofii czeskiej i filozofii słowackiej. Jego działalność przypada bowiem na okres Republiki Czechosłowackiej, w którym jego prace były drukowane i dostępne na całym obszarze państwa.

3. POSTRZEGANIE FILOZOFII TVRDEGO W ŚRODOWISKACH ZAGRANICZNYCH

Kontakty, jakie miał Tvrdy z filozofami za granicą, można odtworzyć po części na podstawie jego udziału w kongresach filozoficznych, następnie na podstawie kontaktów osobistych – poprzez zachowaną korespondencję. Kolejnym źródłem są jego publikacje i recenzje jego prac, które ukazywały się za granicą.

Siódmy międzynarodowy kongres filozoficzny w Oxfordzie w 1930 roku był pierwszym, w którym Tvrdy wziął udział. Wystąpił na nim w dyskusji, a swoje wystąpienie zatytułował *Poměr vědeckého poznání k ideálnímu poznání* (Stosunek poznania naukowego do poznania idealnego). Zaproponował, ażeby poszukiwanie ideału poznania naukowego zostało skierowane na personalne poznanie jednostki.

²⁵ Więcej o działalności Tvrdego na Słowacji: V. Bakoš, *Česká filozofia na Slovensku*, s. 251-281.

Przy czym uznał, że celem poznania człowieka jest czyn. Synteza prawdy podmiotowej i prawdy przedmiotowej lepiej i bardziej osobiście odzwierciedla rzeczywistość – prawda naukowa musi stać się prawdą osobistą. Jego wystąpienie było pozytywnie przyjęte przez uczestników kongresu²⁶.

Na VIII międzynarodowym kongresie filozoficznym w Pradze w 1934 r. Tvrdy także zabrał głos tylko w dyskusji. Podjął w niej polemikę z nazistowskim filozofem W. Hellpachem²⁷. Na następny, IX kongres filozoficzny w Paryżu w roku 1937 Tvrdy przygotował odczyt zatytułowany *Descartes et la pensée tchécoslovaque* (Kartezjusz i myśl czechosłowacka). Przedstawił w nim swoją tezę, popartą argumentacją historyczną, że Kartezjusz, po bitwie na Białej Górze, odwiedził Pragę. Zarazem ukazał wpływ Kartezjusza na filozofów czeskich: J. A. Komeńskiego, B. Bolzano i T. G. Masaryka. Na kongresie tym zabrał także głos w dyskusji o teoriach wartości i norm. Podsumowując swoje wrażenia z kongresu, Tvrdy ocenił możliwość osobistego kontaktu z życiem i różnymi poglądami filozoficznymi²⁸.

Można przypuszczać, że Tvrdy nawiązał kontakty osobiste z filozofami słowiańskimi na kongresach filozoficznych²⁹. W jego spuściźnie znajduje się korespondencja z filozofami rosyjskimi: Borisem Jakowenką (z 1940 roku) i Nikołajem Losskim (z 1932 roku), polskim filozofem Joachimem Metallmannem (z lat 1931-38) i filozofami serbskimi: Dušanem Nedeljkovićem (z lat 1930-31) i Nicola Popovićem (z 1926 roku). Spośród nich najbliższe kontakty Tvrdy prawdopodobnie utrzymywał z Nedeljkowiczem i Metallmannem. Z pomocą pierwszego z nich opublikował w języku serbskim pracę *Savremena čehoslovačka filozofija* (Współczesna filozofia czechosłowacka), w której poinformował jugosłowiańskie środowisko filozoficzne o stanie filozofii w Czechach i na Słowacji.

Wydaje się, że z zagranicznych filozofów najszerzą współpracę Tvrdy nawiązał z polskim filozofem J. Metallmannem. Dzięki jego recenzjom polskie środowisko filozoficzne dowiedziało się o studium Tvrdego *Soudobá filosofie polská* (Współczesna filozofia polska), o nekrologu filozofa *W. M. Kozłowskiego* i o podręczniku *Logika*. W recenzji do pierwszej z pozycji Metallman wskazuje na rozległe horyzonty zainteresowań filozoficznych Tvrdego i jego obiektywizm klasyfikacji polskich kierunków filozoficznych. Notuje także brak wzmianki o historii filozofii i o postaciach takich, jak: W. Tatarkiewicz, K. Błeszyński, W. Natanson, L. Petrażycki, E. Stamm, S. Witkiewicz i A. Wiegner. W ślad za tym proponuje, ażeby Tvrdy swojej uwagi nie skupiał tylko na dziedzinach, które stanowią przedmiot akademickich zainteresowań prezentowanych filozofów³⁰. Recenzja nekrologu informu-

²⁶ Por. J. Tvrđý, *Z prozatímních stručných poznámek*, s. 37-37a.

²⁷ Por. B. Zbořil, *Předmluva k II. vydání. Život a dílo Josefa Tvrdeho*, s. 9.

²⁸ Por. *IX. mezinárodní kongres filosofický v Paříži*, Bratislava XI(1937), s. 451-455; *Descartes a myšlení československé*, Česká mysl XXXIII (1937), s. 156-164, *Z prozatímních stručných poznámek*, s. 40-41.

²⁹ Szczególnie o stosunkach J. Tvrdego z filozofią polską: P. Mlynarčík, *Josef Tvrdy a filozofia polska*, *Studia z filozofii Polskiej* 5(2010), s. 205-213.

³⁰ Por. J. Metallmann, *O współczesnej filozofii polskiej*, *Epoka I*, č. 12 (1932), s. 12-13.

jącego o śmierci Kozłowskiego wskazuje na szybszą i pełniejszą merytorycznie reakcję Tvrdego i Czeskiej Akademii Nauk i Umiejętności niż wykazana marginalnymi wzmiankami w polskiej prasie reakcja polskiego środowiska filozoficznego. Takie potraktowanie pamięci o Kozłowskim Tvrdy uważa za niesprawiedliwość, zważywszy na jego filozoficzne zasługi³¹. Opracowanie polskiej filozofii przez Tvrdego, Metallman ocenił także w artykule *Poměr Josefa Tvrdeho k polské filosofii* (Stosunek Josefa Tvrdego do filozofii polskiej) przy okazji obchodów 60-tej rocznicy urodzin. Ostatnia ze wspomnianych recenzji informuje polskie środowisko filozoficzne o pracy Tvrdego pt. *Logika*. Metallmann pozytywnie ocenia w niej problemowe podejście Tvrdego do poszczególnych tematów (na pograniczu logiki, metodologii i epistemologii), które uczy czytelnika krytycznemu myśleniu. Polemizuje z Tvrdy w sprawie pojęcia indukcji racjonalnej, które – według Metallmanna – w podejściu klasycznym oznacza właśnie dedukcję czy – w szerszym znaczeniu – weryfikację³².

Na podstawie przedstawionych faktów można stwierdzić, że Tvrdy swoje prace adresował przede wszystkim do środowiska filozoficznego w kraju. Oprócz wspomnianych prac, opublikował jeszcze, po francusku, dwa artykuły: *La verité personelle et ses relations avec la verité ompersonelle* (Prawda osobowa i jej stosunki do prawdy pozaosobowej) i *La Philosophie de T. G. Masaryk*. Zarazem jednak nie stronił od kontaktów z zagranicą, lecz przeciwnie, czerpał z nich nowe bodźce dla swojej twórczości filozoficznej. Świadczą o tym dokumenty, potwierdzające jego uczestnictwo w międzynarodowych kongresach filozoficznych. Należy ponadto wyróżnić jego współpracę z polskim filozofem Metallmannem, którego myśl opierała się także na naukach szczegółowych. Najgłośniejsze echo za granicą wywołały pozycje Tvrdego *Logika* i *Soudobá filosofie polská* (Współczesna filozofia polska). Trzeba przypomnieć, że zamiarem niniejszego artykułu nie było prześledzenie reakcji zagranicznych na działalność filozoficzną Tvrdego. Możliwe jest zatem, że niektóre z reakcji zostały tutaj nie odnotowane.

4. AKTUALNOŚĆ POGLĄDÓW TVRDEGO

Z dzisiejszego punktu widzenia powierzchownie odczytywana twórczość filozoficzna czasów minionych może się wydawać anachroniczna. Tylko głębsze i analityczne podejście do myśli jakiejś osoby umożliwia odkrycie jej rzeczywistą wartość i aktualność. Dotyczy to także Josefa Tvrdego, tym bardziej, że w przeszłości jego dzieło z powodów ideologicznych pozostawało na marginesie zainteresowania świata filozoficznego. Można postawić pytania: które z jego myśli są aktualne i dzisiaj?, które z jego poglądów znalazły rozwinięcie w pracach innych autorów?

Bliski stosunek między filozofią i nauką, pojawiający się w dorobku Tvrdego, wskazuje na kierunek, w którym można znaleźć metodologiczne podstawy jego myślenia³³. Analogicznie do nauk szczegółowych, zakłada istnienie i możliwość

³¹ Por. J. Metallmann, *J. Tvrdy: W. M. Kozłowski*, Kwartalnik filozoficzny XIII(1937)5, s. 322-323.

³² Por. tenże, *J. Tvrdy: Logika*, Kwartalnik Filozoficzny XVI(1939)1, 84-91.

³³ „Nauka dodaje jednak materiału dla filozofii, staje się kryterium dla niej, i to filozofii wiel-

racjonalnego poznania świata. Opowiada się za wszystkimi sposobami poznawczymi, ale wymaga ich sprawdzania za pomocą zasad logiki³⁴. To zaś pozwala poszukiwać w filozofii Tvrdego elementów strukturalistycznych.

Problematykę współczesnego strukturalizmu obejmuje druga część studium J. Mączki pod nazwą *Wszczęświat strukturalny*³⁵. Poprzez wskazanie na istotne elementy przedstawia on różne rodzaje strukturalizmu (od matematyki, poprzez fizykę, kończąc na współczesnej filozofii nauki). W jednym z wniosków stwierdza, że „matematyczno-empiryczna metoda nauk przyrodniczych zakłada strukturalno-dynamiczne widzenie świata”³⁶. Tak poprzez pryzmat matematyki i fizyki postrzega się świat jako pewną strukturę struktur odznaczającą się relacjami pomiędzy poszczególnymi elementami i siłami, które powodują dynamiczne przemiany struktury.

Strukturalno-dynamiczne widzenie świata jest lepiej widoczne w filozofii Tvrdego na ostatnim etapie jego twórczości (po roku 1930). W tym czasie po raz pierwszy używa takich pojęć, jak: holizm, determinizm strukturalny, emergencja i indukcja racjonalna.

Wcześniej, w pracy *Teorie pravdy* (Teoria prawdy), ujmuje proces poznawczy poprzez relacje – stosunki, jakie podmiot uznaje za słuszne, podmiotowo lub przedmiotowo. Zgodnie z tym, jedność prawdy rozumie w złożoności stosunków. Pełnia poznania jest dla niego celem, który można osiągnąć na drodze poznawania możliwie jak największej ilości relacji³⁷. Filozofia współczesna, głównie w obszarze filozofii nauki, stosuje analogiczne podejście za pomocą matematycznego pojęcia relacji funkcjonującego między obiektami i kategoriami matematycznymi. W odróżnieniu od intuicji Tvrdego do opisu rzeczywistości, podejście to wykorzystuje modele matematyczne i dochowuje wierność przekonaniu, że tylko interpretacja fizyczna niektórych relacji pozwala na odkrycie adekwatnej struktury wszechświata³⁸.

Naukowo-krytyczne podejście Tvrdego do rzeczywistości odzwierciedla metoda jego filozoficznej argumentacji. Na podstawie analizy jego tekstów można zestawzić przyjęty przez niego schemat argumentacji: teza – jej geneza – zarzuty – odpowiedzi, ocena – stanowisko autora – podsumowanie³⁹. Wynika z niego, że

kich artystów itp. Filozofia nie może głosić czegoś, co by zaprzeczało odkryciom naukowym” (tłum. autora) – J. Tvrđý, *Úvod do filosofie*, Komenium, Brno 1947, s. 14.

³⁴ „Logika powinna anulować i usunąć z życiowego światopoglądu wszystkiego, co jest nielogiczne, sporne” (tłum. autora) – Tamże, 14.

³⁵ J. Mączka, *Wszczęświat strukturalny. Strukturalizm w dziele Joachima Metallmanna a strukturalizm współczesnej nauki*, OBI, Kraków 2002, s. 181-276.

³⁶ Tamże, 270.

³⁷ „...prawda powinna być złożona, tworząca związki i dzięki tym związkom staje się relacyjna [...] Lecz (filozofia) nie zna bezpośredniej drogi do absolutu, do absolutu może się człowiek przybliżyć tylko drogą relacyjną” (tłum. autora) – J. Tvrđý, *Teorie pravdy, Noetická rozprava*, FFUK, Bratislava 1929, s. 100. Por. także: J. Tvrđý, *Úvod*, s. 34.

³⁸ Do dzieł klasyki strukturalizmu w filozofii nauki zaliczają się prace: P. Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton University Press, New Jersey 1991; H. Poincaré, *Nauka i hipoteza*, Warszawa 1908. Listę następnych pozycji podaje: J. Mączka, *Wszczęświat*, s. 249, przypis 123.

³⁹ Por. P. Młynarčík, *Filozofia a nauka w ujęciu Josefa Tvrdego*, praca doktorska, Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków 2005, s. 87-99.

Tvrdy argumentacji nie rozpoczyna od definicji pojęcia, jak jest zwyczajem w filozofii scholastycznej, lecz od przedstawienia problemu (tezy, myśli). Przytacza dalej wgląd w historię, albo genezę problemu i następnie dodaje możliwe albo istniejące zarzuty zawarte w poglądach przeciwnych. W tym miejscu Tvrdy identyfikuje poszczególne elementy struktury pojęciowej, ich wzajemne stosunki wewnątrz i na zewnątrz. Jest to droga, na której uzasadnia swoje poglądy, ocenia i rozwiązuje konkretne problemy. W części syntetycznej (podsumowującej) pojawia się pojęcie (zagadnienie) w jaśniejszym świetle – w całości. Omówione postępowanie wskazuje na fakt, że Tvrdy dąży do syntetycznego poglądu, zbudowanego na klarownych powiązaniach myśli – relacjach. Analogicznie postępują strukturaliści (Lévi-Strauss), dając pierwszeństwo wzorcom relacji struktury przed poszczególnymi elementami, z których są one złożone⁴⁰.

Na pojęciu całości jako struktury Tvrdy koncentruje uwagę w swojej filozofii nauki. Wymienia podstawowe charakterystyki struktur: a) determinizm strukturalny – decyduje o rozmieszczeniu elementów w strukturze⁴¹, b) centrum strukturalne – buduje, kieruje procesami w strukturze⁴². Dla poparcia tego schematu podaje przykłady z fizyki, biologii i socjologii. Swoje myśli Tvrdy rozwija na podstawie J. Metallmanna, E. Meyersona, C. Stumpfa i W. Burkampa. Analogiczną myśl opracowuje dziś ogólna teoria systemów przy pomocy matematyki. Jej podstawy położył w latach trzydziestych XX wieku Ludwig von Bertalanffy, studiując organizmy z punktu widzenia całości. Później określił system jako zbiór elementów i ich wzajemnych relacji⁴³. Pojęcie centrum strukturalnego przybliża się zaś do pojęcia zasady organizacyjnej, którą omawia Paul C. Davies w pozycji *The Cosmic Blueprint*⁴⁴.

W celu wyjaśnienia powstawania całości, Tvrdy korzystał z pojęcia rozwoju emergentnego, który zaczerpnął z biologii. Określa go przede wszystkim, jako: 1. Powstawanie nowych własności, których nie można wyprowadzić z własności poszczególnych elementów, 2. Pierwiastek identyczności (prawo naturalne) – zabezpiecza przyczynową kontynuację procesu, 3. Pierwiastek dyferencjacji (konkretne

⁴⁰ Por. J. Mączka, *Wszechświat*, s. 246. Autor odwołuje się na pozycję: E. Leach, *Lévi-Strauss*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 33. O syntezie poglądów por. także: J. Tvrđý, *Úvod*, s. 15.

⁴¹ „...determinizm strukturalny nie ma owej obecności [determinizmu przyczynowego], ponieważ poszczególne struktury tworzące większe-, mniejsze całości mają tylko pewne okręgi ogólności [...]. Także całości spełniają pewne warunki, za których powstają, a także znikają, lecz tego, że określony proces w ramach struktury wykazuje pewną regularność, nie można przyczynowo wynioskować” (tłum. autora) - J. Tvrđý, *Logika*, Melantrich, Praha 1937, s. 195.

⁴² „...członki struktury nabywają pomimo stosunków do drugich członków struktury specjalną relację do centra strukturalnego i stosunek ten jest zrównoważony specjalną relacją centra do poszczególnych członków struktury. [...] Jest to po prostu specjalna zasada formalna niemająca analogii w relacji przyczynowej” (tłum. autora) - J. Tvrđý, *Logika*, s. 194-195.

⁴³ Por. J. Mączka, *Wszechświat*, s. 259. Podstawowe prace L. von Bertalanffy to: *Theoretische Biologie*, I, II Borntraeger, Berlin 1932, 1942; *General System Theory*, George Breyiller, Inc., New York 1968.

⁴⁴ Por. C. P. Davies, *The Cosmic Blueprint*, A. Touchstone Book, Published by Simon&Schuster Inc., New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo 1989, s. 144-151.

przypadkowe bodźce) – zastępuje pluralizm procesów⁴⁵. Pojęcie emergencji pozostaje aktualne także dziś. Nie wchodzi w skład teorii przyrodniczych, lecz pozostało w obszarze filozofii i wykorzystywane jest w rozważaniach metanaukowych. Niektóre własności wskazane przez Tvrdego wchodzi w skład opisów procesów oddalonych od równowagi termodynamicznej (turbulencja, powstawanie struktur złożonych w chemii i biologii). Procesy te charakteryzuje tak ciągłość, jak pewna niestabilność – uczulenie na słabe bodźce z otoczenia. Powstają nowe tzw. struktury dyssypatywne z nowymi własnościami, różniącymi się od własności poszczególnych elementów składowych. Tak przyczynowość działającą od dołu (tzw. *bottom-up causation*) dopełnia przyczynowość odgórna (tzw. *top-down causation*)⁴⁶.

Należy zarazem dodać, że nie wszystkie pojęcia Tvrdego i intuicje filozoficzno-naukowego ujmowania świata znalazły swoje rozwinięcie i są aktualne także dzisiaj. Do takich pojęć należy indukcja racjonalna. Została ona opracowana przez Tvrdego w ramach filozofii nauki, na podstawie jego epistemologii relacyjnej i logicznej zasady racji dostatecznej. Tvrdy starał się oczyścić od zarzutów pojęcie indukcji J. S. Milla i nawiązując do pojęcia indukcji racjonalnej H. Dubsy, opracował je po stronie logicznej jako ogólną teorię konstrukcji i weryfikacji hipotez. Nie dowartościował w niej roli dedukcji w naukach, włączając dedukcję do systemu szeroko pojmowanej indukcji. Podobne podejście widać u niego w logice. Przedstawił jej bardzo staranne opracowanie wskazujące na jego erudycję i oryginalne rozwiązania w swoim czasie. Natomiast w porównaniu ze współczesną logiką formalną, nie potrafił wyzwolić się od psychologii i dowartościować pełnego znaczenia symboli w logice. Filozofia nauki i logika formalna poszły swoją drogą i rozwijają się na gruncie myśli koła wiedeńskiego, które Tvrdy w swoim czasie krytykował⁴⁷. Oprócz omawianych tematów, aktualnymi pozostają także antropologiczne osiągnięcia Tvrdego, jak humanizm i twórczość ludzka na polu etyki.

5. ZAKOŃCZENIE

Na podstawie tego, co zostało dotychczas zaprezentowane, można stwierdzić, że filozofia Tvrdego jawi się jako oryginalny system, oparty na naukach (przyrodniczych i humanistycznych), noszący wyraźne ślady wpływu strukturalizmu.

⁴⁵ Por. J. Tvrdy, *Úvod*, s. 65. Tvrdy podaje także strukturalistyczny opis emergencji: „W każdym rozwoju powstają nowe całości na podstawie pewnych warunków [...] nowa teoria emergentnej ewolucji podkreśla, że na podstawie pewnych warunków powstaje nowa, jakby wyłaniająca się struktura, która tedy nie jest tylko rezultatem warunków” (tłum. autora) - J. Tvrdy, *Logika*, s. 195.

⁴⁶ Por. J. Mączka, *Wszechświat*, s. 222-234. Por. także: D. T. Campbell, *Downward Causation in Hierarchically Organized Systems*, w: *Studies in the Philosophy of Biology*, red. F. J. Ayala, T. Dobrzanski, Macmillan, London 1974, s. 179-186; R.W. Sperry, *Science and Moral Priority*, Blackwell, Oxford 1983.

O ciągłym zainteresowaniu filozofów pojęciem emergencji świadczy także konferencja metodologiczna zorganizowana w maju 2005 roku w Krakowie przez Polską Akademię Umiejętności i Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale filozoficznym UJP II Kraków.

⁴⁷ Stosunki indukcji, dedukcji i intuicji z takiego punktu widzenia omówione zostały prz. w pozycji K. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Znak, Kraków 1997, s. 196-206.

Tvrdy nie opracował go w ramach systematycznego traktatu, ale został on rozproszony w poszczególnych monografiach, podręcznikach i artykułach. W wielu miejscach myśl jego nawiązuje do tradycji filozoficznej, co może być powodem tego, że niektórzy autorzy nadają jej (według wyników niniejszego studium) nieadekwatną przydawkę – eklektyczna. Mnóstwo odniesień do poglądów innych filozofów świadczy o wielkiej erudycji filozoficznej Tvrdego. Niestety nie było mu dane, ażeby swoje myśli filozoficzne przedstawił w systematycznej formie. Zmarł przedwcześnie w obozie koncentracyjnym, zostawiając za sobą niedokończone prace i projekty.

THE IMPORTANCE OF JOSEF TVRDY'S (1887-1942)
PHILOSOPHICAL THOUGHT

Summary

T. G. Masaryk, after returning from Vienna to Prague, became a key figure in the philosophical and political life in the country. He exerted his influence on the formation of many philosophers, among others, on Josef Tvrdy, a representative of Czech philosophical positivism and realism. The article deals with the repercussions and the significance of Tvrdy's thought in relation to the contemporary philosophy and the philosophy of the interwar period. The author includes Tvrdy among the most original philosophical writers in Slovakia and the Czech Republic of the interwar period as a precursor of structuralism, whose works are not sufficiently appreciated in our times.

Keywords: Josef Tvrdy, interwar philosophy, science, structuralism, significance

Nota o Autorze: Ks. PhDr. Ing. Peter Mlynarčík SDB, PhD., wykładowca filozofii w Instytucie św. Tomasza z Akwinu w Żylinie i na Katedrze pracy socjalnej z dziećmi i młodzieżą Wyższej Szkoły Zdrowia i Pracy Socjalnej św. Elżbiety w Żylinie (Słowacja). W swoich badaniach podejmuje problematykę filozoficznych aspektów nauk przyrodniczych, teologii i nauk socjalnych.

Słowa kluczowe: Josef Tvrdy, filozofia międzywojenna, strukturalizm, nauka

MARTA JOANNA GRUSZKA
IEiB UKSW

OD EUGENIKI DO PROCEDURY ZAPŁODNIENIA *IN VITRO*

1. WSTĘP

Znawcy problematyki wyznaczonej tytułem niniejszego opracowania wskazują na ścisłe powiązanie eugeniki i procedury *in vitro*. Eugenika miała zagwarantować rodzenie się coraz doskonalszych pokoleń ludzi – zdrowych, silnych, o atrakcyjnych cechach psychofizycznych i nieprzeciętnych zdolnościach intelektualnych, eliminując ze społeczeństwa ludzi słabych, chorych i mniej uzdolnionych. Eugeniką nazywano więc zachęcanie do rozmnażania się osobników o pożądanym przez społeczeństwo cechach przy równoczesnym zabranianiu rozmnażania się osobnikom uznawanym za nieprzydatnych dla społeczeństwa. W miarę rozwoju genetyki, przed eugenikami niespodziewanie pojawiły się nieznanne dotąd możliwości manipulacji na poziomie ludzkiego genomu. Inżynieria genetyczna stała się narzędziem dającym eugenikom nadzieję na rzeczywistą kontrolę puli genetycznej populacji ludzkiej, o czym wcześniej mogli tylko marzyć. Urzeczywistnieniem ich najśmielszych marzeń w czasach współczesnych stała się natomiast procedura zapłodnienia *in vitro*, pozwalająca na tworzenie człowieka o konkretnych cechach na zamówienie.

Zapłodnienie *in vitro* jest obecnie znaną niemal na całym świecie metodą, przy pomocy której współczesny człowiek próbuje poradzić sobie z problemem niepłodności. Od narodzin pierwszego dziecka poczętego *in vitro* aż do dnia dzisiejszego pojawiają się liczne badania i opinie przedstawiające zastrzeżenia co do skuteczności, bezpieczeństwa i zasadności stosowania zapłodnienia *in vitro*. Napływają od etyków, lekarzy, prawników oraz innych osób zainteresowanych tematem sztucznego zapłodnienia, stawiając tę procedurę w dość niekorzystnym świetle. W szerszym kontekście, procedura *in vitro* ilustruje problem bezgranicznej wiary współczesnego człowieka w nowe techniki i technologie. Z pozoru dobre, ułatwiające życie, wymykają się jednak spod kontroli człowieka i w dalszej perspektywie okazują się być środkami zniewolenia, a nawet zagłady pojedynczego człowieka i całych społeczeństw.

W obliczu poważnych zagrożeń oraz wątpliwości etycznych, medycznych i prawnych, towarzyszących procedurze *in vitro*, artykuł ten podejmuje temat na-

protechnologii. To wciąż niedoceniana metoda leczenia niepłodności, mająca jednak potencjał zastąpić kontrowersyjną, wyrastającą z eugeniki procedurę *in vitro*, przedstawianą przez media, polityków i lekarzy jako najlepsza albo nawet jedyna droga walki z niepłodnością.

2. CHARAKTERYSTYKA PROCEDURY *IN VITRO*

Obecnie małżeństwom borykającym się z niepłodnością proponuje się jedną z 3 dróg, mających doprowadzić do narodzin potomstwa. Pierwszą z nich jest nadzór nad naturalnym cyklem kobiety oraz ewentualna ingerencja farmakologiczna, mikrochirurgiczna lub inna, umożliwiająca naturalne współżycie jako sposób na uzyskanie poczęcia. Jest to metoda, którą stosują również lekarze naprotechnolodzy. Inną drogą mającą doprowadzić do poczęcia jest inseminacja, czyli podawanie nasienia męskiego na szyjkę macicy, plemników do jamy macicy lub jajowodów. W tym przypadku zapłodnienie nie zależy od współżycia kobiety i mężczyzny. Trzecią drogą, będącą przedmiotem największych kontrowersji, jest procedura zapłodnienia poza organizmem matki, stosowana w rządowym programie *in vitro*¹.

Ta ostatnia droga prowadząca niepłodną parę do narodzin potomstwa, czyli procedura *in vitro*, od początku była przedmiotem zaciętych dyskusji i sporów toczonych przez jej zwolenników i przeciwników. Konflikt jest wciąż żywy na całym świecie. Aby zrozumieć, skąd wziął się ten konflikt, niezbędne jest zapoznanie się z techniczno-technologicznym aspektem procedury *in vitro*. Poniżej opisano, na czym polega zapłodnienie pozaustrojowe, i jak ono się odbywa krok po kroku.

W literaturze przedmiotu powszechnie stosuje się skróconą nazwę metody *in vitro*: IVF-ET². Najogólniej, *in vitro* polega na zapłodnieniu komórki jajowej plemnikiem w warunkach laboratoryjnych i przeniesieniu (transferze) powstałego na szkiełku laboratoryjnym zarodka do macicy³. Procedura *in vitro* dzieli się na 2 zasadnicze etapy: farmakologiczny i biotechnologiczny.

Etap farmakologiczny polega na podawaniu kobiecie hormonów w celu hiperstymulacji jajników i uzyskania większej liczby komórek jajowych. Aby uzyskać w programie *in vitro* 25-35% prawdopodobieństwo uzyskania ciąży, potrzeba 6-15 komórek jajowych. Praktyka hiperstymulacji jajników, będąca integralną częścią procedury IVF, zwiększa ryzyko wystąpienia zespołu hiperstymulacji jajników (OHSS)⁴, będącego

¹ Por. T. Wasilewski, *Procedura in vitro*, Wybierz życie – dodatek bezpłatny do Służba Życiu. Zeszyty Problemowe (2011)1, s. 10.

² IVF-ET – z ang.: *In Vitro Fertilization – Embryo Transfer*.

³ Por. L. Pawelczyk, M. Serdyńska, *Medyczne aspekty wspomaganego rozrodu*, w: *Materiały z konferencji naukowej nt.: Prawne, medyczne i psychologiczne aspekty wspomaganego prokreacji*, red. J. Haberko, M. Łączkowska, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 20 kwietnia 2005, Sąd Najwyższy, Poznań 2005, s. 21.

⁴ Wyniki badań dokonanych przez pracowników Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu wykazały, że OHSS wymagający hospitalizacji wystąpił u 5,2% kobiet objętych programem *in vitro* (35 na 678 cykli IVF). We wnioskach stwierdzono, że: „w związku ze wzrostem ilości oódków zapłodnienia pozaustrojowego w Polsce konieczne wydaje się szczegółowe

z kolei czynnikiem wystąpienia poronienia, porodu przedwczesnego, ciąży mnogiej, powikłań położniczych i zwiększenia odsetka cięć cesarskich. W drugim etapie – biotechnologicznym – kobietę poddaje się punkcji jajników celem pobrania komórek jajowych. Możliwe powikłania po tym zabiegu to: krwawienie z miejsca wkłucia i rzadziej – uszkodzenia narządów jamy brzusznej. Równoległe z punkcją jajników przygotowywane jest nasienie. Uzyskuje się je po 2-5 dniach abstynencji płciowej w drodze masturbacji. Możliwe jest również wcześniejsze oddanie nasienia i jego zamrożenie⁵.

Kluczowym krokiem w etapie biotechnologicznym jest połączenie komórek jajowych (oocytów) z plemnikami⁶. W laboratorium następuje najpierw identyfikacja komórki jajowej i przygotowanie jej do zapłodnienia na płytce laboratoryjnej. Plemniki dodaje się do oocytów, uzyskując 6-8 zarodków. Poczęte w ten sposób istoty ludzkie przenoszone są do inkubatorów. Tam następuje hodowla, podczas której zarodki poddawane są ciągłej obserwacji. Ich jakość ocenia embriolog⁷.

W drugiej, trzeciej lub piątej dobie następuje wybór najlepiej rokujących do dalszego życia zarodków (zazwyczaj dwóch). Zarodki są gotowe do przeniesienia do jamy macicy po około 48-72 godzinach od zapłodnienia. Większość z nich składa się już wtedy z czterech lub ośmiu blastomerów (komórek zarodka) powstałych w wyniku podziałów komórkowych rozwijającego się zarodka. Transferuje się od 1 do 3 zarodków, ale często zwiększa się tę liczbę. Wszczepienie większej liczby zarodków zwiększa szanse na to, że procedura *in vitro* zakończy się narodzinami dziecka. Z drugiej strony, zawsze wiąże się to z ryzykiem wystąpienia ciąży mnogiej, której często towarzyszą poważne powikłania, takie jak: poronienie, poród przedwczesny, wysokie ciśnienie tętnicze krwi czy cukrzyca⁸.

Tzw. „nadliczbowe” embriony, poddaje się tzw. kriokonserwacji, czyli zamrożeniu ich w ciekłym azocie. Przechowywane są w specjalnych pojemnikach, przypominających nieco kształtem i wielkością beczki, w temperaturze około -195 stopni Celsjusza⁹. Istnieje możliwość wykorzystania tych embrionów w przyszłości. Okazuje się jednak, że po rozmrożeniu już tylko około 50% zarodków nadaje się do transferu, ponieważ druga połowa nie przeżywa procesu rozmrażania. Z kolei te zarodki, które przeżyły rozmrożenie, mają na tyle osłabione siły witalne, że ich transfer jest dużo mniej efektywny niż zarodków niemrożonych¹⁰.

monitorowanie jego następstw, w tym powikłań zespołu hiperstymulacji jajników”. M. Serdyńska-Szuster, P. Jędrzejczak, K. Ożegowska, M. Korman, L. Pawelczyk, *Wyniki położnicze u kobiet zakwalifikowanych do programu zapłodnienia pozaustrojowego powikłanego zespołem hiperstymulacji jajników*, *Ginekologia Polska* (2012)2, s. 104 i 109.

⁵ Por. T. Wasilewski, *Procedura in vitro...*, s. 10.

⁶ Klasycznym sposobem połączenia jest umieszczenie komórek jajowych w środowisku plemników. Obecnie coraz częściej stosuje się bardziej zaawansowaną technologicznie metodę: docyto-plazmatyczną iniekcję plemnika do komórki jajowej, która wymusza połączenie męskich i żeńskich gamet płciowych.

⁷ Por. L. Pawelczyk, M. Serdyńska, *Medyczne aspekty...*, s. 22-23.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. T. Wasilewski, *Procedura in vitro...*, s. 10.

¹⁰ Por. L. Pawelczyk, M. Serdyńska, *Medyczne aspekty...*, s. 23.

W Polsce nie ma regulacji prawnych co do zamrażanych embrionów. Jak przynajmniej – w filmie Grzegorza Brauna *Eugenika. W imię postępu* – lekarz pracujący w jednej z polskich klinik *in vitro*: przez lata nabierało się im w lodówkach około 1000 zarodków i nie wiadomo, co z nimi robić. Natomiast w Stanach Zjednoczonych jest już przeszło 0,5 mln ludzi, którzy nie mogą ani umrzeć ani się narodzić. Zamrożone zarodki zaczęto nawet nazywać „Śnieżynkami” i organizować akcje zachęcające do ich adopcji¹¹.

W przypadku, gdy w wyniku *in vitro* dochodzi do ciąży mnogiej (co nie jest zjawiskiem rzadkim), dokonuje się tzw. „redukcji ciąży” poprzez wstrzyknięcie stężonego roztworu chlorku potasu do jamy owodniowej niepożądanych płodów. Powoduje to zatrzymanie czynności serca płodu i jego śmierć¹². Ten element procedury *in vitro* wskazuje na jej ścisły związek z aborcją.

Pierwszym na świecie dzieckiem poczętym poza organizmem matki była Luiza Brown, która urodziła się 25 lipca 1978 r. w Oldham w Anglii¹³. W Polsce pierwsze dziecko poczęte *in vitro* urodziło się w 1987 roku¹⁴. Podczas corocznej konferencji Europejskiego Stowarzyszenia ds. Ludzkiej Prokreacji i Embriologii (ESHRE), która odbyła się na przełomie czerwca i lipca 2014 r. w Monachium w Niemczech ogłoszono, że od 1978 r. na całym świecie przy pomocy metody *in vitro* i technik jej towarzyszących¹⁵ narodziło się ponad 5 milionów dzieci¹⁶.

Wydawać by się mogło, że wraz ze skutecznym zastosowaniem sztucznego zapłodnienia problem niepłodności znika. Tak jednak nie jest, a po urodzeniu dziecka poczętego *in vitro* pojawiają się ponadto nowe problemy. W krajach, gdzie nie ma stosownej regulacji prawnej dotyczącej dziecka poczętego *in vitro*, nie można rozstrzygnąć, czy za rodziców dziecka, w znaczeniu prawnym, należy uznać jego rodziców biologicznych czy osoby, dla których wykonano zapłodnienie *in vitro*. W przypadku nieuznania za rodziców dziecka jego rodziców biologicznych, naruszone zostaje prawo dziecka (a następnie człowieka dorosłego, którym kiedyś się stanie) do informacji. W przypadku uznania za rodziców dostarczycieli komórek rozrodczych (rodziców biologicznych), status dziecka staje się podobny do dzieci

¹¹ Por. G. Braun, *Eugenika. W imię postępu* (polski film dokumentalny), producent R. Kaczmarek, Dom Wydawniczy Rafael, Film Open Group 2011.

¹² Por. J. Umiastowski, *Sytuacja człowieka poczętego in vitro we współczesnej cywilizacji*, w: A. Wojciechowski, *Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji: zagrożenie życia słabego we współczesnej cywilizacji: sympozjum naukowe, Toruń 10 maja 1997*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 55.

¹³ Por. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, tłum. Z. Nierada, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 5.

¹⁴ Por. L. Pawelczyk, M. Serdyńska, *Medyczne aspekty...*, s. 21.

¹⁵ *Assisted Reproductive Technology (ART)* – technologia wspomaganą prokreacji. Skupia w sobie, oprócz metody *in vitro*, m.in. tzw. macierzyństwo zastępcze (*gestational surrogate mothering*), diagnostykę przedimplantacyjną (*pre-implantation genetic diagnosis*) czy selekcję embrionów pod względem płci (*sex selection*).

¹⁶ Por. Serwis internetowy European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE), *ART fact sheet (June 2014)*, <<http://www.eshre.eu/Guidelines-and-Legal/ART-fact-sheet.aspx>>, (data dostępu: 10.12.2014).

wychowywanych w rodzinach zastępczych. Przy czym, oba możliwe rozwiązania są niekorzystne dla dziecka¹⁷.

W krajach, gdzie istnieje odpowiednia regulacja prawna, np. w Wielkiej Brytanii, prawa rodzicielskie mają osoby, dla których wykonano zapłodnienie *in vitro*, a negowane są prawa rodzicielskie dawców gamet. W przypadku tzw. matki zastępczej, której implantuje się cudzy zarodek po to, żeby donosiła ciążę, urodziła dziecko, a następnie oddała je rodzicom biologicznym, sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, oczywiście ze szkodą dla dziecka¹⁸. Już w łonie matki kształtuje się więź pomiędzy matką a dzieckiem. Istnieją przypadki, że matka zastępcza, tzw. „surogatka”, choć początkowo poddaje się wszczępieniu cudzego zarodka w zamian za niemalą sumę pieniędzy, to po narodzinach dziecka rości sobie do niego prawa i zdarza się, że sąd rozstrzyga spór na jej korzyść.

Powyższe wątpliwości co do zasadności stosowania procedury *in vitro* nie są jedynymi, jakie należałoby wymienić. Równie niepokojące jest to, że *in vitro* daje nadzieję zwolennikom eugeniki na możliwość sprawowania niemal absolutnej kontroli nad pulą genetyczną całej ludzkiej populacji. G. Braun, we wspomnianym już filmie pt. *Eugenika. W imię postępu*, wskazuje na związek, jaki istnieje pomiędzy eugeniką a procedurą *in vitro*. W kolejnym punkcie, posługując się informacjami zawartymi w dokumencie Brauna, szerzej opisano tę zależność.

3. PROCEDURA *IN VITRO* NA USŁUGACH EUGENIKI

Słowo „eugenika” pochodzi z języka greckiego i oznacza „dobrze urodzony”. Jest to nauka, która za cel postawiła sobie genetyczną kontrolę społeczeństwa. W 1883 r. po raz pierwszy używa takiego terminu Francis Galton, kuzyn K. Darwina, i eugeniką nazywa proces rozmnażania się zwierząt (do których zalicza też ludzi) w taki sposób, aby każde kolejne pokolenie było doskonalsze od poprzedniego. Eugenika ma zatem obejmować zabranianie rozmnażania się osobnikom o niepożądanym cechach oraz zachęcanie do rozmnażania się osobników o tzw. „dobrych genach”. Hitler, zafascynowany powstałą w Stanach Zjednoczonych myślą eugeniczną, postanowił wprowadzić ją w czyn i to na szeroką skalę. Główny nazistowski eugenik finansowany przez Fundację Rockefellera, Otmar von Verschuer (1898-1969), twierdził, że badania naukowe na bliźniętach jednojajowych pomogą rozwiązać zagadkę szybszego przyrostu rasy panów i szybszej eliminacji ras niższych. Dlatego, wraz ze swoim asystentem, doktorem Josefem Mengele (1911-1979), poddawał bliźnięta okrutnym eksperymentom w obozach nazistowskich¹⁹.

Po II wojnie światowej mówienie o eugenice jako nauce przestało być poprawne. Kojarzyła się ona głównie z piekłem obozów. Jednak amerykańscy eugenicy nie porzucili swoich poglądów i dążeń. Aby móc działać dalej, przemianowali

¹⁷ Por. J. Umiastowski, *Sytuacja człowieka....*, s. 56.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. G. Braun, *Eugenika. W imię postępu*.

eugenikę na genetykę i od tamtej pory na uniwersytetach miejsce wydziałów eugeniki zajęły wydziały genetyki. Zmieniono także sposób mówienia o eugenicie: zamiast o „higienie ras” zaczęto mówić o „kontrolu narodzin” i „planowanym rodzicielstwie”. Stworzono też pigułkę antykoncepcyjną i aborcyjną²⁰.

Przy procedurze *in vitro* mamy niewątpliwie do czynienia z eksperymentem biomedycznym na człowieku. Procedura ta narusza więc konwencję helsińską, mówiącą o tym, że eksperymenty na ludziach można przeprowadzać tylko za ich świadomą zgodą oraz że człowiek poddany eksperymentowi może z niego zrezygnować w każdym momencie. Tu, ze zrozumiałych względów, nieistniejący jeszcze człowiek nie może wyrazić zgody na to, aby zostać poczęty *in vitro*, a skoro już raz został w ten sposób poczęty, to jest do końca swojego życia przedmiotem eksperymentu²¹.

Victoria Woodhull, zagorzała feministka, miłośniczka eugeniki, w przemówieniu z 1891 roku, wyraziła pogląd, z którym dziś utożsamia się wielu światowej sławy bioetyków, takich jak Australijczyk Peter Singer. Woodhull stwierdziła, że „najświeższe umysły naszych czasów pogodziły się z faktem, że jeśli chcemy mieć ludzi doskonalszego gatunku, należy ich hodować, jeżeli natomiast imbecyle, przestępcy, nędzarze i pod innymi względami upośledzeni nie są pożądanymi obywatelami, nie powinni się rozmnażać”²². Z kolei, Madison Grant (1865-1937), w książce pod tytułem *Przemijanie wspaniałej rasy*, napisał: „Mylne opieranie się na tzw. boskich prawach i sentymentalna wiara w świętość ludzkiego życia stoją na przeszkodzie eliminacji kalekich dzieci i sterylizacji takich dorosłych, którzy nie przedstawiają żadnej wartości dla społeczeństwa. Prawa natury wymagają usunięcia niepełnosprawnych, a ludzkie życie jest cenne tylko jeśli ma wartość dla społeczeństwa lub rasy”²³. Obie postacie: Woodhull i Granta, wraz z ich szokującymi poglądami, przywołuje Braun w swoim filmie na temat eugeniki. Wymienia ich wśród innych, równie znanych i cenionych w tamtych czasach eugeników, do których należał m.in. znany wynalazca Alexander Graham Bell.

Współcześni bioetycy promujący aborcję i zapłodnienie *in vitro* również mocno wypowiadają się na temat konieczności ścisłej kontroli urodzeń. Nie chodzi im już tylko o selekcję embrionów w procedurze *in vitro*. Idą dalej – proponują selekcję narodzonych już dzieci. Są oni spadkobiercami amerykańskich eugeników, którymi zafascynowali się Hitler, Verschuer i Mengele. Wspomniany Peter Singer, w swojej książce pt. *Etyka praktyczna*, postuluje prymat jakości życia nad godnością osoby ludzkiej, podobnie jak niegdyś eugenicy. Jego zdaniem życie ludzkie musi być użyteczne dla społeczeństwa, inaczej powinno być unicestwione. Według niego, dopóki dziecko nie rozpoznaje się w lustrze, tj. nie jest samoświadome, rodzice mogą zdecydować o pozbawieniu go życia, ponieważ nie jest ono jeszcze człowiekiem²⁴.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. J. Umiastowski, *Sytuacja człowieka...*, s. 59.

²² Por. G. Braun, *Eugenika. W imię postępu*.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 149.

Za dzieciobójstwem, podobnie jak Peter Singer, opowiada się też m.in. dwoje włoskich bioetyków o poglądach utylitarystycznych: Alberto Giubilini z Monash University w Melbourne w Australii i Francesca Minerva z Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics w Wielkiej Brytanii. 23 lutego 2012 roku w wydaniu online prestiżowego *Journal of Medical Ethics* ukazała się ich argumentacja za dopuszczalnością dzieciobójstwa. Twierdzą oni, że zarówno embrion, płód, jak i nowo narodzone dziecko, są tylko potencjalnymi osobami, bez żadnych praw. Ich prawa przez nieokreślony bliżej czas po narodzeniu w pełni zależą od osób, z którymi są związane. Dzieciobójstwo to dla nich aborcja poporodowa²⁵.

Na podstawie dotychczasowych rozważań na temat powiązań procedury zapłodnienia *in vitro* z eugeniką, można uznać, że zapłodnienie *in vitro* jest procedurą realizującą cele eugeniczne. Nieodłącznym elementem procedury *in vitro* jest bowiem selekcja embrionów. Procedura *in vitro* daje zatem możliwości eliminacji słabszych, obciążonych defektami genetycznymi embrionów oraz dobór pożądanych cech u mającego się narodzić potomstwa. Dokładnie o tym marzyli eugeniccy. Osiągnięcia naukowe w dziedzinie genetyki, embriologii i medycyny rozrodu z czasem pozwoliły te marzenia urzeczywistnić przy pomocy procedury *in vitro*.

4. W PUŁAPCE TECHNIKI

Lista pytań rodzących się w kontekście zapłodnienia *in vitro* daje obraz sytuacji, w której człowiek, szukając pomocy w technice, zaczyna dostrzegać, że oddał się pod jej panowanie, nie kontroluje ani nawet nie potrafi przewidzieć skutków jej zastosowania. Procedura zapłodnienia *in vitro* oprócz tego, że wydaje się wyrastać z myśli eugenicznej, wpisuje się ponadto w kontekst bezgranicznej wiary współczesnego człowieka w postęp techniczny. Z pozoru dobre, bezpieczne, obiecujące rozwiązania, jakie proponuje technika w połączeniu z odkryciami w dziedzinie biologii i medycyny, w późniejszej perspektywie stają się zgubne dla pojedynczego człowieka, całych rodzin i społeczeństw.

Jak zauważa Z. Łepko, dzisiejszą kulturę europejską zdominowały idee ekonomiczne. To przejście od idei teologicznych i moralnych do ekonomicznych dokonywało się poprzez stopniowe odsuwanie kwestii związanych z religią i etyką w prywatną sferę życia człowieka. Idee objęte prywatną sferą życia ludzkiego nie podlegają wymogom porozumienia społecznego. Takie porozumienie jest natomiast możliwe do osiągnięcia w kwestiach ekonomicznych. Zatem przyjęcie obiektywnych kryteriów postępu społeczno-gospodarczego miało zapewnić świat neutralny światopoglądowo²⁶.

²⁵ Por. K. Wójcik, *Argumentacja włoskich utylitarystów za dzieciobójstwem*, Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, <http://bioetyka.krakow.pl/aktualnosci/szczegoly/21/Argumentacja_wloskich_utyliarystow_z_a_dzieciobojstwem>, (data dostępu: 25.11.2014). Por. także: M. Cook, *Ethicists gives thumbs-up on infanticide*, BioEdge, <http://www.bioedge.org/index.php/bioethics/bioethics_article/9950>, (data dostępu: 25.11.2014).

²⁶ Por. Z. Łepko, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*

W odniesieniu do problemu sztucznego zapłodnienia daje się zauważyć podobne tendencje. Chodzi bowiem o to, żeby spór o status ludzkiego embrionu ze- pchnąć w sferę prywatnego wartościowania. Zwolennicy metody *in vitro* propo- nują, żeby każdy w swoim sumieniu rozsądził, czy skorzystać z tego „dobrodziej- stwa” techniki czy też nie. Takie podejście do tematu zamyka jednak merytoryczną dyskusję, sugerując, że nie istnieje obiektywna prawda. Czy jednak można godzić się na taką dyktaturę relatywizmu²⁷, o której pisze w swojej książce R. de Mattei? Wydaje się, że najpierw powinno się wykluczyć wszystkie wątpliwości odnośnie do stosowania procedury *in vitro*, aby móc zadecydować o tym, czy powinno się ją stosować czy nie. Tymczasem, pomija się lub bagatelizuje konieczność odkrycia prawdy obiektywnej dotyczącej procedury *in vitro*. Takie relatywistyczne podejście do tematu otwiera więc drogę do dalszych inwestycji w rozwój, upowszechnianie i refundację sztucznego zapłodnienia, a większości negatywnych skutków stoso- wania tej procedury już nigdy nie będzie można cofnąć.

Ciekawy wydaje się być fakt, że zwolennicy sztucznego zapłodnienia chętnie odwołują się do wolności sumienia i istnienia jednostkowej, subiektywnej praw- dy, dając każdemu prawo do skorzystania bądź nie z *in vitro*, aborcji czy eutanazji. Ta sama zasada nie działa jednak w drugą stronę, co dobitnie pokazał w Polsce w ostatnich miesiącach *casus* prof. B. Chazana. Lekarz, który nie chciał w żaden sposób przyczynić się do niezgodnej ze swoim sumieniem aborcji, został zwol- niony ze stanowiska dyrektora szpitala. Dyktatura relatywizmu prowadzi więc do sytuacji, w których jednym – ze względu na wolność sumienia – przyznaje się prawo do posiadania dziecka lub prawo do decydowania o „własnym brzuchu”, a innym – pomimo obowiązującej wolności sumienia – nie przyznaje się prawa do niestosowania, niepropagowania i nieułatwiania technik i praktyk niezgod- nych z ich sumieniem.

Stając w obliczu życia, które się rodzi, i życia, które umiera, człowiek współ- czesny nie potrafi już zadać sobie pytania o sens własnego istnienia. Jest raczej zainteresowany działaniem. Stara się więc korzystać z wszelkich zdobyczy techni- ki, aby kontrolować narodziny i śmierć. Pierwotne doświadczenia życia i śmierci, które powinny być przeżywane, stają się rzeczami, do których człowiek rości sobie prawo: prawo do posiadania i odrzucania życia²⁸. Taki stan rzeczy jest wyraźnie widoczny w procedurze *in vitro*.

Oslabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi do materializmu prak- tycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedoni- zmu. Ujawnia się tu prawdziwość słów św. Pawła: „A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1,28). W ten sposób wartości związane

8(2010)2, s. 129.

²⁷ Pojęcie zaczerpnięte z tytułu książki R. De Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobiła- -Pertkiewicz, E. Turlińska, Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2009, s. 44.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 marca 1995), nr 22.

z „być” zostają zastąpione przez wartości związane z „mieć”. W ten sposób głównym celem człowieka staje się własny dobrobyt materialny. Tak zwana „jakość życia” jest interpretowana najczęściej w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu i przyjemności czerpanych z życia fizycznego. W takim patrzeniu na otaczającą człowieka rzeczywistość, cierpienie, które nieustannie mu towarzyszy, ale może też stać się bodźcem do wzrostu człowieka jako osoby, zostaje „ocenzurowane” i jest zwalczane jako zło, którego należy za wszelką cenę unikać²⁹.

Niewątpliwie dotkliwą formą cierpienia jest niepłodność, która towarzyszy wielu parom szczerze pragnącym, aby z ich miłości powstało nowe życie. Każda z tych par z pewnością chciałaby począć nowe życie w sposób naturalny. Znana jest obecnie taka metoda leczenia niepłodności, która daje szansę na przywrócenie płodności i naturalne poczęcie dziecka, bez gwałtownej ingerencji techniki i dylematów etycznych. Tą metodą jest naprotechnologia, o której mówi kolejny punkt tego artykułu.

5. NAPROTECNOLOGIA W SŁUŻBIE PŁODNOŚCI

W opozycji do eugenicznego sposobu myślenia, które zrodziło procedurę *in vitro*, stają personaliści. Powołują się oni na godność ludzkiego życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Osoba to według nich ktoś, a nie coś. Twierdzą, że nie ma „osób potencjalnych”, bo to osoby mają zdolności, potencje, dzięki którym mogą się rozwijać. Dla nich coś nigdy nie może stać się kimś. *Nasciturus*, ten który ma się urodzić, czy też zrodzony, musi posiadać tę samą naturę, co rodzący³⁰. Embriolog E. Blechschmidt twierdzi, iż człowiek nie staje się człowiekiem, ale po prostu jest człowiekiem; nie rozwija się w człowieka, lecz jako człowiek³¹. Personaliści postrzegają drugą osobę jako swojego bliźniego, a nie wroga. R. Spaemann zwraca uwagę na to, że człowiek w okresie prenatalnym, również ten z różnymi wadami wrodzonymi czy nabytymi, to wciąż bliźni, oczekujący na akceptację i miłość³².

Zdaniem personalistów, życie człowieka zaczyna się w momencie poczęcia. Jest to dla nich niepodważalny fakt biologiczny i medyczny. Uważają, że przyjęcie tego faktu do wiadomości powinno u każdego, bez względu na wyznawany światopogląd, prowadzić do szacunku wobec życia każdej poczętej osoby ludzkiej. Przykład takiego sposobu myślenia przedstawia przyjaciel św. Jana Pawła II, prof. dr med. J. Lejeune – były Kierownik Katedry Genetyki na Uniwersytecie im. René Descartesa w Paryżu. W 1981 r. Lejeune zaproszony do Stanów Zjednoczonych jako ekspert do udziału w posiedzeniu senackiej podkomisji ds. sądownictwa, tak

²⁹ Por. tamże, nr 23.

³⁰ Por. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1987, s. 115, cyt. za: T. Biesaga, *Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, *Medycyna Praktyczna* (2004)7-8, s. 28-31.

³¹ Por. A. J. Katolo, *Embriion ludzki, osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Lublin-Sandomierz 2000, s. 46-66.

³² Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 294-296.

wypowiedział się na temat początków życia człowieka: „Dzięki nadzwyczajnemu postępowi techniki wtargnęliśmy do prywatnego życia płodu [...]. Przyjęcie za pewnik faktu, że po zapłodnieniu powstała nowa istota ludzka nie jest już sprawą upodobań czy opinii. Ludzka natura tej istoty od chwili poczęcia do starości nie jest metafizycznym twierdzeniem, ale zwykłym faktem doświadczalnym”³³. Podobne zdanie na ten temat wyraża dr med. A. Marcinek: „Połączenie komórki jajowej i plemnika [...] daje początek odrębnemu życiu. W wyniku zapłodnienia powstaje w pełni genetycznie uformowany nowy człowiek [...] Tak więc embrion, płód, noworodek, niemowlę, dziecko, dorosły, starzec, to określenia poszczególnych etapów rozwoju życia człowieka”³⁴.

Jak zauważa M. Machinek, już w Starym Testamencie Księga Jeremiasza mówi o Bogu, który przeznacza człowieka do wielkich rzeczy (i to jeszcze przed uformowaniem się jego ciała w macicznym łonie): „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jer 1,5). Znamienne jest także to, że Boże Miłosierdzie w Biblii określa się słowem *rachamim*, które pochodzi od wyrazu *rachem*, oznaczającego łono matki. Powiązanie miłosierdzia Boga z łonem matki pokazuje wielką troskę Boga o poczęte życie³⁵. Nie jest konieczne odwoływanie się do Pisma Świętego ani nauki Kościoła Katolickiego, gdyż sama współczesna wiedza na temat rozwoju prenatalnego człowieka wystarcza, aby stwierdzić, że po zapłodnieniu mamy do czynienia z odrębnym człowiekiem. Embrion nie powinien być więc traktowany jak rzecz, ale jak osoba ludzka, choć jeszcze nie w pełni uformowana fizycznie, psychicznie i duchowo. Tak też traktuje go naprotechnologia, stawiając sobie za cel wyleczenie pary małżonków z niepłodności.

Niepłodność jest jednostką chorobową, którą należy leczyć. Prof. Thomas W. Hilgers – twórca naprotechnologii przekonuje, że kluczową rzeczą w skutecznym wyleczeniu niepłodności (podobnie jak każdej choroby) jest rzetelnie postawiona diagnoza, która wskazuje na konkretne przyczyny. Istotne jest przy tym zrozumienie, czym jest płodność, a czym niepłodność. Nie można przecież leczyć niepłodności, która jest stanem niepożądanym, jeśli się nie wie, czym charakteryzuje się docelowy stan, czyli płodność.

Wydawać by się mogło, że oba terminy są bardzo proste i zrozumiałe, jednak obecnie widać niezgodne z prawdą przejawy zafalszowania znaczenia tych terminów. Są nimi powszechne stwierdzenia znanych i cenionych lekarzy i ludzi nauki, którzy próbują wmówić pacjentom pragnącym wydać na świat potomstwo, że procedura *in vitro* jest metodą leczenia niepłodności. Jest to po prostu kłamstwo. Procedura *in vitro*

³³ J. Lejeune, *In re new humans*, Human Life Review (1981)7, s. 60-64. W oryginale: „With the extreme sophistication of our technology, we have invaded his privacy. [...] To accept the fact that, after fertilization has taken place, a new human has come into being is no longer a matter of taste or of opinion. The human nature of the human being from conception to old age is not a metaphysical contention. It is plain experimental evidence”.

³⁴ A. Marcinek, *Od poczęcia człowiek*, Służba życiu. Zeszyty problemowe (2008)1, s. 2.

³⁵ Por. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2007, s. 31.

jest jedynie techniką, która powoduje, że niepłodna kobieta rodzi dziecko, nadal pozostając niepłodną. Skoro nie jest to metoda leczenia, nie powinno się też mówić o pacjentach, ale raczej o klientach klinik *in vitro* przychodzących po produkt – dziecko.

Naprotechnologia jest natomiast rzeczywistą metodą leczenia niepłodności. Jej nazwa to skrót od *Natural Procreative Technology*, co oznacza technologię naturalnej prokreacji. Opracował ją wspomniany wcześniej prof. Thomas W. Hilgers. Pracował nad nią od lat siedemdziesiątych XX wieku na Uniwersytecie Creightona, a od roku 1985 – w Instytucie Papieża Pawła VI w Omaha, w stanie Nebraska w Stanach Zjednoczonych³⁶. Efekty jego pracy, z której z czasem zaczęli korzystać także inni lekarze, zaczęły przynosić bardzo dobre efekty.

Zakres zastosowań naprotechnologii poszerza się w miarę postępu badań. Obecnie, wśród schorzeń leczonych przy pomocy naprotechnologii, wymienia się: poronienia nawykowe, zespół policystycznych jajników, bolesne miesiączki, zespół napięcia przedmiesiączkowego, torbiele jajników, nieregularne lub nieprawidłowe krwawienia, depresję poporodową, zapobieganie porodom przedwczesnym, zaburzenia hormonalne, przewlekłą wydzielinę z dróg rodnych kobiety, niepłodność i inne zaburzenia zdrowotne. Początkowo niepłodność nie była celem prac naprotechnologii, natomiast dziś stanowi główną przyczynę zgłaszania się pacjentów do lekarzy naprotechnologów³⁷.

W zależności od przyczyny niepłodności, skuteczność naprotechnologii oscyluje pomiędzy 44-80%, przy czym chodzi o liczbę żywych urodzeń. Skuteczność metody jest uzależniona od wielu czynników, ale przede wszystkim od odnalezienia przyczyn choroby. Dlatego naprotechnologia skupia się na diagnostyce. Pacjentka przez około rok obserwuje biologiczne markery, takie jak: śluz szyjkowy – zależny od poziomu hormonów i fazy cyklu kobiety, inne wydzieliny pochwo-we, bóle okołoowulacyjne i różne objawy związane z zespołem napięcia przedmiesiączkowego. Te tzw. biomarkery precyzyjnie przekazują autentyczny stan hormonalny kobiety i zgodnie z nim pozwalają lekarzowi zaplanować optymalną terapię dla specyficznego typu schorzenia³⁸.

Kobieta poddana leczeniu niepłodności metodą naprotechnologii prowadzi kartę obserwacji. W jej interpretacji pomaga instruktor przeszkolony w tzw. Modelu Creightona. Podczas spotkań z instruktorem dokładnie analizuje się obserwacje z danego cyklu miesięcznego. Na tej podstawie powstaje wstępna diagnoza, która jest weryfikowana odpowiednim badaniem lekarskim. Wyniki obserwacji zapisywane w karcie obserwacji są standaryzowane. Do odpowiedniego zinterpretowania karty obserwacji wystarczy więc znać ujednolicone oznaczenia graficzne, zrozumiałe w każdym języku. Dzięki temu pacjenci mogą konsultować się z instruktorami z innych krajów. Najważniejszą informacją, jaką można wyczytać z karty obser-

³⁶ Por. E. Wiater, *Naprotechnology. Ekologia płodności*, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2009, s. 15.

³⁷ Por. *Naprotechnology – najważniejsze osiągnięcie w monitorowaniu oraz utrzymaniu zdrowia rozrodczego i ginekologicznego kobiet*, <<http://www.naprotechnology.com.pl/index.php>>, (data dostępu: 14.11.2014).

³⁸ Por. E. Wiater, *Naprotechnology...*, s. 15-32.

wacji, jest określenie jakościowe i ilościowe śluzu. Jest to możliwe dzięki szerokiej skali opisu, która obejmuje zarówno kolor i konsystencję śluzu, jak i jego rozciągliwość³⁹. Karta obserwacji wymaga dużego wysiłku i zaangażowania pacjentki w terapię. Jednak nie tylko kobieta jest traktowana jak pacjentka. Naprotechnologia podejmuje diagnozę i leczenie pary małżeńskiej: bada, leczy i wspomaga także niepłodność męską. Do uzyskania poczęcia potrzeba bowiem zdrowia rozrodczego obojga małżonków.

Naprotechnologia skupia się na włączaniu najlepszych współczesnych technologii i osiągnięć medycznych do wspierania naturalnego cyklu pacjentki lub do jego odtworzenia, wyłączając jednak antykoncepcję i procedurę *in vitro*. Stosowane technologie w większości są znane współczesnej medycynie, lecz naprotechnologia stosuje także metody innowacyjne. Naprotechnolodzy skupiają się m.in. na rozwijaniu i doskonaleniu chirurgii plastycznej miednicy małej, stosują laserowe leczenie endometriozy, nowe metody leczenia rozległych zrostów, operacje udrażniania jajowodów, unowocześnioną technikę klinowej resekcji jajników w PCOS⁴⁰ czy laparoskopię „bliskiego kontaktu”. Oprócz chirurgii, znaczny obszar zainteresowania i pracy lekarzy naprotechnologów zajmują zagadnienia internistyczne, w tym szczególnie pogłębiona, rzetelna i nowoczesna endokrynologia⁴¹.

Obecnie w Polsce naprotechnologię stosuje już dziewięciu lekarzy w różnych miastach, m.in. w Warszawie, Krakowie, Białymstoku, Lublinie i Bydgoszczy. Ich pracę wspomaga dwudziestu czterech instruktorów przeszkolonych w Modelu Creightona⁴². Zdarza się, że – mimo dołożenia wszelkich starań – lekarz naprotechnolog nie jest w stanie pomóc. Wtedy parze zaleca się adopcję. Taką sytuacją mogą być na przykład trwałe uszkodzenia narządów rodnych kobiety lub mężczyzny.

6. ZAKOŃCZENIE

Podczas, gdy nieustannie na świecie toczy się spór o zapłodnienie *in vitro*, gdzie kwestionowane jest bezpieczeństwo tej procedury dla zdrowia kobiety i poczętego w ten sposób dziecka, skuteczność tej techniki i przypisywanie jej zasług w „leczeniu” niepłodności, będąca ciągle w cieniu *in vitro* naprotechnologia staje się mimo wszystko coraz bardziej popularną metodą leczenia niepłodności. Procedura *in vitro*, ze względu na swoje zakorzenienie w eugenicie, stawia pod znakiem zapytania zasadność stosowania jej w majestacie prawa, a dodając

³⁹ Por. T. W. Hilgers, K. D. Daly, S. K. Hilgers, A. M. Prebil, *The Creighton Model FertilityCare System: A Standardized Case Management Approach to Teaching. Book 1 – Basic Teaching Skills*, Pope Paul VI Institute Press, Omaha 2002, s. 44-79.

⁴⁰ PCOS (ang. *Polycystic Ovary Syndrome*) to skrócona nazwa zespołu policystycznych jajników.

⁴¹ Por. B. Walocho, *Naprotechnologia – nadzieja dla małżonków na poczęcie bez konfliktu sumienia*, <<http://naprotechnologia.wroclaw.pl/naprotechnology-nadzieja-dla-malzonkow-na-poczecie-bez-konfliktu-sumienia/>>, (data dostępu: 14.11.2014).

⁴² Serwis internetowy poświęcony naprotechnologii NaPro, *Wykaz lekarzy w Polsce*, <http://napro.webd.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=60>, (data dostępu: 12.12.2014). W innej zakładce serwisu NaPro można znaleźć listę polskich instruktorów Modelu Creightona.

do tego wszystkie pozostałe zastrzeżenia przeciwników tej metody, które trudno bagatelizować, staje się ona jedynie tymczasowym sposobem na poradzenie sobie z problemem niepłodności przy pomocy techniki. W zestawieniu z naprotechnologią, która rzeczywiście leczy niepłodność, procedura *in vitro* jawi się jako metoda technicznego obejścia problemu, powodująca kolejne, trudne do przezwyciężenia problemy.

Dzięki naprotechnologii kobieta jest zdolna do tego, by oceniać swoje własne zdrowie rozrodcze i ginekologiczne. Zaletami tej metody są przede wszystkim bezpieczeństwo dla zdrowia i sprawdzona wysoka skuteczność. W dodatku, jest to metoda naturalna, która respektuje godność kobiety i powagę małżeństwa oraz jest metodą standaryzowaną. Z kolei, procedura *in vitro* wzbudza wątpliwości natury etycznej w odniesieniu do sposobu pozyskiwania nasienia, faktu eugenicznej selekcji embrionów, zamrażania embrionów nadliczbowych, jak i do sposobu samego zapłodnienia, pomniejszającego godność aktu małżeńskiego. Oprócz tego naraża kobietę i poczęte dziecko na szereg powikłań.

Cały wysiłek, jaki dotychczas został włożony w prace nad udoskonalaniem, upowszechnianiem i refundowaniem metody *in vitro*, należałoby w przyszłości przenieść na prace nad naprotechnologią. Co do zasadności stosowania naprotechnologii zgodzić się bowiem mogą zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy *in vitro*. Zważnione strony łączy bowiem poszukiwanie możliwości rzeczywistego wzrostu skuteczności leczenia niepłodności.

FROM EUGENICS TO IVF PROCEDURE

Summary

In vitro fertilization (IVF) is a method known almost all over the world, by which modern man is trying to cope with the problem of infertility. The aim of this article is to show the eugenic roots of *in vitro* and to attempt to reconcile the supporters and opponents of this controversial procedure at a NaProTechnological plane. In order to achieve this, the author characterizes IVF from the technical, medical and legal point of view. Then, the article shows the relationship between the *in vitro* procedure and eugenic thought. The third section contextualizes the problem of artificial insemination in the contemporary, human uncritical faith in technological progress. The last part of this article directs the reader's attention towards NaProTechnology – a method of infertility treatment which can engage both the supporters and the opponents of IVF.

Keywords: eugenics, infertility, *in vitro* fertilization, artificial insemination, NaProTechnology, human embryo

Nota o Autorze: mgr Marta Joanna Gruszka, doktorantka filozofii, IEiB UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: procedura zapłodnienia *in vitro*, eugenika, naprotechnologia, szanse i zagrożenia związane ze stosowaniem inżynierii genetycznej, interpretacja terminu *ekologia ludzka* św. Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: eugenika, niepłodność, zapłodnienie *in vitro*, sztuczne zapłodnienie, naprotechnologia, ludzki embrion

Ks. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB
Akademia Ignatianum, Kraków

PER UNA PEDAGOGIA DI RICUPERO DEI RAGAZZI DISADATTATI – L'ESPERIENZA SALESIANA NEL CONTESTO ITALIANO

1. INTRODUZIONE

Alcuni decenni fa, nel contesto italiano, i salesiani hanno fondato per i ragazzi socialmente disadattati “comunità educative” dove un ragazzo potesse sperimentare il clima di famiglia, inserirsi attivamente in una rete di rapporti interpersonali autentici e significativi, sviluppando il proprio protagonismo e la naturale creatività¹. È superata ormai, in quel contesto, l'obiezione riguardante l'impegno dei salesiani con il loro sistema preventivo nel campo della marginalità e della devianza giovanile². I più grandi studiosi del sistema preventivo concordano nel ritenere che nella rieducazione dei ragazzi occorre compiere l'opera preventiva promossa da don Bosco³. Una presunta inapplicabilità del criterio preventivo ai ragazzi già sommersi dalle difficoltà legate alla tossicodipendenza, all'alcol, al vagabondaggio etc. sembra quindi smentita dall'attuale prassi salesiana e dai risultati ottenuti nel passato⁴. Sebbene il messaggio di Don Bosco, comunicato attraverso il suo metodo preventivo, rimanga valido, il sistema pensato nel tempo diviene inevitabilmente “datato” per cui sorge la necessità di una riflessione più aggiornata e approfondita⁵. Occorre reinterpretare diagnosi e terapie nei confronti di situazioni radicalmente mutate e in base agli svariati apporti delle attuali scienze umane: sociologiche, antropologico-culturali, giuridiche, psicologiche, cliniche, terapeutiche, politiche⁶.

¹ Cf. P. Chávez Villanueva, *Prima che sia troppo tardi salviamo i ragazzi, il futuro del mondo*, Intervento in Campidoglio a Roma il 27 novembre 2002, <http://www.sdbscilia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=84&Itemid=107>, (data d'accesso: 18.12.2014).

² Cf. G. Fedrigotti, *Giovani a disagio: una sollecitudine educativo-pastorale della chiesa in Italia*, in: *Emarginazione e disagio giovanile*, Conferenza Ispettorie Salesiane d'Italia, Tipografia Don Bosco, Roma 1991, p. 32-37.

³ Per ulteriori approfondimenti si veda P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999.

⁴ Bisogna far notare che don Bosco stesso in diversi momenti ha espresso un certo interesse per i giovani in difficoltà. Ha condotto anche diverse trattative per la gestione di istituzioni “correzionali”. Cf. P. Braido, *Prevenire non reprimere*, p. 213, 220-221, 227.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 377, 391-395.

⁶ Cf. G. Milanese, *Giovani nella società complessa. Una lettura educativa della condizione giovanile*, Elle di Ci, Leumann-Torino 1989.

Le considerazioni fatte sopra ci invitano a delimitare il campo della nostra analisi. Si porrà quindi l'attenzione ai ragazzi/giovani che vivono situazioni di disagio. La domanda di fondo che guida questa ricerca può essere formulata nel seguente modo: quale pedagogia di recupero viene promossa in Italia dai salesiani ricercatori e da quelli che operano nel campo salesiano della rieducazione? L'autore vorrà prima di tutto concentrarsi sul modello di pedagogia di recupero di ragazzi appartenenti alla realtà del disagio e della marginalità.

L'autore ha formulato inoltre alcune domande specifiche di ricerca:

a) Come i salesiani intendono il lavoro di risocializzazione in mezzo ai ragazzi in difficoltà?

b) Quale modello di pedagogia di recupero dei ragazzi è stato avanzato dai salesiani impegnati nel campo della ricerca?

L'approccio applicato a quest'indagine è di tipo analitico-descrittivo. Va aggiunto inoltre che questo articolo è frutto di una ricerca fatta nella Biblioteca dell'Università Pontificia Salesiana di Roma nel mese di settembre del 2013 e nello stesso mese del 2014.

2. UN NUOVO CONCETTO DI PREVENZIONE NEI CONTESTI DEL DISAGIO GIOVANILE

Sulla scia delle parole di don Bosco: “[...] fare del bene ai ragazzi poveri ed abbandonati, affinché non vadano a finire in un ergastolo”⁷ i salesiani in Italia, fin dagli anni '70, cominciarono ad allargare lo sguardo a un orizzonte assai più vasto del consueto modo di percepire la realtà giovanile. In quel periodo il modello di educazione dei ragazzi disadattati socialmente non risultava più rispondente⁸. I salesiani si sono resi sensibili alle nuove problematiche che toccano la società e i giovani in particolare, preoccupandosi di offrire una risposta adeguata alle diverse forme di marginalità e disagio dei ragazzi⁹. Decisiva è stata la seconda metà degli anni, 90, e precisamente il 1997, quando il Rettor Maggiore, don J. E. Vecchi, scrisse un'importante lettera circolare, dal titolo eloquente: “Si commosse per loro”¹⁰. Di fronte alle “nuove povertà” derivate dalla deprivazione scolastica e culturale, dalla mobilità sociale, dall'emigrazione, dalla frustrazione dei nuovi bisogni, la riflessione dei salesiani andava indirizzata al ripensamento del concetto di prevenzione di fronte ai ragazzi svantaggiati¹¹. P. Braido sottolinea il fatto che per don Bosco il termine *prevenire* riassume non solo la realtà di perseverare, proteggere, difendere dagli

⁷ *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, a cura di G.B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, Edizione extra-commerciale, S. Benigno Canavese (TO) 1898-1939, vol. IX, p. 416-417.

⁸ Cf. P. F. Frisoli, *L'impegno dei Salesiani in Italia per minori in difficoltà*, in: *Strutture residenziali per minori e qualità del servizio socioeducativo*, a cura di V. Orlando, LAS, Roma 2007, p. 251.

⁹ Cf. R. Mion, *I meccanismi sociali del disagio giovanile*, in: *Emarginazione e disagio giovanile*, Conferenza Ispettorie Salesiane d'Italia, Tipografia Don Bosco, Roma 1991, p. 67-68.

¹⁰ J.E. Vecchi, *Si commosse per loro (Mc 6, 34). Nuove povertà, missione salesiana e significatività*, Atti del Consiglio Generale della società salesiana di San Giovanni Bosco, LXXVIII (1997) 359.

¹¹ Cf. M. Borsi, *Sistema preventivo e resilienza: un possibile e fecondo dialogo*, Salesianum 2(2011) Aprilis-Junius, p. 309-332.

ostacoli e dai pericoli, ma in una seconda accezione, *prevenire* indicava la costruzione positiva degli soggetti che fossero in grado di affrontare la vita personale e sociale con adeguate competenze morali, culturali e professionali¹². L'autore ribadisce il fatto che il sistema preventivo non è un blocco rigido e immobile. Esso richiede aggiornamento non solo nel tempo, ma anche in rapporto alle più svariate "differenze" umane e culturali¹³. G. Milanese non dubita sull'utilità del criterio preventivo nell'educazione intesa in maniera generale e nel campo della prevenzione primaria. L'autore spiega come occuparsi di rieducazione e di devianza, a livello di prevenzione secondaria e terziaria, comporti un ripensamento più elastico e più propositivo del concetto di prevenzione nel sistema educativo salesiano¹⁴. Nel contesto salesiano riguardante l'emarginazione e il disagio giovanile si è voluto parlare della preventività, come "nuova coscienza preventiva" che significa prima di tutto una tenace e fedele prossimità al giovane¹⁵. Gli autori insistono sulla prevenzione come occasione per sviluppare le risorse della persona, dare maggior importanza al protagonismo dei ragazzi che siano capaci di sviluppare dentro se stessi un progetto di vita¹⁶.

Sul piano operativo i suggerimenti di G. Milanese sembrano molto utili. Egli suggerisce di ritornare alla prevenzione come intervento precoce, generalizzato, diffuso. Non basta più il contenimento, ma occorre un'azione alla radice, dove la prevenzione riacquisti il suo significato originale. L'autore ritiene che non si faccia prevenzione se non si ha la capacità di mettere in moto un processo continuo di anticipazione della patologia sociale. Ripensare il sistema preventivo nei contesti del disagio tra i ragazzi vuol dire recuperare multilateralità (agire con azioni che toccano il campo politico, sociale, giuridico, economico, etico, religioso); fare interventi differenziati per finalità; di contenuto, metodo e strumenti; e infine fare la scoperta della dimensione partecipativa e sistemica (protagonismo e legame con le istituzioni)¹⁷. Per quanto riguarda gli obiettivi da raggiungere nel campo della prevenzione, i ricercatori salesiani indicano quelli che rispondono ai bisogni dei ragazzi: a) promozione delle risorse e delle competenze individuali e di gruppo; b) protagonismo dei ragazzi; c) creatività; d) prevenzione del disadattamento attra-

¹² Cf. P. Braido, "Prevenire" ieri e oggi con don Bosco. *Il significato storico e le potenzialità permanenti del messaggio*, in: *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del Terzo Millennio. La via dell'educazione*, a cura di P. Cavaglià et al., LAS, Roma 1998, p. 285. Vedi anche G. Milanese, *Sistema preventivo e prevenzione in don Bosco*, Orientamenti Pedagogici 1(1989), p. 148-165.

¹³ Cf. P. Braido, "Prevenire" ieri e oggi, p. 323.

¹⁴ Cf. G. Milanese, *Il nuovo concetto di prevenzione: una riflessione sociologica*, in: *Emarginazione giovanile e pedagogia salesiana*, Dicastero della Pastorale Giovanile della Congregazione Salesiana, Elle di Ci, Leuman-Torino 1987, p. 237-238.

¹⁵ Cf. G. Fedrigotti, *Giovani a disagio*, p. 38.

¹⁶ Cf. *Lettera aperta alle educatrici ed agli educatori*, in: *Strade verso casa. Sistema preventivo e situazioni di disagio*, a cura di M. Borsi, M. A. Chinello, R. Del Pilar Mora, E. Rosanna, B. Sangma, LAS, Roma 1999, p. 216-218.

¹⁷ Cf. G. Milanese, *Il nuovo concetto di prevenzione*, p. 219-239. Attualmente in Italia nel campo salesiano si possono evidenziare due filoni di pensiero sulla prevenzione del disagio: a) sociologico-pedagogico - rappresentato da G. Malizia, R. Mion, V. Pieroni, V. Orlando, G. Vettorato, M. Pollo; b) psicologico - P. Gambini, Z. Formella.

verso lo sviluppo di fattori protettivi; e) prevenzione dei comportamenti devianti attraverso il contenimento di fattori di disagio che in rapporto ad un determinato territorio possono ostacolare il percorso di attenzione alla qualità della vita; f) ri-socializzazione di soggetti in condizioni di devianza/rischio attraverso percorsi di accompagnamento ai servizi¹⁸.

3. RECUPERARE IL RAGAZZO DISAGIATO ED EMARGINATO – PEDAGOGIA DI UN INTERVENTO SALESIANO IN ITALIA

L'analisi della letteratura ha permesso all'autore di delineare un modello di pedagogia di recupero dei ragazzi, avanzato dai salesiani impegnati nel campo della ricerca sulla rieducazione. I punti salienti vengono presentati di seguito.

3.1. La centralità della persona umana

È da rilevare che nei documenti del Capitolo Generale Salesiano XXIII viene ribadito il valore assoluto della persona umana e la sua inviolabilità: essa è al di sopra dei beni materiali e di ogni organizzazione.¹⁹ Bisogna sottolineare che le opere guidate dai salesiani si ispirano ad una visione antropologica che pone la persona al centro del processo reintegrativo. L'educazione mira perciò sempre a "fare l'uomo", per cui non è tanto la questione di insistere sulle singole competenze e abilità umane, ma di creare l'uomo alla luce delle virtù umane e del significato del vivere²⁰. La letteratura in merito evidenzia palesemente come, a partire dalla prassi educativa, emerga la grande preoccupazione di mettere la persona umana al centro di tutti gli sforzi che si prefiggono il recupero delle persone a rischio. Occorre sottolineare anche che le ricerche condotte negli ultimi anni hanno unanimemente documentato come la centralità della persona umana sia il principio ricorrente di tutti i progetti educativi di scuola cattolica²¹. Dagli autori salesiani viene privilegiata una pedagogia della persona che realizza l'educazione della persona secondo tre dimensioni: a) uomo come sostanza non riducibile ad un oggetto e, in quanto soggetto, capace di interiorità, autonomia, libertà, responsabilità e autotrascendenza; b) uomo come sostanza individuale – per cui si sottolinea unicità, irripetibilità e dinamismo interno del ragazzo²². In questa prospettiva è da escludere la tentazione di educare dei cloni o comunque ignorando le diversità, tentando di portare

¹⁸ Cf. R. Mion, V. Pieroni, *Ragazzi difficili. Misure a sostegno/accompagnamento*, Regione Abruzzo, Ortona 2002, p. 78-79.

¹⁹ Cf. Atti del Consiglio Generale della Società Salesiana di San Giovanni Bosco, *Educare i giovani alla fede. Documenti del Capitolo Generale 23 della Società di San Francesco di Sales*, n. 333, Anno LXXI, Roma 1990, p. 124.

²⁰ Cf. AA. VV., *La sfida educativa*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

²¹ Cf. CSSC – Centro Studi per la Scuola Cattolica, *La scuola della persona. Scuola cattolica in Italia. Undicesimo rapporto*, La Scuola, Brescia 2009, p. 375.

²² Cf. L. Rosón Galache, *L'uomo, persona in costruzione. Un'antropologia personalista nel Sistema Preventivo*, Orientamenti Pedagogici 354(2013)4, p. 855-877.

tutti alla media statistica; c) uomo come sostanza individuale di natura razionale – agisce umanamente in quanto esercita riflessivamente e intenzionalmente la sua razionalità²³.

3.2. Identità personale vs. costruzione di sé

Il problema dell'identità certamente è uno dei più importanti nel campo dell'educazione contemporanea²⁴. Nell'attuale contesto, in molti casi educare vuol dire lavorare su problemi ed emarginazioni. Il disagio dai ricercatori viene visto come "disagio evolutivo" che fa parte di una fase di sviluppo del ragazzo che deve uscire dalla dipendenza tipica dell'infanzia e acquistare l'autonomia e la propria identità²⁵. L'età dell'adolescenza è considerata come un periodo in cui il ragazzo, coscientemente o meno, si impegna a costruire la propria identità. Essa si forma su una comprensione cognitiva della relazione che abbiamo con se stessi e con gli altri²⁶. Già negli anni '90 i ricercatori salesiani indicavano come esigenza forte proprio la ricerca d'identità personale da parte dei ragazzi in difficoltà²⁷. Essi parlando di ragazzi disagiati ed emarginati, danno un giusto peso anche alla costruzione della propria identità, sottolineando inoltre come oggi sia difficile parlare di identità omogenea nel modo dei ragazzi²⁸. Essi sempre di più vengono spinti verso l'individualismo e l'egocentrismo, però non devono mai rinunciare alla costruzione dell'identità se vogliono acquistare una notevole autonomia e indipendenza, per uscire definitivamente dal disagio e dall'emarginazione.

3.3. Una proposta esplicita di vita cristiana vs. la scoperta di valori spirituali e religiosi

Fin dagli anni '80 i salesiani hanno cercato di indagare sullo scenario del problema della fede dei ragazzi, sia al livello personale che anche per quanto riguarda la religiosità dei giovani al livello istituzionale. Si indaga, quindi, sulle forme di appartenenza alla comunità ecclesiale, sul tipo di frequenza alle pratiche religiose

²³ Cf. G. Bertagna, *Come rispondere all'emergenza educativa. I modi attuali dell'educazione della persona*, in: *La scuola della persona*, p. 254-255. Vedi anche G. Malizia, *La scuola della persona*, in: *La scuola della persona*, a cura di G. Malizia, S. Ciatelli, Armando Editore, Roma 2010, p. 81-82.

²⁴ Cf. C. Nanni, *La cultura dell'educazione oggi: quadro di riferimento*, in: *Il sistema preventivo verso il Terzo Millennio. Atti della XVIII Settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana*, a cura di A. Martinelli, G. Cherubin, Dicastero per la Famiglia Salesiana, Salesianum, Roma 1995, p. 89-90.

²⁵ Z. Formella, *Il concetto del disagio adolescenziale*, in: *Il disagio adolescenziale. Tra aggressività, bullismo e cyberbullismo*, (a cura di) Z. Formella, A. Ricci, LAS, Roma 2012, p. 30.

²⁶ Cf. G. Froggio, *Psicosociologia del disagio e della devianza giovanile. Modelli interpretativi e strategie di ricupero*, Laurus Robuffo, Roma 2002, p. 154.

²⁷ Cf. G.B. Bosco, *Le provocazioni del disagio giovanile alla PG*, in: *I Salesiani si interrogano su: Emarginazione e disagio giovanile*, C.I.S.I. Conferenza Ispettorie Salesiane d'Italia, Atti del Convegno, Roma Pisana 23-25 Novembre 1991, Roma 1991, p. 97-99.

²⁸ Cf. Z. Formella, *Il concetto del disagio*, p. 19-20.

istituzionali, e infine sul modo con cui vivono i ragazzi il loro rapporto personale con la Chiesa e con Cristo²⁹. L'impegno dei salesiani di indagare il mondo dei ragazzi sotto l'aspetto religioso viene svolto anche fuori dai contesti delle opere salesiane³⁰.

I salesiani avendo accettato il compito di lavorare con i ragazzi più poveri ed abbandonati, hanno il pieno dovere di accettare i giovani i loro limiti e le debolezze³¹. Lo stesso concetto viene ribadito anche dal Capitolo Generale XXIII, secondo il quale l'educazione salesiana deve invitare i giovani a fare un cammino di fede e quindi condurli verso un incontro autentico con Cristo³². In fedeltà al Sistema preventivo, le comunità e i salesiani singoli sono chiamati a fare una chiara proposta di vita cristiana nei diversi contesti del loro agire³³. La missione salesiana è da identificarsi proprio con lo zelo per la salvezza dei giovani³⁴. La Congregazione salesiana quindi vuole vedere i loro membri impegnati anche nel campo del recupero, della risocializzazione e della promozione del giovane con un esplicito riferimento alla proposta di vita cristiana e ai valori spirituali³⁵. P. Braido vede il primato nel fatto di conferire ai ragazzi l'educazione religiosa e di realizzare l'idea di educare il buon cristiano secondo il bisogno dei tempi³⁶. L'autore rintraccia nella religione, dunque, un mezzo di prevenzione, uno strumento per la correzione dei caratteri da rieducare e recuperare³⁷. La centralità della religione viene ribadita ultimamente nel Documento *La Pastorale Giovanile Salesiana. Quadro di riferimento*. In esso la religione viene intesa come sviluppo del senso di Dio insito in ogni persona e sforzo di portarvi la bellezza della buona notizia³⁸. Nei contesti secolarizzati e quelli segnati dal disagio si propone una spiritualità salesiana centrata sul ragazzo specialmente bisognoso, insistendo sull'educazione delle invocazioni di trascendenza e sulle grandi domande di senso poste dalla vita e dal dolore³⁹.

²⁹ Cf. M. Delpiano, *La religiosità adolescenziale*, in: *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, coordinamento di G. Tonolo, S. De Pieri, Elle di Ci, Leumann-Torino 1996, p. 161-185.

³⁰ Si veda V. Orlando, *L'incerta quotidianità degli adolescenti idruntini. Indagine tra gli studenti delle Scuole Superiori presenti nell'Arcidiocesi di Otranto*, Roma-Otranto, Università Pontificia Salesiana, Arcidiocesi di Otranto, Ufficio Diocesano di Pastorale Giovanile, 2008.

³¹ Cf. J.E. Vecchi, *Salesiani ed emarginazione giovanile in Europa*, in: *Emarginazione giovanile e pedagogia salesiana*, Dicastero per la Pastorale Giovanile della Congregazione Salesiana, Elle di Ci, Leumann-Torino 1987, p. 93-95.

³² Cf. Atti del Consiglio Generale della Società Salesiana di San Giovanni Bosco, *Educare i giovani alla fede*, p. 66 e 84.

³³ Vedi *Lettera aperta*, p. 217.

³⁴ Cf. P. Chávez Villanueva, *Testimoni della radicalità evangelica*, <http://www.sdb.org/it/Documenti/Archivio_Chavez/Archivio_Chavez/ACG_413_Lavoro_e_temperanza>, (data di accesso: 10.01.2014).

³⁵ Cf. Dicastero per la Pastorale Giovanile Salesiana, *La Pastorale Giovanile Salesiana. Quadro di riferimento*, Direzione Generale Opere Don Bosco, Roma 2014, p. 83-85.

³⁶ Cf. P. Braido, *Prevenire non reprimere*, p. 229, 255.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 41-42.

³⁸ Cf. Dicastero per la Pastorale Giovanile Salesiana, *La Pastorale Giovanile Salesiana*, p. 83.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 88-89.

3.4. Favorire il protagonismo dei ragazzi

Il Rettor Maggiore Juan Vecchi fa notare come la prevenzione dovrebbe essere un'occasione per sviluppare prima di tutto le risorse della persona⁴⁰. Giustamente allora nel contesto salesiano viene sottolineata da una parte la funzione dell'ambiente familiare nel favorire il protagonismo dei ragazzi, e dall'altra l'esigenza di rendere proprio i preadolescenti protagonisti della propria vita⁴¹. Dalla letteratura in merito si percepisce che il protagonismo dei ragazzi vuol dire risvegliare nei ragazzi le motivazioni profonde in ordine al voler crescere. La motivazione al cambiamento è, dunque, un prerequisito molto importante per la crescita di ogni individuo. Poi si vuole favorire anche l'elaborazione del progetto di vita dei ragazzi nel quale essi trovano il proprio posto, si esprimono e assumono le proprie responsabilità⁴². Il protagonismo dei ragazzi viene inteso nel senso di essere da stimolo nella gradualità delle proposte e nel coinvolgimento dei soggetti nella valutazione⁴³. Favorire nei ragazzi il protagonismo vuol dire anche saper coinvolgerli nei progetti da loro riconosciuti come importanti e significativi⁴⁴.

Per quanto riguarda la verifica della presenza di esperienze che facilitino il protagonismo dei minori accolti nelle strutture salesiane, alcuni ricercatori sottolineano che bisognerebbe valutare prima di tutto: a) gli strumenti offerti per aiutare a liberare le proprie potenzialità, facilitare le relazioni; b) le attività e le esperienze intenzionalmente organizzate per facilitare la partecipazione dei ragazzi; c) l'attenzione anche a integrare protagonismo personale e collaborazione in gruppo; d) le modalità della presentazione e realizzazione dell'esperienza religiosa (vita come vocazione e compito, impegno personale per scoprirla e realizzarla) e la sua integrazione con le altre attenzioni dell'esperienza educativa della struttura⁴⁵.

3.5. La presenza costante dell'educatore e l'accompagnamento personale

Per i salesiani l'assistenza è un agire preventivo, perché appaga importanti bisogni sociali dei giovani quali l'appartenenza al gruppo, il sentirsi valorizzati come persona, il sentirsi oggetto di cure e di attenzione da parte degli altri. Questi bisogni spesso nel campo giovanile scolastico rimangono insoddisfatti e ciò può facilitare lo sviluppo delle emozioni negative, l'indifferenza, l'isolamento sociale che interferiscono con la crescita

⁴⁰ Cf. *Strade verso casa. Sistema preventivo e situazioni di disagio*, a cura di M. Borsi, M. A. Chinnello, R. Del Pilar Mora, E. Rosanna, B. Sangma, LAS, Roma 1999, p. 216.

⁴¹ Cf. R. Maurizio, *Verso un territorio più attento ai bisogni dei ragazzi*, in: *Oltre il disagio dei preadolescenti. Report del Progetto "Sentirsi a casa". Restituire dignità al territorio con percorsi di accompagnamento educativo*, a cura di P. Gambini, SCS/CNOS, Roma 2006, p. 64-66.

⁴² Cf. *Lettera aperta*, p. 217-218.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 216.

⁴⁴ Cf. E. Ottone, M. Seide, *La persona in crescita al centro della progettualità educativa*, in: *Sistema preventivo e situazioni di disagio. L'animazione di un processo per la Vita e la Speranza delle nuove Generazioni*, a cura di M. Borsi, P. Ruffinatto, LAS, Roma 2008, p. 85.

⁴⁵ Cf. V. Orlando, *Strutture residenziali per minori e qualità del servizio socioeducativo*, LAS, Roma 2007, p. 21.

positiva dei giovani⁴⁶. L'assistenza viene intesa come l' "essere per" cioè non è solo "sorveglianza", ma una particolare vigilanza sui ragazzi che possono costituire un elemento di disturbo e di pericolo morale per gli altri. È prima di tutto una presenza promotrice e animatrice per una volenterosa collaborazione del giovane alla propria autocostruzione consapevole e solidale⁴⁷. Parlando di rieducazione dei ragazzi, gli autori fanno notare l'importanza dell'assistenza salesiana come fattore che assicura la propositività dell'ambiente salesiano⁴⁸. Questa presenza costante dell'educatore in mezzo ai ragazzi è estremamente importante specialmente nel contesto della risocializzazione. È una presenza attraverso la quale i salesiani sperano che un ragazzo acquisti l'autostima ed il senso di responsabilità⁴⁹. Una presenza che dà inizio alla relazione-interazione con il minore. Nelle comunità rieducative salesiane è molto importante il fatto di fare il primo passo verso il ragazzo, avere la capacità di andare incontro a chi è nel bisogno, di ascoltare, di astenersi dal giudicare, avere la capacità di pronunciare parole di conforto e fare proposte di condivisione e di crescita⁵⁰.

3.6. Educatore competente al servizio dei ragazzi disagiati ed emarginati

Stare con i ragazzi non è solo un tipo di lavoro ma è prima di tutto una forma di vita. Rieducare vuol dire invitare i ragazzi ad assumere valori. Ciò avviene non solo per trasmissione di contenuti, norme, divieti, ma prima di tutto attraverso assimilazione e identificazione. Si tratta allora di un passaggio di una coerente visione di vita, di una trasmissione di fede, di valori⁵¹. Di qui una domanda per chi vuole lavorare secondo lo spirito di Don Bosco: non "come fare per"..., ma "come essere per". L'educatore richiesto è prima di tutto una persona capace di comunicare, partecipando in un vivere quotidiano, dei valori. Un educatore che lavora nel contesto salesiano oltre tutto deve essere conformato al Signore Gesù "il maestro della familiarità"⁵². Per J. E. Vecchi chi

⁴⁶ Cf. H. Franta, *L' "Assistenza" dell'insegnante come presenza attiva nelle situazioni sociali e di rendimento. Lineamenti per una pedagogia preventiva*, in: *L'impegno dell'educatore. Studi in onore di Pietro Braido promossi dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana*, a cura di J. M. Prellezio, LAS, Roma 1991, p. 495.

⁴⁷ Cf. G. Dho, *L'assistenza come „presenza” e rapporto personale*, in: *Il sistema educativo di don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Atti del Convegno europeo salesiano sul sistema educativo di don Bosco, Elle di Ci, Torino 1974, p. 104-125.

⁴⁸ Cf. G. Galia, *Il disagio buzza all'Oratorio. L'Oratorio-Centro Giovanile "Madonna del latte Dolce" di Sassari*, in: *Disagio emarginazione educazione*, a cura di C. Nanni, LAS, Roma 1993, p. 118.

⁴⁹ *Icf. Lettera aperta*, p. 218.

⁵⁰ Vedi M. Russo, *La relazione che si instaura fra educatore ed educando nelle varie fasi di permanenza in comunità*, in: *Educare in un mondo che cambia. Quaderno Operativo dell'iniziativa "Educatori locali in società globali"*, a cura di G. Vettorato, F. Gentili, Federazione SCS/CNOS, Roma 2010, p. 149.

⁵¹ Vedi P. Cavaglia, *Riattualizzare o rinnovare il metodo educativo di Don Bosco? Un contributo alla riflessione*, in: *Il sistema preventivo verso il Terzo Millennio. Atti della XVIII Settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana*, a cura di A. Martinelli, G. Cherubin, Dicastero per la Famiglia Salesiana, Salesianum, Roma 1995, p. 201-202.

⁵² Cf. P. Braido, *Due lettere datate da Roma 10 maggio 1884*, in: *Don Bosco Educatore. Scritti*

si decide di lavorare secondo il sistema preventivo di don Bosco deve per forza fare esperienza di spiritualità⁵³ e di rimediazione del proprio impegno in mezzo ai giovani alla luce della parola di Dio⁵⁴. L'educatore secondo lo Spirito di don Bosco è anche una guida matura dotata di forte carica umana⁵⁵ e di autorevolezza⁵⁶. Vengono sottolineate anche le capacità degli educatori di saper indirizzare i ragazzi verso la prosocialità, cioè a compiere azioni che aiutano i compagni in difficoltà alla socializzazione, ad aver buoni rapporti con altri coetanei⁵⁷. Qualunque relazione educativa con i ragazzi richiede anche la disponibilità reciproca all'incontro e al cambiamento⁵⁸. Deve essere il lui-educatore ad andare incontro per primo al più debole, per questo appare così forte l'accento sulla dimensione dell'amore educativo. Nella prospettiva da noi considerata è indispensabile anche che un educatore abbia la capacità dell'ascolto empatico, la volontà di sintonizzarsi in varie forme con il ragazzo e dare un significato profondo ad ogni particolare⁵⁹. Per l'educatore si tratta quindi di mettersi dal punto di vista del ragazzo e di "osservare" il suo mondo spogliandosi del proprio modo di pensare e delle proprie convinzioni (*entropatia*). L'educatore deve farsi interlocutore del ragazzo e offrirgli una credibile e possibile "rappresentazione sociale e personale, in forza della quale egli possa ricostruirsi un'identità e aprirsi a prospettive e progetti di vita"⁶⁰.

3.7. Lavorare in rete vs. educazione come impegno collettivo

Il concetto del lavoro in collaborazione con gli altri risale agli anni '50 del secolo scorso⁶¹. Questa strategia adottata da don Bosco ha assunto oggi il nome di "lavoro in rete" ed è considerata come un' "opera comune" ed è certamente tipica della tradizione educativa salesiana⁶². Oggi, nella realtà salesiana, parlare del lavoro di rete sembra essere diventata una moda. P. Braido parla della "famiglia educativa" in cui sono presenti educatori e collaboratori che si impegnano in mezzo ai ragazzi sia nel lavoro educativo che in quello rieducativo⁶³. Ciò che qualifica notevolmente l'educazione salesiana è la capa-

e testimonianze, ed. idem, LAS, Roma 1997, p. 344-390.

⁵³ Cf. J.E. Vecchi, *Il sistema preventivo esperienza di spiritualità*, in: *Il sistema preventivo*, p. 221.

⁵⁴ Cf. Ibidem, p. 230.

⁵⁵ Cf. Z. Formella, E. Iacomini, M. Szpringer, *La relazione con l'educatore maturo come fattore di protezione del disagio adolescenziale*, *Orientamenti Pedagogici* 1(2012), p. 63 e seguenti.

⁵⁶ Cf. P. Braido, *Sistema preventivo*, in: *Dizionario*, p. 1023-1026.

⁵⁷ Cf. A. Ricci, *Linee guida per gli interventi educativi*, in: *Il disagio adolescenziale. Tra aggressività, bullismo e cyberbullismo*, LAS, Roma 2012, p. 146.

⁵⁸ Cf. F. Cremon, *La relazione educativa in comunità*, in: *Disagio emarginazione educazione*, a cura di C. Nanni, LAS, Roma 1993, p. 53.

⁵⁹ Cf. F. Cremon, *La relazione educativa*, p. 57.

⁶⁰ R. Franchini, *Costruire la comunità che cura. Pedagogia e didattica nei servizi di aiuto alla persona*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 77.

⁶¹ Cf. M. L. De Natale, *Devianza e pedagogia*, La Scuola, Brescia 1998, p. 208.

⁶² Cf. C. Nanni, *Un ambiente educativo ispirato a ragione, religione e amorevolezza*, in: *Educazione e cittadinanza. Verso un nuovo modello culturale ed educativo*, a cura di G. Malizia, M. Tonini, L. Valente, Franco Angeli, Milano 2008, p. 155-165.

⁶³ Cf. P. Braido, *Prevenire non reprimere*, p. 312-317.

cità di mettere insieme diverse persone e di fonderle in un unico movimento educativo, nel quale persone e curricoli, strutture e programmi, ideali e azioni s'integrano armonicamente⁶⁴. Nel contesto salesiano lavorare in rete significa dare anche una giusta attenzione alla comunità religiosa locale e quella ispettoriale. Oltre questo bisogna saper collaborare con l'ambito civile, con le istituzioni (scuole, centri di formazione professionale, università), organizzazioni laiche ed altre realtà ecclesiali. La letteratura in merito pone l'accento anche sulla collaborazione con le famiglie che prendono un ragazzo in affidamento (affidamento familiare)⁶⁵. La preoccupazione principale degli autori salesiani è quindi quella di far notare che allo scopo di prevenire la radicalizzazione del disagio e della crisi tra i ragazzi è necessaria l'apertura al territorio⁶⁶. È importante inoltre orientare le politiche sociali verso la progettazione di una società come rete di sostegno⁶⁷. Si lancia quindi un'idea per costruire un sistema di rete sociale coinvolgendo in questo modo diversi attori che lavorano per lo stesso scopo di sostegno dei ragazzi in difficoltà⁶⁸.

4. CONCLUSIONI

1. L'analisi della letteratura in merito ci autorizza ad affermare che il concetto di prevenzione nel contesto salesiano è sottoposto a diversi cambiamenti vale a dire che la prevenzione non è più concepita come il contenimento ma come capacità di mettere in moto un continuo processo di anticipazione della patologia che porta al disadattamento dei ragazzi.

2. Nel lavoro rieducativo dei salesiani in Italia con i ragazzi disadattati vengono privilegiate alcune dimensioni fondamentali: la centralità del ragazzo visto come protagonista del proprio futuro; il riferimento ai valori religiosi; il favorimento della costruzione di sé. L'educatore professionista è capace, inoltre, di lavorare in rete ponendo l'accento sulla collaborazione con le famiglie, con il territorio, creando in giusto modo un sistema di rete sociale a scopo di sostegno di ragazzi in difficoltà.

⁶⁴ Cf. C. D'Errico, *Le reti educative, come strategia efficace della comunità educativa contro il disagio giovanile*, in: *Educare in un mondo che cambia. Quaderno Operativo dell'iniziativa "Educatori locali in società globali"*, a cura di G. Vettorato, F. Gentili, Federazione SCS/CNOS, Roma 2010, p. 166-174.

⁶⁵ S. Bernadette parla della rete *ad intra* per il coordinamento delle opere salesiane e della rete *ad extra* per il collegamento con il territorio. Si veda S. Bernadette, *Il lavoro in rete*, in: *Sistema preventivo e situazioni di disagio. Animazione di un processo per la Vita e la Speranza delle nuove Generazioni*, a cura di M. Borsi, P. Ruffinatto, LAS, Roma 2008, p. 141-145.

⁶⁶ Cf. R. Mion, V. Pieroni, *Ragazzi difficili*, p. 119-121.

⁶⁷ Cf. V. Pieroni et al., *Sintesi dei principali risultati dell'indagine ed ipotesi del modello sistemico d'intervento*, in: *Il minore a-lato. Bisogni formativi degli adolescenti dei Municipi Roma 6 e 7; vecchie e nuove povertà*, a cura di G. Malizia, R. Mion, V. Orlando, V. Pieroni, G. Vettorato, Franco Angeli, Milano 2002, p. 306.

⁶⁸ Cf. P. Gambini, *La preadolescenza: un'età da valorizzare*, in: *Oltre il disagio dei preadolescenti. Report del Progetto "Sentirsi a casa". Restituire dignità al territorio con percorsi di accompagnamento educativo*, a cura di P. Gambini, SCS/CNOS, Roma 2006, p. 70-71.

A PEDAGOGICAL MODEL OF REHABILITATION OF MALADJUSTED ADOLESCENTS.
SALESIAN EXPERIENCES IN THE CONTEXT OF THEIR WORK IN ITALY

Summary

In this article entitled: *A Pedagogical model of rehabilitation of maladjusted adolescents. Salesian experiences in the context of their work in Italy*, the author raises the issue of prevention with reference to the Salesian system of education. Drawing on available literature, the author is trying to present a model of rehabilitation pedagogy adopted by the Salesians in Italy. This issue becomes a crucial problem in the article which is written in a descriptive and analytical way. The first part of the study discusses a new concept of Salesian prevention developed in the course of work with the socially maladjusted youth. In the second part, the author attempts to outline the above mentioned model of pedagogical rehabilitation which appears in the work experience of the Salesians in Italy.

Keywords: Salesian prevention, Salesian model of rehabilitation pedagogy, Italy

PEDAGOGIA RESOCJALIZACJI ADOLESCENTÓW NIEPRZYSTOSOWANYCH SPOŁECZNIE –
DOŚWIADCZENIA W KONTEKŚCIE PRACY SALEZJAŃSKIEJ WE WŁOSZACH

Abstrakt

W artykule zatytułowanym *Pedagogia resocjalizacji adolescentów nieprzystosowanych społecznie – doświadczenia w kontekście pracy salezjańskiej we Włoszech* autor pochyła się nad zagadnieniem prewencji w duchu systemu salezjańskiego ks. Bosko w warunkach resocjalizacyjnych. Autor na podstawie analizy dostępnej literatury przedmiotu stara się nakreślić model salezjańskiej pedagogii resocjalizacyjnej w pracy z nastolatkami nieprzystosowanymi społecznie. To zagadnienie staje się zasadniczym problemem badawczym w niżej ukazanych rozważaniach typu analityczno-deskryptywnego. W pierwszej części pracy autor zgłębia nową koncepcję prewencji w kontekście pracy salezjańskiej z młodzieżą nieprzystosowaną społecznie. Druga część artykułu przybliży wspomniany model pedagogii resocjalizacyjnej, jaki jawi się w doświadczeniach pracy salezjanów we Włoszech.

Nota o Autorze: ks. dr Bogdan Stańkowski SDB – absolwent Uniwersytá Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania: pedagogika społeczna, prewencja, system prewencyjny ks. Bosko, resocjalizacja.

Słowa kluczowe: prewencja salezjańska, salezjański model pedagogii resocjalizacyjnej, Włochy

ZDZISŁAWA KOBYLIŃSKA
Katedra Aksjologicznych Podstaw Edukacji
UWM, Olsztyn

PRÓBA REKONSTRUKCJI AKSJOLOGICZNYCH PODSTAW POLSKIEJ POLITYKI SPOŁECZNEJ WOBEC MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH I ETNICZNYCH

1. WPROWADZENIE

Polska na przestrzeni wieków była państwem wielu narodowości, kultur i religii, otwartym na wiele grup etnicznych, religijnych, językowych oraz kulturowych. Przed II wojną światową ponad 30% jej mieszkańców było przedstawicielami mniejszości narodowych. Wedle danych ze spisu powszechnego z 1931 roku, Polacy stanowili 68,9% społeczeństwa, Ukraińcy 13,9%, Białorusini 3,1%, Niemcy 2,3%, a inne narodowości 3,2%. Liczba ludności Polski wynosiła w tymże roku 32,1 mln. Natomiast po II wojnie światowej, w wyniku eksterminacji ludności żydowskiej, akcji przesiedleńczych i przesunięcia granic, Polska stała się w zasadzie jednolita narodowo i kulturowo. Pozostałości innych kultur i nacji jakby nie istniały lub starano się je ignorować w polityce społecznej. Działanie to przyczyniło się w dużym stopniu do tego, że nie wykorzystano potencjału mniejszości narodowych, chęci asymilowania się czy akulturacji.

Sytuacja zmieniła się diametralnie na początku lat 80. XX wieku, kiedy powstanie „Solidarności” niejako otworzyło możliwości wzięcia inicjatywy we własne ręce, co oznaczało proces tworzenia i rejestracji przez grupy mniejszościowe własnych organizacji, stowarzyszeń, struktur i co sprzyjało odzyskiwaniu własnej podmiotowości i tożsamości. Wtedy też, po 1982 roku, stopniowo dawano większą swobodę na prowadzenie własnej działalności, wspierając finansowo oficjalne organizacje mniejszościowe. Ówczesny klimat polityczny w Polsce, która powoli się transformowała, sprzyjał tym zmianom. Na pewno, istotne znaczenie miało też ożywienie życia religijnego wiernych Kościołów prawosławnego i grekokatolickiego, którego impulsem były uroczystości 1000-lecia Chrztu Rusi obchodzone w 1988 roku. Warto odnotować, że w tym samym czasie następowało etniczne odrodzenie Polaków zamieszkujących Litwę, Białoruś, Ukrainę.

Po 1989 roku politycy zaczęli sukcesywnie przywiązywać coraz większą uwagę do mniejszości narodowych i etnicznych, powołując w izbie niższej parla-

mentu polskiego Komisję Sejmową ds. Mniejszości Narodowych i Etnicznych, jak również tworząc Biuro ds. Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Zaczęto również konfrontować się z faktem napływania tzw. nowych społeczności, jak: repatrianci, uchodźcy, imigranci¹, którzy z różnych przyczyn wybrali Polskę na kraj swojego osiedlenia.

We współczesnej Polsce mieszka wielu przedstawicieli mniejszości narodowych oraz autochtoniczne mniejszości etniczne, niestanowiące części innych narodów. Mają one jednak własną, odrębną kulturę, język, przekonanie o wspólnocie pochodzenia i podobieństwie losów dziejowych, języka, wyznania, kultury.

W 2011 roku, po przeprowadzeniu Narodowego Spisu Powszechnego, okazało się, że około 1,5 mln mieszkańców kraju zadeklarowało inną narodowość niż polska, a nieco ponad 521 tysięcy nadal nie określiło swej narodowości. I tak największą grupę narodowo-etniczną stanowią Ślązacy – prawie 850 tysięcy obywateli, dalej Kaszubi – 232 tysięcy, mniejszość niemiecka – 148 tysięcy, w tym na Warmii i Mazurach mieszka około 4300 osób; ukraińska – 51 tysięcy, z czego na terenie dziewięciu gmin województw warmińsko-mazurskiego, zachodniopomorskiego i podkarpackiego przedstawiciele mniejszości ukraińskiej stanowią ponad 10% mieszkańców; białoruska – ponad 46 tysięcy; romska – ponad 17 tysięcy²; łemkowska – około 11 tysięcy osób, mazurska – 1376 osób (ta grupa etniczno-regionalna zamieszkuje głównie na obszarze Mazur – są oni w większości protestantami (90%) należącymi do Kościoła ewangelicko-augsburskiego (obrzędki luteranckiego)). W województwie warmińsko-mazurskim żyje też niewielka grupa Warmiaków, która stanowi grupę etniczną polskojęzyczną, a która od XIV wieku zasiedlała ten teren. Obecność tych mniejszości narodowych i etnicznych wymaga prowadzenia określonej polityki społecznej, która będzie organizować wzajemną koegzystencję, możliwość swobodnego działania tych grup oraz ochronę³ ujętą w akty prawne⁴, które winny wyraźnie odnosić się do określonej aksjologii, na której są oparte. W końcu, jak zauważył to już Arystoteles, etyka jest częścią polityki, a oczywistą implikacją tego twierdzenia jest konieczność odczytywania polityki w jej odniesieniu do etyki i aksjologii.

W Polsce kwestie mniejszości reguluje *Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*⁵, która jako akt

¹ Tworzą one małe mniejszości o charakterze imigranckim. Są to m.in.: Grecy, Wietnamczycy, Palestyńczycy, Kurdowie, jak również małe liczne grupy Węgrów, Bułgarów, Serbów, Gruzinów.

² W spisie z 2002 roku przynależność do tej grupy etnicznej zadeklarowało około 12,5 tysiąca osób.

³ „Ochrony takiej potrzebują zwłaszcza mniejszości etniczno-kulturowe: po części dlatego, że są najbardziej zagrożone, a po części dlatego, że w ich przypadku istnieje nadal wspólnotowy styl życia wart ochrony. W przeciwieństwie do głównego nurtu społeczeństwa nie uległy one jeszcze erozji pod wpływem liberalnego indywidualizmu i zachowały spójne, kolektywne formy egzystencji”. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Aletheia, Warszawa 2009, s. 408.

⁴ Na temat pozycji prawnej mniejszości narodowych por. M. Kotulski, *Pozycja prawna mniejszości narodowych i ich ochrona w polskim systemie prawnym*, w: *Ochrona człowieka w świetle prawa Rzeczypospolitej polskiej*, red. S. Pikulski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko Mazurskiego, Olsztyn 2001, s. 557-575.

⁵ Pełen tekst ustawy: <[http://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/2223_u/\\$file/2223_u.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/opinie7.nsf/nazwa/2223_u/$file/2223_u.pdf)> ,

prawny nie mówi co prawda *explicite* o założonej aksjologii, jednakże milcząco ją zakłada, podobnie jak inne normy krajowe i międzynarodowe⁶. Rodzi się więc pytanie, jaka aksjologia kieruje relacjami z mniejszościami etnicznymi i narodowymi? Jakie podstawowe wartości fundują te relacje przekładane na język prawniczy w postaci aktów legislacyjnych normujących obecność mniejszości w Polsce? To są ważne pytania, bowiem, jak zauważa W. Żelazny, państwo, jako instytucja prawna i polityczna zarazem, określa, jaki jest jego stosunek do zamieszkujących je mniejszości narodowych i etnicznych, do ich wyznań i języków oraz do „większości tych zjawisk, które można nazwać w najszerszym tego słowa znaczeniu kulturowymi”⁷. Ten stosunek zatem nie może być wyrażony tylko i wyłącznie w formie suchych paragrafów, dotyczących na ogół kwestii technicznych, ale powinien być także zaprezentowany jako swoista filozofia działania w odniesieniu do mniejszości, której racjonalne postulaty autonomii polityka społeczna danego państwa bierze pod uwagę. Jest to o tyle istotne, że badania konfliktów etnicznych wykazały, że „wczesne przyznanie szerokich uprawnień autonomicznych znacznie częściej wygasza niż roznieca separatyzmy etniczne”⁸, a więc *de facto* niweluje potencjalne konflikty. W Polsce, jak na razie, separatyzm etniczny nie dochodzi szerzej do głosu⁹, jednakże idea przyznawania autonomii działania mniejszościom według ich postulatów jest, w ramach obowiązującego prawa, brana pod uwagę i konsultowana¹⁰.

Warto teraz powrócić do pytania: czy można zrekonstruować listę tych wartości, które legły u źródeł owej filozofii uznania praw mniejszości w polskiej polityce społecznej po 1989 roku? Analizując zarówno dokumenty, jak i społeczną *praxis*, można odpowiedzieć, że częściowo taka rekonstrukcja jest możliwa, a częściowo należałoby dodać do niej te wartości, które w takim aksjologicznym katalogu polityki społecznej powinny się znaleźć. Niewątpliwie, najbardziej narzucającymi się kategoriami aksjologicznymi są: etniczność, godność osoby ludzkiej, braterstwo, pluralizm, równość, tolerancja, szacunek dla odmienności, dialog, otwartość, równouprawnienie, sprawiedliwość, zasada partycypacji czy zasada subsydiarności.

(data dostępu: 16.01.2015).

⁶ Międzynarodowe zobowiązania Polski w zakresie ochrony i współdziałania z mniejszościami narodowymi wynikają z: ratyfikowanych przez Polskę konwencji dotyczących praw człowieka i zakazu dyskryminacji przyjętych w systemie Narodów Zjednoczonych; z zaleceń wynikających z przyjętych dokumentów KBWE (przekształconej obecnie w OBWE); z wielo- i dwustronnych umów międzynarodowych.

⁷ Por. W. Żelazny, *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 64.

⁸ D. Horowitz, *A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1991, s. 224.

⁹ Jak na razie, jedynym postulatem separacji jest głos Ruchu Autonomii Śląska (Schlesien Autonomie Bewegung) – organizacji separatystycznej na Śląsku, żądającej odłączenia Śląska od Polski.

¹⁰ Notabene, trzeba pamiętać, że nie tyle uznanie praw mniejszości, jak odmowa przyznania autonomii lub, co gorsza, odebranie już istniejącej autonomii (Kosowo) prowadzi do konfliktów i destabilizacji.

Polska polityka społeczna, mimo pojawiających się sporadycznie głosów krytyki, jest wzorcowa na tle innych państw. Jej podejście do mniejszości narodowych i etnicznych jawi się jako personalistyczne, życzliwie otwarte i dialogiczne. Charakteryzuje je akceptacja wyżej wymienionych wartości i zasad życia społecznego, która przekłada się na systemowe rozwiązania w zakresie polityki społecznej obecne w makro i mikro skali¹¹. Spośród owego katalogu aksjologicznego na szczególną uwagę i analizę zasługują: etniczność, godność osoby ludzkiej, braterstwo i pluralizm. Są to kardynalne wartości w dialogu z mniejszościami etnicznymi i narodowymi, z których wszystkie inne wypływają. Bez tych wartości ani dialog, ani współpraca, ani koegzystencja nie byłyby możliwe. Porażka i załamanie się projektu wielokulturowości, niemożliwość dalszego pokojowego współistnienia, powolny, ale sukcesywny powrót do zamykania granic i bardziej rygorystycznej kontroli, jaką obecnie obserwuje się na zachodzie Europy, jest między innymi wynikiem nierespektowania tego aksjologicznego zestawu. Polska natomiast może pozostawać przykładem gościnności wobec innych, a także prawdziwą szkołą spotkania z ludźmi o odmiennych poglądach i wywodzących się z odrębnych kultur.

2. DLACZEGO ETNICZNOŚĆ JEST WARTOŚCIĄ?¹²

Od kilkunastu lat, szczególnie od czasu powstania Unii Europejskiej, migracje międzynarodowe stały się zjawiskiem powszechnym i masowym, co również odnotowano w Polsce. Proces rewitalizacji etniczności został zainicjowany najpierw w Europie Zachodniej w latach sześćdziesiątych XX wieku. W perspektywie skutków dwóch totalitaryzmów: „czerwonego” i „brunatnego”, ożywienie etniczności wydawało się najpierw czymś oczywistym, a potem nawet czymś oczyszczającym, metanoicznym. Wkrótce jednak okazało się, że kategoria etniczności i jej siła sprawcza może też doprowadzić do wydarzeń, jakie miały miejsce w ostatniej dekadzie XX wieku na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej. Żądania separatystyczne, rozruchy, konflikty, agresja i przemoc pokazały, że etniczność może być początkiem rozłamu i zarzewiem walk, gdy nie uwzględni się postulatu słusznej autonomii mniejszości. W tym kontekście etniczność zaczęto analizować również w jej relacji do polityki i dostrzegać implikacje, jakie może ona wносить w jej sferę, co jeszcze bardziej zwróciło uwagę na jej istotę.

¹¹ Charakteryzując standardy ochrony przysługujące mniejszościom narodowym w Polsce, na pewno trzeba wymienić następujące: nauczanie języka ojczystego i w języku ojczystym; swobodne posługiwanie się językiem ojczystym w życiu prywatnym i publicznym; zakładanie i utrzymywanie własnych instytucji i stowarzyszeń oświatowych, kulturalnych i religijnych, wyznawanie i praktykowanie własnej religii oraz prowadzenie działalności religijnej w języku ojczystym; używanie imion i nazwisk w brzmieniu i pisowni języka ojczystego; utrzymywanie niezakłóconych kontaktów między sobą w obrębie kraju swego zamieszkania, jak również poprzez granice. Por. M Kotulski, *Pozycja prawna mniejszości narodowych...*, s. 559.

¹² Szerzej na temat etniczności: por. T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

In sensu largo, etniczność odnosi się do wszystkich podziałów grupowych na kanwie rasy, języka lub kultury. Semantycznie pochodzi to słowo od greckiego rzeczownika *ethnos*, co oznacza towarzystwo, lud lub naród. Jego istotą jest poczucie wyjątkowości albo odrębności. Etniczność jest więc zbiorem cech charakteryzujących pojęcie grupy etnicznej i dlatego te pojęcia są często stosowane wymiennie. Dokładną klasyfikację teoretycznych stanowisk ujmujących etniczność zaprezentował Walter Żelazny w pracy *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*¹³.

Wśród wyróżniających się przesłanek aksjologicznych polskiej polityki wobec mniejszości narodowych i etnicznych podkreślanie etniczności jako wartości jest widoczne poprzez akceptację pochodzenia, narodowej tożsamości oraz zespołu obiektywnych elementów dotyczących kultury. Na pytanie: dlaczego etniczność jest wartością?, można dać bardzo krótką odpowiedź: „ponieważ wszyscy w gruncie rzeczy jesteśmy skądś”: z szerszej lub mniejszej wspólnoty społeczno-kulturowej, jak również często i religijnej. Zglobalizowanie ludzi, ich zuniformizowanie, do którego się dąży, a które jest na rękę wielkim ponadnarodowym korporacjom, koncernom czy sieciom, to w gruncie rzeczy fasada. Poszczególni ludzie wcale nie chcą zatracić się w anonimowym społeczeństwie czy kulturze masowej, nie chcą wykorzeniać się z własnej – narodowej czy etnicznej – społeczności i kultury, lecz chcą realizować się i rozwijać adekwatnie do swoich potrzeb. A. Etzioni twierdzi, że jest to jedna z potrzeb człowieka: „Tak więc istnieje potrzeba, by różnorodność społecznych ról i norm zapewniała drogi realizacji dla zróżnicowanych osobowości”¹⁴. Etniczność czy narodowość – owo „bycie skądś” – nadaje ludziom konkretny rys, charakter, sprawia, że nie są „ujednoliceni”, ale są „kims” – innym, odrębnym, ciekawym, pełnym, zintegrowanym. Są podmiotem. Owszem, każdy powinien i niejako musi żyć w szerszych społecznościach, ale właśnie owa etniczność sprawia, że człowiek nie gubi się w większych rzeczywistościach społeczno-kulturowych, że czuje się w nich swobodnie, że odnajduje w nich swoje miejsce, czyniąc to w sposób odpowiedni i bezpieczny dla siebie i wartościowy dla tejże rzeczywistości.

Autentyczne i wartościowe odnajdywanie się w szerszych strukturach wskazuje właśnie na ów aksjologiczny rys etniczności. Współcześni komunitaryści: Amitai Etzioni, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor, którzy starają się klasycznym koncepcjom w dziedzinie myśli społecznej przywrócić należne miejsce, a także nadać właściwy sens takim pojęciom, jak dobro wspólne, człowiek jako istota społeczna, wspólnota, solidarność, empatia, troska, podkreślają, że wspólnota etniczna sprawia, że człowiek widzi siebie lepiej przez pryzmat dóbr i przez cele, jakie ta wspólnota stawia. Co więcej, uważają „że wartości, które leżą u podstaw wspólnoty, «wspólne dobro», mogą być aktywowane i przeniesione do sfery politycznej, gdzie będą działać jako podstawa zaangażowania obywateli w sprawy ich społeczeństwa”¹⁵.

¹³ W. Żelazny, *Etniczność...*, s. 85-118.

¹⁴ A. Etzioni, *Aktywne społeczeństwo*, tłum. S. Burdziej, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 574.

¹⁵ L. Koczanowicz, R. Włodarczyk, *Współczesna filozofia społeczna. Rozmowy i eseje o społeczeństwie obywatelskim i etyce demokracji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2011, s. 97.

Człowiek w takiej wspólnotcie nie jest więc bytem abstrakcyjnym, lecz konkretnym istniejącym w określonej rzeczywistości społecznej, religijnej i kulturowej; wyposażonym w bagaż psychologiczny, historyczny, pokoleniowy, zjednoczonym więzami krwi, solidarności, historii, kultury, wspólnymi wartościami; ma swoją genezę, jego istnienie jest wytłumaczalne i racjonalne. Osoby ludzkiej bowiem nie można odrywać od tego, co względem niej wydaje się zewnętrzne, gdyż życiowy kontekst, posiadane dobra, historycznie ukształtowana wspólnota etniczna, wyznawana religia zapewniają oparcie moralne oraz dają poczucie bezpieczeństwa. Taylor nawet mówi, że trudno zachować autentyzm wspólnoty bez religii, bez plecza wspólnoty i kultury, bez ich uznania i respektowania. Dlatego postuluje on dialog hermeneutyczny, który ma pozwolić na zbliżenie różnych kultur i wzajemne zrozumienie bez konieczności wyrzekania się własnych wartościowań¹⁶. Podobnie zauważa W. Kymlicka, który pisze: „Ludzie są w istotowy sposób związani ze swą własną wspólnotą kulturową. Nie możemy ot tak po prostu przenosić ludzi z jednej kultury do drugiej, nawet jeśli mamy im możliwość nauczania się innego języka i kultury. Czyjeś wychowanie nie jest czymś, co może być po prostu wymazane, jest ono i pozostanie konstytutywną częścią tego, kim jest dana osoba. Członkostwo w kulturze oddziałuje na samo nasze poczucie tożsamości osobowej i godności”¹⁷.

Warto też zauważyć, o czym rzadko się wspomina, iż etniczność jest także mocno związana z podstawowymi zasadami życia społecznego. Choćby z zasadą subsydiarności, która w polskiej polityce społecznej wobec mniejszości ma swoje miejsce. To, co może być zrobione i zabezpieczone przez społeczność mniejszego szczebla, nie powinno być przenoszone na społeczność wyższego szczebla. To, co oferuje, w sposób naturalny, wspólnota etniczna, nie powinno być przedmiotem troski społeczności szerszych. Podobnie rzecz się ma z zasadą, której człowiek uczy się najlepiej i najszybciej we wspólnotach naturalnych, a która powinna działać zamiast zbiurokratyzowanej opieki publicznej.

Oczywiście trzeba zachęcać, aby osoby zakorzenione we własnej etniczności nie zamykały się na społeczność szerszą, nie izolowały się wobec innych społeczności i kultur nie tylko regionalnych, etnicznych, ale także narodowych i państwowych, zwłaszcza tych, w których przyszło im żyć. Jeśli natomiast się izolują, to wówczas można mówić wręcz o etnocentryczności, przez którą rozumie się zasklepienie się jednostki we własnym systemie wartości oraz w systemie własnych wzorców zachowań i bezwzględne utrzymywanie swej etnicznej subkultury. Podstawowy, w tym kontekście, problem, jaki dostrzegła Oriana Fallaci w obecności grup arabskich we Włoszech, to ten, że chciały one narzucić własne postrzeganie świata, kulturę, religię na nowe środowisko, w którym zamieszkały, nie zważając na inne normy obyczajowe, kulturowe i religijne¹⁸. Natomiast krytyka takiego ich

¹⁶ Por. A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 172.

¹⁷ Por. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 175, cyt. za: A Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 172

¹⁸ Por. O. Fallaci, *Siła rozumu*, tłum. J. Wajs, Cyklady, Warszawa 2004, s. 51.

zachowania spotykała się i spotyka z ich strony z niechęcią, a nawet z groźbami. Taki stan rzeczy, to niestety wynik uwięzienia człowieka we własnym partykularyzmie, wynik absolutyzowania tożsamości etnicznej, a tym samym zamykanie się człowieka w małym świecie własnej etniczności, w „etnicznym getcie”, co w sposób negatywny i szkodliwy oddziałuje zarówno na szerszą rzeczywistość społeczno-kulturową, jak i deformuje moralnie samego człowieka. Innym przykładem są choćby mniejszości tureckie, która niejednokrotnie tworzą, na przykład w Niemczech, etniczne getta, zamykając się w swoim małym szowinistycznym świecie, uniemożliwiając sobie samym właściwe i naturalne relacje w szerszej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej.

Zdrowa etniczność nie może być izolacjonistyczna i separatystyczna, nie może pogardzać i odnosić się wrogo do innych nacji i grup etnicznych czy regionalnych, nie może hołdować pewnym formom etnicyzmu i ekskluzywizmu etnicznego. Nie powinna wreszcie epatować czy przesadnie manifestować własnej odrębności, czy wręcz ujawniać nacjonalizmu.

3. *DIGNITAS HOMINIS* JAKO PRIORYTET AKSJOLOGII POLITYKI WOBEC MNIEJSZOŚCI

Jedną z podstawowych zasad polityki społecznej wobec mniejszości winna być również aksjologiczna świadomość niezbywalnej godności osoby ludzkiej¹⁹, bez względu na jej pochodzenie rasowe, etniczne, kulturowe czy religijne. „Przyjęcie osoby ludzkiej za zasadę i cel wspólnoty politycznej oznacza przede wszystkim podejmowanie działań na rzecz uznania i poszanowania jej godności poprzez ochronę i propagowanie podstawowych, niezbywalnych praw człowieka”²⁰ – to właściwy punkt wyjścia dla uznania i akceptacji wszystkich mniejszości.

Dobrym przykładem takiego myślenia o mniejszościach jest chrześcijańska antropologia, podkreślająca jedność rodzaju ludzkiego i autonomię wszystkich ludzi ponad podziałami etnicznymi, narodowymi, kulturowymi i religijnymi, którzy winni tworzyć wolną – od narodowościowych dyskryminacji – wspólnotę, kierującą się wzajemną solidarnością. Owa jedność wymaga także, aby różnorodność członków rodziny ludzkiej, zamiast stanowić przyczynę podziału i potencjalnego konfliktu, służyła umacnianiu kruchej jedności i wzbogacaniu jej, gdyż odrębność etniczno-kulturowa jest wartością podstawową dla osoby, a w rezultacie również dla tworzonych społeczności i wspólnot. Doktryna społeczna Kościoła, stojąc na gruncie antropologii chrześcijańskiej, wyraźnie zachęca, aby w polityce poszczególnych państw wobec mniejszości narodowych i etnicznych znalazły się aksjologiczne imperatywy, takie jak: zachowanie odrębności i podtrzymanie własnej tożsamości, prawo do zachowania i rozwijania własnej kultury, prawo do wolności

¹⁹ „Godność osoby ludzkiej jest nienaruszalna. Musi być chroniona i szanowana”. *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, z dnia 29 października 2004. Protokoły i załączniki, Deklaracje i Akt Końcowy, UKIE, Warszawa 2004, s. 419.

²⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005, nr 388.

religijnej, do sprawowania kultu, prawo do realizacji aspiracji społeczno-politycznych²¹. Urząd Nauczycielski Kościoła wyraźnie bowiem stwierdza, że „mniejszości etniczne stanowią grupy o specyficznych prawach i obowiązkach”²².

Godność człowieka powinna być rozumiana i ujmowana integralnie. Jej zasadniczym elementem jest wolność świadomego wyboru, w którym nie ma ze-wnętrznego przymusu ani zniewolenia. Człowiek, jako istota wolna, ma prawo do określenia swej tożsamości kulturowej, religijnej, obyczajowej, językowej, jak również ma prawo do wyboru miejsca swojego życia. A zatem przynależność do mniejszości narodowej jest sprawą swobodnego wyboru jednostki, który nie powinien przynosić żadnych niekorzystnych skutków. Osoby należące do mniejszości narodowych mają więc pełne prawo do swobodnego wyrażania, utrzymywania i rozwijania swej tożsamości religijnej, etnicznej, językowej i kulturalnej²³. Gwarantują im to także wskazania sprawiedliwości: „jeśli bowiem z tej perspektywy odczytuje się wymagania sprawiedliwości, by oddać drugiemu to, co się mu należy, to trzeba być świadomym, że tu nie chodzi jedynie o takie czy inne rzeczy, sprawy materialne, ale ostatecznie chodzi o uszanowanie osoby, o danie drugiemu człowiekowi tego, co mu się należy ze względu na to, że jest osobą”²⁴. Wszystkie zatem drogi, również polityki, powinny prowadzić do każdego człowieka niezależnie od jego pochodzenia.

4. « A WY WSZYSCY BRAĆMI JESTEŚCIE » (Mt 23,8), CZYLI BRATERSTWO JAKO WYMÓG ŻYCIA W RODZINIE LUDZKIEJ

Braterstwo to kategoria, która współcześnie przeżywa swój renesans. Jest ona jednak rozmaicie pojmowana i interpretowana. Liberałowie powiedzą, że braterstwo to pochodna wolności i równości, a zatem nie jest ono niezależną zasadą społeczną *sensu stricto*; komunitaryści stwierdzą, że braterstwo to codzienne, normalne praktyki społeczne, tradycje kulturowe i wspólne społeczne porozumienia; natomiast chrześcijanie podkreślą, że wszyscy jesteśmy braćmi, ponieważ jesteśmy dziećmi tego samego Boga, ponieważ Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkich ludzi, a więc wszyscy jesteśmy powołani, aby być braćmi. Pomimo tych różnic w definiowaniu braterstwa stanowi ono jedną z podstawowych zasad życia społecznego.

Braterstwo trudno jest jednak dostrzec w dyskursie międzykulturowym. Na pewno przyczyniła się do takiego stanu rzeczy klęska moralna Wielkiej Rewolucji

²¹ Por. tamże, nr 387.

²² Tamże.

²³ Por. S. Łoziński, *Polityka państwa polskiego w latach 1989-1993. (Na tle rozwiązań prawnych obowiązujących w państwach europejskich i regulacji przygotowywanych w ramach prac Rady Europy)*, Kancelaria Sejmu. Biuro Studiów i Ekspertyz, styczeń 1994, s. 22.

²⁴ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii KUL*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 85.

Francuskiej, która – mając na swych sztandarach hasło «braterstwo» – zdeprecjonowała je swoimi zbrodniami, wykorzystując gilotynę do jego szerzenia. Z drugiej zaś, dość silne konotacje z chrześcijaństwem, od którego współczesny dyskurs polityczno-społeczny na ogół się odcina.

Tymczasem braterstwo rozpatrywane w makroskali może być silnym spoiwem łączącym ludzi niezależnie od pochodzenia biologicznego, rasy, wspólnej ojczyzny czy języka. Jeśli liberałowie uważają, że poczucie bycia równym obywatelem, a więc członkiem braterskiej społeczności opiera się na posiadaniu praw obywatelskich i politycznych, to o ileż silniejszą wymowę ma braterstwo w interpretacji chrześcijańskiej, która traktuje braterstwo jako zasadę społeczną, istotną dla współżycia i współdziałania ludzi, na której można, jak na fundamencie, budować ”jedność świata”.

Czymże jest więc braterstwo w ujęciu chrześcijaństwa? Jest to relacja jednego człowieka do drugiego, której istotą jest miłość bliźniego wynikająca z objawienia Boga jako Ojca wszystkich ludzi. Także ludzi grzesznych lub niepodzielających wiary chrześcijańskiej, jej doktryny i nauki, gdyż bliźnim jest każdy brat w człowieczeństwie” (Łk 10,25-37). Według chrześcijaństwa, byłoby zatem sprzeczne utrzymywanie, „że można kochać Boga, którego nigdy się nie widziało, a nienawidzić – lub nie kochać – człowieka, który jest blisko” (1J 4,20). Chrześcijańskie dwa przykazania Boga i bliźniego są ze sobą tak mocno związane, że o tym, czy chrześcijanin kieruje się autentyczną miłością wobec Boga, decyduje jego rzeczywista miłość do braci. Jezus potwierdza tę niezwykłą rolę miłości do innych (także obcych), czyniąc z niej sprawdzian bycia Jego uczniem: „Przykazanie nowe daję Wam, abyście się wzajemnie miłowali. Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim” (J 13,34-36).

Współcześnie wartość braterstwa mocno podkreśla papież Franciszek, który twierdzi, że braterstwo między ludźmi, których łączy to samo pochodzenie, ta sama natura i godność, ma fundamentalne znaczenie dla budowy rodziny ludzkiej, dlatego też poświęcił temu zagadnieniu pierwsze swoje orędzie na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2014, które zatytułował *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*. Papież w tym orędziu zauważył: „Rzeczywiście braterstwo jest istotnym wymiarem człowieka, który jest istotą społeczną. Żywa świadomość tego aktu prowadzi nas do postrzegania i traktowania każdej osoby jako prawdziwej siostry i prawdziwego brata. Bez tego staje się niemożliwym budowanie społeczeństwa sprawiedliwego, a także stabilnego i trwałego pokoju. [...] Nieustannie narastająca liczba wzajemnych powiązań i komunikacji, jakie spowijają naszą planetę, sprawia, że wśród narodów ziemi świadomość jedności i dzielenia wspólnego losu staje się bardziej namacalna. W ten sposób w dynamice historii, pomimo różnorodności grup etnicznych, kultur i społeczeństw, dostrzegamy zasiew powołania do tworzenia jednej wspólnoty, składającej się z braci, którzy nawzajem siebie przyjmują, troszcząc się jedni o drugich²⁵. A zatem braterstwo to coś znacznie więcej niż wspólnota czy społeczeństwo wolnych i równych obywateli. Jest to bowiem uczestnictwo w Bożej naturze wszystkich ludzi stworzonych na ob-

²⁵ Franciszek, „*Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*”. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2014 (8 grudnia 2014), nr 1.

raz i podobieństwo Boże, wyniesionych do nadprzyrodzonych przeznaczeń, a tym samym transcendujących wymiary życia ziemskiego²⁶. Sam Pan Jezus, kiedy modli się do Ojca, „aby wszyscy byli jedno... jak i My jedno jesteśmy...” (J 17,22), daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości.

Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do wzajemnie do siebie w duchu braterskim. W takiej optyce braterstwo staje się podstawą do tworzenia autentycznego dobra wspólnego polegającego na możliwości rozwinięcia wszystkich potencjalności każdego z uczestników życia społecznego w pełnej wolności i równości, które niwelują jakiegokolwiek podziały. Święty Paweł ukazuje choćby zniwelowanie przez chrześcijaństwo podstawowych różnic społecznych: pomiędzy niewolnikiem a człowiekiem wolnym, pomiędzy mężczyzną a kobietą (por. Ga 3,28).

Mimo jednak powszechnego konsensusu co do wartości braterstwa jako takiego, braterstwo jest weryfikowane przez samo życie. Papież Franciszek słusznie zauważa, że temu powołaniu do bycia braćmi „często przeciwstawiają się i zaprzeczają fakty, w świecie charakteryzującym się «globalizacją obojętności», która powoli nas «przyzwyczajają» do cierpienia innych, zamykając nas w sobie. W wielu częściach świata nieustannie dochodzi do poważnych naruszeń podstawowych praw człowieka, w szczególności prawa do życia i prawa do wolności religijnej. Niepokojącym przykładem jest tragiczne zjawisko handlu ludźmi, na których życiu i rozpaczają spekulują osoby bez skrupułów. Do wojen toczących się jako konflikty zbrojne dołączają wojny mniej widzialne, ale nie mniej okrutne, staczone na polu gospodarki i finansów, z użyciem środków równie niszczących życie, rodziny, przedsiębiorstwa²⁷.

Braterstwo ludzi w imię wolności i równości, w imię prawa każdej osoby ludzkiej do szacunku, niezależnie od definiowania ludzi w terminach ról, pochodzenia, wyznawanej religii czy kultury, winno być praktyką „wspólnej formy życia”, która nie stanie w sprzeczności z wymogami indywidualnej autonomii i społecznego pluralizmu. Braterstwo bowiem jest widocznym znakiem należenia wszystkich do rodziny ludzkiej.

5. POSTULAT KULTUROWEJ RÓŻNORODNOŚCI

Obok wyeksponowania personalistycznej koncepcji osoby ludzkiej i kategorii etniczności, w aksjologię polityki wobec mniejszości narodowych wpisany jest też postulat pluralizmu społecznego, który jest niczym innym, jak uznaniem rozmaitości, różnorodności podmiotów kształtujących życie społeczne.

Postulat przyjęcia pluralizmu jest konieczny i niezbędny, choćby z tej prostej racji, iż ludzie są po prostu różni. Ch. Taylor zauważa, że można by odnieść wrażenie,

²⁶ Por. Kongregacja do spraw Wychowania, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, „L'Osservatore Romano”, edycja polska (1989)7, s. 31.

²⁷ Franciszek, „Braterstwo podstawą i drogą pokoju”, nr 8.

„że to sama natura stworzyła nam warunki do istnienia twórczej, różnicującej wolności”²⁸. Jednak pamiętać należy, że pluralizm społeczny czy kulturowy nie jest jednako interpretowany, gdyż bywa rozumiany także jako przekonanie, że żadna z konkurujących ze sobą wartości, żaden ze stylów życia, poglądów i przekonań nie mogą być społecznie forsowane, co w praktyce oznacza, że społeczeństwo, a więc najszersza grupa społeczna, nie ma legitymacji do eksponowania swoich praw, zwyczajów, religii, poglądów względem grupy mniejszościowej i nie może oczekiwać od niej podporządkowania się elementarnym normom współżycia i troski o dobro wspólne²⁹.

Pluralizm ma bowiem swoją granicę, a jest nią odmowa podporządkowania się dobru wspólnemu szerszej społeczności, w której żyje mniejszość. „Mniejszości posiadają także obowiązki do wypełniania, a wśród nich przede wszystkim obowiązek współdziałania na rzecz dobra wspólnego państwa, w którego skład wchodzi”³⁰. To miała na myśli Fallaci, która odmawiała gościnności w Europie muzułmanom odrzucającym cywilizację zachodnio-europejską³¹. Pojęcie tak wykształwionego pluralizmu zawsze będzie implikować antyspołeczny indywidualizm, subiektywizm i relatywizm moralny, a co za tym idzie, zakwestionowanie jednej obiektywnej prawdy, „doprowadzając do załamania się zinstytucjonalizowanych norm i wzorów zachowania, które nadają kształt życiu społeczeństw, utrwalają jego struktury zewnętrzne oraz pełnią funkcje kontroli zachowań jednostkowych i zbiorowych – wyznaczając granice pomiędzy zachowaniami pożądanymi, akceptowalnymi a zachowaniami w danej kulturze nieodpowiednimi”³². Pluralizm zatem może być „wyrazem i podstawą bogactwa i zdrowia danej kultury, a może być źródłem dezintegracji kultury, jej rozpadu, zatrąty jej tożsamości”³³.

Pluralizm hołdujący inności i odmienności, jak również różnorodności form społecznych – w określonych jednak granicach – paradoksalnie służy zachowaniu

²⁸ Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 206.

²⁹ „W prawdziwie pluralistycznym państwie nie ma żadnej świętej kopuły. Jej brak jest zamierzony – w duchowym rdzeniu pluralizmu jest pusta świątynia. Pozostawiono ją pustą rozumując, że żaden symbol, żadne jedno słowo nie zadowoli wszystkich stukających do jej bram”. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. TS, Biblioteka Polityki Polskiej, Kraków 1986, s. 58.

³⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, nr 387.

³¹ Włoska pisarka i dziennikarka wojenna Oriana Fallaci powszechnie niegdyś znana z opozycji wobec swobodnego przepływu muzułmanów do Europy tak wyraża tę myśl: „Powiadam, że ponieważ nasza tożsamość kulturowa [włoska] jest dobrze określona od tysięcy lat, nie możemy znieść migracyjnej fali ludzi, którzy z nami nie mają nic wspólnego... Którzy nie są gotowi, by się stać takimi jak my, by się asymilować wśród nas [...]. Którzy, wręcz przeciwnie, mają zamiar nas wchłonąć. Zmienić nasze zasady, nasze wartości, naszą tożsamość, nasz styl życia. I którzy na razie molestują nas swoim wstecznym nieuctwem, swoją wsteczną bigoterią, swoją wsteczną religią. Mówię, w naszej kulturze nie ma miejsca dla muezinów, dla meczetów, dla rzekomych abstynentów, dla upokarzających czadorów, dla poniżających burek”. O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, tłum. K. Hejwowski, Cyklady, Warszawa 2003, s. 143.

³² F. Adamski, *Pluralizm wartości i wychowanie*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 275.

³³ Tamże.

jedności, jest swoistą *reductio ad unum*, która ma zaprowadzić do *coexistentia membrorum*. Jest instrumentem pomagającym uzyskać integrację i wspólnotę. Owa jedność wcale nie jest sprzeczna z szacunkiem dla odrębności, inności i przede wszystkim podmiotowości zarówno osób, jak i grup etnicznych czy narodowych. Dziś, gdy w świecie pojawiają się silne tendencje unifikujące, integracyjne, zmierzające do jedności świata – bo tym jest zanikanie barier narodowych i państwowych – zdrowy pluralizm jest remedium na owo zuniformizowanie państw i narodów. Słusznie podkreśla Kymlicka, że „o swobodzie wybierania sposobu życia da się sensownie mówić tylko przy założeniu, że istnieją opcje, wśród których możemy wybierać; zgodnie z tezą społeczną, źródłem wspomnianych opcji jest nasza kultura.

Komunitaryści twierdzą, że liberalna neutralność nie jest w stanie zagwarantować istnienia bogatej i różnorodnej kultury, obejmującej takie opcje. Na mocy teorii liberalnej, państwo, które interweniuje na kulturowym rynku, popierając lub zwalczając pewien konkretny sposób życia, ogranicza ludzką autonomię. Może się jednak zdarzyć, że kulturowy rynek, pozostawiony samemu sobie, zniszczy w końcu kulturowy pluralizm i w rezultacie pozostanie nam szara i jednolita kultura masowa. W ten sposób neutralność sama by się obaliła³⁴. Zdrowy, właściwie rozumiany pluralizm zatem, wpisany w politykę wobec mniejszości, jest adekwatną odpowiedzią na oczekiwania nacji i grup etnicznych, które nie chcą zniknąć w zunifikowanej rzeczywistości, której wspólnym logo będzie język angielski, McDonalds czy pseudoreligia, jak New Age.

Dobrze rozumie to Kościół, który z natury swej jest pluralistyczny z racji wielości ras, języków, kultur, obyczajów, tradycji, a zarazem tworzy jeden, zintegrowany, dobrze funkcjonujący byt, który dynamicznie działa ponad państwami, narodami, językami i kulturami, będąc przykładem solidarności i więzi ze wszystkimi. Ten model „jedności w odrębności” doskonale oddaje istotę pluralizmu, który dostrzega i szanuje każdego bez konieczności oddzielania jednych od drugich – mniejszości od większości. „Europa może być tylko wspólnotą polityczno-gospodarczą jako «wieloraka jednokulturowość», jako «różnorodność w jedności»³⁵.

6. KONKLUZJA

Przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce nie stanowią więcej niż 4% wszystkich obywateli kraju. Jednak ich znaczenie społeczne, kulturowe, polityczne przekracza wymiary zwykłej statystyki, gdyż za nią kryją się konkretni ludzie ze swoim kulturowo-społeczno-religijnym kontekstem. Oceniając obecną polską politykę wobec mniejszości narodowych pod kątem aksjologicznym, trzeba przyznać, iż ma ona charakter personalistyczny, ponieważ podkreśla

³⁴ W. Kymlicka, *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodina, Ph. Pettita, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 479.

³⁵ S. Ewertowski, *Godność człowieka a demokracja liberalna*, w: *W trosce o godność człowieka*, red. S. Baffia, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn 2007, s. 142.

podmiotowość wszystkich ludzi, respektuje ich prawa do podtrzymania własnej tożsamości narodowej, kulturowej, religijnej, promuje wartość etniczności, braterstwa i pluralizmu. Ma to odzwierciedlenie również w praktyce, gdyż w tę politykę wpisana jest troska o materialne zabezpieczenie przedsięwzięć, projektów i działań poszczególnych mniejszości. Efektem jest wzajemne ubogacanie się i wymiana wartości pomiędzy grupą etniczną a społecznością dominującą, dynamiczna koegzystencja, a nawet wzajemne przenikanie się kultur. Jeśli natomiast pojawiają się konflikty, to są one nieuniknione, a ich powody leżą zwykle po obu stronach. Są to jednak zjawiska w Polsce nadal marginalne i nie rzutują na całościowy obraz koegzystencji wszystkich uczestników życia społecznego.

POLISH SOCIAL POLICY WITH REGARD TO ETHNIC MINORITIES

Summary

Currently, ethnic minorities make up about 4% of the population in Poland. Social policy in this area underwent a fundamental transformation in the nineteen eighties. Since that time, legislation aimed at safeguarding the interests of ethnic minorities been slowly enacted. On the basis of an analysis of these legal instruments it appears that they were based on a specific axiology whose fundamental feature is the concept of personalism and, arising out of this concept, respect for every individual acknowledging their ethnic, religious and cultural identity. It is essential to recognise the value of ethnicity, human dignity, fraternity as well as of cultural and religious diversity towards the members of other racial and ethnic groups. This axiological catalogue has practical implications in the material and financial sphere which safeguards the legitimate expectations of minority groups wishing to freely develop within their own culture and religion. Therefore, the reconstruction of the axiology of Polish social policy towards ethnic minorities shows that Poland is a country that satisfies the demand of multiculturalism understood as 'diversity in unity'.

Keywords: axiology, social policy, ethnic minorities, personalism, ethnocentrism, human dignity, fraternity, religious diversity, cultural diversity

Nota o Autorze: dr hab. Zdzisława Kobylińska, nauczyciel akademicki Katedry Aksjologicznych Podstaw Edukacji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. W swoich badaniach zajmuje się aksjologią, etyką wychowawczą, edukacją obywatelską, edukacją międzykulturową, filozofią społeczną, nauczaniem Luigiego Sturza, a także szeroko rozumianymi zagadnieniami społeczno-politycznymi. Jest m.in. członkiem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, jak również członkiem Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. Stała publicystka „Debaty”.

Słowa kluczowe: aksjologia, polityka społeczna, mniejszości etniczne, personalizm, etnocentryzm, godność ludzka, braterstwo, różnorodność religijna, różnorodność kulturowa

BARBARA KAŁDON
UKSW, Warszawa

WYBRANE ASPEKTY FUNKCJONOWANIA DOROSŁYCH DZIECI ALKOHOLIKÓW W ŻYCIU SPOŁECZNYM

1. WPROWADZENIE

Dzieciństwo jest szczególnie ważnym okresem w życiu człowieka. To wtedy kształtują się predyspozycje osobowościowe i struktury relacji przywiązania. Wówczas dziecko zdobywa podstawowe zasoby, z których będzie korzystało przez całe swoje życie. Jest to również czas, kiedy dziecko jest w szczególny sposób zależne od swoich dorosłych opiekunów, którzy powinni zaspokajać różnorodne jego potrzeby: fizjologiczne, psychiczne, społeczne oraz ogólnie rozumiane potrzeby rozwojowe.

Rodzina jest nie tylko podstawową komórką społeczną, w której odbywa się proces uspołeczniania, ale również dynamiczną strukturą, żywym systemem, bogatym w zróżnicowane i złożone interakcje stale zachodzące między wszystkimi jej członkami. Dzięki temu rodzina, jak podaje M. Winiarski, „w sposób zamierzony i niezamierzony, zracjonalizowany i spontaniczny oddziałuje na osobowość dziecka, wytycza i utrwała określony (przez siebie uznawany i preferowany) zestaw wartości, które w wyniku interioryzacji stają się dla dziecka *azymutami*, ukierunkowującymi jego aktywność i postępowanie przez całe życie”¹. Jest to możliwe w rodzinie zdrowej, która dobrze spełnia swoje funkcje instytucjonalne i osobowe². Wówczas rodzina taka jest nie tylko miejscem prawidłowej socjalizacji, ale przede wszystkim środowiskiem doświadczania bezpiecznego, radosnego dzieciństwa i budowania właściwego podstawowego obrazu siebie oraz świata, wraz z zachodzącymi bogatymi relacjami pomiędzy tymi obrazami.

Mimo, że powyższe stwierdzenie wydaje się oczywiste, wiele rodzin w Polsce, odbiega od tego modelu. Spośród różnorodnych dysfunkcji i patologii, które dotyczą współczesne rodziny, szczególnie częsty i bardzo niszczący jest alkoholizm, wikłający jej członków. Uzależnienie od alkoholu boleśnie uderza w cały system rodziny i trwale się na nim odbija. Powoli zaczyna się przebijać do świadomości społecznej pojęcie „współuzależnienia”, odnoszące się do osób najbliższych alko-

¹ M. Winiarski, *Rodzina – szkoła – środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, Wyd. Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2000, s. 121.

² Por. F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Wyd. PWN, Warszawa 1984, s. 40.

holikowi, zwłaszcza współmałżonków. Zapomina się jednak często, że problem nadużywania alkoholu przez jednego lub oboje rodziców zapuszcza głębokie korzenie w formującej się osobowości dziecka, kierując jego zachowaniami, nie tylko w dzieciństwie, ale również w dorosłości. Ze względu na swoją powszechność i dotkliwość, zjawisko to wymaga uświadamiania jego powagi i możliwości rozwiązań terapeutycznych. Dlatego celem niniejszego artykułu jest synteza kwestii teoretycznych dotyczących dorosłego funkcjonowania osób wzrastających w rodzinach alkoholowych uzupełniona wynikami badań własnych.

2. KIM SĄ DOROSŁE DZIECI ALKOHOLIKÓW?

Termin Dorosłe Dzieci Alkoholików (DDA) obejmuje osoby dorosłe wychowywane w rodzinach, w których centralnym problemem było nadużywanie alkoholu przez rodziców lub jednego z nich. Przebywając w rodzinie alkoholowej, nie miały prawdziwego dzieciństwa, gdyż musiały zbyt wcześnie dorosnąć. Jednak w życiu dorosłym, nadal wewnątrz pozostają dziećmi, pełnymi obaw, wypartych uczuć i nieadekwatnej samooceny³. Osoby takie w dzieciństwie były zbyt zajęte walką o przetrwanie, natomiast w życiu dorosłym mają poczucie, że nigdy nie były dziećmi.

DDA często były skazane na dorastanie w świecie, w którym musiały same brać za siebie odpowiedzialność, ponieważ rodzice nie spełniali prawidłowo swojej funkcji wychowawczej. Skutkuje to traumatycznym stresem i powoduje powstawanie różnych problemów, jak: nadpobudliwość, jękanie, niewłaściwe zachowanie w szkole, trudności z nauką, wyrzucenie ze szkoły, ucieczki z domu, przedwczesna ciąża czy kontakty z sądem dla nieletnich⁴.

Ze względu na różne doświadczenia z dzieciństwa i style zachowania się T. L. Cermak wyróżnia następujące typy dorosłych dzieci alkoholików:

- pracoholicy – koncentrują się na pracy, której biorą na siebie ponad miarę, a życie uczuciowe odkładają na dalszy plan;
- defensywni – unikają bliskości innych osób, są introwertyczni, zamknęci w sobie, ale w głębi tęsknią za relacjami z innymi osobami;
- przytłoczeni uczuciami – doświadczają emocjonalnych burz, angażują się w życie innych;
- uzależnieni – od różnych używek;
- depresyjni – mają poczucie wewnętrznej pustki, odznaczają się niską samooceną i mogą przejawiać zachowania autodestrukcyjne;
- osoby z zaburzonym poczuciem tożsamości – są uzależnione od rodziny i nie mają poczucia własnej odrębności i wartości;
- przyjmujący tożsamość ofiary – stale czują się ignorowani, zdradzeni, osądzeni, co pomaga im racjonalizować gniew wobec innych ludzi;

³ Por. M. Kucińska, *Dorosłe Dzieci Alkoholików*, Charaktery (2002)8, s. 42-43.

⁴ Por. T. L. Cermak, J. Rutzky, *Czas uzdrowić swoje życie*, tłum. J. Pasternak-Winiarska, Wyd. PARPA, Warszawa 1996, s. 79-80.

- przyjmujący tożsamość męczennika – poświęcają się dla innych kosztem samych siebie, cierpią w milczeniu;
- szlachetni – są mocni i współczujący, ale nie dbają o siebie;
- poszukiwacze – poszukują odpowiedzi, zasad, wskazówek dla osiągnięcia szczęścia i sukcesu⁵.

Syndrom DDA nie jest nowością XXI wieku, ale wciąż jest mało znany, zwłaszcza w świadomości społecznej, a dzieci wywodzące się z rodzin alkoholowych często nie rozumieją swojej „odmienności” lub mają o niej mylne przekonanie. Dlatego, opisując to zjawisko, trzeba odnieść się zarówno do sytuacji jego powstawania, czyli dzieciństwa w rodzinie alkoholowej, specyficznych cech, które mu towarzyszą, jak i do sposobów funkcjonowania w dorosłości.

3. DZIECIŃSTWO DDA

Dla lepszego zrozumienia dramatu życia osób z syndromem DDA jest konieczne przyjrzenie się funkcjonowaniu rodziny dotkniętej problemem alkoholowym, a zwłaszcza sytuacji wychowującego się w niej dziecka. M. Filipiak i K. Waszyńska piszą, że w rodzinie alkoholowej niezaspokajane są podstawowe potrzeby dzieci, brakuje prawidłowych wzorców rodziny, występuje zaburzona komunikacja, pojawiają się stany wrogości, konfliktów, niepewności, napięcia, chronicznego stresu oraz dochodzi do agresji słownej, przemocy, maltretowania i wykorzystania seksualnego⁶.

Życie w rodzinie dotkniętej problemem alkoholowym, poza wspomnianymi implikacjami, prowadzi również do wielu innych doświadczeń i zjawisk, które odbijają się na postrzeganiu samego siebie oraz otaczającego świata. Zdaniem T. L. Cermaka: „dorastanie w bardzo stresującym środowisku rodziny alkoholowej powoduje rany, które często są ukrywane. Im później wyjdą na jaw, tym trudniej odnaleźć ich prawdziwe przyczyny. Alkoholizm rodziców pozostawia ślady, bez względu na to czy jest jawny, czy ukryty. Takie rany powodują, że wiele DDA niezamierzenie obniża jakość swojego życia, ponieważ nie jest w stanie zaufać światu. Ludzie uczą się na własnych doświadczeniach, a te podpowiadają dzieciom alkoholików, że niemądrze jest zaufać komukolwiek. Świat ich dzieciństwa zmieniał się zbyt często, zbyt gwałtownie, zbyt boleśnie, aby budzić zaufanie”⁷.

Poprzez takie doświadczenia zaburzeniu ulegają podstawowe schematy opisywania i interpretowania rzeczywistości. Prowadzi to do wystąpienia charakterystycznej dla DDA triady przekonań, prowadzącej do fałszowania obrazu własnych odczuć, doświadczeń i otaczających zdarzeń⁸:

⁵ Por. T. L. Cermak, *Czas na wyleczenie. Przewodnik. Droga do wyzdrowienia dla dorosłych dzieci alkoholików*, tłum. P. Żak, Wyd. Charaktery, Kielce 2010, s. 31-32.

⁶ Por. M. Filipiak, K. Waszyńska, *Aktywność seksualna osób z rodzin alkoholowych*, Seksuologia Polska 7(2009)1, s. 20.

⁷ T. L. Cermak, *Czas na wyleczenie...*, s. 27.

⁸ Por. D. Dyjakon, *Świat według DDA*, *Świat Problemów* (2012)2, s. 16.

- „nie mów” – życie rodzinne jest tematem tabu, objętym najwyższą tajemnicą, potęgowaną przez zaszczerpiony wstyd przed innymi osobami i chęć ochrony wizerunku swojego i całej rodziny;
- „nie czuj” – ze względu na bolesność wielu doświadczeń pojawia się znieczulenie emocjonalne, będące naturalną ochroną przed odczuwaniem przykrych i bolesnych emocji;
- „nie ufaj” – jest implikacją doświadczania sprzecznych komunikatów, braku dotrzymywania obietnic, a także powtarzalności sytuacji negatywnych, nawet po krótkich okresach normalności.

Wychowując się w rodzinach z problemem alkoholowym, dzieci doświadczają różnorodnych rodzajów stresu o dużym natężeniu. Ich poziom jest porównywalny do odczuwanego przez żołnierzy na polu walki. Podobnie w rodzinie alkoholowej, nieprzewidywalna i zagrażająca codzienność ma charakter silnie traumatyzujący⁹.

M. Filipiak i K. Waszyńska, powołując się na różnych autorów, do kosztów ponoszonych przez dziecko wychowujące się w rodzinie z problemem alkoholowym, zaliczają:

- zaburzenia rozwoju społeczno-emocjonalnego — stosowanie mechanizmów obronnych (zaprzeczenie) w celu odłączenia się od doświadczanego cierpienia – wyuczysz się ich w dzieciństwie, DDA stosują je również w życiu dorosłym, przez co mają pewne deficyty umiejętności społecznych niezbędnych do rozwiązywania konfliktów i funkcjonowania w relacjach;
- nieprawidłowy rozwój osobowości – im wcześniej dziecko doświadczy uzależnienia w swym najbliższym otoczeniu, tym bardziej zostaje zaburzony naturalny rozwój osobowości; jest to związane z niepowodzeniami w rozwiązywaniu kryzysów rozwojowych w poszczególnych okresach życia;
- brak wzorca osobowościowego służącego budowaniu własnej tożsamości – tożsamość jest budowana w oparciu o doświadczenia z najbliższego otoczenia, informacje zwrotne i sieć wzajemnych interakcji w rodzinie. W rodzinach alkoholowych jest zaburzona komunikacja, wysyłane są sprzeczne komunikaty, co utrudnia dziecku odczytanie prawidłowych wzorów zachowań i zebranie spójnych informacji na swój temat;
- trudności w relacjach międzyludzkich — wynikają z trwania w przyjętych, wyuczonych rolach w dysfunkcyjnej rodzinie, które w dorosłym życiu utrudniają normalne funkcjonowanie;
- powielanie negatywnych wzorców — dorosłe dzieci alkoholików, częściej niż ich rówieśnicy wchodzi w związki z osobami uzależnionymi, które pozwalają na odtwarzanie sytuacji wyniesionych z rodziny generacyjnej; umożliwia to DDA zachowanie i funkcjonowanie w już raz wyuczonych schematach, które często są jedynymi, jakie znają;
- trudności szkolne i wychowawcze — dzieci z rodzin alkoholowych gorzej radzą sobie w szkole i sprawiają więcej problemów wychowawczych niż ich rów-

⁹ Por. K. R. Petrikowska, *Dorosłe Dziecko Alkoholika – zaburzenie lękowe czy już zespół stresu pourazowego?*, Świat Problemów (2012)2, s. 25.

wieśnicy wychowujący się w rodzinach zdrowych, bowiem cała energia rodziny z problemem alkoholowym koncentruje się wokół przetrwania w tej sytuacji¹⁰.

Wiele zależy również od czasu i intensywności doświadczeń rodziny alkoholowej, bowiem niektóre DDA pamiętają czas, kiedy rodzina nie była zakładnikiem pijaństwa rodzica. Dzięki temu jest w nich głęboko ukryty obraz świata godnego zaufania, do którego można się odwołać. Są również tacy, którzy przyszli na świat w rodzinach zniewolonych alkoholem, przez co zaraz po narodzinach zostali wrzuceni w sam środek chaosu życiowego i nie mają innych doświadczeń¹¹.

Dzieciństwo dorosłych dzieci alkoholików jest burzliwe i pełne cierpienia, odbierając tym samym to, co dla okresu dzieciństwa jest charakterystyczne: radość, bez troskę, zabawę, ufność, szczerść i spontaniczność. Niejednokrotnie sytuacja panująca w domu rodzinnym zmusza dzieci do przejścia odpowiedzialności za swoje podstawowe potrzeby oraz za rodziców, którzy są zbyt uwikłani w nałóg, aby móc zajmować się domem. Szybkie pójście do pracy, przejęcie obowiązków domowych, konieczność przedwczesnej samodzielności, nie tylko odbiera dzieciństwo w sposób metaforyczny, ale też dosłowny.

4. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE DLA SYNDROMU DDA

Jednym ze skutków dorastania w rodzinie z problemem alkoholowym może być powstanie zespołu cech, które w dorosłym życiu występują w sposób stały, będąc odroczonym skutkiem przebywania przez długi czas w napięciu i zagrożeniu. J. G. Woititz przedstawia najbardziej typowe problemy DDA, które składają się na charakterystykę tego zespołu. Autorka wymienia i omawia następujące cechy:

- zgadują, jakie zachowania są normalne – przez to, że zostały wychowane w patologicznym środowisku rodzinnym, są z nim oswojone i nie potrafią już rozróżnić, które zachowania oraz sytuacje wykraczają poza normy społeczno-obyczajowe;
- mają trudności z przeprowadzeniem swoich zamiarów od początku do końca – w dzieciństwie nie otrzymały pozytywnego wsparcia, zachęty czy pochwały od osób dorosłych, dlatego nie są pewne realizacji swoich zamysłów: są zniechęcone, mają wygórowane oczekiwania względem efektów własnej pracy;
- kłamią nawet wtedy, gdy równie dobrze mogłyby powiedzieć prawdę – kłamstwo w systemie rodzinnym, w który się wychowały, stanowiło normę i pozwalało im przetrwać: najczęstsze formy kłamstw, jakie wyniosły z domu, to: zaprzeczanie, usprawiedliwianie się, ukrywanie problemu;
- bezlitośnie siebie osądzają – w ich środowisku rodzinnym podlegały nadmiernej krytyce, często słyszały, że są przyczyną wszystkich kłopotów, w skutek czego przejawiają negatywne uczucia wobec siebie: nie cieszą się z sukcesów, bagatelizują je, obwiniają się za wszelkie niepowodzenia;
- trudno im się bawić i cieszyć oraz traktują siebie bardzo poważnie – w dzieciństwie niezwykle rzadko miały okazję do przeżywania radości: atmosfera w alko-

¹⁰ Por. M. Filipiak, K. Waszyńska, *Aktywność seksualna...*, s. 20-21.

¹¹ Por. T. L. Cermak, *Czas na wyleczenie...*, s. 32.

holowym środowisku rodzinnym była najczęściej nerwowa, niespokojna i wroga, więc całe życie traktują bardzo poważnie, nie potrafią odpoczywać, są przygnębione;

- mają trudności w nawiązywaniu bliskich kontaktów – wynika to z braku poczucia bezpieczeństwa, nieufności oraz obawy przed porzuceniem, ponieważ nie wyniosły z domu wzoru budowania bliskich i zdrowych relacji z drugą osobą; łatwo uzależniają się emocjonalnie, krytyka wzbudza w nich poczucie beznadziei¹².

Psychiczne bliźny, utrudniające dzieciom alkoholików nawiązywanie bliskich stosunków i relacji opartych na zaufaniu, ujawniają się także w młodzieńczym i dorosłym życiu podczas podejmowania próby zdobycia przyjaciół, manifestowania poczucia bliskości czy podtrzymywania żywych relacji. Ich partnerskie związki często szybko się rozpadają, a DDA utwierdzają się wówczas w przekonaniu, że nie zasługują na miłość. Trudności w związkach wiążą się też z kolejną, spośród cech DDA, wymienianych przez Woilitz:

- przesadnie reagują na zmiany, na które nie mają wpływu – w dzieciństwie nauczyły się, że nie mogą na nikim polegać oraz że nie mogą zmienić sytuacji panującej w domu rodzinnym, dlatego w dorosłym życiu również zdają się tylko na siebie i starają się wszystko kontrolować, sądząc, że dzięki temu unikną zranień i problemów; wszelkie nagłe, niekontrolowane zmiany wywołują u nich lęk, dlatego też ciężko im w dorosłym życiu znaleźć lepszą pracę lub rozstać się z osobą, z którą nie chcą już być;

- bezustannie poszukują potwierdzenia i uznania – negatywny obraz siebie wyniesiony z dzieciństwa próbują naprawić w życiu dorosłym, stając się perfekcjonistami; pomagają potrzebującym, są uczynne, pracowite, poświęcają się dla innych, ale w zamian oczekują wdzięczności i gestów przyjaźni, miłości;

- myślą, że różnią się od wszystkich innych – uważają, że nikt nie jest w stanie ich zaakceptować, ponieważ na akceptację muszą sobie zasłużyć, często odczuwają wstyd przed rówieśnikami oraz w środowisku zamieszkania; są przekonane, że nie są lubiane przez to, że są dziwne, odmienne;

- są albo nadmiernie odpowiedzialne, albo nadmiernie nieodpowiedzialne – fakt ten wynika z ról jakie pełniły w rodzinach alkoholowych (np. „bohater rodzinny”, „błazen”) – często przejmowały obowiązki rodziców;

- są niezwykle lojalne, nawet w obliczu dowodów, że druga strona na to nie zasługuje – postawa ta wypływa z doświadczeń z dzieciństwa, gdy cała rodzina starała się być razem i ratować rodzica-alkoholika; często wierzą, że ich sytuacja się zmieni; dlatego w życiu dorosłym uwikłane są w związki, które są dla nich źródłem cierpienia, ale nie mają odwagi odejść. Nie oczekują, że mogą zbudować związek, który dałby im więcej niż to, czego doświadczyły w swojej rodzinie w dzieciństwie;

- łatwo ulegają impulsom – w dzieciństwie osoby te nie mogły się zachowywać impulsywnie, tak jak zachowywały się inne dzieci, ponieważ musiały pełnić funkcje, które przypadają dorosłym. Dlatego w życiu dorosłym wypełniają ten deficyt¹³.

¹² Por. J. G. Woititz, *Dorośle dzieci alkoholików*, tłum. M. Winkler, Wyd. „Akuracik”, Warszawa 1992, s. 29-48.

¹³ Por. tamże, s. 51-60.

Wszystkie trudne i bolesne sytuacje oraz przestrzeganie zasady „nie czuj” prowadzą do tzw. „zamrożenia uczuć”. Dziecko przeżywające stresujące sytuacje w domu, przestaje czuć cokolwiek oprócz napięcia i lęku. Wytwarzają się w jego psychice silne mechanizmy obronne (zamrożenie, tłumienie, projekcja, zaprzeczenie). Mechanizmy te służą obronie słabego i chwiejnego „Ja” dziecka. M. Kucińska wyjaśnia, że – wychowując się w rodzinie alkoholowej – dzieci przechodzą specyficzny trening radzenia sobie z emocjami. Będąc nastawione na sytuacje traumatyzujące lub zagrażające, doświadczają gniewu, lęku, złości i bezradności. Osoby, do których w normalnej sytuacji dzieci zwróciłyby się o pomoc i które powinny pomóc w rozładowaniu tych trudnych emocji, są w rzeczywistości ich źródłem. Dziecko pozostaje zatem odosobnione i doświadcza poczucia krzywdy, często nie zdając sobie z tego sprawy. Im wcześniej pojawiają się takie doświadczenia, tym radykalniej dochodzi do ukształtowania się dwóch dróg radzenia sobie z nimi: zamrożenia uczuć, bądź nadwrażliwości emocjonalnej. W przypadku „zamrożenia”, dzieci nie tylko odcinają się od trudnej emocji, ale również mogą zastygać bez ruchu, aby nie dopuścić do pozawerbalnego jej wyrażenia. Dochodzi wówczas do wtórnego przekonania, że uczucia są bolesne i przeszkadzają w działaniu¹⁴. Niestety zamrożenie uczuć dotyczy również przyjemnych emocji, jak radość czy szczęście. W dzieciństwie przeważnie DDA nie odczuwały tych emocji, zatem również później mechanizm obronny może również je blokować, powodując, że osoba taka w efekcie nie odczuwa nic.

Dorosłym Dzieciom Alkoholików towarzyszy również zaniżona samoocena – poczucie niższej wartości powoduje, że taka osoba całe życie wstydi się siebie. Z poczuciem niższości DDA radzą sobie na dwa sposoby: poprzez zachowania perfekcyjne, czyli stawianie sobie bardzo wysokich wymagań, aby udowodnić sobie własną wartość (niestety tylko chwilowo potrafią cieszyć się z własnych osiągnięć), oraz poprzez zachowania unikowe – wycofywanie się z trudnych zadań, aby nie narazić się na porażkę.

D. Dyjakon, opisując sposoby radzenia sobie z traumatycznymi i bolesnymi doświadczeniami, wymienia jeszcze dwa mechanizmy, które towarzyszą dorosłym dzieciom alkoholików:

- amnezja dyssocjalna – polega na całkowitym wypieraniu całych zdarzeń (zazwyczaj bardzo bolesnych, jak molestowanie czy przemoc), które miały miejsce w dzieciństwie; w efekcie tego procesu, w dorosłości pojawia się całkowity brak pamięci o okresie dzieciństwa – zdarza się, że osoby stosujące ten mechanizm obronny nie pamiętają nic lub jedynie urywki z przeszłości; luki w pamięci mogą być wypełnione przekonaniem o normalności własnego dzieciństwa;
- poszukiwanie defektu, samoobwinianie – polega na obwinianiu się za poczucie braku szczęścia, wycofanie czy nadpobudliwość; osoby takie określają swoje dzieciństwo jak szczęśliwe lub normalne, a za wszelkie niewłaściwe reakcje obwiniają same siebie, poszukując w sobie źródła wadliwych cech, które utrudniają im obecne życie¹⁵.

¹⁴ Por. M. Kucińska, *Zamrożeni ludzie*, Charaktery (2002)12, s. 46-47.

¹⁵ Por. D. Dyjakon, *Świat według DDA*, s. 17-19.

DDA funkcjonują w zniekształconej przez siebie rzeczywistości, często nie zdając sobie z tego sprawy. Wszystko czego doświadczyły w dzieciństwie odbija się echem w ich dorosłości.

5. DOROSŁE ŻYCIE DDA

Okres dorosłości jest czasem, w którym nabyte przyzwyczajenia, doświadczenia i wyuczone schematy z poprzednich okresów rozwojowych najwidoczniej dają o sobie znać. Jest to zjawisko powszechne, jednak szczególnie uderza w osoby po dramatycznych przejściach w dzieciństwie, do jakich, między innymi, zaliczyć można alkoholizm członków rodziny.

Jednym z syndromów DDA jest powtarzanie problemów podobnych do tych przeżywanych w dzieciństwie, z którymi mimo wysiłków osoba nie jest w stanie sobie poradzić. Przykładem na to może być wiązanie się z osobami, które podobnie jak rodzic, mają tendencje do stosowania przemocy, do nadużywania alkoholu.

W życiu dorosłym wyuczone schematy wciąż są obecne i przekładają się na codzienne funkcjonowanie DDA. Utrudniają im również realizację podstawowych zadań osób dorosłych, jak założenie rodziny. Zdarza się, że osoby z doświadczeniem dramatu rodzin alkoholowych, obawiają się założenia swojej własnej.

W przeprowadzonych badaniach¹⁶ (Wykres 1.) widać, że jedynie ok. jedna trzecia badanych po własnych bolesnych doświadczeniach nie ma wątpliwości przed założeniem rodziny. 11% respondentów przyznało, że obawa przed założeniem rodziny dysfunkcyjnej powstrzymuje ich przed związkiem z drugą osobą i zmusza do życia w samotności. Ponad połowa dorosłych dzieci alkoholików nie potrafiła się ustosunkować do tego problemu, co mogło być wynikiem połączenia silnego strachu i przestawienia jednocześnie.

Wchodząc w bliskie związki, osoby z rodzin alkoholowych, z jednej strony, niezwykle silnie pragną bliskości, która nie została zaspokojona w ich dzieciństwie, z drugiej, panicznie boją się odrzucenia przez bliskie osoby. Często towarzyszy temu przeświadczenie, że nie zasługuje się na miłość lub na szczęście. H. Skrętowska wyjaśnia, że „jeśli DDA tworzą związki partnerskie, trudno jest im zachowywać spokojną bliskość, gdyż obawiają się jej utraty. Często więc utrzymują duży dystans do partnera. Czasem, gdy w relacji partner «nadmiernie» się zbliża, uruchamiają (oczywiście nieświadomie) tendencje do wycofania i zepsucia relacji, aby w ten sposób zachować iluzję swojej sprawczości (*to ja porzucę, a więc nie zostaną porzucona*)”¹⁷. Funkcjonując w związkach, dorosłe dzieci alkoholików często zachowują się infantylnie, nie będąc przygotowane do normalnego i dorosłego reagowania.

¹⁶ Zaprezentowane wyniki, które stanowią fragment obszernych badań, mają na celu jedynie zobrazowanie skali zjawiska i niektórych jego elementów, co wynika z przyjętego celu niniejszej pracy, dlatego nie są przedstawione w sposób pogłębiony. W badaniach prowadzonych techniką ankiety na terenie województwa mazowieckiego wzięło udział 80 dorosłych dzieci alkoholików.

¹⁷ H. Skrętowska, *Problemy w tworzeniu bliskich związków u DDA*, Świat Problemów (2012)2, s. 29.

Wykres 1. Czy w obawie przed utworzeniem rodziny dysfunkcyjnej zdecydowałby/zdecydowałaby się Pan/Pani żyć w samotności?



Biorąc pod uwagę różne style funkcjonowanie DDA w życiu społecznym, K. Gąsior – powołując się na E. James Anthony`ego – wyróżnia trzy kategorie dorosłych dzieci alkoholików:

- Żelazne dzieci - osoby z tej grupy chcą przez cały czas kontrolować sferę fizyczną, emocjonalną i społeczną swojego życia. Mają one pewne zdolności i umiejętności, dzięki którym wydaje się, że są w lepszej sytuacji niż inne DDA. Do ich charakterystycznych cech można zaliczyć:

- umiejętność zdobywania wsparcia i korzystania z niego,
- umiejętność panowania nad otoczeniem i poczucie własnej siły (chęć do pomagania innym),

- umiejętność wczesnego stopnia osiągnięcia niezależności od swojej rodziny (odseparowują się od swojej rodziny, nie zrywając z nią kontaktów, i wiążą się z innymi grupami niż rodzina dysfunkcyjna, np. wspólnoty, harcerstwo),

- umiejętność nawiązywania kontaktów i traktowanie innych osób w taki sposób, aby czuły się dobrze (chroni ich to przed izolacją społeczną i samotnością),

- umiejętność tolerowania i modelowania trudnych uczuć,

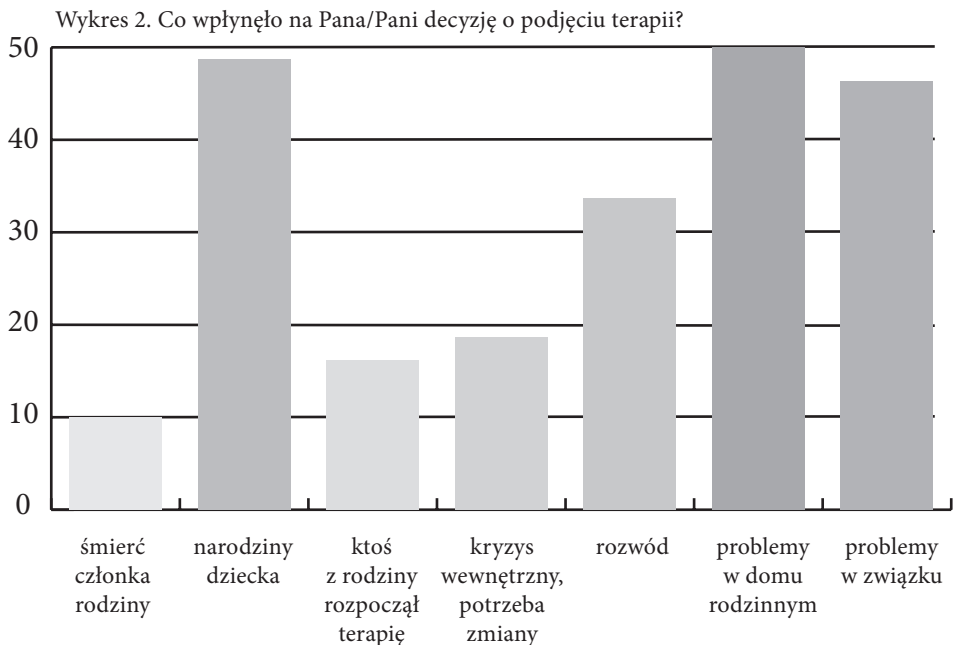
- odporność na stres,

- szukanie sensu życia i wyznaczanie nowych celów życiowych.

- Plastikowe dzieci – to grupa osób, która nie poradziła sobie z codziennymi trudami i w dalszym ciągu dźwiga ciężar doznanych w dzieciństwie traum. Nie podejmują wyzwań i jako osoby współ-uzależnione nie potrafią opuścić swojego domu zarówno w sensie fizycznym, jak i emocjonalnym, co uniemożliwia im bycie osobą mającą własne potrzeby, marzenia i pragnienia. Główne problemy, z jakimi zmagają się DDA w tej grupie, występują na płaszczyźnie emocjonalnej i poznawczej.

• Szklane dzieci – charakteryzując ten typ osób porównuje się DDA do rozbitnej szklanki, na której nawet po dokładnym sklejeniu pozostają rysy. U tych osób można zaobserwować występowanie depresji i zaburzeń osobowości, które będą się objawiać w łamaniu prawa, nieprawidłowym funkcjonowaniu w sferze społecznej i zawodowej, a także powodowaniu rodzinnych konfliktów. Żyją w poczuciu nieustającego lęku o życie swoje i najbliższych osób¹⁸.

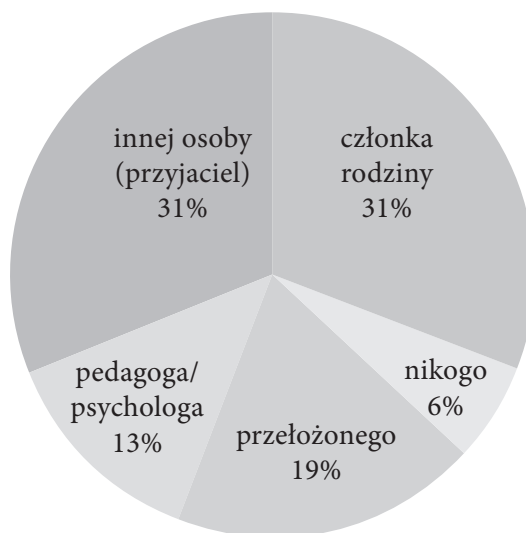
Zaburzenia zachowania w dorosłym życiu mogą objawiać się poprzez: próby samobójcze (zwrócenie na siebie uwagi), naśladowanie osób manifestujących działania antyspołeczne, nadpobudliwość psychoruchową i sprzeciw wobec problemu alkoholowego. Chociaż DDA często nie radzą sobie w dorosłym życiu, to zazwyczaj trudno im samym poddać się terapii. Z jednej strony, nie chcą się przyznać do problemu alkoholowego w swojej rodzinie, mają problem z zaufaniem, z drugiej – nie wierzą w powodzenie terapii. Dodatkowo nie mają odwagi na taki krok lub nie widzą sensu robienia czegoś dla siebie. Dlatego wielokrotnie potrzebują pomocy i motywacji z zewnątrz. Potwierdzają to przeprowadzone badania (Wykres 2 i Wykres 3).



Wielokrotnie musi zaistnieć jakieś szczególne wydarzenie, które uzmysławia DDA, że muszą coś zrobić ze sobą, swoim życiem i bolesnym bagażem doświadczeń, który dźwigają. Najczęściej takie sytuacje są związane z aspektem rodziny pochodzenia lub własnej: problemy w domu rodzinnym, narodziny dziecka lub problemy w związku. Dla ok. jednej trzeciej respondentów to rozwód był czynnikiem wyzwalającym chęć zmiany.

¹⁸ Por. K. Gąsior, *Dorośli, dzieci alkoholików: kim są i czy potrzebują terapii?*, Świat Problemów (2010)6, s. 5-8.

Wykres 3. Za czyją namową zdecydował/zdecydowała się Pan/Pani na terapię?



Potwierdza to wcześniejsze rozważania o trudnościach w budowaniu i utrzymywaniu relacji charakterystycznych dla osób dorastających w rodzinach alkoholowych.

Jedynie niewielki procent osób (6%) zdecydowało się na terapię bez niczyjej namowy. Najczęściej na terapię namawiał ktoś z rodziny lub inna bliska osoba. Dorosłe dzieci alkoholików potrzebują impulsu, zachęty, a niejednokrotnie nawet stałego wspierania na drodze terapeutycznej, ponieważ bardzo często uważają, że nie przyniesie ona rezultatów lub że nie zasługują, by się nimi zajmować. Ważne jest, zwłaszcza na początku terapii zadbanie o to, aby pod wpływem trudniejszych momentów nie poddawały się i nie rezygnowały z niej.

Poza tym, doświadczenie, zwłaszcza pracy z ludźmi ze środowisk dysfunkcyjnych (a takim jest m.in. rodzina alkoholowa), pokazuje że wiele młodych ludzi nie wie wcale, lub dowiaduje się późno, co może być przyczyną ich problemów w funkcjonowaniu. Dlatego ważnym zadaniem jest ukazywanie syndromu DDA, jako powszechnego i zdarzającego się zjawiska, przeciwdziałanie etykietyzacji tych osób oraz przełamywanie ogólnej niechęci do terapii i pomocy psychologicznej, która wielu ludziom wydaje się stygmatyzująca.

6. ZAKOŃCZENIE

Współczesna rzeczywistość jest przepełniona wieloma sytuacjami stresogennymi i patologicznymi odbijającymi się na życiu zwłaszcza rodziny. Osoby wychowujące się w rodzinach alkoholowych są ofiarami uzależnienia swoich rodziców, bądź jednego z nich. Nie są winne swojej odmienności i utrudnionego funkcjonowania. Nigdy nie będąc dziećmi, tak prawdę nie miały również szansy dorosnąć. Mimo zwiększającej

się świadomości na temat współzależnienia, wciąż wiele osób cierpiących z powodu wychowywania się w rodzinie alkoholowej nie jest świadomych swoich mechanizmów obronnych i reakcji, które utrudniają im życie w dorosłości. Wciąż poszukując szczęśliwego lub normalnego życia, nie mogą go doświadczyć.

Powyższe treści teoretyczne i badawcze skłaniają do przyjęcia następujących wniosków:

1. nie jest możliwe w pełni przywrócenie Dorosłym Dzieciom Alkoholików ich utraconego dzieciństwa, ale należy im uświadomić ich trudności w funkcjonowaniu społecznym wraz z odpowiadającymi im przyczynami i wskazać lub stworzyć możliwości uzyskania pozytywnych korygujących doświadczeń, jakimi często mogą okazać się grupy wsparcia;

2. syndrom DDA nie jest jedynie problem jednostek wyrastających w rodzinach zniewolonych przez alkohol, ale zatacza on szersze kręgi w życiu społecznym, na którym odbija się nieprawidłowe funkcjonowanie Dorosłych Dzieci Alkoholików, dlatego warto ustawicznie poruszać ten problem nie tylko na konferencjach naukowych, ale poprzez rozsądnie, niestygmatyzujące podnoszenie świadomości ogółu społeczeństwa;

3. terapia, choć może ułatwić im obecne życie, nie może im wrócić straconego dzieciństwa, dlatego wysuwa się nagląca potrzeba udzielania pomocy i wsparcia rodzinom zdominowanym przez alkohol, a zwłaszcza wychowującym się tam dzieciom.

SELECTED ASPECTS OF THE FUNCTIONING OF GROWN-UP CHILDREN OF ALCOHOLICS IN SOCIAL LIFE

Summary

This article raises some questions concerning the significance of the family in human life as well as family-related dysfunctions. The author discusses the conditions for the formation of the Adult Children of Alcoholics Syndrome which are associated with the childhood and growing up in a family with alcohol problems. The adult life of such children is often based on a series of irrational and destructive beliefs that allowed them to survive childhood trauma. They tend to found their lives on three basic rules: do not tell, do not feel, do not trust. This group of people is characterized by a series of specific traits and behaviors that have an important influence on their social functioning. Moreover, problems with interpersonal relationships and the self-image affecting Adult Children of Alcoholics make it difficult for them to build intimate relationships. Among people touched with this Syndrome we can distinguish three models (children of iron, children of plastic and children of glass) with three associated patterns of behaviour.

Keywords: Adult Children of Alcoholics, the characteristics of Adult Children of Alcoholics, codependency, alcoholism, dysfunctional family

Nota o Autorze: Prof. dr hab. Barbara Kałdon – kierownik Katedry Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia z zakresu: profilaktyki społecznej, niedostosowania społecznego dzieci i młodzieży, resocjalizacji i readaptacji społecznej osób łamiących prawo.

Słowa kluczowe: dorosłe dzieci alkoholików, cechy DDA, współzależnienie, alkoholizm, rodzina dysfunkcyjna

BEATA SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski

PROBLEM BEZDOMNOŚCI W NORWEGII – SKALA ZJAWISKA, UWARUNKOWANIA, PRZECIWDZIAŁANIE

1. WSTĘP

Zjawisko bezdomności występuje w poszczególnych krajach, w różnym nasileniu, pomimo podejmowania wielu działań mających na celu przeciwdziałanie temu problemowi społecznemu. Diagnozowanie pozwala na lepsze poznanie, a także na poszukiwanie i tworzenie strategii, programów czy planów ukierunkowanych na profilaktykę bezdomności. Prowadzone badania, których celem jest zobrazowanie wspomnianego zjawiska w wybranych krajach Europy, stały się inspiracją do podjęcia dalszych eksploracji, które ukierunkowano na jeden z krajów skandynawskich, tzn. Norwegię¹.

W Norwegii po 1945 r. przyjęto, że w zakresie polityki mieszkaniowej będą realizowane cele wiążące się z zapewnieniem własnego lokalu mieszkalnego. W efekcie około 80% wszystkich gospodarstw domowych posiada własne domy. Od końca 1970 r. stopniowe dostosowanie się do gospodarki rynkowej doprowadziło do niemal całkowitej deregulacji rynku nieruchomości, bez uwzględnienia istotnych celów społecznych. Znacznie wzrosły ceny zakupu i wynajęcia lokalu mieszkalnego. Najbardziej zagrożone były m.in. osoby: starsze, samotni rodzice, osoby bezrobotne, niepełnosprawne, studenci, ludzie młodzi, imigranci i uchodźcy². Można przypuszczać, że przedłużanie się takiej sytuacji może prowadzić do wzrostu liczby bezdomnych osób w tym kraju, tak jak to już się stało w wielu innych krajach europejskich. Mając na uwadze przeprowadzone analizy, a także zakładając konieczność prowadzenia dalszych poszukiwań ukierunkowanych na poznanie zjawiska

¹ Norwegia posiada około 4,8 mln mieszkańców. Około 1,1 mln żyje w czterech największych miastach (Oslo – 580 tys., Bergen – 253 tys., Trondheim – 168 tys. i 122 tys. w Stavanger. W tym kraju istnieje 430 gmin, których średnia wielkość wynosi 11 tys. mieszkańców. Są to gminy są samorządowe, co w konsekwencji oznacza, że w każdej z nich można odnaleźć zróżnicowane propozycje różnorodnych rozwiązań, także w zakresie przeciwdziałania problemowi bezdomności. Autorka podjęła kilkuletnie badania, które objęły i dotyczyły: Austrii, Belgii, Czech, Danii, Estonii, Finlandii, Francji, Grecji, Hiszpanii, Holandii, Irlandii, Litwy, Łotwy, Niemiec, Polski, Portugalii, Słowacji, Słowenii, Szwecji, Węgier, Wielkiej Brytanii oraz Włoch.

² Por. A. Swierstra Bie, *Homelessness in Norway. Osman is not alone in his plight*, <<http://www.share-international.org/archives/homelessness/hl-asbNorway.htm>> (data dostępu: 24.09.2014).

bezdumności w wybranych krajach³, w artykule podjęto problematykę wiążącą się z poznaniem wspomnianego problemu w Norwegii. Przyjęto, iż wnioski z podjętych eksploracji mogą stać się inspiracją do kreowania teoretycznych założeń i aplikowania ich do praktyki w polskim systemie pomocy społecznej.

2. DEFINIOWANIE I UWARUNKOWANIA ZJAWISKA BEZDUMNOŚCI

W Norwegii przyjęto ujęcie dotyczące definiowania i typologii bezdumności zaproponowane przez Europejską Federację Narodowych Organizacji Pozarządowych Pracujących na rzecz Bezdumnych (franc. *Fédération Européenne d'Associations Nationales Travaillant avec les Sans-Abri –FEANTSA*⁴), która podjęła działania mające na celu zbudowanie europejskiej definicji koncepcyjnej i typologii operacyjnej (tabela nr 1).

Tabela nr 1: Teoretyczne obszary bezdumności

	Lp.	Teoretyczny obszar bezdumności	Obszar fizyczny	Obszar prawny	Obszar społeczny
Bezdumność	1	Brak dachu nad głową	Brak lokum (dachu nad głową)	Brak tytułu prawnego do wyłączności na zajmowanej przestrzeni	Brak prywatnej gwarantującej bezpieczeństwo przestrzeni pozwalającej na realizację relacji społecznych
	2	Bezdumność	Posiadanie miejsca do życia spełniającego warunki mieszkalne	Brak tytułu prawnego do wyłączności na zajmowanej przestrzeni	Brak prywatnej gwarantującej bezpieczeństwo przestrzeni pozwalającej na realizację relacji społecznych
Wykluczenie mieszkaniowe	3	Niezabezpieczone i nieodpowiednie zakwaterowanie	Posiadanie miejsca do życia (niezabezpieczonego i niespełniającego warunków mieszkalnych)	Brak zabezpieczenia najmu	Gwarantuje możliwość realizacji relacji społecznych
	4	Nieodpowiednie zakwaterowanie i brak bezpieczeństwa 'społecznego' w legalnie zajmowanym lokalu	Nieodpowiednie lokum (niespełniające warunków mieszkalnych)	Posiadanie tytułu prawnego i/lub zabezpieczenia najmu	Brak prywatnej gwarantującej bezpieczeństwo przestrzeni pozwalającej na realizację relacji społecznych
	5	Nieodpowiednie zamieszkanie (zabezpieczony najem)	Nieodpowiednie lokum (niespełniające warunków mieszkalnych)	Posiadanie tytułu prawnego i/lub zabezpieczenia najmu	Gwarantuje możliwość realizacji relacji społecznych
	6	Niezabezpieczone zakwaterowanie przy odpowiednich warunkach mieszkaniowych	Posiadanie miejsca do życia	Brak zabezpieczenia najmu	Gwarantuje możliwość realizacji relacji społecznych
	7	Brak bezpieczeństwa społecznego w ramach zabezpieczonych i odpowiednich warunków mieszkaniowych	Posiadanie miejsca do życia	Posiadanie tytułu prawnego i/lub zabezpieczenia najmu	Brak prywatnej gwarantującej bezpieczeństwo przestrzeni pozwalającej na realizację relacji społecznych

Źródło: J. Wygnańska, *Europejska typologia bezdumności i wykluczenia mieszkaniowego ETHOS*, w: *Bezrobocie jako problem bezdumnych polskich*, red. A. Duracz-Walczak, Wydawnictwo Fundacji Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych, Warszawa 2007, s. 45.

³ Zastosowano analizę źródeł wtórnych (ang. *desk research*). Jest to metoda badań jakościowych służąca zebraniu i analizie danych dotyczących wybranego problemu.

⁴ Szerzej: FEANTSA, *About Us*, <<http://www.feantsa.org/?lang=en>>, (data dostępu: 24.09.2014). Federacja przygotowała m.in. tłumaczony na kilka języków podręcznik, który zawiera informacje i wskazówki dla osób pracujących z bezdumnymi jednostkami. Por. FEANTSA, *Rozwiązywanie problem bezdumności. Podręcznik dla twórców polityki społecznej*, Wydawnictwo FEANTSA, Bruksela 2010, s.1-27.

Przyjęto tzw. szerokie ujęcie problemu, uwzględniające aspekt bezdomności, jak również wykluczenia mieszkaniowego. Wąskie ujmowanie pojęcia odnosi się tylko do zjawiska bezdomności. W efekcie odmienne jest obrazowanie skali problemu, ujmowanie jego specyfiki, a także planowanie działań profilaktycznych.

Ważnym zagadnieniem są czynniki, które stanowią uwarunkowania problemu bezdomności. W oparciu o dane opublikowane w 2013 r. w Norwegii około 54% bezdomnych jednostek jest uzależniona od narkotyków, 38% doświadcza choroby psychicznej, 10% choroby somatycznej bądź niepełnosprawności. Wśród przyczyn bezdomności wskazano: utratę domu z powodu rozwodu lub konfliktów w rodzinie (16%), eksmisje ze względu na wandalizm/zakłócanie spokoju (14%), eksmisje spowodowane niepłaceniem czynszu lub kredytu hipotecznego (10%). Przyczyną utraty domu 6% osób była doświadczana przemoc, a 4% wyprowadziło się w związku z molestowaniem/dyskryminacją. 17% bezdomnych posiadało zadłużenie lub było ofiarami długu, natomiast 8% opuściło zakład karny. W kraju przebywało przez pewien czas 3% osób, które miały plany związane z dalszym migrowaniem, 2% zaliczono do weteranów wojennych, a 1% opuściło placówki opiekuńcze dla dzieci i młodzieży w ciągu ostatnich sześciu miesięcy⁵. Wśród przyczyn dominowały zatem czynniki związane z uzależnieniami, a także problemy związane ze zdrowiem psychicznym. Należy także zauważyć odsetek bezdomnych, którzy nie spłacali długów oraz doświadczających konfliktów w rodzinie. W kontekście analizy czynników tego problemu społecznego należy podkreślić, że najczęściej łączą się one ze sobą, a zatem wskazuje się na splot uwarunkowań, które prowadzą do przekroczenia granicy bezdomności.

2. SKALA ZJAWISKA BEZDOMNOŚCI W NORWEGII

Przeprowadzone w Norwegii badania wykazały, że w 1997 r. liczba bezdomnych osób wynosiła około 6,2 tys. Przytoczona liczba utrzymywała się na stałym poziomie w ciągu ostatnich lat, jednakże były to dane liczbowe odnoszące się tylko osób będących w kontakcie z organizacjami, które udzielały im pomocy. 76% bezdomnych w kraju stanowili mężczyźni, a około 24% kobiety. 29% bezdomnych były to jednostki poniżej 18. roku życia. Odnotowano także 400 bezdomnych dzieci mieszkających z rodzicami. 58% bezdomnych osób egzystowało w trzech największych miastach Norwegii. Jednostki migrowały z wielu miast i wsi, a także z innych krajów. Około 61% bezdomnych było uzależnionych od narkotyków lub alkoholu, z kolei 21% chorowało psychicznie i wymagało specjalistycznego leczenia⁶. W kolejnych latach część wskaźników utrzymywała się na podobnym poziomie, niektóre z nich uległy zmianie. Specyfikę zjawiska bezdomności w latach 1996-2008 ukazano w tabeli nr 2.

⁵ Por. E. Dyb, K. Johannessen, *Homelessness in Norway 2012 – A survey*, NBIR Report 2013/5, Norwegian Institute of Urban and Regional Research, s. 2-9.

⁶ Por. A. Swierstra Bie, *Homelessness in Norway...*

Tabela nr 2: Specyfika zjawiska bezdomności w Norwegii w latach 1996-2008

Liczba/procent \ Rok	2008	2005	2003	1996
Bezdomnych w Norwegii	6100	5500	5200	6200
Bezdomnych w Oslo	1526	1244	1283	2513
Nadużywających różnych substancji	59%	61%	71%	60%
Posiadających problemy psychologiczne	33%	38%	32%	24%
Posiadających problemy psychiczne i nadużywających różnych substancji	23%	25%	24%	brak danych
Chorych fizycznie/niepełnosprawnych	10%	15%	15%	11%
Urodzonych poza Norwegią	19%	18%	12%	15%
W wieku				
poniżej 24 lat	24%	21%	16%	18%
od 25 do 34 lat	30%	33%	32%	36%
od 35 do 44 lat	25%	26%	31%	25%
od 45 do 54 lat	15%	14%	14%	11%
od 55 do 64 lat	4%	4%	5%	5%
powyżej 65 lat	2%	2%	3%	4%
Płeć				
Kobieta	24%	24%	24%	24%
Mężczyzna	76%	76%	76%	76%
Miejsca przebywania				
Instytucja/więzienie	25%	25%	28%	37%
Mieszkanie tymczasowe, schronisko itp.	29%	23%	27%	19%
Pomieszkiwanie u przyjaciół, rodziny itd.	37%	42%	32%	34%
Brak „dachu nad głową”	2%	1%	2%	4%
Inne	3%	4%	5%	1%
Brak odpowiedzi	4%	5%	4%	5%

Źródło: J. Hermannsdottir, L. Kristensen, *Counting the Homeless – Improving the Basis for Planning Assistance*. Norway, Peer Review, 12-13 November 2009, s. 1-11.

W latach 1996-2008 liczba bezdomnych osób najpierw obniżała się, ale pod koniec tego okresu zbliżyła się do początkowego wskazania. Zmalała natomiast liczba jednostek, które egzystowały w Oslo (z 2513 do 1526). Wśród bezdomnych dominowali mężczyźni (76%), kobiety stanowiły około 24%, co odpowiada wskazaniom uzyskiwanym w innych krajach Europy. Dominowały młode osoby, które nie przekroczyły 34. roku życia. Bezdomni najczęściej korzystali ze wsparcia instytucji, bądź odbywali karę pozbawienia wolności, przebywali w tymczasowym lokalu mieszkalnym, albo pomieszkiwali u rodziny czy przyjaciół. Niewielki odsetek wskazywał na pozostawanie „bez dachu nad głową”. W analizowanym przedziale czasu nie można dostrzec dynamicznych zmian dotyczących analizowanego problemu społecznego.

Z badań zilustrowanych w raporcie *Homelessness in Norway 2012* wynika, że w Norwegii było około 6259 bezdomnych osób⁷. W porównaniu z danymi uzyskanymi w latach 1996-2008 ich liczba wzrosła nieznacznie. 2637 bezdomnych jednostek (42%) egzystowało w jednym z czterech największych miast: Oslo, Bergen, Trondheim i Stavanger. W największych gminach było 1415 osób, w gminach średniej wielkości ich liczba wynosiła 1737, z kolei w najmniejszych gminach, o liczbie ludności poniżej 10 tys. było ich 470. Mając na uwadze wiek bezdomnych osób, należy zauważyć, że jest to kategoria społeczna, w której lokują się młode osoby. Jeden na czterech bezdomnych był w wieku 25 lat. Ponad połowa osób bezdomnych mieściła się w przedziale pomiędzy 25. a 45. rokiem życia. Niewielka liczba bezdomnych jednostek przekroczyła 45. rok życia. Poziom wykształcenia tej kategorii społecznej jest niski, około 38% ukończyło szkołę podstawową i średnią. Dominującym źródłem dochodu ponad połowy osób w 1996 r. były zasiłki uzyskiwane w ośrodkach pomocy społecznej, natomiast w 2012 r. ten odsetek obniżył się do 38%. Bezdomni najczęściej pomieszkivali u przyjaciół, znajomych i krewnych. Korzystali także z zakwaterowania w ośrodkach, egzystowali w przyczepach kempingowych albo w miejscach niemieszkalnych. Jeden na czterech bezdomnych korzystał z tzw. tymczasowego zakwaterowania, 15% przebywało w ośrodku, 5% w noclegowni, 7% znajdowało się w zakładzie karnym, a około 300 osób egzystowało w miejscach niemieszkalnych (ta liczba wahała się w poszczególnych porach roku). 31% pozostawało w bezdomności od kilku lat, natomiast 25% od ponad sześciu miesięcy. Dla 22% bezdomność jest nowym doświadczeniem. Część badanych nie wskazała odpowiedzi. Dziewięć na dziesięć osób bezdomnych egzystowało w pojedynkę. Częściej byli to mężczyźni niż kobiety. 46% osób korzystających ze schronisk pozostawało w związku małżeńskim lub z partnerem, wśród nich dominowały kobiety. 77% jednostek urodziła się w Norwegii. Około 8% przybyło z Afryki, a 5% z Azji/Oceanii. Z „Europy Północnej” pochodziło 2%, z krajów Unii Europejskiej także 2%, z innych krajów Europy i z Rosji również 2%. W odniesieniu do 3% osób nie określono kraju pochodzenia. Zauważono, że od 2003 r. wzrastał odsetek bezdomnych osób urodzonych poza Norwegią⁸.

Przedstawione dane liczbowe i procentowe potwierdzają zaobserwowane w krajach Europy zwiększanie się liczby młodych bezdomnych osób, występowanie bezdomności dzieci, a także – w kontekście procesu migracji – pojawianie się bezdomności migrantów (definicje bezdomności przyjmowane w poszczególnych krajach uwzględniają, bądź nie obejmują cudzoziemców, np. w Polsce dotyczą tylko osób posiadających polskie obywatelstwo). Wnioski wysuwane z badań i gromadzonych danych statystycznych potwierdzające występowanie problemu, a także pewne zmiany dotyczące jego specyfiki, są impulsem do poszukiwania innowacji i aplikowania ich do praktyki.

⁷ Badanie bezdomnych przeprowadzono w 124 gminach, które pogrupowano w następujący sposób: cztery największe miasta; gminy posiadające: 40 tys. mieszkańców i więcej (z pominięciem głównych miast); od 10 tys. do 39999 mieszkańców; do 10 tys. mieszkańców.

⁸ Por. E. Dyb, K. Johannessen, *Homelessness in Norway 2012...*, s. 6-7.

3. PRZECIWDZIAŁANIE ZJAWISKU BEZDOMNOŚCI

W 1997 r. przeprowadzono spis bezdomnych osób, czego efektem było m.in. przyjęcie następujących wniosków i założeń: jedna trzecia bezdomnych będzie mogła żyć z powodzeniem we własnym domu; jedna trzecia będzie potrzebowała domu z profesjonalną kadrami, tymczasowej obserwacji i wsparcia; jedna trzecia będzie wymagać leczenia lub innych form kompleksowej pomocy⁹. Dostrzeżono, że przekroczenie granicy bezdomności wiąże się z kumulacją różnych czynników, tworzy się rodzaj tzw. „błędnego koła”, czego efektem jest pozostawanie/tkwienie w tym problemie i niemożność przezwyciężenia trudności.

W 2001 r. rozpoczęto w Norwegii realizację czteroletniego projektu, początkowo w pięciu największych miastach, a następnie w kilku gminach. Projekt przyczynił się do zmiany nastawienia do potrzeb bezdomnych osób. Krajowa strategia na rzecz zapobiegania i zwalczania bezdomności „Droga do domu”, przewidziana do realizacji na lata od 2005 do 2007 r., została oparta na efektach uzyskanych podczas realizacji wspomnianego projektu¹⁰. Przyjęto w niej pięć głównych celów: zmniejszenie liczby nakazów eksmisji o 50%, a także o 30% wykonanych eksmisji; założono, że osoby kończące odbywanie kary pozbawienia wolności nie powinny przechodzić/trafiać do schroniska; nikt nie powinien być zobowiązany do pobytu w schronisku w konsekwencji kierowania przez instytucję; nikt nie powinien otrzymać miejsca w schronisku w nagłych wypadkach z pominięciem określonej umowy; nikt nie powinien być zobowiązany do przebywania dłużej niż trzy miesiące w tzw. tymczasowym zakwaterowaniu¹¹. Założone cele nie zostały w pełni osiągnięte¹², należy jednak podkreślić wprowadzony innowacyjny sposób pracy z bezdomnymi osobami. Wyartykułowano także potrzebę zaangażowania lokalnych samorządów, instytucji, organizacji pozarządowych¹³ w celu osiągnięcia założeń. Zwrócono zatem uwagę na znaczenie partnerstwa pomiędzy poszczególnymi podmiotami.

⁹ Por. G. Sveri, *Curbing Homelessness in Norway*, Building and Urban Development in Norway, <<http://www.husbanken.no/~~/media/Boligsosialt/English/Curbing%20homelessness%20in%20Norway.ashx>>, (data dostępu: 24.09.2014), s. 67.

¹⁰ Szerzej na ten temat: B. Edgar, *National Strategy to Prevent and Tackle Homelessness. The Pathway to a Permanent Home*, European Commission, DG Employment, Social Affairs and Equal Opportunity, Peer Review and Assessment in Social Inclusion, Norway 2006, s. 1-16; I.L.S. Hansen, «*The Pathway to a Permanent Home*». *The Norwegian Strategy to Prevent and Combat Homelessness*, Fafo-paper 2006, s. 22, <<http://www.fafo.no/pub/rapp/10012/10012.pdf>>, (data dostępu: 24.09.2014).

¹¹ Por. E. Dyb, *Sustainable Ways of Preventing Homelessness (Copenhagen, 22 November 2013)*, Comments paper – Norway. Peer Review on Homelessness, Denmark 2013, s. 2.

¹² Szerzej na ten temat: E. Dyb, M.K. Helgesen, K. Johannessen, *The Pathway to a Permanent Home. Evaluation of the National Strategy to Prevent and Counteract Homelessness 2005-2007*, Summary NIBR Report 2008, s. 15, <<http://www.regjeringen.no/en/dep/krd/documents/reports/reports/2008/the-pathway-to-a-permanent-home.html?id=576721>>, (data dostępu: 24.09.2014).

¹³ Wśród organizacji pozarządowych w Norwegii szczególnie aktywnych w zakresie podejmowania działań na rzecz bezdomnych osób należy wymienić: Kirkens Sosialtjeneste (Church Social Service), <<http://www.kirkenssosialtjeneste.no>>, (data dostępu: 24.09.2014); The Church City Mission Oslo, <<http://www.bymisjon.no>>, (data dostępu: 24.09.2014).

Kolejna krajowa strategia, poczynawszy od roku 2014, obejmuje osiem założeń: zapewnienie odpowiednich warunków mieszkaniowych dla rodzin z dziećmi w trudnej sytuacji; zapewnienie schronienia dla młodych osób oraz dla uchodźców; większą podaż mieszkań komunalnych; pomoc w rozwiązywaniu problemów mieszkaniowych i życia codziennego; zapobieganie problemom mieszkaniowym; profesjonalizację w zakresie udzielania wsparcia odnoszącego się do problemów mieszkaniowych; zwiększenie znaczenia i działalności wolontariatu¹⁴. Przyjęto, że w kontekście dostrzeganego nasilenia się problemów osób bezdomnych uzależnionych i doświadczających chorób czy zaburzeń dotyczących zdrowia psychicznego, należy zwrócić szczególną uwagę na ich trudności. Uznano, że wadą wcześniejszych działań było skupianie w jednym miejscu, przez niektóre gminy, mieszkań dla byłych bezdomnych z wieloma problemami. Zdecydowanie lepszym rozwiązaniem byłoby rozproszenie ich w środowisku lokalnym (przeciwdziałanie tzw. gettyzacji przestrzeni miejskiej). Za kolejne główne zadanie uznano przeciwdziałanie bezdomności młodych ludzi.

Dwa z największych miast (Oslo i Bergen) realizowało projekty o nazwie „Ungbo”¹⁵ („Mieszkanie dla młodych”), które wiązały się z kierowaniem pomocy do młodych osób egzystujących na ulicy, bądź tych, które takie funkcjonowanie rozpoczynają. Działania zostały dostosowywane do jednostek z problemem uzależnień, chorych psychicznie itd. Wiązały się z inicjatywami w zakresie edukacji, pracy, podkreślono bowiem oferowanie tzw. „pakietów” w ramach realizowanych projektów. Brak kompetencji kadry i właściwych działań w odniesieniu do potrzeb młodych osób bezdomnych, w tym potrzeb mieszkaniowych, został zidentyfikowany jako przeszkoda w zapobieganiu i rozwiązywaniu problemu bezdomności wśród młodzieży. Potwierdziły to również wyniki badań, które wykazały, że większość gmin nie różnicuje oferty skierowanej do młodego człowieka uzależnionego od narkotyków oraz osób, które ukończyły czterdziesty rok życia, długotrwale bezdomnych¹⁶. Do głównych zadań i wyzwań zaliczono zatem: dostrzegany brak mieszkań, które byłyby dostosowane do różnych potrzeb klientów; kolejnym aspektem jest podjęcie decyzji o oferowaniu pomocy; trzecim jest realizowanie działań opartych o współpracę specjalistów (międzybranżową) w zakresie proponowanych i realizowanych rozwiązań¹⁷. W budowaniu strategii

¹⁴ Por. E. Dyb, *Sustainable Ways of Preventing Homelessness...*, s. 2.

¹⁵ Program „Ungbo” ma na celu zwalczanie bezdomności wśród młodych ludzi. W Oslo skierowano to przedsięwzięcie do osób, które w momencie składania wniosku lokowały się w przedziale od 17. do 23. roku życia i doświadczały problemu wiążącego się z pozyskaniem pierwszego, własnego lokalu mieszkalnego. Próby uzyskania mieszkania łączyły się z procesem usamodzielniania i z możliwością wynajęcia wspomnianego lokalu. Szerzej na ten temat: Oslo Kommune Velferdsetaten, *Ungbo – kommunalbolig for ungdom*, <<http://www.velferdsetaten.oslo.kommune.no/bolig/ungbo/>>, (data dostępu: 24.09.2014).

¹⁶ Por. K. Johannessen, E. Dyb, *På ubestemt tid. Døgnovernattingssteder og andre former for kommunalt disponerte boliger (For as Long as it Takes. Emergency Shelters and Types of Temporary Accommodation Available to Municipal Authorities)*, NIBR Report 2011, s. 13.

¹⁷ Szerzej na ten temat: I. Anderson, E. Dyb, S. Ytryehus, *Meeting the Needs of Homeless People:*

istotne jest także oparcie na dowodach, tzn. rozpoczynanie od dokładnego diagnozowania problemu społecznego.

FEANTSA zwróciła uwagę na wprowadzone w Bergen propozycje noszące nazwę „Jeden dzień w pracy” („One-days work”), które zostały skierowane m.in. do bezdomnych, uzależnionych osób. Mogą one pracować 4 godziny dziennie w 15 osobowym zespole, a pod koniec dnia otrzymują wynagrodzenie, które nie jest związane ze świadczeniami socjalnymi i jest zwolnione od podatku¹⁸. Metoda „pay by day” polega na wprowadzeniu systemu wynagrodzenia za jeden dzień pracy i zwiększaniu stawki początkowej wraz ze wzrostem długości czasu pracy/zatrudnienia¹⁹. Ma na celu wzbudzenie motywacji do wykonywania określonych zadań. Wykorzystuje się wzmocnienia w postaci wypłacania wynagrodzenia, które jest zwiększane wraz z wydłużaniem czasu pracy oraz w związku z jej kontynuowaniem. Zastosowana metoda ma prowadzić w efekcie do wzrostu aktywności jednostki. Inicjatywa wprowadzona w Bergen została ukazana jako innowacja w działaniach podejmowanych na rzecz grup czy kategorii społecznych defaworyzowanych.

4. PODSUMOWANIE

Standard mieszkań w Norwegii jest wysoki, a liczba bezdomnych osób jest niska w porównaniu z innymi krajami. Założono, że badania zjawiska bezdomności będą prowadzone co dwa lata. Problem bezdomności jest dostrzegany, dlatego podejmuje się inicjatywy mające na celu przeciwdziałanie. Niepokojące jest m.in. odnotowanie wzrostu liczby bezdomnej młodzieży, tzn. odnotowano trend wzrostowy od 2008 r. Osoby poniżej 25. roku życia stanowią jedną spośród czterech osób bezdomnych. Oprócz wspomnianych propozycji przyjętych w zakresie rozwiązywania problemów mieszkaniowych, uwagę zwracają te, które są ukierunkowane na podejmowanie i kontynuowanie pracy zawodowej. W Norwegii zapobieganie i zwalczanie bezdomności odbywa się w kontekście własności domu, ponieważ ilość mieszkań socjalnych stanowi niewielką część zasobów mieszkaniowych. Występuje duża potrzeba korzystania z mieszkań komunalnych, szczególnie w miastach, w których liczba bezdomnych osób jest duża. Model działań podejmowanych w Norwegii można określić jako ukierunkowany na normalizację²⁰. Przyjmuje się założenie, że osoba powinna otrzymać odpowiednie wsparcie, jeśli nie może samodzielnie prawidłowo funkcjonować w społeczeństwie.

Interprofessional Work in Norway and Scotland, Norwegian Institute for Urban and Regional Research, Oslo 2012, s. 54-58.

¹⁸ Por. L. Hasås, K. Jones, *Dagsverket: One day's work – Drop in work opportunities for people using drug*, *Employability and Homelessness* 2(2009), s. 2-3.

¹⁹ Szerzej na ten temat: B. Szluz, *Nowe formy pracy z osobami bezdomnymi*, w: *Rodzina w środowisku lokalnym: pomoc – wsparcie – opieka*, red. A. Garbarz, B. Szluz, M. Urbańska, W. Walc, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2011, s. 291-295.

²⁰ Por. L. Benjaminsen, E. Dyb, *The Effectiveness of Homeless Policies – Variations among the Scandinavian Countries*, *European Journal of Homelessness* 2(2008), s. 58.

THE PROBLEM OF HOMELESSNESS IN NORWAY.
SCALE OF THE PHENOMENON, CAUSES, PREVENTION

Summary

Homelessness is a social problem which in spite of its prevalence has not been successfully solved till today. It poses many difficulties in scientific investigation and is even dangerous for researchers or practitioners involved in its prevention. Therefore, there is a postulate of a continuous search for new solutions and improvement of the existing ones. The subject of this article is the phenomenon of homelessness in Norway.

Keywords: Norway, homelessness, social problem , social help

Nota o Autorze: dr hab. Beata Szluz, prof. UR – prodziekan ds. nauki Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego; kierownik Zakładu Socjologii Problemów Społecznych w Instytucie Socjologii UR; absolwentka Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: socjologia problemów społecznych, polityka społeczna, pomoc społeczna, praca socjalna.

Słowa kluczowe: Norwegia, bezdomność, problem społeczny, pomoc społeczna

BARBARA MAŁGORZATA KAŁDON
UKSW, Warszawa

PRZESTĘPCZOŚĆ WŚRÓD NIELETNICH A PODEJMOWANE DZIAŁANIA PROFILAKTYCZNE

1. WPROWADZENIE

Zjawisko przestępczości nieletnich z uwagi na społeczną doniosłość od dawna pozostaje w kręgu zainteresowań badaczy i osób zajmujących się wychowaniem młodzieży. Ciągłe poszukuje się nowych rozwiązań w dziedzinie zapobiegania przestępczości nieletnich oraz różnych form niedostosowania społecznego wśród młodzieży, w tym przestępstwa.

Niniejsze opracowanie składa się z sześciu części odpowiednio prezentujących: wprowadzenie – charakterystykę podstawowych pojęć omawianego zagadnienia; determinanty przestępczości nieletnich; dane statystyczne prezentowanego problemu, prawa nieletnich, działania profilaktyczne względem nieletnich i podsumowanie. W podsumowaniu zostały przedstawione postulaty *de lege ferenda* w zakresie postępowania z nieletnimi.

Przez przestępczość nieletnich rozumie się czyny zabronione określone przez ustawę jako przestępstwo, przestępstwo skarbowe lub niektóre wykroczenia, dokonane przez osoby nieletnie w rozumieniu ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich¹. Podejmując rozważania w zakresie zjawiska przestępczości nieletnich należy z pewnością zdefiniować termin określający omawiane zagadnienie. Jest to pojęcie kryminologiczne stosowane na całym świecie, jednakże nie jest ono jednoznaczne. Niejednoznaczność ta wynika z różnych kryteriów określania granicy wieku osoby, którą określa się jako „nieletnią” oraz katalogu czynów uważanych za przestępstwo.

Zgodnie z art. 1§1-3 kodeksu karnego (k.k.) przestępstwem jest czyn człowieka zabroniony pod groźbą kary przez ustawę obowiązującą w czasie jego popełnienia². Nie stanowi przestępstwa czyn zabroniony, którego społeczna szkodliwość jest znikoma³. Ponadto, nie popełnia przestępstwa sprawca czynu zabronionego, jeżeli nie można mu przypisać winy w czasie czynu⁴.

¹ Por. Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich, Dz.U. Nr 35, poz. 228.

² Por. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Kodeks karny, Dz.U. Nr 88, poz. 553.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże.

Przestępstwem może być tylko czyn, tzn. zachowanie się człowieka w otaczającej go rzeczywistości społecznej⁵. Pojęcie to traktuje się jako podstawę nauki o przestępstwie, pełni funkcję klasyfikacyjną, służącą podziałowi ludzkich zachowań na te, które mogą być przedmiotem prawnokarnego wartościowania, i takie, które przedmiotem takim być nie mogą. Pojęcie czynu powinno obejmować wszystkie formy zachowania ludzkiego, które mogą zagrażać dobrom mającym społeczną wartość⁶.

W myśl ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich, nieletnimi są: osoby przed ukończeniem 18. roku życia w zakresie zapobiegania i zwalczania demoralizacji, osoby, które po ukończeniu 13 lat, a przed ukończeniem 17 lat dopuściły się czynu karalnego, osoby w wieku do 21 lat, wobec których wykonywane są środki wychowawcze i poprawcze⁷. Zdaniem niektórych przedstawicieli doktryny takie szerokie ujęcie „nieletniego” wskazuje na nadanie mu sensu „nieletni-nieprzystosowany społecznie”⁸.

Wraz z ogromnymi przemianami, które zaszły we wszystkich dziedzinach życia społeczno-ekonomicznego z końcem XX wieku, nastąpił wzrost przestępczości i zjawisk patologicznych. Walka z przestępczością stała się jednym z podstawowych zadań państwa, choćby dlatego, że zaczęła ona przybierać coraz to bardziej groźne i zarazem skomplikowane formy⁹.

Jak zauważa H. Kołakowska-Przełomiec, literatura przedmiotu ukazuje różne wyznaczniki zachowań przestępczych. Dorobek psychologii sądowej, kryminologii, a także innych nauk społecznych, które zajmują się przestępczością jako zjawiskiem patospołecznym, wyraźnie pokazuje, że na przestrzeni lat zmienia się zjawisko przestępczości rozumianej zarówno jako zjawisko masowe, jak też analizowane z punktu widzenia zachowania sprawców. W przestępstwach agresywnych potwierdza się tendencja, że coraz młodsi są ich sprawcy i że dokonują coraz bardziej okrutnych czynów. Pojawiają się także nowe typy zachowań przestępczych, np. zabójstwo na zlecenie, przestępstwa komputerowe, przestępczość zorganizowana, terroryzm i inne¹⁰.

Ponadto w art. 4§1 ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich ustawodawca ukazał objawowe ujęcie demoralizacji, o której świadczy między innymi naruszenie zasad współżycia społecznego, popełnienie czynu zabronionego, systematyczne uchylanie się od obowiązku szkolnego lub kształcenia zawodowego, używanie alkoholu bądź innych środków w celu wprowadzenia się w stan odurzenia, uprawianie nierządu, włóczęgostwo, udział w grupach przestępczych¹¹. W powyższym artykule ustawodaw-

⁵ Por. *Prawo karne. Repetytorium*, red. E. Blaski, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa 2008, s. 62.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich, Dz.U. 1982 r., nr 35, poz. 228.

⁸ M. Stanowska, A. Walczak-Żochowska, K. Wierzbowski, *Uwagi o profilu ustawy o postępowaniu z nieletnimi (Zagadnienia materialnoprawne i procesowe)*, Państwo i Prawo (1983)6, s. 55.

⁹ Por. J. Wódz, *Zjawiska patologii społecznej a sankcje społeczne i prawne*, Gdańskie Wydawnictwo Naukowe, Gdańsk 1973, s. 57.

¹⁰ Por. H. Kołakowska-Przełomiec, *Zapobieganie przestępczości*, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 36.

¹¹ Por. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Kodeks karny, Dz.U. Nr 88, poz. 553.

ca przykładowo wymienił okoliczności świadczące o demoralizacji nieletniego, które stanowią zachowania naganne, często szkodliwe społecznie.

W opinii A. Strzembosza, termin „demoralizacja” oznacza odrzucenie przez nieletniego lub nieprzestrzeganie przez niego podstawowych norm moralnych, mających wpływ na wypełnianie ról społecznie ważnych, odmowę podporządkowania się uzasadnionym wymaganiom rodziny, szkoły, pracodawcy¹². Zdaniem Autora z pojęcia tego należy usunąć te elementy, które wskazują na źródło takiego stanu rzeczy, a przede wszystkim na jego zawinięcie ze strony zdemoralizowanego¹³.

B. Hołyst podaje, że podstawowymi bodźcami, które determinują przestępczość nieletnich są:

- chęć zdobycia pieniędzy lub innych korzyści materialnych,
- zaimponowanie innym,
- namowa kolegów bądź dorosłych osób,
- chęć przebywania i realizowania się w grupach nieformalnych,
- powielanie wzorców i zachowań mających swoje źródło w domu rodzinnym,
- poczucie bezkarności za wcześniejszą działalność przestępczą,
- poszukiwanie akceptacji, gdy nie można znaleźć oparcia i poczucia bezpieczeństwa wśród rodziców i opiekunów¹⁴. Powyższe bodźce przeważnie wywoływane są niezaspokojeniem podstawowych potrzeb dziecka przez rodzinę bądź chęcią przynależności do grup nieformalnych, zazwyczaj podkultur młodzieżowych.

2. DETERMINATY PRZESTĘPCZOŚCI NIELETNICH

Znaczenie społeczne zagadnienia przestępczości nieletnich jest przyczyną różnorodnej, interdyscyplinarnej literatury poświęconej tej problematyce. Opracowania mające za temat młodzież przestępczą odnoszą się najczęściej do determinantów wykojenia społecznego, a mianowicie: osobowości nieletniego, rodziny, szkoły, grupy rówieśniczej, mediów.

Ważne znaczenie ma czynnik osobowościowy, z którym wiąże się stan zdrowia (zwłaszcza psychicznego), stosunek do uzależnień, wiek, płeć, poziom inteligencji, cechy charakteru. Cechą osobowości sprzyjającą powstawaniu przestępczości jest agresywność. Jej rozmiary u niedostosowanych jednostek są znacznie większe niż u dzieci i młodzieży z niezaburzoną socjalizacją. Można wymieniać wiele cech osobowości, których częstość występowania wśród niedostosowanych społecznie jest większa niż w przeciętnej populacji, np.: niezdolność do nawiązywania pozytywnych kontaktów emocjonalnych z otoczeniem czy zaburzoną samoocenę¹⁵.

Niewątpliwie jedno z istotniejszych miejsc w rozważaniach nad genezą zjawiska niedostosowania społecznego, w tym przestępczości, zajmuje rodzina, bowiem

¹² A. Strzembosz, *System sądowych środków ochrony dzieci i młodzieży przed niedostosowaniem społecznym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1985, s. 129.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. B. Hołyst, *Kryminologia*, Wyd. PWN, Warszawa 2001, s. 450.

¹⁵ Por. tamże, s. 348.

w niej między innymi następuje socjalizacja dziecka poprzez procesy identyfikacji, internalizacji, modelowania ról, kształtowania więzi emocjonalnych, uczenia się ról społecznych, a także zaspakajania potrzeb biologicznych, psychicznych, społecznych. Rodzina, w której nie są zapewnione wyżej wymienione czynniki, a występują w niej takie zjawiska, jak: alkoholizm, przestępczość, prostytutka, konflikty o różnym podłożu, zachowania agresywne, stosowanie dotkliwych kar oraz stosowanie niewłaściwych metod wychowawczych (autokratyczne, liberalne i niekonsekwentne), częsta zmiana opiekunów i środowisk wychowawczych przestaje być dla dzieci oazą bezpieczeństwa wsparcia i spokoju¹⁶.

Nie bez znaczenia w omawianym aspekcie jest szkoła, w której młody człowiek może doznawać różnych porażek i wzmocnień negatywnych poprzez oceny niedostateczne, z uwagi na znaczne opóźnienia w nauce, drugoroczność, stygmatyzację, odrzucenie przez zespół klasowy. Te niepowodzenia może rekompensować ustawicznymi wagarami łącznie z porzuceniem szkoły¹⁷.

Istotne znaczenie odgrywa grupa rówieśnicza, w której nieletni bierze aktywny udział, gdyż tam szuka zaspokojenia potrzeb: uznania, akceptacji, bezpieczeństwa, nawiązuje więź emocjonalną, której zabrakło w domu rodzinnym. Dla jednostek osamotnionych, pozbawionych opieki rodzicielskiej oraz doświadczających ustawicznych niepowodzeń szkolnych, atrakcyjność grup nieformalnych jest szczególnie interesująca, gdyż potrafią zaimponować, wciągnąć i przygarnąć dorastającą młodzież¹⁸. Istnieją ponadto sytuacje, w których grupa rówieśnicza może przekształcić się w grupę przestępczą lub grupa przestępcza znacznie wywierać negatywny wpływ na jednostkę niezdemoralizowaną.

Negatywną rolę odgrywa także udział młodzieży w subkulturach młodzieżowych związanych z aspołecznym zachowaniem. Środowisko społeczne może być terenem wszelkich form aspołecznej działalności nieformalnych grup, w tym zachowań agresywnych¹⁹.

Agresja młodym ludziom często jest przydatna do realizacji materialnych oraz innych potrzeb. Dla chłopców w okresie adolescencji istotne jest dążenie do osiągnięcia satysfakcjonującej pozycji w grupie rówieśniczej, a także poszukiwanie stymulacji. Przykładowo, głównym motywem rozboju u nieletnich może być powiązanie z różnym rodzajem doświadczeń socjalizacyjnych. Nieletni, którzy pochodzą z tzw. dobrych domów, mogą dokonywać rozboju bezrefleksyjnie, ulegając presji kolegów lub poszukując stymulacji²⁰.

¹⁶ Por. Cz. Cekiera, *Zagrożenia dzieci i młodzieży w środowisku szkolnym i pozaszkolnym*, Wydaw. Adam Marszałek, Gdańsk-Toruń 1995, s. 62.

¹⁷ Por. B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 351.

¹⁸ Por. B. Kałdon, *Środowiskowe i osobowościowe uwarunkowania przynależności młodzieży*, w: *Diagnostyka i rozwiązywanie problemów psychospołecznych dzieci i młodzieży*, red. B. Kałdon, J. Kahlan, A. Fidelus, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz-Warszawa 2009, s. 47.

¹⁹ Por. tamże, s. 47.

²⁰ Por. B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 351.

3. STATYSTYKA PRZESTĘPCZOŚCI NIELETNICH

Do wzrostu zachowań dewiacyjnych przyczyniły się niewątpliwie zmiany polityczno-społeczne po 1990 r., wpływ mediów, nieograniczony dostęp do Internetu, programy w telewizji, które są naładowane seksem, wulgaryzmami i przemocą. Istotnym problemem są także gry komputerowe, z których przeważnie chłopcy nabywają doświadczeń agresji, a także rozluźnienie więzi międzyludzkich w środowisku lokalnym.

Wyniki badań wielokrotnie potwierdzają przestępczość wśród osób, które dorastają w patologicznej rodzinie, gdzie miały miejsce zjawiska przemocy czy niewłaściwych postaw wychowawczych oraz używania środków psychoaktywnych, w tym alkoholu. Używanie alkoholu wywiera wpływ na wzrost przestępczości wśród nieletnich. Udział nietrzeźwych nieletnich sprawców przestępstw kształtuje się na poziomie 4% w odniesieniu do ogółu popełnionych przez nich przestępstw, a w niektórych kategoriach, np.: w przestępstwach przeciwko funkcjonariuszom publicznym – 40%, bójkach i pobiciach – 3%, zgwałceniach – 28%, rozbojach i kradzieżach – 22%²¹.

Jak wynika z danych statystyk sądowych Ministerstwa Sprawiedliwości, w Polsce wskaźniki zagrożeń wśród młodzieży rosną gwałtownie w ciągu ostatnich lat. Najpowszechniejszym typem przestępstw młodzieży są: kradzieże, napady i rozboje, związane z narkomanią, z czego niewątpliwie poważne zagrożenie dla porządku prawnego stanowią rozboje²².

W klasyfikowaniu, rozbój można określić jako czyn „z pogranicza” przestępstw przeciwko mieniu oraz zdrowiu i życiu. Z jednej bowiem strony, jest to kradzież, co wskazywałoby na ekonomiczne podłoże przestępstwa, zaś z drugiej, jest bardzo istotnym elementem przemocy wobec ofiary, która poprzez groźby, użycie siły fizycznej czy też zastraszenie sprawcy doprowadza do stanu bezbronności²³.

Rozmiary przestępczości określa się na podstawie analizy orzeczonych środków wychowawczych i poprawczych. W strukturze przestępczości nieletnich dominują przestępstwa przeciwko mieniu, a zachowania agresywne, do których można zaliczyć stosowanie przemocy i bójki, są udziałem coraz większej liczby dzieci i młodzieży. Według statystyki prokuratorskiej, sprawcami czynów chuligańskich przeciwko mieniu są osoby w wieku 13-29 lat, przy czym liczba tych osób z roku na rok się zwiększa²⁴.

Statystyki prowadzone przez Komendę Główną Policji wykazują, że w latach 2000-2009 najczęściej popełnianymi przestępstwami przez osoby nieletnie były: kradzieże z włamaniem, kradzieże rozbójnicze, rozboje oraz wymuszenia²⁵. Naj-

²¹ Por. tamże, 353.

²² Por. *Internetowy system aktów prawnych*, <<http://ispam.sejm.gov.pl>>, (data dostępu: 12.09.2012).

²³ Por. B. Gula, M. Wysocka-Pleczyk, *Przestępczość nieletnich*, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 103.

²⁴ Por. tamże, s. 355.

²⁵ Por. Statystyka Komendy Głównej Policji m.st. Warszawy z lat 2000-2009, <<http://www.policja.waw.pl/portal/pl/53/Statystyki.html>>, (data dostępu: 13.07.2013).

bardziej jednak niepokojąca jest stała tendencja wzrostowa przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu – uszczerbek na zdrowiu, udział w bójce lub pobiciu²⁶. Nie odnotowuje się także znacznego spadku liczby dokonanych zabójstw i zgwałceń przez osoby nieletnie²⁷.

Poniżej przedstawione zostaną wybrane dane statystyczne odnośnie do czynów karalnych z udziałem nieletnich z policyjnego Systemu Statystyki Przestępczości „Temida” w latach 2010-2011:

- rozboje, kradzieże oraz wymuszenia rozbójnicze – 12 438 czynów, co stanowiło 47,4% ogółu przestępstw stwierdzonych w tej kategorii,

- kradzieże z włamaniem – 9 329 czynów, co stanowiło 6,9% ogółu przestępstw w tej kategorii,

- kradzież cudzej własności – 11 470 czynów, co stanowiło 5,0% ogółu przestępstw w tej kategorii,

- uszczerbek na zdrowiu – 5 496 czynów, co stanowiło 33,4% ogółu przestępstw w tej kategorii,

- uszkodzenie mienia – 5 605 czynów, co stanowiło 7,7% ogółu przestępstw w tej kategorii,

- udział w pobiciu lub bójkach – 3 580 czynów, co stanowiło 29,8% ogółu przestępstw stwierdzonych w tej kategorii²⁸. Jak widać, w strukturze przestępczości nieletnich dominują przestępstwa przeciwko mieniu. Zachowania agresywne, do których można zaliczyć bójki, są udziałem coraz większej liczby dzieci i młodzieży.

Postępowanie w sprawach nieletnich jest postępowaniem karnym wobec nieletnich, którzy odpowiadają na zasadzie art. 10§2 k.k., i toczy się przed sądem zwykłym. Chodzi tutaj o nieletnich, którzy po ukończeniu 15 lat dopuścili się czynu zabronionego określonego w art. 134 k.k. (zamach na życie Prezydenta RP), art. 148§1,2 lub 3 k.k. (zabójstwo), art. 156§1 lub 3 k.k. (ciężkie uszkodzenie ciała), art. 163§1 lub 3 k.k. (sprowadzenie katastrofy), art. 166 k.k. (porwanie statku), art. 173§1 lub 3 k.k. (sprowadzenie katastrofy komunikacyjnej), art. 197§3 k.k. (zgwałcenie typu kwalifikowanego), art. 252§1 lub 2 k.k. (wzięcie lub przetrzymywanie zakładnika), art. 280 k.k. (rozbój), jeżeli okoliczności sprawy, stopień rozwoju sprawcy, jego właściwości i warunki osobiste za tym przemawiają, a w szczególności, jeżeli poprzednio stosowane środki wychowawcze lub poprawcze okazały się bezskuteczne²⁹.

W związku z powyższym, nowe tendencje mają na celu objęcie ochroną dzieci zaniedbane i zagrożone demoralizacją. Ponadto zwraca się uwagę na podwyższenie górnej granicy nieletniości wraz ze stosowaniem środków wychowawczych odmiennych od karnego sądownictwa nieletnich³⁰.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. Wydział Statystyki Ministerstwa Sprawiedliwości m.st., *Dane z Policyjnego systemu statystyki przestępczości „Temida” lata 2010-2011*, s. 37.

²⁹ Por. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Kodeks karny, Dz.U. Nr 88, poz. 553.

³⁰ Por. A. Strzembosz, *Postępowanie w sprawach nieletnich w prawie polskim*, RW KUL, Lublin 1984, s. 21-28.

4. PRAWA NIELETNICH

Z literatury przedmiotu wynika, że reakcja prawna na przestępczość nieletnich do końca XIX w. niemal na całym świecie miała charakter represyjny i odwetowy. Dzieci traktowane były jako nieodpowiedzialne i zwalniane od kar. W XIX w. koncepcja represji zaczęła być łagodzona tendencjami wychowawczymi, przyjętymi w dziedzinie wykonywania kary pozbawienia wolności, w wyniku której nieletnich kierowano do kolonii rolniczych i zakładów poprawczych³¹. Momentem przełomowym w odpowiedzialności nieletnich i ich traktowania było powstanie sądownictwa dla nieletnich na początku XX w. Powojenne ustawodawstwa dla nieletnich zaczęły nabierać coraz bardziej charakteru prawa specjalnego, autonomicznego, z większymi akcentami z dziedziny pedagogicznej, psychologicznej i socjologicznej³².

Pod koniec XX w. coraz większą rolę w resocjalizacji nieletnich zaczęły odgrywać m.in.: Konwencja ONZ o Prawach Dziecka, Europejska Konwencja o Prawach Dziecka, Europejska Karta Społeczna, a także Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim. W oparciu o powyższe dokumenty można stwierdzić, że ewolucja obrazu dziecka w ciągu ostatnich kilku dekad znalazła w Europie swoje rzeczywiste odzwierciedlenie.

Jak zauważa B. Urban, istotny wpływ na kształtowanie się „praw nieletnich” wywarły organizacje międzynarodowe, a zwłaszcza ONZ³³. Zasadom postępowania z nieletnimi Konwencja Praw Dziecka poświęciła dwa artykuły: 37 i 40, a jej preambuła odwołuje się do Zbioru Podstawowych Reguł Narodów Zjednoczonych w zakresie Wymiaru Sprawiedliwości wobec Nieletnich (Reguły Pekinckie)³⁴. Na uwagę w tej kwestii zasługują również Wskazania Narodów Zjednoczonych Dotyczące Zapobiegania Przestępczości Nieletnich (Wskazania Rijadzkie)³⁵ oraz zalecenia Rady Europy, zwłaszcza nr R(87)20, przyjęte dnia 17 września 1987 r.³⁶.

W Polsce omawianą problematykę reguluje obecnie ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich z dnia 26 października 1982 r.³⁷. Wcześniejszy projekt regulacji postępowania w sprawach nieletnich, projekt ustawy z 21 marca 1921 r. o sądach dla nieletnich, nie stał się ze względu na sytuację ekonomiczną państwa, obowiązującą ustawą.

Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich jest pierwszym polskim kompleksowym aktem prawnym w kwestii traktowania nieletnich. Pozytywne znaczenie regu-

³¹ Por. M. Kalinowski, *Resocjalizacja nieletnich w państwach europejskich i pozaeuropejskich*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2005, s. 270.

³² Por. tamże.

³³ Por. B. Urban, *Zachowania dewiacyjne młodzieży*, Wyd. UJ, Kraków 1999, s. 141-147.

³⁴ Por. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mił, *O prawach dziecka*, Wyd. Comer, Toruń 1994, s. 40-41.

³⁵ Por. J. Szumski, *Postępowanie w sprawach nieletnich*, Wyd. US., Gdańsk 1996, s. 252-262.

³⁶ Por. E. Bieńkowska, *Jak reagować na przestępczość nieletnich*, Jurysta (1997)4, s. 21-23.

³⁷ Dz. U. Nr 35, poz. 228; zm.: Dz. U. z 1992 r. Nr 24, poz. 101; z 1995 r. Nr 9, poz. 443; z 1998 r. Nr 106, poz. 668; z 1999 r. Nr 83, poz. 930.

lacji prawnej zawartej w przepisach tej ustawy jest bezsporne. Regulacja ta odnosi się do poważnej liczby społecznie ujemnych faktów, do których należą zjawiska patologii wśród nieletnich. Zjawiska te były i współcześnie są postrzegane z różnych perspektyw. Z jednej strony, ocenia się je jako społecznie negatywny problem wymagający odpowiedniego przeciwdziałania. Zwiększone natężenie przestępczości wśród nieletnich znalazło odbicie w rozwiązaniach k.k. w postaci poszerzenia wyjątku od zasady, że osoba do lat 17, a więc nieletni w rozumieniu prawa karnego, nie ponoszą odpowiedzialności karnej. Z drugiej strony, obok potrzeby przeciwdziałania przestępczości wśród osób nieletnich ze względów ogólnospołecznych oraz wykazania troski o przyszłość młodzieży zagrożonej, ujawnia się inny wymiar traktowania takich sprawców czynów karalnych. Jest to niewątpliwie społecznie uświadomiona konieczność traktowania nieletnich w sposób odrębny od dorosłych. Świadomość taka sięga czasów najdawniejszych, a więc praktyki w państwie rzymskim i później w innych krajach europejskich. Obowiązujące rozwiązania ustawowe opierają się na dwóch założeniach: koncepcji dziecka w niebezpieczeństwie oraz zasadzie dobra dziecka³⁸.

Założenie pierwsze zaznacza się w podstawie wszczęcia postępowania w sprawie nieletniego, zagrożonego w dalszym rozwoju moralnym, społecznym, obywatelskim, któremu należy przyjść z pomocą dyktowaną troską o jego zagrożoną przyszłość³⁹. Temu ma służyć możliwość wszczęcia postępowania jeszcze przed czynem zabronionym, z powodu stwierdzonych przejawów demoralizacji⁴⁰.

Drugie ze wspomnianych założeń odnosi się do wyboru przez sędziego rodzinnego formy rozpatrywania czynu nieletniego i wyboru rodzaju środka bądź środków. Sąd powinien kierować się tym, jaki środek będzie dla niego w konkretnym przypadku najkorzystniejszy z punktu widzenia jego dobra. Z ideą dobra dziecka łączy się zasada indywidualizacji – ważny jest indywidualny dobór środka najbardziej przydatnego dla danego przypadku⁴¹.

Kolejne ważne założenie, charakteryzujące przyjęty w ustawie model, to zasada sądowego rozpatrywania spraw nieletnich. Całość postępowania, począwszy od postępowania wyjaśniającego, należy do sędziego bądź sądu.

Z. Lorek wśród zasad postępowania, które dominują w postępowaniu w sprawach nieletnich, wymienia: zasadę dominacji celów wychowawczych, indywidualizacji, elastyczności, współdziałania rodziców lub opiekunów w postępowaniu, wyłącznej właściwości sądu rodzinnego, ograniczonego formalizmu i poszanowania nieletniego⁴². Należy jednak zaznaczyć, że nadrzędną dyrektywą w postępowaniu z nieletnimi jest dobro nieletniego, zgodnie z art. 3 § 1 u.p.n.

³⁸ Por. T. Bojarski, E. Skrętowicz, *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich. Komentarz*, Lexis Nexis, Warszawa 2007, s. 11.

³⁹ Por. tamże, s. 12.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. Z. Lorek, *Zasady postępowania z nieletnimi. Próba systematyzacji*, Państwo i Prawo (1988)11, s. 65-73.

Od najdawniejszych czasów można zaobserwować w systemach odpowiedzialności karnej tendencje do łagodniejszego traktowania dzieci i młodzieży będącej sprawcami czynów karalnych. Zwracano często uwagę na fakt, że świadomość dziecka w ocenianiu zjawisk i zachowań społecznych znacznie różni się od prezentowanej przez człowieka dorosłego. Takie postawienie sprawy było przyczyną do odrębnego traktowania nieletnich, a w konsekwencji do wykształcenia odrębnego ustawodawstwa, mającego za cel opiekę nad nieletnimi i ich ochronę przed ujemnymi zjawiskami.

Wykształciła się zasada, że dzieci poniżej konkretnego wieku nie ponoszą odpowiedzialności karnej, jednakże, jeśli chodzi o to, gdzie powinna być wyznaczona granica łagodzenia kary a gdzie granica nieobowiązywania sankcji karnej, to do dnia dzisiejszego jest to kwestia zależna od systemu prawnego w danym państwie. Przepisy u.p.n. stosuje się w zakresie zapobiegania i przeciwdziałania nieletnich w odniesieniu do osób, które nie ukończyły 18 roku życia. Opowiedzenie się za nieokreśleniem dolnej granicy wieku, od którego można interweniować w ramach przeciwdziałania demoralizacji nieletniego, jest uargumentowane tym, że trzeba mieć na uwadze możliwą konieczność podjęcia interwencji względem nieletniego z powodu zagrożenia demoralizacją we wczesnym okresie jego życia.

5. DZIAŁANIA PROFILAKTYCZNE WOBEC NIELETNICH

Zdaniem E. Nowakowskiej, profilaktyka to proces wspomagania człowieka w radzeniu sobie z trudnościami zagrażającymi prawidłowemu rozwojowi i zdrowemu życiu. Ponadto jej celem jest ograniczenie i likwidowanie czynników, które blokują prawidłowy rozwój i zaburzają zdrowy styl życia⁴³.

Według J. Szymańskiej, profilaktyka zakłada dwa główne cele: pierwszy polega na wzmacnianiu zachowań prawidłowych, drugi zaś polega na redukcji czynników ryzyka⁴⁴. Zapobieganie przestępczości nieletnich nie może mieć wyłącznie na celu położenie kresu dalszej przestępczości, ale przede wszystkim powinno zmierzać do przyswojenia przez jednostkę prawidłowych form zachowania się.

Istotą systemu profilaktyki przestępczości wśród nieletnich są podejmowane w różnym stopniu interwencje zapobiegające pojawieniu się i rozwojowi procesu społecznego niedostosowania się różnych form dewiacji w zachowaniu nieletnich. Ponadto celem profilaktyki jest powstrzymanie zaistniałego już niekorzystnego rozwoju oraz wstępna terapia zaburzeń prowadzących do niekorzystnych stanów osobowościowych, zwłaszcza zachowań przestępczych⁴⁵.

Zdaniem B. Hołysta, najważniejszym założeniem w realizacji programu profilaktyki przestępczości nieletnich jest we wszystkich przypadkach manifestowa-

⁴³ Por. E. Nowakowska, *Trzy zbrodnie w próżni*, Dialog (1995)8, s. 87.

⁴⁴ Por. J. Szymańska, *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Wyd. MEN, Warszawa 2002, s. 67.

⁴⁵ Por. B. Urban, *Zachowania...*, s.199.

nia przez dziecko zaburzeń w zachowaniu – przeprowadzenie dokładnej diagnozy środowiska rodzinnego. Jeśli nie znajdzie się żadnych sygnałów świadczących o złym funkcjonowaniu rodziny, wówczas można skierować uwagę na psychofizyczną sylwetkę dziecka. Natomiast w sytuacji, gdy w rodzinie można zauważyć rażące nieprawidłowości, wówczas należy podjąć pracę z rodziną⁴⁶. Rezultatem tego podejścia jest rozwój programów zorientowanych na wspieranie i poprawę funkcjonowania rodzin, zarówno programów dotyczących zapobiegania, jak i podejmujących interwencję w rodzinie⁴⁷. Najważniejsze zasady w tym aspekcie, to: przekonanie o prymacie rodziny jako środowiska wychowawczego; pomoc nastawiona na wspieranie i umacnianie rodziny; koncentracja na relacjach dziecka i rodziny ze środowiskiem; większa niż w tradycyjnych programach pomocy społecznej elastyczność, dostosowanie do potrzeb rodziny, unikanie uzależnienia i stygmatyzacji; odejście od klinicznych metod na rzecz metod z obszaru ortodydaktyki, metod edukacyjnych i działań na rzecz rodziny⁴⁸.

Ważną rolę w profilaktyce przestępczości nieletnich odgrywa także szkoła. Jak twierdzi B. Urban, „konieczność wypełniania przez szkołę funkcji profilaktycznej [...] wynika z istoty i głównych uwarunkowań współczesnych dewiacji. Dotyczy to zarówno przestępczości, jak i wszelkich uzależnień, głównie narkomanii”⁴⁹.

Szkoła powinna skutecznie realizować wśród nieletnich uczniów zasady profilaktyki poprzez różnorodne środki, metody i strategie profilaktyczne, a także być miejscem, gdzie dziecko kształtuje swoje morale oraz uczy się rozwiązywać problemy⁵⁰. Wszelkie objawy nieprzystosowania lub niedostatecznego przystosowania do warunków szkolnych należy traktować jako niezmiernie ważny symptom zakłóceń w procesie wychowawczym.

6. PODSUMOWANIE

Problem zapobiegania przestępczości nieletnich ma swoje specyficzne cechy i jest różnie rozwiązywany. Różnice w podejściu do tego zagadnienia wynikają z trzech przesłanek:

- oceny miejsca, jakie wyznacza się zjawisku przestępczości i demoralizacji w życiu społeczeństwa, i określeniu celu, jaki chce się osiągnąć przez zapobieganie,
- ogólnego charakteru przestępczości,
- warunków społeczno-ekonomicznych⁵¹.

Helena Kołakowska-Przełomiec zauważa, że powinno się zapobiegać przestępczości nieletnich przede wszystkim ze względu na dalsze losy tej części mło-

⁴⁶ Por. B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 604.

⁴⁷ Por. M. Kalinowski, *Resocjalizacja nieletnich...*, s. 272.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. B. Urban, *Zachowania...*, s. 202.

⁵⁰ Por. T. Sołtyśiak, J. Sudar-Malukiewicz, *Zjawiskowe formy patologii społecznych oraz profilaktyka i resocjalizacja młodzieży*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2003, s. 345.

⁵¹ Por. H. Kołakowska-Przełomiec, *Zapobieganie przestępczości*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 110.

dzieży, jej przyszłość, przygotowanie do życia i pracy, pełnienia przyszłych obowiązków i zadań w społeczeństwie, a także niebezpieczeństwo, jakie grozi tej części młodzieży⁵². Zdaniem Autorki, wczesne dziecięco-młodzieżowe nieprzystosowanie społeczne manifestujące się m.in. popełnianiem przestępstw, może prowadzić do dalszego wykołajenia społecznego oraz do rozwinięcia się jego innych symptomów w okresie, gdy nieletni dorosną i przejdą do środowiska ludzi dorosłych⁵³. Innym niebezpieczeństwem wskazanym przez H. Kołakowską-Przełomiec jest zasilanie źródła przestępczości nieletnich poprzez dalsze wykołajenie się społeczne nieletnich przestępców, popełnianie przez nich dalszych przestępstw, co może prowadzić do tego, że z czasem staną się dorosłymi przestępcami⁵⁴.

Według wyżej wymienionej Autorki, w sprawie zapobiegania i zwalczania przestępczości zbyt mało zwraca się uwagi na wychowanie moralne nieletnich. Jej zdaniem, na szczególną uwagę zasługują młodsi nieletni w wieku 9-12 lat, u których wczesnie rozpoczęty proces wykołajenia może pogłębiać się bardzo szybko, utrudniać rozwój moralny i w konsekwencji doprowadzić do znacznej demoralizacji oraz przestępczości⁵⁵.

Obserwowany w ostatnich latach wzrost przestępczości nieletnich i utrzymujący się na dość wysokim poziomie procent recydywy nieletnich przestępców, postępujący proces demoralizacji oraz różnych zachowań dewiacyjnych, mimo stosowania środków wychowawczych i poprawczych, wywołują sceptycyzm, co do dotychczasowych form i metod reedukacji oraz resocjalizacji nieletnich sprawców czynów karalnych⁵⁶. Przedmiotem krytyki stają się władze (policja, sądy) oraz instytucje resocjalizacyjne, jak również służby społeczne powołane do stosowania środków resocjalizacyjnych i profilaktycznych. Z uwagi na to, występują tendencje zmierzające do zreformowania ustawodawstwa. Cenne postulaty do dalszego rozwinięcia *de lege ferenda* w zakresie postępowania z nieletnimi przedstawia P. Kobes⁵⁷. Autor zwraca uwagę na takie kwestie, jak:

- Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich nie oddaje motywów i celu, jaki przyświecał ustawodawcy przy tworzeniu tego aktu prawnego,

- Cele ustawy nie uwzględniają aspektu determinantów psychospołecznego rozwoju człowieka,

- Definicja legalna pojęcia „nieletni” jest nieprecyzyjna,

- Derogacji powinien ulec przepis art. 2 u.p.n., który zawęża możliwość instytucjonalnego oddziaływania na nieletnich, dopuszczając zastosowanie ustawy jedynie wtedy, gdy nieletni wykazuje już przejawy demoralizacji,

- Wskazane jest nieokreślenie dolnej granicy wiekowej, po przekroczeniu której dopuszczalne będzie stosowanie przepisów ustawy,

- Ustawa powinna operować pojęciem „niedostosowanie społeczne”

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. M. Kalinowski, *Resocjalizacja nieletnich...*, s. 280.

⁵⁷ Por. P. Kobes, *Prawny system przeciwdziałania demoralizacji i przestępczości nieletnich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

- Zmianie powinny ulec przepisy: art. 4§1, art. 73§1 i §2 u.p.n.,
- Warto poddać również pod rozwałę zasadność szerszego, równoległego odziaływania zarówno na nieletniego, jak i na jego rodziców,
- Katalog przestępstw z art. 10§2 k.k. powinien zostać uzupełniony o przestępstwo zgwałcenia w typie podstawowym, a także o przestępstwo kradzieży rozbójniczej i przestępstwo wymuszenia rozbójniczego,
- Warto rozważyć wprowadzenie szczególnych rozwiązań w zakresie zatarcia skazania wobec nieletnich, którzy odbyli karę kryminalną⁵⁸.

JUVENILE DELINQUENCY AND THE UNDERTAKEN PREVENTIVE ACTIONS

Summary

The article discussing the topic of juveniles in conflict with the law presents legal and definitional regulations in the field of juvenile delinquency. Particular attention was devoted to the regulations of the law on juvenile acting. The work contains both disciplinary and financial, as well as disciplinary and procedural elements. At the end, the author focuses on conclusions *de lege ferenda*.

Keywords: juvenile, law, violence, aggression

Nota o Autorze: dr Barbara Małgorzata Kałdon, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowanie intelektualne Autorki skupiają się wokół zagadnień związanych z kryminologią, prawem karnym materialnym oraz prawem rodzinnym i opiekuńczym.

Słowa kluczowe: nieletni, przestępczość, profilaktyka

⁵⁸ Por. tamże, s. 293-296.

MARZENA DYCHT
UKSW, Warszawa

STRATEGIE PROFILAKTYKI I LECZENIA WAD I CHORÓB WZROKU A „WRAŻLIWOŚĆ DUCHOWA” W SYSTEMIE OCHRONY ZDROWIA

1. WPROWADZENIE

Utrata wzroku pociąga za sobą znaczące koszty indywidualne, społeczne i ekonomiczne. Ogranicza możliwość edukacji i pełnego funkcjonowania w społeczeństwie osób niewidomych. Ślepotą obniża komfort życia osoby niepełnosprawnej. Ciężar niepełnosprawności wzrokowej ponosi także rodzina osoby niewidomej, a szerzej ujmując – społeczeństwo, opieka społeczna i służba zdrowia.

Z danych szacunkowych Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) wynika, iż na świecie żyje około 37 mln osób niewidomych i około 124 mln osób słabowidzących (co stanowi łączną liczbę 161 mln osób z problemami wzroku). Każdego roku kolejne 1-2 mln ludzi traci wzrok. 90% niewidomych zamieszkuje kraje rozwijające się. Przynajmniej 11,6 mln niewidomych pochodzi z Południowo-Wschodniej Azji, 9,3 mln zamieszkuje rejony wschodniego Pacyfiku, a 6,8 mln to mieszkańcy Afryki. Biorąc pod uwagę wiek, ponad 82% niewidomych to osoby po 50 r.ż.; 1,4 mln stanowią dzieci poniżej 15 r.ż. Z założeń prognostycznych wynika, że bez właściwego postępowania profilaktycznego, do roku 2020 liczba osób niewidomych wzrośnie do 75 mln¹. Jednakże faktem pozytywnym jest, iż 75%-80% utrat wzroku można uniknąć. Wady wzroku, obok innych chorób organizmu, stanowią znaczące obciążenie dla gospodarek i systemów zdrowotnych wielu krajów. Dostępne metody zapobiegania i leczenia ślepoty należą do najbardziej skutecznych i opłacalnych działań z zakresu ochrony zdrowia.

Wydatki całkowite na ochronę zdrowia *per capita* w Polsce w 2001 roku były prawie najniższe wśród krajów OECD² ujętych w rankingu Ministerstwa Zdrowia³

¹ Por. Program Vision 2020, *The Right to Sight*, <<http://www.iapb.org/vision-2020>>, (data dostępu: 21.07.2013).

² Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (ang. *Organization for Economic Co-operation and Development*, OECD), międzynarodowa organizacja o profilu ekonomicznym, utworzona w 1960 roku, skupia 34 wysoko rozwinięte i demokratyczne państwa.

³ Lista państw wysoko rozwiniętych, ujętych w rankingu Ministerstwa Zdrowia, należących do OECD: USA, Szwajcaria, Norwegia, Niemcy, Kanada, Luksemburg, Islandia, Holandia, Francja, Dania, Belgia, Australia, Szwecja, Włochy, Austria, Wielka Brytania, Japonia, Irlandia, Finlandia, Nowa

i wynosiły 629 USD. Plasują Polskę na przedostatnim miejscu (spośród wymienionych krajów, gorzej wypada tylko Meksyk)⁴. Według raportu *Alliance International* (AMDAI), w 2010 roku globalne koszty na leczenie wzroku dla 733 mln ludzi z częściową lub pełną utratą wzroku wyniosły 3 biliony dolarów (2 954 mld dolarów, 2 189 mld euro)⁵.

W opinii przedstawicieli Światowego Związku Niewidomych (*World Blind Union*), wraz z rosnącym przyrostem ludności, koszty te będą rosnąć w szybkim tempie i znacznie obciążą światowe systemy ochrony zdrowia, jeśli nie zostaną podjęte działania prewencyjne. Poza bezpośrednimi kosztami opieki medycznej, należy także wymienić znaczące koszty pochodne dla gospodarek regionów. W raporcie szacuje się, że na 17% całkowitych kosztów światowych składa się utrata produktywności przez ludzi z tą niesprawnością, przedwczesna umieralność spowodowana wadami wzroku oraz wartość czasu nieformalnej opieki. Prognozuje się, iż przy braku odpowiednich strategii profilaktyki i leczenia wad wzroku koszty te będą gwałtownie wzrastać do 2020 roku. Raport dostarcza dalszych dowodów na wzrost kosztów oraz negatywny wpływ ślepoty i wad wzroku na światową gospodarkę. Uwypukla ogromne światowe koszty w związku z utratą wzroku oraz konieczność zjęcia się jej przyczynami w perspektywie globalnej.

Jak już wspomniano, 80% przypadków całkowitej utraty wzroku można zapobiec. Program VISION 2020⁶ zawiera sprawdzone i poparte licznymi rzetelnymi testami propozycje rozwiązania tych znaczących dla globalnie pojętego zdrowia problemów. Jedną z głównych prerogatyw programu VISION 2020 jest propagowanie świadomości społeczeństw, że ślepotą jest jednym z poważniejszych problemów zdrowotnych oraz zapewnianie właściwych warunków opieki nad układem wzrokowym, szczególnie w krajach rozwijających się, a także tworzenie odpowiedniej infrastruktury zapewniającej komfortowe i skuteczne działanie na rzecz zapobiegania i zwalczania problemu ślepoty⁷.

Koszty wdrażania tego typu rozwiązań są niewspółmiernie małe w stosunku do kosztów obciążen gospodarek państw leczeniem wad wzroku. Możliwe są strategie

Zelandia, Portugalia, Hiszpania, Grecja, Czechy, Węgry, Korea, Słowacja, Polska, Meksyk.

⁴ Por. Ministerstwo Zdrowia, *Strategia Rozwoju Ochrony Zdrowia na lata 2007-2013*, Warszawa 2005, s. 19, <<http://www.fundusze-strukturalne.gov.pl/informator/npr2/dokumenty%20strategiczne/strategia%20rozwoju%20ochrony%20zdrowia%20w%20polsce.pdf>>, (data dostępu: 07.06.2013).

⁵ Por. Raport Access Economics, *The Global Economic Cost of Visual Impairment (2010)*, <http://www.amdalliance.org/user_files/documents/AMD_Chronic_Disease_Exec_Sum_FINAL.pdf>, (data dostępu: 20.07.2013). Raport zawiera dane szacunkowe światowych kosztów związanych z utratą wzroku, bezpośrednich i pośrednich oraz obciążeń zdrowotnych spowodowanych wadami wzroku w latach 2010-2020 w różnych regionach świata.

⁶ VISION 2020 *The Right to Sight* jest ogólnoświatową inicjatywą, której celem jest pomoc w eliminacji możliwych do uniknięcia przyczyn ślepoty do roku 2020. W programie uczestniczyły: Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), Światowa Rada Optometrii (WCO), Międzynarodowa Agencja do Zapobiegania Ślepotcie (*International Agency for the Prevention of Blindness-IAPB*), a także ponad 20 międzynarodowych organizacji pozarządowych ukierunkowanych na ochronę i opiekę nad niewidomymi.

⁷ Por. Program Vision 2020, *The Right to Sight*.

mające na celu zmniejszenie kosztów związanych z leczeniem wad wzroku – konieczne jest jednak przyjęcie przez kraje planów zdrowotnych dotyczących wzroku zawierających efektywne programy profilaktyczne, rehabilitacyjne i lecznicze skierowane do osób słabowidzących. Wśród głównych zaleceń mających wpłynąć na poprawę sytuacji raport AMP Alliance International wymienia: objęcie możliwie częstymi badaniami osób chorych na cukrzycę, a także osób starszych, u których wzrasta ryzyko zachorowania na retinopatię, zwyrodnienie plamki żółtej i jaskrę; przeszkolenie lekarzy z regionów rozwijających się z zakresu operowania zaćmy; zwiększenie dostępności do niedrogich okularów i soczewek korygujących ametrię; finansowanie i rozpowszechnianie leków przeciwko ślepotie rzecznej i jaskry dla populacji dotkniętych tymi schorzeniami; wczesne leczenie chorób wzroku u dzieci, w tym zaćmy i jaskry.

2. BARWNIKOWE ZWYRODNIENIE SIATKÓWKI⁸, ZWYRODNIENIE PLAMKI ŻÓLTEJ⁹, RETINOPATIA CUKRZYCOWA¹⁰ JAKO GŁÓWNE PRZYCZYNY UTRATY WZROKU W KRAJACH ROZWINIĘTYCH A SKUTECZNE SPOSOBY ZAPOBIEGANIA TYM CHOROZOM

Zdaniem amerykańskich badaczy, u osób o wysokim stopniu ryzyka zachorowania istnieje aż 25% możliwość zmniejszenia ryzyka zachorowania na zwyrodnienie plamki żółtej związanej z wiekiem – jest to możliwe dzięki diecie bogatej w warzywa i owoce i ubogiej w tłuszcze. „[...] ryzyko zapadnięcia na tę chorobę u osób, których dieta zawierała najwięcej karotenoidów, było o 43% niższe niż u osób, których dieta była najuboższa w te związki”¹¹. Również H. Niżankowska potwierdza istnienie dowodów wskazujących na fakt, że suplementacja diety wysokimi dawkami antyoksydantów (wit. E i C) oraz mikroelementów w przypadku druzów¹² wysokiego ryzyka hamuje progresję choroby¹³. Najskuteczniejszym jednak sposobem zapobiegania AMD jest jak najszybsze wykrycie tego schorzenia, które pozwala na spowolnienie bądź wstrzymanie rozwoju choroby.

Zwyrodnienie plamki żółtej jest główną przyczyną utraty wzroku w krajach rozwiniętych. Jest chorobą społeczną dotykającą ok. 25 mln ludzi na świecie.

⁸ Barwnikowe zwyrodnienie siatkówki (*retinitis pigmentosa* (łac.), RP) – to grupa dziedzicznych schorzeń zwyrodnieniowych siatkówki, w których ma miejsce dysfunkcja fotoreceptorów i postępująca utrata komórek, co ostatecznie prowadzi do zaniku niektórych warstw siatkówki.

⁹ Zwyrodnienie plamki żółtej (*age-related macular degeneration* (AMD) (ang.)) to każdy stan zniszczenia lub degeneracji w obrębie plamki (centralnej części siatkówki).

¹⁰ Retinopatia cukrzycowa (*retinopathy diabetica* (łac.)). Rozwija się w większości przypadków długo trwającej cukrzycy, prowadzi do głębokiego upośledzenia lub utraty wzroku.

¹¹ K.J. Carlson, S.A. Eisenstat, T. Ziopryn, *Harwardzka encyklopedia zdrowia kobiety*, tłum. E. Kołodziej-Józefowicz, L. Rudnicka, B. Rygiel-Żbikowska, Prószyński i S-ka S.A., Warszawa 2000, s. 568.

¹² Druzy tarczy nerwu wzrokowego – to zmiany wrodzone, charakteryzujące się nagromadzeniem złogów zbudowanych z hialiny, umiejscowionych w wewnątrzgałkowym odcinku nerwu wzrokowego. Do rozwoju druz dochodzi na skutek nieprawidłowego metabolizmu komórkowego włókien nerwu wzrokowego i odkładania w nich złogów wapnia. Z wiekiem powstałe kompleksy zlewają się ze sobą, formując druzy.

¹³ Por. H. Niżankowska, *Okulistyka. Podstawy kliniczne*, PZWL, Warszawa 2008, s. 423.

Światowe koszty związane tylko z wadami wzroku spowodowanymi zwyrodnieniem plamki związanym z wiekiem wynoszą 343 mld USD, w tym 255 mld USD bezpośrednich kosztów ponoszonych przez służbę zdrowia¹⁴. Można walczyć z tą chorobą cywilizacyjną XXI w. poprzez opracowanie bardziej efektywnych zabiegów, które mogą zwalczyć AMD ze względu na wiek.

Retinopatia cukrzycowa rozwija się w okresie do 10 lat trwania cukrzycy każdego typu. Jak podaje H. Niżankowska, „[...] po 20 latach choroby u około 99% chorych na cukrzycę typu 1 i 60% chorych na cukrzycę typu 2 stwierdza się cechy retinopatii”¹⁵. Liczba chorych na ten rodzaj retinopatii stale wzrasta. Przyczyną tego stanu jest rosnąca wciąż liczba zachorowań i przedłużenie życia chorych na cukrzycę. Skutki powikłań okulistycznych pozwalają plasować retinopatię cukrzycową na jednym z czołowych miejsc w statystykach przyczyn nieodwracalnej ślepoty w krajach rozwiniętych¹⁶. Retinopatia cukrzycowa jest najczęstszą przyczyną ślepoty w przedziale wiekowym 20-64. Nadal wielu chorych cierpi z powodu retinopatii proliferacyjnej, nawracających krwotoków i ostatecznie obuocznej ślepoty. Najlepsze rezultaty leczenia uzyskuje się zanim dojdzie do pogorszenia widzenia. Oznacza to, że chorzy na cukrzycę muszą mieć wykonywane regularne badania dna oka i w razie wykrycia nieprawidłowości – skierowani na leczenie.

Nauka odnotowuje także znaczący postęp w diagnozowaniu barwnikowego zwyrodnienia siatkówki – zidentyfikowano już wiele mutacji genów wywołujących RP. Świadomość tego zmniejsza ryzyko obciążenia chorobą wśród jej nosicieli¹⁷.

3. ZWIĘKSZANIE DOSTĘPNOŚCI DO KOREKCJI AMETROPII JAKO PRZYKŁAD PRYMATU PROFILAKTYKI NAD LECZENIEM WAD WZROKU

W oku miarowym¹⁸ wiązka promieni świetlnych od obrazu skupiona zostaje na siatkówce. Niemiarkowość – *ametropia* (łac.) dotyczy tych przypadków, w których występuje nieprawidłowy stosunek tych cech. Okulistyka wyróżnia nadwzroczność, krótkowzroczność i nieźorność jako główne niemiarkowości sferyczne.

Korekcja okularowa jest najpowszechniej stosowaną formą wyrównywania wad refrakcji. W nadwzroczności stosuje się soczewki wypukłe, skupiające, w krótkowzroczności – wklęsłe, rozpraszające wiązkę światła, natomiast dla korekcji nieźorności używa się soczewek jednocześnie skupiających i rozpraszających (cylindrycznych). Alternatywą dla tej najczęściej stosowanej formy korekcji wady refrakcji są soczewki kontaktowe. Konieczność ich stosowania implikuje wysoka krótkowzroczność lub bezsoczewkowość¹⁹. Wskazaniem medycznym

¹⁴ Por. Raport Access Economics, *The Global Economic Cost ...*

¹⁵ H. Niżankowska, *Okulistyka...*, s. 425.

¹⁶ Por. J.P. Whitther, *Ślepotą*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego*, red. P. Riordan-Eva, J. Whitther, red. nauk. wyd. pol. E. Wylęgała, tłum. A. Matysik-Woźniak i in., Wyd. Czelej, Lublin 2011, s. 405.

¹⁷ Por. E.C. Fletcher i in., *Siatkówka*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego...*, s. 205.

¹⁸ Miarowość – *emmetropia* (łac.).

¹⁹ Por. D.F. Chang, *Badania okulistyczne*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego...*, s. 29.

dla stosowania soczewek kontaktowych jest także znacząca różnowzroczność, kiedy pomimo prób korygowania wady okularami nie udaje się uzyskać stereoskopii (widzenia obuocznego). Zwiększenie dostępności do okularów lub soczewek odpowiedniego typu znacznie obniża koszty związane z leczeniem wad refrakcji nie korygowanych.

4. EPIDEMIOLOGIA ŚLEPOTY RZECZNEJ I JAGLICY A SKUTECZNOŚĆ PROGRAMÓW ICH ZWALCZANIA

Ślepotą rzeczną (*onchocerkoza* (łac.)) należy do zakaźnych przyczyn utraty wzroku u 15-20 mln osób w Afryce, Ameryce Środkowej i Południowej²⁰, z czego 20% osób żyjących na terenach hiperendemicznych jest niewidomych. Chorobie można zapobiegać przez zwalczanie owadów i systematyczne badania przesiewowe²¹. Ślepotą rzeczną nie jest już przyczyną globalnej ślepoty na skutek stosowania skutecznych programów jej zwalczania.

Jaglica – zapalenie spojówek chlamydiowe (*chlamydia trachomatis* (łac.)), to choroba spojówek oczu. Jest jedną z najczęściej występujących przewlekłych chorób oczu (cierpi na nią ok. 400 mln ludzi, z czego zdecydowana większość doświadczyła już poważnego uszkodzenia wzroku z jej powodu)²². Regionalne różnice zachorowalności i ciężkości choroby tłumaczy się różnicami w przestrzeganiu higieny osobistej i standardami życia, warunkami klimatycznymi, wiekiem wystąpienia choroby i częstotliwością oraz rodzajem dominujących współistniejących infekcji bakteryjnych oczu. Najczęściej występuje w najbiedniejszych krajach Afryki, Azji, Środkowej i Południowej Ameryki, Australii i Bliskiego Wschodu. Odnotowano około 60-90% dzieci w wieku przedszkolnym chorujących na jaglicę. Choroba ta może prowadzić do ślepoty.

Główną formą zwalczania jaglicy jest leczenie chirurgiczne, antybiotykoterapia, poprawa warunków sanitarnych, zapewnienie dostępu do świeżej wody, właściwa gospodarka odpadami, profilaktyka higieny osobistej. W dobrych warunkach higienicznych choroba ustępuje lub ma łagodniejszy przebieg, co pozwala na uniknięcie cięższych następstw (około 6-9 mln ludności świata cierpi na ciężkie uszkodzenie wzroku z powodu jaglicy²³; jak podaje J.P. Whitcher, w ciągu ostatnich 10 lat liczba osób niewidomych z powodu jaglicy spadła z 6 mln do 1,3 mln, co jest oczywistym dowodem skuteczności programów walki z jaglicą prowadzonych przez WHO²⁴).

Sytuację epidemiologiczną chorób zakaźnych i pasożytniczych w Polsce ocenia się jako korzystną i stabilną. Pozytywne rezultaty osiągnięto głównie dzięki

²⁰ Por. E.T. Cunningham i in., *Błona naczyniowa i twardówka*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego...*, s. 161-162.

²¹ Por. J.P. Whitcher, *Znaczenie profilaktyki w okulistyce*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego...*, s. 417.

²² Por. F.J. Garvicia-Ferrer i in., *Spojówka*, w: *Okulistyka Vaughana i Ausbury'ego...*, s. 101.

²³ Por. tamże, s. 103.

²⁴ Por. J.P. Whitcher, *Znaczenie profilaktyki...*, s. 419.

konsekwentnej realizacji programów zapobiegania i zwalczania chorób zakaźnych, w tym programów eradykacji bądź eliminacji chorób²⁵.

5. EFEKTYWNE DZIAŁANIA NA RZEC ZAPOBIEGANIA I LECZENIA ZAĆMY²⁶ I JASKRY²⁷

Katarakta jest jedną z najczęstszych przyczyn utraty wzroku (30%), zwłaszcza w krajach azjatyckich i afrykańskich²⁸. 13 mln ludzi na świecie z jej powodu traci wzrok. Z danych WHO wynika, że zaćma jest jedną z głównych przyczyn pogarszania się widzenia i utraty wzroku ludności w skali światowej. Z powodu zaćmy 17 mln ludzi na kuli ziemskiej cierpi na nieodwracalną ślepotę, a liczba ta do roku 2020 powiększy się do 40 mln osób²⁹.

Zmętnienie soczewki uwarunkowane jest różnorodną etiologią³⁰: zaburzeniami chromosomalnymi, uszkodzeniami płodu, zaburzeniami metabolizmu lub niedożywieniem, awitaminozą, przyjmowaniem niektórych leków, promieniowaniem jonizującym, zakażeniami wewnątrzmacicznymi wirusem różyczki, opryszczki, świnki, ospy wietrznej, choroby Heinego-Medina, wirusowym zapaleniem wątroby, substancjami toksycznymi (zaćma wrodzona i dziecięca). 90% wszystkich przypadków zaćmy nabytej, ujawnia się około 50-60 r.ż. (w krajach uprzemysłowionych)³¹ – zmiany w soczewce powstają zwykle na skutek procesu starzenia się organizmu, w wyniku nieprawidłowości w metabolizmie soczewki wywołanych czynnikami ogólnymi endo-egzogennymi chorób. Z kolei zaćma wtórna wklajająca jest skutkiem chorób gałki ocznej, zaś długotrwałe stosowanie sterydów, środków zwięzających żrenicę czy związków chemicznych prowadzi w konsekwencji do powstania zaćmy toksycznej³². Urazy mechaniczne, uderzenia, skaleczenia i wstrząśnięcia, a także uszkodzenia chemiczne w wyniku obecności w oku ciała obcego, porażenie prądem czy uszkodzenia poprzez promieniowanie ultrafioletowe i rentgenowskie są przyczyną zaćmy pourazowej.

Zaćma jest okulistycznie uleczalną przyczyną utraty widzenia na świecie. W jej przypadku stosuje się leczenie operacyjne, które jest jedynym skutecznym sposobem usunięcia zmętniałej soczewki. Ponad 95% pacjentów zauważa po operacji zaćmy po-

²⁵ Por. *Narodowy Program Zdrowia na lata 2007-2015 (2007)*, W zakresie celu operacyjnego nr 17: Zwiększenie skuteczności zapobiegania chorobom zakaźnym, Załącznik do Uchwały Nr 90/2007 Rady Ministrów z dnia 15 maja 2007, s. 69.

²⁶ Zaćma (*cataracta* (łac.)) – jest najczęściej spotykanym patologicznym stanem soczewki; zanika podstawowa, optyczna cecha soczewki zwana przejrzystością, powstaje częściowe lub całkowite zmętnienie soczewki.

²⁷ Jaskra (*glaukoma* (łac.)) – jest nabytą, przewlekłą neuropatią nerwu wzrokowego; jaskra to wynik podwyższonego ciśnienia śródgałkowego, powstającego z okresowego lub trwałego zaburzenia w produkcji, przepływie i odpływie cieczy wodnistej oka. Por. *Jaskra*, w: *Encyklopedia Powszechna*, red. B. Kaczorowski, PWN, Warszawa, 2009, s. 23.

²⁸ Por. R. Walthes, *Tyflopedagogika*, tłum. J. Mink, GWP, Gdańsk 2007, s. 54.

²⁹ Por. J.P. Whitcher, *Znaczenie profilaktyki ...*, s. 416.

³⁰ Por. tamże, s. 55.

³¹ Por. H. Niżankowska, *Okulistyka...*, s. 214.

³² Niezaprzestanie tej terapii rodzi niebezpieczeństwo całkowitej utraty widzenia.

prawę ostrości widzenia i ponad 90% osiąga ostrość widzenia 5/10 lub nawet lepszą. Ważną rolę odgrywa także odpowiednio zbilansowana dieta, brak nałogów, ochrona oczu przed działaniem promieni słonecznych. Terapia farmakologiczna mająca powstrzymać rozwój zaćmy jest, jak dotąd, mało skuteczna.

Wiele osób doświadcza skutków zniekształceń i utrudnień odpływu cieczy wodnistej, powodujących wzrost ciśnienia wewnątrzgałkowego, prowadzących do jaskry³³. Cierpi na nią 67 mln ludzi na świecie, a ponad 6 mln jest z tego powodu całkowicie niewidomych (zwłaszcza z powodu jaskry bezobjawowej)³⁴. Występuje ona u około 2% populacji powyżej 40 r.ż., a jej częstość wzrasta z wiekiem³⁵. Dlatego świadomość tego faktu podnosi rangę regularnych badań kontrolnych i uświadomienia sobie czynników zwiększających ryzyko choroby, które przy właściwym leczeniu farmakologicznym i chirurgicznym mogą powstrzymać proces chorobowy lub go spowolnić. Warto nadmienić, że po usunięciu zaćmy, powstająca jaskra jest wyleczalna w 25% przypadków³⁶. Dzięki lepszym metodom leczenia farmakologicznego i zachowawczego oraz większej świadomości społecznej o istocie tej choroby, częstotliwość utraty wzroku spowodowana jaskrą zmniejszyła się w ostatnich latach, jednakże w rejonach Afryki Zachodniej spotyka się częste przypadki nieleczonej jaskry – tam jest ona drugą, po zaćmie, przyczyną ślepoty. Celem leczenia chirurgicznego nie jest jednak poprawa obecnych funkcji wzrokowych, ale raczej ochrona widzenia, zwłaszcza pola widzenia w przyszłości³⁷.

Wczesne rozpoznanie jaskry nie może opierać się wyłącznie na ocenie poziomu ciśnienia wewnątrzgałkowego, gdyż neuropatia jaskrowa może się rozwijać w oczach o ciśnieniu w granicach normy statystycznej. Z tego powodu, badania przesiewowe oparte na pomiarach ciśnienia wewnątrzgałkowego dają tylko 50% wykrycia przypadków jaskry³⁸. Dopiero badanie dna oka, a także pomiar tonometryczny daje dokładną diagnozę wystąpienia jaskry. Szczególną kontrolą powinny być więc objęte osoby z grupy ryzyka wystąpienia neuropatii jaskrowej, jednak nie opracowano jeszcze skutecznej metody wykrywania tych pacjentów³⁹.

6. POLSKIE STRATEGIE PROFILAKTYKI I LECZENIA CHOROÓB OCZU

Znaczenie przyczyn ślepoty różnicuje rozwój cywilizacyjny społeczeństw. W krajach rozwijających się wiodącą przyczyną utraty widzenia jest zaćma, jaskra, jaglica, ślepotą rzeczna i trąd. W krajach lepiej rozwiniętych – głównie procesy

³³ Por. H. Niżankowska, *Jaskra. Poradnik dla pacjentów*, Górnicki Wydawnictwo Medyczne, Wrocław 2002, s. 3-4.

³⁴ Por. J. Kanski, B. Bowling, *Okulistyka kliniczna*, wyd. IV, tłum. rozdz. 10: M. Czeszyk-Piotrowicz, Elsevier Urban & Partner, Wrocław 2013, s. 313.

³⁵ Por. H. Niżankowska, *Okulistyka ...*, s. 369.

³⁶ Por. P. Morawski, *Poradnik zdrowia. Oczy*, Wyd. Buchmann, Warszawa 2006, s. 72.

³⁷ Por. J. Flammer, *Jaskra*, tłum. E. Kostuś, Górnicki Wydawnictwo Medyczne, Wrocław 2004, s. 140.

³⁸ Por. H. Niżankowska, *Okulistyka ...*, s. 369.

³⁹ Por. J.P. Whitcheer, *Znaczenie profilaktyki...*, s. 418.

starzenia się. Nadal, pomimo możliwości leczenia, zaćma stanowi istotny problem, znaczna liczba osób cierpi na zwyrodnienie plamki związane z wiekiem i jaskrę. Inne przyczyny ślepoty to retinopatia cukrzycowa, opryszczkowe zapalenie rogówki, odwarstwienia siatkówki i dziedziczne zwyrodnienia siatkówki⁴⁰.

W kontekście globalnym, większa liczba osób zamieszkujących kraje rozwijające się oraz wyższa częstotliwość ślepoty w tych społecznościach powoduje przeważającą liczbę przypadków utraty wzroku. Znaczące prawdopodobieństwo uniknięcia nawet 80% przypadków ślepoty w krajach rozwijających się uprawomocnia wyższość profilaktyki nad leczeniem. WHO posiada ośrodki w 60 takich krajach, prowadząc badania i współpracując w zakresie epidemiologii, co sprzyja racjonalnemu planowaniu działań profilaktycznych. Praktyka przeciwdziałania ślepotcie w krajach bardziej rozwiniętych nie odgrywa aż tak istotnej roli. W tym przypadku zalecenia dotyczące zmniejszenia obciążeń chorobami sprowadzają się do odpowiednio wczesnego rozpoznania i leczenia chorób oczu. Dlatego istotny jest odpowiednio wysoki poziom wiedzy u okulistów i u pozostałego personelu medycznego, uświadomienie pacjentów co do potrzeby wykonywania badań przesiewowych, np. w kierunku jaskry czy retinopatii cukrzycowej. Poradnictwo genetyczne zaś umożliwia zapobieganie dziedzicznym chorobom oczu.

Obecny system ochrony zdrowia w Polsce nie proponuje zaawansowanej strategii profilaktyki i leczenia wad wzroku, generujących – jak starano się wykazać w tym artykule – znaczące dla budżetu państwa obciążenia ekonomiczne oraz wysokie koszty społeczne.

W 2002 roku Ministerstwo Zdrowia oraz Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu opracowało założenia do systemu *Profilaktyczna opieka zdrowotna nad dziećmi i młodzieżą w środowisku nauczania i wychowania*, 2 lata później ukazało się odpowiadające mu Rozporządzenie MZ⁴¹. Zawiera ono m.in. zapisy dotyczące opieki nad widzeniem.

W polskim programie profilaktycznej opieki zdrowotnej nad uczniami uwzględniono jedynie podstawowe badania dotyczące wzroku. Należą do nich: orientacyjne badanie wzroku; test Hirschberga w kierunku zeza; badanie okulistyczne niemowląt urodzonych przed 36 tygodniem ciąży z wewnątrzmacicznym zahamowaniem wzrostu płodu oraz wymagających intensywnej tlenoterapii i fototerapii w 3 tyg. ż. i 12 mc ż.

W raporcie MZ nt. zwiększania dostępu do innowacji w ochronie zdrowia w Polsce⁴² jest mowa o diagnozie „[...] poziomu udostępnienia polskim pacjentom nowej lub też ulepszonej wiedzy medycznej, służącej podniesieniu skuteczności i bezpieczeństwa terapii oraz poprawy jakości życia chorych w Polsce na tle innych krajów Unii

⁴⁰ Por. tamże, s. 415-416.

⁴¹ Por. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 28 sierpnia 2009 r. *W sprawie organizacji profilaktycznej opieki zdrowotnej nad dziećmi i młodzieżą* (Dz. U. z 2004 r., Nr 282, poz. 2814), z aktualnymi zmianami (Dz. U. z 2009 r., Nr 139, poz. 1133).

⁴² Por. Raport grupy roboczej na rzecz innowacji w opiece zdrowotnej 2010, Ministerstwo Zdrowia, *Zwiększanie dostępu do innowacji w ochronie zdrowia w Polsce*, Warszawa 2010, <<http://www.cioz.pl/index.php?id=34>>, s. 26, (data dostępu: 20.07.2013).

Europejskiej⁴³. Diagnozą objęto trzy wybrane problemy zdrowotne: choroby nowotworowe, cukrzycę oraz osteoporozę – według twórców raportu, to one właśnie stanowią w perspektywie starzenia się populacji w krajach europejskich wzrastające wyzwanie dla systemów opieki zdrowotnej. Zostały wzięte pod uwagę także ze względu na generowanie wysokich kosztów społecznych i ekonomicznych. Nie wymienia się w nim chorób wzroku, które, jak wynika z raportu *AMD Alliance International*, prowokują największe obciążenia finansowe dla państwa. Ujmuje się je jedynie pośrednio, jako skutki wtórne cukrzycy.

*Narodowy Program Zdrowia*⁴⁴ prognozował, że do 2010 roku udział osób starszych w łącznej liczbie ludności będzie się zmieniał nieznacznie, w następnych latach wzrost będzie szybszy i w 2030 roku osiągnie poziom około 24%, co oznacza, że prawie co czwarty Polak będzie miał co najmniej 65 lat. Stąd akcent na ww. choroby, dla których kompleksowe działania powinny zostać podjęte w ramach polityki zdrowotnej państw Unii⁴⁵.

Ekspertki wskazują na najnowsze dane Międzynarodowej Federacji Diabetologicznej, wedle których średnia zachorowalność na cukrzycę wśród dorosłych osób (w wieku 20-79 lat) w krajach Unii Europejskiej wzrosła z 7,6% w 2003 r. do 8,6% w roku 2006 (31 mln chorych). Prognoza na rok 2025 to wzrost tej liczby o odsetek 10,3%. Liczbę chorujących na cukrzycę w Polsce ocenia się na ponad 2 mln osób, w tym osób insulinozależnych jest około 450-500 tys. Stan kompleksowej opieki nad polskimi cukrzykami w porównaniu z innymi krajami Europy uznano w raporcie jako znacznie mniej skuteczny i nie znajdujący powszechnego zastosowania. Największe zarzuty dotyczą: braku efektywnych programów profilaktycznych i systemu diagnozowania cukrzycy oraz braku dostępności polskich pacjentów do długo działających analogów insuliny.

W odniesieniu do poprawy opieki diabetologicznej w Polsce i upowszechnienia profesjonalnej edukacji terapeutycznej, która doprowadzi do poprawy jakości życia chorych, postuluje się „[...] opracowanie i konsekwentne prowadzenie w Polsce długookresowego, narodowego programu walki z cukrzycą, co mogłoby przynieść znaczące [...] zmniejszenie liczby powikłań cukrzycy – o 50% liczby schorzeń kardiologicznych, a o 30% liczby schorzeń okulistycznych i chorób nerek⁴⁶. W raporcie akcentuje się, że poprawy wymaga (z uwagi na prognozowany wzrost obciążeń finansowych) system ochrony zdrowia w zakresie zarządzania całym sektorem zdrowotnym, jak i na poziomie świadczeniobiorców. Polski system opieki i ochrony zdrowia uznano za wymagający radykalnej poprawy jeśli chodzi o informowanie społeczeństwa o zdrowiu populacji i korzystaniu z usług zdrowotnych. W raporcie podkreśla się także konieczność gromadzenia i zwiększania dostępności wiedzy o zdrowiu Polaków. W naszym kraju nie prowadzi się wiarygodnych rejestrów, danych epidemiologicznych chorób cywilizacyjnych, z tego powodu terapia chorych nie jest skuteczna, a metody przestarzałe.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. *Narodowy Program Zdrowia...*, s. 11.

⁴⁵ Por. Ministerstwo Zdrowia, Raport *Zwiększanie dostępu ...*

⁴⁶ Tamże.

Dla współczesnego sprawnego funkcjonowania systemu zdrowia konieczne jest zatem zastosowanie technologii informatycznych, e-health, neuroinformatyki oraz telemedycyny. Postuluje się wykonywanie badań bilansowych stanu zdrowia (zwłaszcza dzieci i młodzieży) oraz prowadzenie rejestrów najczęstszych chorób i niezbędnych badań oceniających stan zdrowia Polaków. Dla polepszenia modernizacji infrastruktury, wyposażenia, dokształcania i kształcenia kadr, globalnego zastosowania nowoczesnych i efektywnych metod terapii niezbędne jest ponoszenie większych niż dotychczas środków finansowych na ochronę zdrowia.

Raport ma korespondować z głównymi dokumentami dotyczącymi zdrowia w Polsce: *Narodowym Programem Zdrowia na lata 2007-2015* i *Strategią Rozwoju Ochrony Zdrowia w Polsce na lata 2007-2013*. Pierwszy z nich wskazuje, że celem głównym jest „[...] poprawa zdrowia i związanej z nim jakości życia ludności oraz zmniejszanie nierówności w zdrowiu [...]”⁴⁷. Pośród strategii zmniejszenia zachorowalności z powodu różnorodnych chorób nie ma ani słowa o schorzeniach i zaburzeniach narządu wzroku, prawdopodobnie ze względu na przyjęte założenie, że schorzenia wzroku nie powodują w bezpośredniej konsekwencji zgonu człowieka – *Program* koncentruje się głównie na tego typu chorobach układowych. Ponadto, za jedyną chorobę związaną z układem wzroku o znaczeniu społecznym uznano jaskrę.

Wśród czynników ryzyka i działań w zakresie promocji zdrowia formułowane są różnorodne deklaracje – nie wyróżnia się jednak wśród nich problemów powodujących uszkodzenia i utratę wzroku i nie uzasadnia się braku wyboru tego typu celu. Dopiero w ramach postulatu *Niezbędne działania ze strony ochrony zdrowia i samorządu terytorialnego* wymienia się m.in.: usprawnienie wczesnej diagnostyki i czynnej opieki nad osobami zagrożonymi powikłaniami cukrzycy, szczególnie przez działania podstawowej opieki zdrowotnej, co koreluje z wytycznymi Raportu MZ z 2010 roku w tej sprawie. Jedynie w ramach celu operacyjnego 10, *Program* mówi o tworzeniu warunków dla aktywnego życia osób niepełnosprawnych, o wzmacnianiu działań mających na celu włączanie tych osób w społeczne i ekonomiczne życie społeczeństwa. Podkreślić trzeba, że odsetek osób niepełnosprawnych stanowi 14,3% ludności Polski, co siódmy mieszkaniec naszego kraju jest osobą niepełnosprawną⁴⁸. Statystyki te korespondują z danymi demograficznymi odnośnie do starzenia się społeczeństw i wzrostu osób zagrożonych niepełnosprawnością i wymagających rehabilitacji ze względu na postępowanie medycyny.

7. DUCHOWE ZDROWIE CZŁOWIEKA WYZNACZNIKIEM BIOGRAFII ZDROWOTNEJ JEDNOSTKI

Ujmując zdrowie w klasycznym, najczęściej wymienianym wymiarze, przestrzega się je w aspekcie fizycznym, psychicznym czy społecznym, co jest zresztą zgodne z najczęściej przywoływaną definicją zdrowia według WHO. Równie

⁴⁷ Por. *Narodowy Program Zdrowia...*, s. 15.

⁴⁸ Por. Dane Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2002 roku. *Liczba osób niepełnosprawnych na świecie i w Polsce, na 2013 r.*, wg Biura Pełnomocnika Rządu ds. Osób Niepełnosprawnych.

jednak ważnym wymiarem zdrowia jest wymiar czwarty, duchowy. Pojęcie zdrowia duchowego rozwijane jest szczególnie od lat 70. ubiegłego stulecia, któremu przyczynę dał wiedeński psychiatra W. Frankl, prowadząc rozważania nad sensem ludzkiego życia, a zwłaszcza cierpienia. W swoich publikacjach podkreślał, iż „[p]sychosoma, psychophysis człowieka stanowi wprawdzie jedność, ale to nie znaczy, by w niej wyczerpywała się całkowitość człowieka. Do całkowitości człowieka należy jego duchowość, duchowy składnik osobowości w ogóle sprawia, że człowiek jest jednością”⁴⁹. „Duch osobowy” (w języku Frankla) wznosi człowieka „ponad” i jest źródłem życiodajnej energii. Dzięki duchowej stronie istnienia, podstawowym dążeniem człowieka staje się poszukiwanie sensu życia, nie zaś bio-psycho-społeczne trwanie. Choroba, której doświadcza jest odnajdywaniem sensu w trudnych przeżyciach i sytuacjach. Jeśli myślenie i aktywność na rzecz zdrowia są uwarunkowane wartościami, urzeczywistnianie przez niego swojej duchowości zyskuje pełny wymiar. W wolnym akcie wyboru człowiek może wybierać i w jego mocy jest czynić siebie zdrowym, odważnym i pełnym nadziei⁵⁰. Przeżywanie wartości ukierunkowuje ludzkie postępowanie w kierunku dbałości o własne zdrowie, jego przywracanie, zachowywanie i pomnażanie. Wymaga jednak umiejętnego dokonywania wyboru, oceniania wszelkich okoliczności w obszarze zdrowia i ciała, wyobraźni co do konsekwencji podejmowanych decyzji. Takie pojmowanie człowieka można określić mianem tzw. „wrażliwości duchowej”, „siły duchowej”, która nakazuje postrzegać biografię zdrowotną jednostki w związku z wartościowaniem, które nadaje kierunek i sens wyborom i decyzjom. Nabiera znaczenia w związku z faktem życia dla poprawy ludzkiej egzystencji.

8. PODSUMOWANIE

Czy organy instytucjonalnie tworzone z myślą o poprawie jakości zdrowia szeroko pojętych społeczności zorientowane są na realizację duchowego pierwiastka w działaniach prozdrowotnych? Czy cechuje je potrzeba wartościowania (pojmowanego jako fundamentalne dobro dla ludzkiego życia)? Zagrożenia zdrowia człowieka wiążą się przecież nie tylko z rozwojem cywilizacji, ale również z brakiem wystarczającej troski o ochronę ludzkiego zdrowia.

Niemal każdy dzień przynosi potwierdzenie braku poszanowania praw człowieka. Młodemu pokoleniu proponuje się styl bycia, w ramach którego króluje czas pogardy dla zdrowia i życia, czas lekceważenia jednostki ludzkiej.

Generalnym założeniem polityki zdrowotnej państwa winno być dążenie do poprawy stanu zdrowia społeczeństwa i wiążącej się z nim jakości życia ludności. Coraz częściej jednak ze smutkiem można obserwować „bezduszny” prymat

⁴⁹ E. Frankl, *Homo Patiens*, tłum. Z. J. Jaroszewski, R. Czernecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 15.

⁵⁰ Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, w: *Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Jozefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2002, s. 97.

działań systemowych (prawnych i organizacyjnych) nad potrzebami zdrowotnymi człowieka, którego dobru miały przecież służyć, a podejmowane jednostkowe i grupowe protesty rzadko kiedy skutkują konstruktywnymi, satysfakcjonującymi systemowymi rozwiązaniami zmierzającymi do poprawy polityki zdrowotnej na rzecz danej społeczności. Sytuacje tego typu sprawiają, że wzrasta frustracja i niezadowolenie społeczne w odniesieniu do jakości polityki socjalnej w naszym kraju, w tym także, jeśli chodzi o opiekę społeczną i zdrowotną, o rozwiązania profilaktyczne i leczenie ludności. Kondycja zdrowotna społeczeństwa wskazuje na szereg zaniedbań (o różnym podłożu). Powszechna opinia o systemie ochrony zdrowia jest negatywna. Wzrasta również masowe przekonanie o faktycznym wykluczeniu społecznym osób starszych, przewlekle i terminalnie chorych, z wieloraką niepełnosprawnością, a także osób nisko uposażonych materialnie, których niejednokrotnie nie stać na korzystanie z usług prywatnego sektora zdrowia.

Głównym zadaniem każdego systemu ochrony zdrowia jest zabezpieczenie, przywracanie i polepszanie stanu zdrowia, a tym samym służyć życiu w jego całości. Wszelka refleksja nad zjawiskiem choroby i ludzkiego cierpienia wykracza w sposób bezdyskusyjny poza obręb medycyny, dotyka bowiem istoty kondycji ludzkiej. Jeśli wybory i decyzje ukierunkowane na makrospołeczną profilaktykę i leczenie wad i schorzeń, szczególnie zagrażających zdrowiu i życiu ludzkiemu, będą pomijały człowieka i wymiar jakości jego jednostkowego życia, wówczas duchowy wymiar doświadczenia człowieka, jakim jest jego cierpienie w chorobie, zostanie zagubiony w całokształcie działalności o charakterze prozdrowotnym.

Potrzeba w Polsce pogłębionej świadomości o konsekwencjach schorzeń wzrokowych dla życia i funkcjonowania społecznego osób nimi obciążonych. Argumentem przemawiającym za tego typu racją są bardzo wysokie obciążenia ekonomiczne wygenerowane na leczenie i usuwanie skutków tych chorób w porównaniu z wymiernymi korzyściami profilaktyki w tym względzie.

STRATEGIES FOR PROPHYLAXIS AND TREATMENT OF EYESIGHT DISEASES AND DEFECTS VS. 'SPIRITUAL SENSITIVITY' IN HEALTH CARE SYSTEM

Summary

The issues raised in the article oscillate around the characteristics of eye sight defects and diseases which constitute a significant burden on the economy and health care systems in many countries. It mentions available strategies and recommendations aimed at reducing the costs related to treatment of sight diseases and defects as well as those existing methods of prevention and treatment of eye diseases which are among the most effective and viable ones used in prophylaxis. The author makes an attempt to estimate the overall costs to the society and an individual. The article reflects also on quality evaluation within health care system.

Keywords: eyesight, defects, diseases, strategy, prophylaxis, treatment, system, health care, evaluation

Nota o Autorze: dr hab. Marzena Dycht, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Specjalnej i Integracyjnej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pola zainteresowań intelektualnych: pedagogika specjalna (w tym zwłaszcza tyflopädagogika), szeroko pojęte zagadnienia diagnozy, terapii, edukacji i rehabilitacji osób z niepełnosprawnością; deontologia i pedeutologia pedagogiki specjalnej.

Słowa kluczowe: wzrok, wady, choroby, strategia, profilaktyka, leczenie, system, ochrona zdrowia, wartościowanie

EWA BŁASZCZYK

PARLAMENTARNY SPÓR O IN VITRO

1. WSTĘP

Problematyka związana z *in vitro* (*in vitro fertilization* – IVF) znalazła na stałe swoje miejsce w debacie publicznej, ze względu na wiele czynników, przede wszystkim wzrost liczby niepełnych par. *In vitro* czyli „w szkle”, to technika polegająca na zapłodnieniu komórki jajowej kobiety poza jej organizmem, a następnie przeniesieniu zarodka do jamy macicy.

Historia *in vitro* sięga lat 70-tych XX wieku, kiedy to dwaj angielscy naukowcy, R.G. Edwards oraz P.C. Steptoe, dokonali zapłodnienia komórki jajowej w warunkach laboratoryjnych, a następnie zarodek wszczepili do jamy macicy. W wyniku zastosowanej techniki 12 sierpnia 1978 roku w Royal Hospital w Oldham przyszło na świat pierwsze dziecko poczęte w probówce – Luiza Brown. W Polsce pierwsze dziecko poczęte metodą *in vitro* urodziło się w 1987 roku w Instytucie Ginekologii i Położnictwa prof. Mariana Szamatowicza w Białymstoku.

Pomimo wielu praktyk związanych z zapłodnieniem pozaustrojowym w Polsce, brak jest regulacji prawnych, które chroniłyby embriony tworzone w trakcie procedur *in vitro*, a także pacjentów dotkniętych problemem niepłodności. W pierwszej części publikacji podjęta zostaje problematyka medyczna zapłodnienia pozaustrojowego, gdyż niesie ona za sobą wiele zagrożeń i jest przyczyną wielu sporów. W pryncypialnym punkcie podjęta zostaje analiza projektów ustaw, o których dysputowano w sejmie VII kadencji.

2. ASPEKTY MEDYCZNE IN VITRO

Światowa Organizacja Zdrowia zalicza bezpłodność do współczesnych chorób społecznych. W Polsce bezpłodność dotyczy około 14-20% par. Według przyjętej powszechnie definicji, za niepłodność uważa się brak ciąży, pomimo odbywania regularnych stosunków płciowych (2-3 w tygodniu) przez ponad 12 miesięcy bez stosowania antykoncepcji.

Niepłodność dotyczy zdrowia zarówno kobiety, jak i mężczyzny lub ich obojga. Główne przyczyny niepłodności zależne od kobiety to: brak owulacji, niedroż-

ność jajowodów, niedorozwój macicy, wady rozwojowe macicy, mięśniaki macicy, szyjka macicy, stan po porodowym uszkodzeniu pochwy i krocza powodującym wypływanie nasienia. Czynniki wyżej wymienione, powodujące bezpłodność kobiety, można leczyć farmakologicznie lub chirurgicznie¹. Przyczyn niepłodności należy poszukiwać również w zaburzeniach męskiego układu płciowego. Wyróżnia się przyczyny: przedjądrowe, jądrowe i pozajądrowe. Podstawowym badaniem wykonywanym w ramach diagnostyki jest badanie nasienia, które daje wnikliwe informacje dotyczące pacjenta. W skład nasienia, poza elementami komórkowymi, wchodzi wydzieliny zarówno samych kanalików plemnikotwórczych jąder, jak i dodatkowych gruczołów płciowych, tj. najądrze, prostata, pęcherzyki nasienne, gruczoły opuszkowo-cewkowe². Leczenie niepłodności musi być oparte o szereg testów i badań klinicznych. Leczenie powinno być przyczynowe, specjalistyczne, w wyspecjalizowanych ośrodkach.

Zapłodnienie pozaustrojowe może przyczynić się do komplikacji zdrowotnych kobiety i jej nienarodzonego dziecka. Należą nich: zespół hiperstymulacji jajników, ciąża mnoga, ciąża ektopowa. Zespół hiperstymulacji jajników, to reakcja organizmu na leki stymulacyjne owulację. Dwu-, trzykrotnie zwiększone ryzyko wystąpienia ciąży wielopłodowej jest najistotniejszym problemem w przypadku stosowania leków stymulujących jajczkowanie. Ciąża wielopłodowa jest związana ze zwiększonym ryzykiem powikłań w porównaniu z ciążą pojedynczą po IVF³. Ciąża ektopowa, której częstsze występowanie wiąże się z IVF, to ciąża, która rozwija się poza jamą macicy. Najczęstszą lokalizacją jest jajowód, rzadziej bywa, że ciąża ektopowa zlokalizowana jest w szyjce macicy, jajniku lub w jamie otrzewnej. Dla życia i zdrowia pacjentki oraz jej możliwości rozrodu w przyszłości ważne jest wczesne wykrycie ciąży ektopowej i wdrożenie leczenia. Pęknięcie owocytu i krwawienie do jamy brzusznej może doprowadzić do niekorzystnych konsekwencji (włączając zgon pacjentki) lub konieczność operacyjnego usunięcia zmienionego narządu rodnej kobiety. Około 10% zgonów kobiet ciężarnych związane jest z ciążą ektopową. Przebycie ciąży ektopowej w sposób istotny zmniejsza zdolność prokreacyjną kobiety. Zaledwie 50% kobiet po ciąży ektopowej kończy kolejną ciążę urodzeniem zdrowego dziecka. Ryzyko wystąpienia kolejnej ciąży ektopowej wynosi 25%⁴.

Zapłodnienie pozaustrojowe niesie ze sobą nowe możliwości, takie jak: diagnostyka przedimplantacyjna, kriokonserwacja, pozyskiwanie komórek macierzystych z zarodka, klonowanie. Diagnostyka przedimplantacyjna (*preimplantation genetic diagnosis* – PGD) polega na pobieraniu komórek z zarodka w celu diagnostyki wad genetycznych jeszcze przed zająciem w ciążę.

¹ Por. T. Pajszczyk-Kieszkiewicz, *Niepłodność*, w: *Położnictwo i ginekologia*, red. T. Pajszczak-Kieszkiewicz, UMŁ, Łódź 2007, s. 259-263.

² Por. K. Kula, *Systematyka zaburzeń męskiego układu płciowego*, w: T. Pajszczyk-Kieszkiewicz, *Położnictwo i ginekologia*, s. 264-267.

³ Por. G. H. Bręborowicz, *Ciąża wielopłodowa*, w: *Położnictwo i ginekologia. Repetytorium*, red. G. H. Bręborowicz, PZWL, Warszawa 2010, s. 36-50.

⁴ Por. tamże, s. 26-28.

Kriokonserwacja jest elementem zapłodnienia pozaustrojowego, dzięki któremu embriony w stadium blastocysty mrozi się w ciekłym azocie w celu późniejszego ich wykorzystania. Zarodki mrożone w wysokiej temperaturze nie giną i nie tracą swoich możliwości⁵lejnym celem kriokonserwacji jest uzyskanie synchronizacji między dawcami i biorcami oraz przetrzymanie zarodków przez okres kwarantanny w zabiegach związanych z przekazaniem zarodka. Kriokonserwacja ma również na celu przechowanie wszystkich zarodków uzyskanych w procedurze zapłodnienia pozaustrojowego w przypadku zagrożenia ciężką postacią zespołu hiperstymulacji jajników, jak również w przypadku konieczności zastosowania terapii nieodwracalnie blokującej czynność jajnika u kobiet pragnących w przyszłości mieć dziecko⁶.

Komórki macierzyste to komórki zdolne do nieograniczonego lub długotrwałego samoodnawiania się oraz do wytwarzania przynajmniej jednego typu zróżnicowanych komórek ostatecznych. Komórka macierzysta nie jest ostatecznie zróżnicowana, ale jest zdeterminowana, gdyż cechują ją ekspresja określonych białek genów regulatorowych, co gwarantuje iż powstająca komórka będzie określonego rodzaju. Komórki macierzyste występują w zarodku⁷ w organizmie dojrzałym i dla celów doświadczalnych można je uzyskać z obu źródeł. Różnią się one zasadniczo tzw. potencjałem rozwojowym, czyli zdolnością do różnicowania, która jest zdecydowanie większa w komórkach zarodkowych, gdyż mają one nieokreślony potencjał proliferacyjny⁸. Embrionalne komórki macierzyste występują na określonym etapie rozwoju zarodka. W zarodku kilku lub kilkunastokomórkowym wszystkie komórki są totipotencjalne, mogą przekształcić się zarówno w łożysko, jak i w dowolną tkankę rozwijającego się organizmu. Po tygodniu od zapłodnienia zarodek liczy od 100 do 150 niewyspecjalizowanych komórek. Pozyskiwanie embrionalnych komórek macierzystych może przebiegać następującymi etapami:

- tworzenie ludzkich embrionów, najczęściej wykorzystuje się embriony nadliczbowe pochodzące z zapłodnienia in vitro, które poddaje się zamrożeniu w celu ewentualnego późniejszego wykorzystania prokreacyjnego; jeśli nie zostaną użyte w tym celu, służą do badań naukowych;
- umożliwienie rozwoju zarodka do początkowego stanu blastocysty;
- pobranie komórek wewnętrznej masy komórkowej, co równoznaczne jest ze zniszczeniem embrionu;
- hodowanie tych komórek na odpowiednim podkładzie organicznym, gdzie w odpowiednich warunkach mnożą się do uformowania kolonii zw. embroidami;
- powtarzanie procesu hodowania komórek z tak uzyskanych kolonii, co pro-

⁵ Por. P. Radwan, *Kriokonserwacja w rozrodzie wspomaganym*, w: *Niepłodność i rozród wspomagany*, red. J. Radwan, S. Wołczyński, Termedia, Poznań 2011, s. 217-225.

⁶ Por. A. J. Katolo, *Kriokonserwacja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, s. 249-250.

⁷ Por. J. Thomson, J. Iskovitz-Eldor, S. Shapiro, M. Waknitz, J. Swiergiel, V. Marshall, J. Jones, *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, <www.science.org/content/282/5391/1145.full>, (data dostępu: 5.12.2014)

⁸ Por. H. Bartel, *Embriologia*, PZWL, Warszawa 2012, s. 544-553.

wadzi do wytworzenia linii komórkowych zdolnych do nieskończonego mnożenia z zachowaniem cech komórki macierzystej⁹. IVF daje możliwość wykorzystania dorobku XX wieku, którym jest klonowanie. Klonowanie jest zabiegiem doświadczalnym polegającym na wprowadzeniu do pozbawionej jądra komórki jajowej jądra komórek zarodkowych lub jądra komórek somatycznych. Pierwszy rodzaj klonowania określa się klonowaniem zarodkowym, drugi klonowaniem somatycznym. Sklonowany zarodek hoduje się na odpowiedniej pożywce i w stadium moruli lub blastocysty przenosi się do macicy matki zastępczej w celu dokończenia rozwoju prenatalnego¹⁰. I to właśnie klonowanie jest drugim sposobem pozyskiwania embrionalnych komórek macierzystych, a właściwie embrionów z których te komórki będą pobrane. Mowa tutaj o klonowaniu terapeutycznym, gdzie od pacjenta pobiera się komórki somatyczne, np. fibroblasty, komórki mięśniowe, których jądro wprowadza się do wyjądrzonej ludzkiej komórki jajowej. Następnie z uzyskanej blastocysty pobiera się komórki węzła zarodkowego (zarodkowe komórki macierzyste), z których po zastosowaniu odpowiednich czynników różnicowania, wyprowadza się linię komórek naskórkowych, nerwowych, mięśniowych, chrzęstnych, trzustkowych i innych gotowych do przeszczepienia. Tak uzyskane komórki wykorzystuje się w leczeniu blizny pozawałowej mięśnia sercowego, uszkodzonej chrząstki stawowej, a także w leczeniu choroby Parkinsona, stwardnienia rozsianego, pourazowego uszkodzenia rdzenia kręgowego¹¹.

3. IN VITRO HOMOLOGICZNE I HETEROLOGICZNE

Wyróżnia się dwa rodzaje in vitro: homologiczne i heterologiczne. In vitro homologiczne to takie, gdzie plemniki i komórki jajowe pochodzą od małżeństwa. W heterologicznym, możliwi są dawcy gamet w zależności od tego, kto w związku jest bezpłodny. IVF heterologiczne przewiduje również wynajęcie macicy, czyli tzw. matkę zastępczą w przypadku, gdy kobieta starająca się o dziecko jest niezdolna do przebycia ciąży. In vitro heterologiczne daje również możliwość parom homoseksualnym na posiadanie dziecka spokrewnionego genetycznie. Następtwem IVF heterologicznego może być chęć posiadania dziecka o określonych cechach np. dotyczących wyglądu. Przypadek homologicznego IVF jest oczywisty w kwestii dawstwa gamet, zarówno komórki jajowe, jak i plemniki pochodzą bezpośrednio od małżonków starających się o dziecko. Problemy etyczne pojawiają się w związku z odpowiedzią na pytania dotyczące: tworzenia embrionów poza organizmem kobiety, embrionów dodatkowych oraz tego, kto miałby o ich losach decydować: rodzice, instytucje państwowe czy instytucje medyczne¹².

⁹ Por. A. Sikora, *Komórki macierzyste*, w: *Encyklopedia...*, s. 244-248.

¹⁰ Por. H. Bartel, *Embriologia*, s. 536-543.

¹¹ Por. tamże, s. 536-543.

¹² Por. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, PWN, Warszawa 2009, s. 190-194.

In vitro heterologiczne jest dużo bardziej kontrowersyjne etycznie, gdyż może dotyczyć nie tylko małżeństw, ale także związków pozamałżeńskich oraz samotnych kobiet, a także związków homoseksualnych. Jeśli uzna się bezpłodność za chorobę, a IVF heterologiczne za świadczenie medyczne, do którego bezpłodność uprawnia, to będzie się ono należało nie tylko małżeństwom. W przypadku dawstwa gamet, pojawiają się rodziny, gdzie dziecko nie będzie spokrewnione genetycznie z żadnym z rodziców. W sytuacji, gdy matka nie jest w stanie nosić ciąży, dziecko może mieć trzy matki: zastępczą, biologiczną i prawną, oraz dwóch ojców: biologicznego i prawnego. Ojciec prawny nie jest ojcem genetycznym, matka prawna nie jest matką genetyczną, dziecko może być owocem podwójnego daru komórek płciowych lub daru zarodka, nie mając biologicznej więzi z rodzicami¹³. Powyższa sytuacja jest ryzykowna, gdyż dzieci naznaczone genetyczną pomyłką są niechciane, mają miejsce zdarzenia, gdzie nikt z potencjalnych rodziców nie chce chorego dziecka¹⁴. Nasuwa się tu także pytanie, którą matkę czy którego ojca uznać przy zaistnieniu sporu o prawa do dziecka. Okoliczności, o których mowa, zmieniają tradycyjną rodzinę w twór, który może zdestabilizować psychikę dziecka, przy założeniu, że dziecko zna swoich genetycznych rodziców. Kwestia świadomości genetycznego pochodzenia ma nie tylko ogromne znaczenie dla rozwoju psychicznego potomstwa, ale przede wszystkim są to kwestie medyczne, związane z dziedziczeniem konkretnych genów odpowiedzialnych za choroby dziedziczne. Współczesna nauka udowadnia rangę dziedziczenia genów.

4. PROJEKTY USTAW REGULUJĄCE ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE

Problematyka związana ze sztucznie wspomaganą prokreacją na stałe znalazła swoje miejsce w debacie parlamentarnej. Brak jest jednak porozumienia, które owocowałoby ustawą, pomimo zobowiązań, jakie Polska podjęła, podpisując 4 kwietnia 1997 r. *Konwencję o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny*, która do tej pory nie została ratyfikowana.

Ponadto polskie prawo nie jest dostosowane do wymagań dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 31 marca 2004 r. nr 2004/23/WE w sprawie ustalenia norm jakości i bezpieczeństwa oddawania, pobierania, testowania, przetwarzania, konserwowania, przechowywania i dystrybucji tkanek i komórek ludzkich¹⁵ także dyrektyw wykonawczych do tej dyrektywy wydanych przez Komisję Europejską: 2006/17/EC z 8 lutego 2006 r. w sprawie niektórych wymagań technicznych dotyczących dawstwa, pobierania i badania tkanek komórek ludzkich¹⁶

¹³ Por. B. Mephan, *Bioetyka*, tłum. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, PWN, Warszawa 2008, s. 104-128.

¹⁴ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, KUL, Lublin 2000, s. 97-106.

¹⁵ *Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 31 marca 2004 r. nr 2004/23/WE w sprawie ustalenia norm jakości i bezpiecznego oddawania, pobierania, testowania, przetwarzania, konserwowania, przechowywania i dystrybucji tkanek i komórek ludzkich* (Dz. Urz. UE L 38 z 9.02.2006, s. 40).

¹⁶ *Dyrektywa Komisji z dnia 8 lutego 2006 r. nr 2006/17/EC wprowadzającej w życie dyrektywę nr 2004/23/WE w sprawie niektórych wymagań technicznych dotyczących dawstwa, pobierania i badania*

oraz 2006/86/WE z 24 października 2006 r. w zakresie wymagań dotyczących możliwości śledzenia, powiadamiania o poważnych i niepożądanych reakcjach i zdarzeniach oraz niektórych wymagań technicznych dotyczących kodowania, przetwarzania, konserwowania, przechowywania i dystrybucji tkanek i komórek ludzkich w zakresie, w jakim odnoszą się one do ochrony embrionów ludzkich i wspomaganego rozrodu¹⁷. Wymienione wyżej akty prawne nie wskazują sposobów uregulowania kwestii dotyczących medycznie wspomaganey prokreacji, w szczególności bezpieczeństwa embrionów ludzkich oraz dystrybucji komórek rozrodczych. W związku z powyższym, można prawnie zakazać stosowania medycznie wspomaganey prokreacji.

W Platformie Obywatelskiej powstały dwa projekty ustaw dotyczące medycznie wspomaganey prokreacji: jeden pod kierunkiem Jarosława Gowina – *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw*, drugi pod nadzorem Małgorzaty Kidawy Błońskiej – *Projekt ustawy o medycznie wspomaganey prokreacji, Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie niektórych innych ustaw*. Dowodem na złożoność tematu jest fakt, że nawet w partii rządzącej nie ma jednomyślności. Projekt ustawy powstałej pod kierunkiem Jarosława Gowina dopuszcza procedury medycznie wspomaganey prokreacji i jej refundację ze środków budżetowych wyłącznie dla małżeństw, które leczyły się bezskutecznie na niepłodność, przy założeniu, że kobieta nie ukończyła 40. roku życia. Dawcami gamet mogą być wyłącznie małżonkowie starający się o dziecko. Wprowadzony zostaje zakaz kriokonserwacji embrionów. Co za tym idzie, w procedurze medycznie wspomaganey prokreacji można tworzyć tylko jeden embrion w celu transferu do organizmu kobiety. Tworzenie dwóch embrionów jest możliwe, pod warunkiem ich jednoczesnego transferu do organizmu kobiety. Projekt, o którym mowa, dopuszcza kriokonserwację embrionu pod jednym warunkiem, wtedy gdy po utworzeniu embrionu zachodzą przeciwskazania medyczne do transferu embrionu lub gdy kobieta wycofa zgodę, lub gdy wystąpią inne przeszkody do transferu embrionu. Możliwy jest transfer embrionu innej kobiecie, gdy matka genetyczna zmarła, wycofała zgodę lub gdy upłynęły dwa lata (w szczególnych przypadkach trzy) od utworzenia embrionu. O zgodzie na transfer embrionu, który jest niczym innym jak adopcją w okresie prenatalnym, decyduje sąd. Prawnymi rodzicami embrionu powinno zostać małżeństwo z odpowiednimi kwalifikacjami, w wyjątkowej sytuacji kobieta nie pozostająca w związku małżeńskim. Prawo do sprawowania pieczy nad embrionem mają rodzice, jednak gdy następuje „adopcja” embrionu, od momentu transferu, kobieta jest matką, a jej mąż ojcem. Nie ma dziedziczenia ustawowego po rodzicach genetycznych.

tkanek i komórek ludzkich (Dz. Urz. UE L 38 z 9.02.2006, s. 40).

¹⁷ Dyrektywa Komisji z dnia 24 października 2006 r. nr 2006/86/WE wykonującej dyrektywę nr 2004/23/WE w zakresie wymagań dotyczących możliwości śledzenia, powiadamiania o poważnych i niepożądanych reakcjach i zdarzeniach oraz niektórych wymagań technicznych dotyczących kodowania, przetwarzania, przechowywania i dystrybucji tkanek i komórek ludzkich (Dz. Urz. UE L294 z 25.10.2006, s. 31).

Eksperymenty medyczne o wyłącznie badawczym charakterze, przeprowadzane na dzieciach poczętych, również przed transferem do organizmu kobiety, są zakazane, chyba że nie jest to obarczone jakimkolwiek ryzykiem dla dziecka. W projekcie ustawy znajdują się przepisy karne, skierowane do osób, które przepisów ustawy nie przestrzegają i dopuszczają się: tworzenia chimer, hybryd, klonowania, obrotu embrionami i gametami w celu osiągnięcia korzyści materialnej¹⁸.

Projekt, który powstał pod kierunkiem Małgorzaty Kidawy Błońskiej, wprowadza finansowanie z budżetu państwa medycznie wspomaganą prokreacji. Do procedury mogą przystąpić małżeństwa lub pary we wspólnym pożyciu, lub kobiety, w stosunku do których stwierdzono niezamierzoną bezdzietność, po wyczerpaniu innych sposobów leczenia. Nie wyznacza się konkretnego wieku kobiety, ma być ona w wieku prokreacyjnym. Projekt chroni embrion przed inżynierią genetyczną, zakazując ingerencji w genom ludzki powodujący jego dziedziczne zmiany, dotyczy to także gamet. Projekt zakazuje niszczenia zarodków zdolnych do prawidłowego rozwoju, tworzenia zarodków do celów badawczych lub naukowych. Wprowadzone zostaje dawstwo gamet inne niż partnerskie, decyduje o nim lekarz na podstawie dostępnej wiedzy medycznej. W kwestii zarodka dawstwo jest dopuszczalne pod pewnymi warunkami: przekazanie następuje na rzecz anonimowej biorkownicy, celowość przekazania i zastosowania zarodka, ustalona zostaje przez lekarzy na podstawie aktualnego stanu wiedzy medycznej, dawcy zarodka i biorkownicy mają pełną zdolność do czynności prawnych¹⁹.

Projekt przewiduje utworzenie Centrum Organizacyjno-Koordynacyjnego – do spraw Medycznie Wspomaganej Prokreacji „PolART”, które ma być jednostką budżetową, podległą Ministrowi Zdrowia, do której zadań należą: prowadzenie rejestru medycznie wspomaganą prokreacji, koordynacja i kontrola ośrodków prowadzących medycznie wspomaganą prokreację, działalność informacyjna i edukacyjna na rzecz upowszechniania leczenia bezpłodności metodą zapłodnienia pozaustrojowego. Omawiany projekt ustawy wprowadza również przepisy karne stosowane do: odpłatnego zbycia komórek rozrodczych lub zarodków, tworzenia zarodków w celach badawczych, klonowania, tworzenia hybryd i chimer, ingerencji w genom ludzki oraz macierzyństwa surogacyjnego²⁰.

SLD proponuje *Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. Projekt wprowadza finansowanie medycznie wspomaganą prokreacji z budżetu państwa dla małżeństw, par we wspólnym pożyciu i kobiet samotnych, u których stwierdzono niezamierzoną bezdzietność. Projekt wprowadza możliwość dawstwa komórek rozrodczych inne-

¹⁸ *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw*, z dnia 28 sierpnia 2009 r. Druk sejmowy 3467 [Projekt został złożony w Sejmie VI kadencji].

¹⁹ *Projekt ustawy o medycznie wspomaganą prokreacji, Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie niektórych ustaw*, <<https://www.dropbox.com/s/2h9vvv76xyir43/Projekt%20Ustawy.pdf?dl=0>>, s. 1-15 [projekt nie posiada nr. Druku Sejmowego], (data dostępu: 28.11.2014).

²⁰ Por. tamże, s. 16-34.

go niż partnerskie. Męskie komórki rozrodcze mogą być przekazywane anonimowej biorczynie lub określonej biorczynie, wtedy gdy biorczynie nie jest spokrewniona z dawcą w linii prostej, bocznej do pierwszego stopnia lub nie pozostaje z dawcą w stosunku przysposobienia. W kwestii dawstwa żeńskich komórek rozrodczych, dawczynie nie może być spokrewniona, jak w przypadku męskich komórek rozrodczych, z dawcą, którego męskie komórki rozrodcze mają być zastosowane. Ustawa przewiduje dawstwo zarodka na rzecz anonimowej biorczynie, w szczególnych przypadkach na rzecz określonej biorczynie. Dawcy i biorcy gamet oraz zarodków są umieszczani w rejestrze medycznie wspomaganey prokreacji. W celu odpowiedniego nadzoru i koordynacji ma być powołane Centrum do Spraw Medycznie Wspomaganey Prokreacji „PolART” podlegające Ministrowi Zdrowia. Zabronione jest odpłatne zbywanie gamet i zarodków oraz pośredniczenie w zbywaniu. Zabronione jest klonowanie oraz macierzyństwo surogacyjne. W kwestii zarodka, zabronione jest jego tworzenie dla celów badawczych lub naukowych oraz wykonywanie na zarodku testów genetycznych dotyczących wyboru płci, chyba że pozwala to uniknąć ciężkiej choroby dziedzicznej²¹.

W partii Twój Ruch, pod kierunkiem Haliny Szymiec Raczyńskiej, powstał *Projekt ustawy do zmiany ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. Projekt wprowadza zasady wykonywania i finansowania z budżetu państwa medycznie wspomaganey prokreacji. Do procedury in vitro mogą przystąpić według projektu: małżeństwa, pary oraz kobiety samotne, u których stwierdzono niezamierzoną bezdzietność. Możliwe jest dawstwo gamet i zarodków, partnerskie lub inne. Przewidziane zostało również, w celu koordynacji, nadzoru i rejestru, Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne do spraw Medycznie Wspomaganey Prokreacji „PolART”. Projekt ustawy przepisami karnymi zakazuje pośredniczenia przy dawstwie gamet i zarodków oraz zawieraniu umów o macierzyństwie surogacyjnym w celu osiągnięcia korzyści majątkowej lub osobistej. Wprowadza się zakaz tworzenia zarodków dla celów badawczych lub naukowych oraz niszczenia zarodków zdolnych do prawidłowego rozwoju, chyba, że rodzice wyrażą na to zgodę. Zakazane jest stosowanie testów genetycznych w celu wyboru płci zarodka, chyba, że jest to związane z uniknięciem ciężkiej choroby dziedzicznej²².

PiS zaproponował dwa projekty ustaw: *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz zmianie niektórych innych ustaw*, pod kierunkiem Bolesława Piechy, oraz *Projekt ustawy o zakazie zapłodnienia pozaustrojowego i manipulacji ludzką informacją genetyczną*, pod kierunkiem Jana Dziedziczaka. Główną ideą projektu ustawy pisanego pod kierunkiem Bolesława Piechy jest ochrona genomu ludzkiego oraz embrionu ludzkiego, powołanie Polskiej Rady Bioetycznej oraz Urzędu Prezesa ds. Biomedycyny. Omawiany dokument zakłada

²¹ *Projekt ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek tkanek i narządów* z dnia 1 grudnia 2011 r., Druk Sejmowy nr 608.

²² *Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek tkanek i narządów* z dnia 23 listopada 2011 r., Druk Sejmowy nr 607.

ochronę godności, życia i integralności genetycznej człowieka. Ciało ludzkie oraz odłączone jego części nie mogą być przedmiotem praw majątkowych, ani źródłem korzyści majątkowej. Zakazana zostaje ingerencja w genom ludzki powodująca jego dziedziczne zmiany, z jednym wyjątkiem, gdy cel jest leczniczy i dotyczy człowieka, którego genom jest przedmiotem ingerencji. Zakazane jest tworzenie chimer, hybryd i klonowanie człowieka. W projekcie zakazem objęte jest powodowanie śmierci embrionu, także tworzenie embrionu poza organizmem kobiety, co w sposób bezpośredni przekłada się na zakaz praktyk zapłodnienia pozaustrojowego metodą in vitro. Określone zostają zasady kontynuowania zapłodnienia pozaustrojowego rozpoczęte do dnia wejścia w życie ustawy²³.

Projekt ustawy pod kierunkiem Jana Dziedziczaka wprowadza zakaz zapłodnienia pozaustrojowego oraz manipulacji ludzką informacją genetyczną, chroniąc w ten sposób życie, godność i integralność genetyczną człowieka. Zakazuje się, tak jak we wszystkich pozostałych projektach, tworzenia chimer, hybryd i klonowania człowieka. Zakazane zostają wszelkie praktyki eugeniczne, nikt nie ponosi odpowiedzialności za pochodzenie lub charakterystykę genetyczną człowieka. Ingerencja w genom ludzki nie powodująca jego dziedzicznej zmiany jest możliwa w celach leczniczych, nie dotyczy to części ciała odłączonych od człowieka z wyjątkiem gamet męskich i żeńskich. Ingerencja w genom gamety powodująca jego dziedziczne zmiany jest możliwa w celach naukowych, gamety takie nie mogą być wykorzystywane w celach prokreacyjnych. Badania genetyczne można przeprowadzać na embrionach pod warunkiem, że nie wiąże się to z zagrożeniem ich zdrowia i życia²⁴.

Projekty PiS-u są do siebie bardzo podobne. Przewidują utworzenie Polskiej Rady Bioetycznej, która ma być organem opiniodawczym przy Prezesie Rady Ministrów. Do zadań Rady Bioetycznej ma należeć opiniowanie i ocena etyczna, prawna, ekonomiczna i społeczna z zakresu biomedycyny i biotechnologii. Według obu dokumentów, powołany zostaje Prezes Urzędu ds. Biomedycyny jako centralny organ administracji rządowej. Do jego zadań należy m.in.: rozporządzanie zezwoleniami dotyczącymi badań i poradnictwa genetycznego oraz obrotu gametami, monitorowanie i rejestracja informacji o przypadkach szkodliwych dla zdrowia. Projekty, o których mowa, zawierają przepisy karne, przewidujące pozbawienie wolności od 3 miesięcy do 5 lat za ingerencję w genom ludzki, powodującą jego dziedziczne zmiany, tworzenie chimer, hybryd, klonowanie. Ograniczenie wolności do lat 2 grozi za niezniszczenie gamety ze zmienionym genomem oraz tworzenie embrionu poza organizmem kobiety. Projekty powstałe w Prawie i Sprawiedliwości dostosowują polskie prawo do prawa międzynarodowego w odmienny sposób niż poprzednie. Zakazane jest uśmiercanie embrionu oraz tworzenie go poza organizmem kobiety. W projekcie ustawy o ochronie embrionu ludzkiego

²³ Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego, embrionu ludzkiego oraz zmianie niektórych innych ustaw z dnia 22 czerwca 2012 r., Druk Sejmowy nr 1107

²⁴ Projekt ustawy o zakazie zapłodnienia pozaustrojowego i manipulacji ludzką informacją genetyczną z dnia 22 czerwca 2012 r., Druk Sejmowy nr 1110.

i genomu ludzkiego oraz o zmianie niektórych innych ustaw, wprowadzone zostają regulacje dotyczące medycznie wspomaganej prokreacji, rozpoczętej do dnia wejścia w życie ustawy.

Obecnie brak jest w polskim prawie regulacji prawnych, mających na celu bezpieczeństwo i ochronę embrionów, komórek rozrodczych, a także pacjentów korzystających z medycznie wspomaganej prokreacji. Od lipca 2013 roku do czerwca 2016 roku realizowany jest program Ministra Zdrowia: *Leczenie Niepłodności Metodą Zapłodnienia Pozaustrojowego* z dnia 20 marca 2013 roku. Na podstawie tego programu finansowane są z budżetu państwa procedury zapłodnienia pozaustrojowego dla 15 tys. par. Do programu mogą przystąpić pary, u których stwierdzono niepłodność i były leczone z tego powodu przynajmniej przez rok. Program przewiduje maksymalnie trzy cykle u jednej pary. W trakcie procedury może dojść do zapłodnienia maksymalnie 6 komórek, natomiast w jednym cyklu zaleca się transfer maksymalnie dwóch zarodków. Zarodki o prawidłowym rozwoju, które nie zostały przeniesione do macicy, przechowuje się do czasu ich wykorzystania. Program wyklucza IVF heterologiczne. Wprowadzone zostało ograniczenie wiekowe dla kobiet, tj. nie ukończone 40 lat. W ramach programu będą mogli się leczyć także pacjenci, u których w wyniku leczenia lub z innych powodów może dojść do utraty płodności, np. pacjenci onkologiczni. Pod nadzorem Ministra Zdrowia powstaje rejestr, który zawiera dane o realizatorach, pacjentach, dane opisujące proces leczenia oraz wyniki leczenia i dane embriologiczne. Na podstawie zgromadzonych danych zostanie podjęta decyzja co do kontynuacji programu. Potrzebne jest porozumienie ponadpartyjne dotyczące regulacji procedur zapłodnienia pozaustrojowego, pytania, czy zakazać korzystania z procedury sztucznego zapłodnienia metodą *in vitro* jako naruszającej godność człowieka, przy tym bardzo obciążająca finansowo. Jeśli zezwoli się na stosowanie procedur zapłodnienia pozaustrojowego, to należy postawić pytanie, czy procedury te będzie się finansować z budżetu państwa, kto mógłby z takiego finansowania korzystać, jak przeprowadzać zapłodnienie pozaustrojowe, aby było jak najbardziej skuteczne i jednocześnie bezpieczne dla matki i dziecka. Faktem jest, że lepiej mrozić się zarodki niż gamety, poza tym, tuż po hiperstymulacji jajników, w organizmie kobiety jest zbyt dużo hormonów, należy wtedy zarodki poddać kriokonserwacji i dokonać transferu po uzyskaniu przez kobietę równowagi hormonalnej. Dlatego zakaz kriokonserwacji zarodków, jedna z przyczyn sporu w PO jest kontrowersyjny medycznie, ale również ekonomicznie, gdyż bez kriokonserwacji cała procedura jest mniej skuteczna, ale chroni wiele nadliczbowych embrionów. Projekt Twojego Ruchu wychodzi naprzeciw praktykom macierzyństwa zastępczego, gdyż wprowadza zakaz, ale tylko płatnego macierzyństwa surogacyjnego, co może znacznie skomplikować status rodziny i zmienić pojęcie macierzyństwa, dając szansę na posiadanie dziecka związkom homoseksualnym. Dawstwo gamet, macierzyństwo surogacyjne, testy genetyczne, służą często słusznej sprawie, ale niewątpliwie uprzedmiotawiają człowieka.

Warto na koniec wspomnieć że istnieje postępowanie diagnostyczno-terapeutyczne (zwane naprotechnologią), które – co prawda – wyklucza stosowanie metody zapłodnienia pozaustrojowego, jednakże jest dużą nadzieją dla bezpłodnych par ze względu na wysoki stopień skuteczności. Metoda, o której mowa, opracowana została przez prof. Thomasa W. Hilgersa. Podstawą diagnostyki i leczenia jest system standaryzowanych obserwacji biopskaźników, nosi on nazwę Creighton Model System. Obserwacje dotyczą głównie wydzieliny pochwowej. Nie jest to kwestia tylko śluzu szyjkowego zależnego od poziomu hormonów i fazy cyklu kobiety. Obserwuje się wiele innych biomarkerów, czyli biologicznych znaczników, które dotyczą organizmu kobiety w czasie całego cyklu²⁵. Problemy z poczęciem dotyczą zarówno kobiety, jak i mężczyzny. Dlatego też w przypadku braku poczęcia, diagnostyce podlegają oboje. Model Creighton odgrywa ważną rolę w przypadku pacjentów ze złymi parametrami nasienia, np. z oligospermią²⁶.

Naprotechnologia jest dyscypliną medyczną, która rozpoznaje i leczy niepłodność, stosując najnowsze osiągnięcia medycyny (USG, badania biochemiczne, endoskopowe, operacje naprawcze, użycie leków wykorzystywanych do indukcji owulacji) i używając informacji płynących z cyklu miesięcznego kobiety. Całokształt postępowania ułatwia znalezienie przyczyny niepłodności, zastosowanie właściwego sposobu leczenia i nadzorowanie skuteczności dobranej metody terapeutycznej²⁷.

5. ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą pobieżnego przedstawienia problematyki procesu zapłodnienia pozaustrojowego w jego najbardziej kontrowersyjnych aspektach, dotyczących zagrożeń zdrowotnych, które ze sobą niesie dla matki i dziecka, ale także: embrionów nadliczbowych, kriokonserwacji czy komórek macierzystych. Słuszne wydaje się założenie, że brak ustawy regulującej proces zapłodnienia pozaustrojowego jest narażeniem życia wielu embrionów. Tym bardziej problem jest wyrazisty, że w 2013 roku wszedł w życie Program Ministra Zdrowia: *Leczenie Bezpłodności Metodą Zapłodnienia Pozaustrojowego* refundowany przez Narodowy Fundusz Zdrowia.

Niestety brak jest przełomu w sporze, który z projektów ustaw miałby zostać uchwalony. Decyzję co do tego, który projekt ustawy i z jakimi zmianami powinien zostać przyjęty, należy podjąć zgodnie z Art. 28 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności istoty ludzkiej wobec zastosowań Biologii i Medycyny: „Strony podejmą działania, aby podstawowe problemy związane z rozwojem biologii

²⁵ Por. M. Barczentewicz, *Naprotechnology – podstawy naukowe i możliwość leczenia*, w: *Naprotechnology. Ekologia płodności*, red. E. Wiater, Espe, Kraków 2009, s. 15-16.

²⁶ Copyright 2006, Pope Paul VI Institute for the Study of Human Reproduction,

Por. <www.naprotechnologia.wroclaw.pl/naprotechnologia/nieplodnosc-meska/>, (data dostępu: 04.12.2014)

²⁷ Por. T. Wasilewski, *Niepłodność – przyczyny i możliwości leczenia*, w: *Naprotechnology...*, s. 42-43.

i medycyny były przedmiotem debaty publicznej, uwzględniając zwłaszcza istotne implikacje medyczne, społeczne, ekonomiczne, etyczne i prawne tych problemów, oraz uznają, że możliwe zastosowania osiągnięć biologii i medycyny podlegają odpowiednim konsultacjom”.

PARLIAMENTARY DISPUTE OVER IN VITRO

Summary

In Poland, the in vitro fertilisation method has been used for over 25 years to treat infertile couples. The issues associated with IVF are permanently raised in parliamentary debates. The discussion in the parliament relates above all to the question who could benefit from the refund of the in vitro fertilization method, and on what basis. A statutory solution to the problem seems remote, if only because in the ruling party itself there are two bills and there is no consensus. However, there is one temporary solution, i.e. a health programme of the Minister of Health: Treatment of Infertility by IVF Method.

Keywords: in vitro, infertility, embryo, parliamentary debate, bill

Nota o Autorze: Ewa Błaszczyk – mgr Politologii na wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, obecnie w trakcie przygotowania rozprawy doktorskiej *In vitro w debacie publicznej, studium na przykładzie prasy codziennej*, promotor ks. prof. H. Skorowski.

Słowa kluczowe: in vitro, niepłodność, embrion, debata parlamentarna, projekt ustawy

O. PIOTR KWIATEK OFMCAP

Higher Theological Seminary of The Order of Friars Minor Capuchin –
Cracow, POLAND

ANNA PECORARO

University of Pennsylvania – Philadelphia, USA

THE FIVE DIMENSIONS OF THE APPRO PROGRAM: EXPLANATION AND SPECIFICATION

1. INTRODUCTION

APPRO, which is positive psychology applied to the formation of priests and religious has been presented previously¹. The goal of the present article is to explore APPRO's five dimensions. APPRO is largely based on is formulated to optimize the positive experiences, emotions, relationships, and meaning and help priests and religious to integrate them with well-being and the mission of the Church.

This article continues previous publications² in which APPRO's theoretical framework was introduced. It consists of five dimensions related to quality of life and well-being: 1) Gratitude, blessings; 2) Planning, time management; 3) Challenges, facing problems; 4) Understanding and managing emotions; 5) Cultivating spirituality and mindfulness-contemplation in a Catholic context.

2. GRATITUDE: EXPERIENCING LIFE AS A GIFT

Everyone has had some experience with giving and receiving, although not everyone focuses on it in daily life. Undoubtedly, gratitude is an essential factor

¹ Por. Z. Formella, P. Kwiatek, *Grounds for Talking a Positive Psychology Approach to "Human Formation" in Preparation for the Priesthood*, *Orientamenti Pedagogici* 57(2010), p. 1109-1120; P. Kwiatek, *Psychologia pozytywna a formacja ludzka w kontekście przygotowania do prezbiteratu*, *Seminare* 28(2010), p. 201-211; P. Kwiatek, A. Pecoraro, *What can Positive Psychology contribute to the Human Formation for the future Priests and Religious in the Catholic Church?*, in: *Izgrađivati zreli osobnost za plodne međuljudske odnose*, ed. J. Bošnjaković, *Glas Slavonije, Đakovo* 2014, p. 159-171.

² Por. P. Kwiatek, *Application of Positive Psychology to Human Formation of Priests and Religious: The Active Program of Positive Personal Development (APPRO)*, *Seminare* 35(2014), p. 99-113.

involved in well-being³. Gratitude can be described as an emotion, attitude, pro-social behavior, virtue, moral duty, and ethical reality⁴. Cicero wrote, “Gratitude is not only the greatest of virtues, but the parent of all others”⁵. According to St. Thomas Aquinas, gratitude is a social virtue, in which man cultivates relationships and develops relationships with others⁶. Although gratitude is a universal social value, researchers have not explored it sufficiently⁷. Only recently has it experienced a renaissance, and it is now addressed by psychologists, anthropologists, and sociologists⁸. Nevertheless, there is still much left to learn from research⁹.

Contemporary research demonstrates a strong relationship between positive emotions, relationships, gratitude, and well-being¹⁰. Gratitude influences happiness and life satisfaction, affects mental and physical health, and is correlated with compassion, generosity, altruism, friendship, openness, ability to cooperate, and confidence¹¹. Another important area in the application of gratitude

³ Por. R.A. Emmons, C.A. Crumpler, *Gratitude as a human strength: Appraising the evidence*, Journal of Social and Clinical Psychology 19(2000), p. 56-69; R.A. Emmons, *Thanks! How the new science of gratitude can make you happier*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 2007; R.A. Emmons, M. Mishra, *Why gratitude enhances well-being: What we know, what we need to know*, in: *Designing the future of positive psychology: Taking stock and moving forward*, ed. K. Sheldon, T. Kashdan, M.F. Steger, New York 2011, p. 248-262; J.J. Froh, C. Yurkewicz, T.B. Kashdan, *Gratitude and subjective well-being in early adolescence: Examining gender differences*, Journal of Adolescence 32(2009), p. 633-650; A.M. Wood, J.J. Froh, A. Geraghty, *Gratitude and well-being: A review and theoretical integration*, Clinical Psychology Review 30(2010), p. 890-905.

⁴ Por. R.A. Emmons, M.E. McCullough, *The psychology of gratitude*, Oxford University Press, New York 2004, p. 10; M.E. McCullough, R.A. Emmons, J. Tsang, *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography*, Journal of Personality and Social Psychology 82(2002), p. 112-127.

⁵ Por. M.E. McCullough, J. Tsang, *Parent of Virtues. The Prosocial Contours of Gratitude*, in: R.A. Emmons, M.E. McCullough, *The psychology of gratitude*, Oxford University Press, New York 2004, p. 123.

⁶ Por. Ibidem.

⁷ Por. R.A. Emmons, C.S. Shelton, *Gratitude and the science of positive psychology*, in: *Handbook of positive psychology*, ed. C.R. Snyder, S.J. Lopez, Oxford University Press, New York 2002, p. 459-460.

⁸ Por. F. Baumgartner-Tramer, *Gratitude in children and adolescents*, Ethik 13(1936), p. 1-11; F. Baumgartner-Tramer, *Gratefulness in children and young people*, Journal of Genetic Psychology 53(1938), p. 53-66; E. Bergler, *Debts of gratitude paid in “guilt denomination”*, Journal of Clinical Psychopathology 11(1950), p. 57-62; M. Klein, *Envy and gratitude*, Psyche 11(1957a), p. 241-255; M. Klein, *Envy and gratitude: A study of unconscious source*, Routledge, New York 1957b; G. Heilbrunn, *Thank you*, Journal of the American Psychoanalytic Association 20(1972), p. 512-516.

⁹ Por. M.E. McCullough, S.D. Kilpatrick, R.A. Emmons, D.B. Larson, *Is gratitude a moral affect?*, Psychological Bulletin 127(2001), p. 249-266.

¹⁰ Por. B.L. Fredrickson, *What good are positive emotions?*, Review of General Psychology 2(1998), p. 300-319; B.L. Fredrickson, *Positivity: Groundbreaking Research Reveals How to Embrace the Hidden Strength of Positive Emotions, Overcome Negativity, and Thrive*, Crown Archetype, New York 2009.

¹¹ Por. M.Y. Bartlett, D. DeSteno, *Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you*, Psychological Science 17(2006), p. 319-325; M.E. McCullough, M.B. Kimeldorf, A.D. Cohen, *An adaptation for altruism? The social causes, social effects, and social evolution of gratitude*, Current Directions in Psychological Science 17(2008), p. 281-284.

is coping. Gratitude strengthens adaptive capacity¹². With gratitude, selfishness and consumption of material goods are reduced¹³. People who live with gratitude are less jealous, do not judge others based on material possessions, and are more willing to help others. Those with high levels of appreciation have a wider worldview, experience life as a gift, and live it more consciously. They are more open to new experiences and enjoy greater optimism, hope, vitality, and life satisfaction¹⁴.

In APPRO, gratitude is especially important because it is intrinsically connected with happiness and well-being. Keeping a daily journal and counting one's blessings underscores is not merely a superficial assignment that operates on a cognitive level but is a reality of the human experience. APPRO participants are invited to see things not in a falsely positive way, but realistically. The awareness of goodness builds strength and hope. Gratitude is associated with recognizing the resources that one actually possesses and which provide a person with courage to move towards the unknown future. Contemplation of goodness gives a person the conviction that life itself consists of blessings, even in the face of suffering. Therefore, individuals are able to see that the dignity and greatness of their being created by God is in itself a gift. Every person has free will, the ability to make decisions, the chance to discover beauty and goodness, and the possibility of becoming, thus helping us to find meaning in life.

"Counting Blessings" is one of the most widely used techniques to enhance well-being in positive psychology¹⁵. This method takes the form of a diary. Every day (morning or evening) for a period of several weeks, the individual records 3 to 5 good events for which he is grateful. A person can experience blessings in unexpected events and even during the course of daily routine situations. For instance, one can be grateful for relationships, the weather, good sleep, meals, etc. In order to significantly build psychological strength and well-being from this exercise, it is important that it is done frequently¹⁶.

¹² Por. A.M. Wood, J. Maltby, R. Gillett, P.A. Linley, S. Joseph, *The role of gratitude in the development of social support, stress, and depression: Two longitudinal studies*, Journal of Research in Personality 42(2008), p. 854-871.

¹³ Por. E. Polak, M.E. McCullough, *Is gratitude an alternative to materialism?*, Journal of Happiness Studies 7(2006), p. 343-360; N.M. Lambert, F.D. Fincham, T.F. Stillman, L. Dean, *More gratitude, less materialism: The mediating role of life satisfaction*, Journal of Positive Psychology 4(2009), p. 32-42.

¹⁴ Por. M.E. McCullough, J. Tsang, *Parent of Virtues. The Prosocial ...*, p. 123-141.

¹⁵ Por. R.A. Emmons, M.E. McCullough, *Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, Journal of Personality & Social Psychology 88(2003), p. 377-389; V.E. Worthen, R.L. Isakon, *The Therapeutic Value of Experiencing and Expressing Gratitude*, Issues in Religion and Psychotherapy 31(2007), p. 33-46; J.J. Froh, W.J. Sefick, R.A. Emmons, *Counting blessings in early adolescents: An experimental study of gratitude and subjective well-being*, Journal of School Psychology 46(2008), p. 213-233; M.L. Martínez-Martí, M.D. Avia, M.J. Hernández-Lloreda, *The effects of counting blessings on subjective well-being: a gratitude intervention in a Spanish sample*, Spanish Journal Psychology 13(2010), p. 886-896.

¹⁶ Por. R.A. Emmons, *Thanks!...*, p. 32-34.

3. PLANNING: EFFECTIVE USE OF PERSONAL RESOURCES

Time management is well-addressed in the literature¹⁷. Planning and time management involve not only “how to recognize the problem” but also “how to put it into practice.” In other words, time management is about discipline. The author of the book, *How to Get Control of Your Time and Your Life* wrote, “Time is life. It is irreversible and irreplaceable. To waste your time is to waste your life, but to master your time is to master your life and make the most of it”¹⁸.

Too little time and too much to do is a common problem today, especially among seminarians, deacons, priests, and male and female religious during the current vocation crisis¹⁹. There are often conflicts between personal needs and mission/ministry needs. Especially when realistic expectations and boundaries have not been established, the tensions between being totally available for ministry and doing what is healthy and realistically possible can contribute to fatigue, stress, burnout, anger, and diminished quality of life. Prudent time management, planning, and instruction in this area will help individuals and communities to resolve these problems. Therefore, the importance of health and well-being in one’s vocation is included in the APPRO model.

In APPRO, planning and time management includes a broad look at the totality of an individual’s life goals, choices, and techniques. APPRO helps people to develop a healthy rhythm of work while building self-discipline. Participants develop the ability to plan and organize time, energy, talents, skills, and relationships. It systematically aligns personal choices with proximal and distal goals.

What can priests or religious-or those in formation- do with their talents or energy? What precisely leads them to flourish? Balancing work and leisure, or work and faith development, are real challenges. The APPRO worksheet’s “planning” column helps individuals to create goal lists, set priorities, and find the courage and a way to say “no” or “yes”, at appropriate times.

APPRO addresses monthly or annual goals, as well as daily time management. Other aspects that can be included are free time, procrastination, and techniques to increase work efficiency, such as delegation. Exercises to help individuals to analyze time and energy from a positive perspective include:

¹⁷ Por. M.E. Douglass, D.N Douglass, *Manage your time, manage your work, manage yourself*, AMACOM, New York 1980; S.R. Covey, *The 7 habits of highly effective people*, DC Books, New York 1989; S.R. Covey, A.R. Merrill, R. Merrill, *First things first*, Free Press, New York 1994; A. McKenzie, *The time trap*, AMACOM, New York 1990; H.W. Smith, *10 Natural Laws of Successful Time and Life Management: Proven Strategies for Increased Productivity and Inner Peace*, Business Plus, New York 1994; J. Morgenstern, *Time Management from the Inside Out*, Holt Paperbacks, New York 2004; G. Crandell, *Time management for more effective results*, The Department Chair 15(2005), p. 11-12; M. Mancini, *Time management: 24 techniques to make each minute count at work*, McGraw-Hill, New York 2007; J. Hoover, *Best Practices: Time Management*, HarperCollins, New York 2007; S. Felton, M. Sims, *Organizing your day: time management techniques that will work for you*, Revell, Grand Rapids 2009.

¹⁸ A. Lakein, *How to Get Control of Your Time and Your Life*, Signet, New York 1974, p. 11.

¹⁹ Por. J.W. Ciarrocchi, R.J. Wicks, *Psychotherapy with priests, Protestant clergy, and Catholic religious: A practical guide*, Psychosocial Press, Madison 2000.

Exercise (1) What Works?

Fill in as many answers as you can think of:

- No matter how busy I get, I always find time to
- My goals are well defined when it comes to
- I'm pretty clear on how long it takes me to
- I never procrastinate about
- I am never late for
- I enjoy exercising when
- I'm able to tackle difficult projects when
- I always build in transition time between
- It's easy for me to say no to
- Meeting deadlines is easiest for me when
- I am at my happiest when I am
- The things that I delegate easily are

Sample answer:

No matter how busy I get, I always find time to... clean out my fridge, see new clients, get the invoices out²⁰.

Exercise (2) Identifying Energy Cycles²¹

Complete the following sentences:

- Mornings are the best time for me to
- and the worst time for me to
- Afternoons are the best time for me to
- and the worst time for me to
- Evenings are the best time for me to
- and the worst time for me to
- Late night is the best time for me to
- and the worst time for me to

As in the “planning” dimension, the primary goal is to organize and map objectives and propose practical ways to reach them.

4. CHALLENGES: FACING PROBLEMS AND DIFFICULTIES

Challenges are part of the human experience. Although problems are often viewed as negative or something to be fixed, a challenge may be seen positively as offering a valuable learning experience that facilitates growth and well-being.

APPRO's challenges column enables participants to ultimately move from a good experiences to better experiences, and from better to optimal. Challenges may include

²⁰ Por. J. Morgenstern, *Time Management...*, p. 127.

²¹ Por. Ibidem, p. 137.

one's self, others, relationships, situations, and discovering a vocation within a vocation. Participants are invited to ask themselves: "What is my challenge for today? How can I describe it positively? Are there other more effective problem solving methods to use?" These types of questions are subjects for reflection and prayer, and *Creative Problem Solving*²² is employed.

Some personal growth factors are connected with a person's environmental context and personal involvement. In APPRO's "daily challenges" dimension, the individual uses cognitive techniques to generate better strategies to reach their goals. The aim is to search for optimal pathways leading to goal attainment while taking into account the full circumstances, time and place, and nature of an individual's vocation.

A helpful tool for APPRO's Challenge dimension is the *Problem Solving Method*²³. Creative potential exists among all people²⁴ and can be expressed perhaps in a nearly infinite number of ways. People might function creatively, while being productive, at different levels²⁵. In addition, creativity is manifested according to preferences, interests, or styles²⁶. Through personal assessment and intervention in the form of training or instruction, individuals can make better use of their creative styles, enhance their level of creative accomplishment, and thus realize their creative potential.

Cox, Dufault, & Hopkins distinguished 50 creative techniques for problem solving (Creative Problem Solving; CPS)²⁷, which have been adapted for the APPRO model. Again, prior to working in this dimension, it is important to teach the CPS method. The next step could be to have each person analyze their own problem and write about it: to specify the problem (challenge) and generate problem solving strategies.

5. EMOTIONS: RECOGNITION AND MANAGEMENT

Emotions and cognition are very important aspects of the human psyche. They directly impact not only quality of life but also life itself, even longevity²⁸.

²² Por. S.G. Isaksen, K.B. Dorval, D.J. Treffinger, *Creative approaches to problem solving: A framework for innovation and change*, SAGE Publications, Thousand Oaks 2011; D.J. Treffinger, D.G. Isaksen, K.B. Dorval, *An introduction to creative problem solving*, Prufrock Press, Waco 2000; D.J. Treffinger, S.G. Isaksen, *Creative problem solving: History, development, and implications for gifted education and talent development*, *The Gifted Child Quarterly* 49(2005), p. 342-353.

²³ Por. R.J. Sternberg, P.A. Frensch, *Complex problem solving: Principles and mechanisms*, Psychology Press, Hillsdale 1991; J.E. Davidson, R.J. Sternberg, *The Psychology of Problem Solving*, Cambridge University Press, United Kingdom 2003; J.E. Pretz, A.J. Naples, R.J. Sternberg, *Recognizing, defining, and representing problems*, in: J.E. Davidson, R.J. Sternberg, *The Psychology of Problem Solving*, Cambridge University Press, New York 2003.

²⁴ Por. C.W. Taylor, D. Sacks, *Facilitating lifetime creative processes – a think piece*, *Gifted Child Quarterly* 25(1981), p. 116-118.

²⁵ Por. A. Alenikov, *The future of creativity*, Scholastic Testing Press, Bensenville 2002.

²⁶ Por. R. Dunn, K. Dunn, D.J. Treffinger, *Bringing out the giftedness in your child*, Wiley, New York 1992.

²⁷ Por. G. Cox, C. Dufault, W. Hopkins, *50 activities on creativity and problem solving*, Human Resource Development Pr., England 1991.

²⁸ Por. A. Ellis, *Feeling better, getting better, staying better: Profound self-help therapy for your*

Every day, each person experiences a variety of feelings, tensions, and emotions. Emotions remain a great challenge for today's educators, formation personnel, parents, and people who seek well-being. The problem lies in the fact that many are out of touch their own cognitions and emotions, and may lose opportunities to utilize them creatively. Therefore, there is a great need for programs of formation involving the rich and important world of human emotion.

Although the overall APPRO model is based on positive psychology, it also benefits from other theories and practical approaches developed in psychology: problem solving, mindfulness, cognitive psychology, time management, etc. In the fourth dimension of the program titled "Emotions", individuals will have the opportunity to recognize their own emotions – their content, intensity, quality, and direction. Contact with emotions will bring awareness and can help one to re-affirm their philosophy of life and belief system. APPRO uses: *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT)²⁹; *Emotional Intelligence*³⁰, and the *Broaden-and-Build Theory of Positive Emotion*³¹.

In APPRO's "emotions" column, participants identify their negative and positive emotions, but also enter into a creative and full contact with them. Moreover, they will explore the dynamic processes between cognitions and emotions and the environments in which they arise. REBT is helpful in this regard³². REBT emphasizes that every individual has the capacity to largely change self-defeating emotions by changing thoughts. The ABC model is based on three components: Activating Events; Beliefs; and Emotional/Behavioral Consequences.

The first way in which APPRO uses the ABC model is in accordance with the vision of Albert Ellis, to change maladaptive behavior and emotions such as frustration and anger. Second, it is used more broadly to emphasize positive experiences that are not "problematic", but "productive". By adopting the ABCDE philosophy, we will examine the relationships between P(A) P(B) P(C). This can help individuals to appreciate the power of thinking positively instead of negatively.

emotions, Impact Publishers, Atascadero 2001.

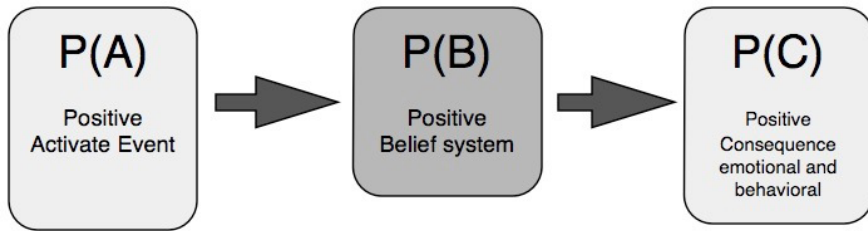
²⁹ Por. A. Ellis, *How to make yourself happy and remarkably less disturbable*, Impact Publishers, Atascadero 1999.

³⁰ Por. J.D. Mayer, C.D. Cobb, *Educational Policy on Emotional Intelligence: Does It Make Sense?*, *Educational Psychology Review* 12(2000), p. 163-183; J.D. Mayer, P. Salovey, *What is emotional intelligence?*, in: P. Salovey, D.J. Sluyter, *Emotional Development and Emotional Intelligence: Educational Implications*, Basic Books, New York 1997, p. 3-31; J.D. Mayer, P. Salovey, D.R. Caruso, *Models of emotional intelligence*, in: *Handbook of Intelligence*, ed. R. J. Sternberg, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 396-420.

³¹ Por. B.L. Fredrickson, *The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions*, *American Psychologist* 56(2001), p. 218-226; B.L. Fredrickson, *The broaden-and-build theory of positive emotions*, in: *The Science of Well-Being*, ed. F.A. Huppert, N. Baylis, B. Keverne, Oxford University Press, New York 2005, p. 217-238.

³² A. Ellis, *Rational emotive behavior therapy: It works for me – It can work for you*, Prometheus Books, Amherst 2004; A. Ellis, W. Dryden, *The practice of rational emotive behavior therapy*, Springer Publishing Company, New York 1997.

Figure: Application of the ABC Model in the context of APPRO



Source: Personal elaboration.

6. CULTIVATING THE SPIRITUAL DIMENSION: CONTEMPLATION AND MINDFULNESS IN A CATHOLIC CONTEXT

Last but not least is APPRO's spiritual dimension, which is important throughout life. According to the Catechism of the Catholic Church, each person is "Capax Dei", in that they have capacity for personal contact with God³³. Positive psychology, while it is not a religion or an explicitly religious field, has recognized the great human need for a relationship with a Higher Power³⁴, a "sacred dimension"³⁵, and using one's signature strengths and virtues to serve "something bigger"³⁶. Martin Seligman wrote, "Positive psychology must be tethered from below to a positive biology, and from above to a positive philosophy, even perhaps a positive theology"³⁷.

In order to develop "spirituality", humans have used many different strategies throughout history. APPRO is a program for the formation of Catholic priests and religious, and the path proposed by APPRO is one of Christian mindfulness and contemplation that adds to pre-existing daily prayer life and sacramental practice. Christian mindfulness can be an effective tool for a deeper self-knowledge and contact with the outside world. The inspiration to cultivate mindfulness and contemplation in a Christian context is reflected in the writings of Hungarian Jesuit Franz Jalics.

Mindfulness is difficult to define, due to disagreements in the spiritual and psychotherapeutic literature³⁸. Usually it is associated with Eastern contemplative traditions,

³³ Por. *Catechism of the Catholic Church*, Revised in Accordance with the Official Latin Text Promulgated by Pope John Paul II, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana 1997, n. 27.

³⁴ Por. C. Peterson, C., M.E.P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, New York 2004, p. 599-622.

³⁵ K.I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, The Guilford Press, New York 2007; K.I. Pargament, *Spirituality*, in: *The Encyclopedia of Positive Psychology*, ed. S.J. Lopez, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, p. 928-932.

³⁶ Por. M.E.P. Seligman, *Authentic happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, Atria Books, New York 2002, p. 263.

³⁷ Por. Ibidem, p. 251.

³⁸ Por. S.R. Bishop, M. Lau, S. Shapiro, L. Carlson, N.D. Anderson, J. Carmody, *Mindfulness: A proposed operational definition*, *Clinical Psychology: Science and Practice* 11(2004), p. 230-241.

especially Buddhism³⁹, and not Christianity, but in reality Christian traditions, especially the East (e.g., Eastern Catholic Churches, Orthodox Christians) have had a flourishing tradition of mindfulness and contemplation, for thousands of years, in which practitioners become self-disciplined, empty themselves of selfishness, and become closer and closer to God through successive levels of prayer⁴⁰. Christian Saints, both known and unknown, (e.g., St. John of the Cross, St. Teresa of Avila) have even achieved Union⁴¹.

For APPRO's purposes, mindfulness refers to, "attending closely to what is occurring in the mind and body"⁴² and "awareness, attention, and remembering"⁴³ that helps individuals to focus on the present moment.

In Mindfulness-Based Stress Reduction Therapy (MBSR), mindfulness involves non-judgmental awareness of the present moment that, "nurtures greater awareness, clarity, and acceptance of present-moment reality. It wakes us up to the fact that our lives unfold only in moments. If we are not fully present for many of those moments, we may not only miss what is most valuable in our lives but also fail to realize the richness and the depth of our possibilities for growth, and transformation"⁴⁴. Mindfulness provides many opportunities to cultivate intimacy with one in mind, body, and environment and helps to develop deep interior resources⁴⁵.

It is worth noting that mindfulness in this context is not linked to any specific religious tradition or belief system, but rather refers to a style of awareness and does not replace or conflict with the Catholic faith. Carefully applied, it does not expose people to the danger of syncretism (mixing different belief systems or theological approaches). After a person becomes very aware of the present moment and free from distraction through mindfulness, it is possible that they could have better results with Christian vocal or mental prayer, and it could facilitate "contemplation", which is the second construct in this final APPRO domain.

In APPRO, "contemplation" proceeds from its use by Father Franz Jalics, SJ. His method has rendered contemplative prayer accessible in daily life as a, "simple way characterized by immediacy in the relationship with God"⁴⁶. Contemplation shares much in common with mindfulness, as seen in the book *Contemplative Retreat* and includes an

³⁹ Por. J. Kabat-Zinn, *Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future*, Clinical Psychology: Science and Practice 10/2(2003), p. 144-156; S.L. Shapiro, L.E. Carlson, J.A. Astin, B. Freedman, *Mechanisms of mindfulness*, Journal of Clinical Psychology 62(2006), p. 373-386.

⁴⁰ Por. K.C. Markides, *The Mountain of Silence: A Search for Orthodox Spirituality*, Image Books, New York 2002; *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues his Way*, ed. O. Savin, T. Hopko, Image Books, New York 2001.

⁴¹ Por. R. Martin, *The Fulfillment of all Desire*, Emmaus Road Publishing, Steubenville 2006.

⁴² Por. B.A. Wallace, *Minding closely: the four applications of mindfulness*, Snow Lion, Ithaca 2011, p. 56.

⁴³ Por. C.K. Germer, *Mindfulness: What is it? What does it matter?*, in: *Mindfulness and Psychotherapy*, ed. C.K. Germer, R.D. Siegel, P.R. Fulton, The Guilford Press, New York 2005, p. 5.

⁴⁴ Por. J. Kabat-Zinn, *Wherever You Go There You Are*, Hyperion, New York 1994, p. 4.

⁴⁵ Por. J. Kabat-Zinn, *Mindfulness for Beginners. Reclaiming the Present Moment – and Your Life*, Sounds True, Boulder 2012, p. 4.

⁴⁶ Por. F. Jalics, *Contemplative Retreat. An Introduction to the Contemplative Way to Life and to the Jesus Prayer*, Xulon Press, Longwood/Florida 2003, p. 3.

ability to be aware and open and live in the present moment. However, there are also fundamental differences. For instance, contemplation goes beyond the “self”. The human person, the “I” is invited to enter into relationship with the “Thou”, who is God. Christian mindfulness serves to increase one’s awareness of God’s all encompassing presence at each moment in our daily lives. In the introduction to his book, Jalics reminds us that there are three classical stages in spiritual life⁴⁷: the way of purification, the way of illumination, and the way of union. In other words, the spiritual life can be viewed as progression from pre-contemplative prayer towards profound contemplative prayer and union.

Jalics believes that the state of contemplation can be given by God as an infused Grace, but it also can be “conquered” through the preparation of active contemplation. “Sometimes this state is simply given by God. The usual way, however, is by consciously preparing ourselves to hold fast to God, to let go of all logical thinking and to focus on our own psychological progress. This transitional phase is also called active contemplation, because we still do actively fix our attention”⁴⁸.

This is useful for candidates preparing for the priesthood or religious life, as it involves cultivating mindfulness as they grow in observational skills while living in the present moment with fuller attention. All of these are important for active contemplation. Surely, there are many paths to contemplation, but one of them stems from mindfulness. Contemplative prayer thus involves a specific form of “activity” (watching, looking, seeing). The Latin word *contemplari* means seeing, looking⁴⁹. But in reality, contemplation describes a way of being and occurs during-but is not limited to- moments of prayer and silence.

APPRO’s mindfulness-contemplation dimension focuses on helping participants to grow in their ability to “look and see”, without observing, concentrating, or analyzing, since these mental processes involve cognitive effort. Indeed, looking or seeing without any judgment⁵⁰ leads to awareness that helps individuals to stay in the present. Therefore, the final column of APPRO is not about thinking, feeling, or even acting, but growing in attentiveness to reality. “The contemplative attitude leads us to an astonishing serenity. Everything that is, is allowed to be. We do not need to change anything. We leave everything as it stands. We seek no knowledge and do not observe. We just look. What is the difference between observing and looking? Observation seeks something for itself, looking is selfless. We know the difference very well. We would never ask God to observe us. But we are happy when He looks at us kindly. In eternal life we shall not be observing God, but shall live in the vision of God”⁵¹.

Recently, the medical community has recognized an important relationship between mindfulness, emotional well-being, and mental health⁵². This is another rea-

⁴⁷ Por. *Ibidem*, p. 4-6.

⁴⁸ Por. *Ibidem*.

⁴⁹ Por. *Ibidem*, p. 24.

⁵⁰ Note: The authors are not suggesting here that participants suspend their moral judgment.

⁵¹ Por. F. Jalics, *Contemplative ...*, p. 26.

⁵² Por. Z.V. Segal, J.D. Teasdale, J.M. Williams, *Mindfulness-based cognitive therapy: Theoretical rationale and empirical status*, in: *Mindfulness and Acceptance*, ed. S.C. Hayes, V.M. Follette,

son to introduce Christian mindfulness into seminars and formation. Mindfulness, although quite simple and accessible to everyone, is often not easy. It requires great effort, discipline, and practice⁵³. In this way, it builds character. Mindfulness and contemplation can be cultivated: The first way relates to certain periods of time that are to be dedicated to meditation, i.e., to the time spent in the practice of “being” and “seeing” and, to places in which a person feels comfortable meditating. The second way is less formal and is refers to spontaneous moments in life in which the person experiences contact with the other or himself and attempts to just stay and “capture” the present moment, and this is particularly useful during emotional distress⁵⁴.

In APPRO, mindfulness exercises rely on the planned and spontaneous situations during the day where participants learn to become aware of their emotions, senses, and thought processes. Jalics (2003) offers a useful strategy that involves a gradual process of awareness from the external world towards the internal world of the mind, emotions, and spiritual awareness. This is included in APPRO: from vocal and mental prayer and basic mindfulness (awareness of oneself in the external and internal contexts) to contemplation (awareness of oneself in relationship to God).

Jalics states, “contemplative prayer in contrast is not making, but allowing things to happen”⁵⁵. The next important step is the transition from focusing upon oneself (mindfulness) to God-centeredness (contemplation), which reflects metanoia (gr. μετανοια) and leads to contemplative prayer: focusing totally on God. “Contemplative prayer is surrender, service, and praise of God with our whole being, i.e., to be there, to exist for God”⁵⁶. The strategy to open one’s heart, mind, and soul to God is learning to entrust oneself step by step to Him – one’s time, situations, feelings, desires, in short all that is in the here and now. It is difficult to entrust something if it is out of one’s awareness. Therefore, self-awareness is a key to active contemplation.

In the beginning, mindfulness helps participants to “focus” on their bodies, or environment but the final goal shifts the focus to God. This gives Him more space and opportunities to act. “If we aim at fighting self-centeredness, we shall find ourselves immediately in a vicious circle. We’ll remain with ourselves. But if our heart and attention are with Him, we’re oriented toward Him. Your self-centeredness is His problem”⁵⁷. APPRO suggests that participants use vocal prayer (Our Father, Hail

M.M. Linehan, *The Guilford Press*, New York 2004, p. 45-65; Z.V. Segal, J.M.G. Williams, J.D. Teasdale, *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: A new approach to preventing relapse*, The Guilford Press, New York 2002; M. Williams, J. Teasdale, Z. Segal, J. Kabat-Zinn, *The mindful way through depression: Freeing yourself from chronic unhappiness*, The Guilford Press, New York 2007; L.E. Carlson, K. Brown, *Validation of the mindful attention awareness scale in a cancer population*, *Journal of Psychosomatic Research* 58/1(2005), p. 29-33; J. Kabat-Zinn, L. Lipworth, R. Burney, *The clinical use of mindfulness meditation for the self-regulation of chronic pain*, *Journal of Behavioral Medicine* 8/2(1985), p. 163-190.

⁵³ Por. J. Kabat-Zinn, *Wherever ...*, p. 8.

⁵⁴ Por. J. Kabat-Zinn, *Mindfulness...*, p. 2.

⁵⁵ Por. F. Jalics, *Contemplative ...*, p. 69.

⁵⁶ Por. *Ibidem*, p. 79.

⁵⁷ Por. *Ibidem*, p. 100.

Mary and so forth), reflective/mental prayer (meditation), and active contemplative prayer (resting in God's presence).

In general, mindfulness includes two groups of activities. The first is based on exercises such as walking, physical exercises, eating, undertaking routine household/domestic chores, doing outdoor tasks e.g. gardening, clearing land, or raising crops. The second consists of observational exercises e.g., breathing, body awareness and deep relaxation, sitting meditation, mindful silence, mindful listening. Both types of exercises might be undertaken in groups or alone.

Other examples of exercises in APPRO are those that connect with the spiritual dimension and positive aspects of life.

Positive Spiritual Practice #1 - "Good News – Gospel"

This exercise consists of reading and meditating on the Gospel as "Good News". In participants' daily meeting with the Word of God (Bible) at Mass or in private, participants ask themselves: What kind "positive message"⁵⁸ has God given me today (Good News)? How can I apply it today, to myself and others?

Positive Spiritual Practice #2 - "Holy Mass - Gratitude"

The term Eucharist (gr. εὐχαριστία) means "giving thanks"⁵⁹. In the context of vocation, these exercises encourage participants to approach every Mass with gratitude and thanksgiving. For example, they should ask themselves: "What am I particularly grateful for today and how do I express it?"

7. CONCLUSIONS

All five dimensions of APPRO are interrelated, integrated, and self-reinforcing. They concern the human dimension and seek to strengthen that which is positive and good in participants. APPRO is integrative in that it helps to connect the "human" and spiritual/religious dimensions of a participant's life (i.e., personal needs, time management, vocation, ministry, and the mission of the Church). For example, mindfulness, prayer, and contemplation impact participants and what is occurring in their lives. This impacts quality of life and well-being and effectiveness in ministry.

Although APPRO alone is certainly not enough to cover the entire human formation of participants and needs to be combined with solid Catholic education and individual spiritual direction, it is important. In addition, APPRO needs to be implemented in a practical way, and studies of participants' experiences in APPRO, with refinement of the model, are essential before widespread implementation.

⁵⁸ The term "positive message" is understood very broadly. It is not just something "good and positive" but rather a conduit to deep and authentic goodness, transformation, and intimacy with God and other human beings. In short, it leads to true happiness and is not a mere source of cheap mood reinforcement. Healing --not only comforting (Personal elaboration).

⁵⁹ Por. J.L. González, *Essential theological terms*, Westminster John Knox Press, Louisville 2005, p. 56.

THE FIVE DIMENSIONS OF THE APPRO PROGRAM:
EXPLANATION AND SPECIFICATION

Summary

This article discusses the five fundamental dimensions of the “Activity Program Positive Personal Development” (APPRO) formation program. It is addressed not only to the environment of the Church, seminarians, priests, and male and female religious, but also to anyone who wishes to grow in well-being within a Catholic context. APPRO is a positive psychological approach. The five dimensions relevant to human formation of candidates to the priesthood and religious life include: gratitude, time management, accepting challenges, emotions, and spirituality. All those elements are integral to human flourishing and indirectly bound with the quality of vocation and the mission of the Church.

Keywords: APPRO, positive psychology, human formation, program

Nota o Autorach: Piotr Kwiatek OFMCap, Ph.D., is a Catholic Priest and psychologist. He received his Doctoral Degree from the Faculty of Education, Department of Psychology at Salesian University in Rome, Italy. He finished a three-year program at The Gestalt Therapy Institute of Philadelphia (GTIP) and completed basic and advanced certificates in Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) at the Albert Ellis Institute in New York, NY (USA). He is a member of The International Positive Psychology Association and is currently conducting research in the field of positive psychology and formation.

Anna Pecoraro, Psy.D., earned masters and doctoral degrees in clinical psychology at the Institute for Graduate Clinical Psychology of Widener University in Chester, PA and completed a postdoctoral fellowship in addictions at the University of Pennsylvania School of Medicine in Philadelphia, PA. She is a licensed clinical psychologist, a cognitive-behavioral therapist, and a Research Associate at the University of Pennsylvania. She conducts qualitative and quantitative research at the international level and is interested in how strengths, virtues, and positive cognitions can help people to heal. Her research interests include positive psychology, formation, spirituality, and psychotherapy as well as substance use treatment; factors associated with HIV treatment engagement and attrition, strengths of HIV patients who remain in treatment; and improving medical care of people with addictions. She is a member of the American Psychological Association.

PIIĘĆ WYMIARÓW PROGRAMU APPRO: OBJAŚNIENIA I SPECYFIKACJA

Abstrakt

Artykuł omawia pięć fundamentalnych wymiarów programu formacyjnego zwanego „Aktywny Program Pozytywnego Rozwoju Osobistego” (APPRO). Adresowany jest on nie tylko do środowiska kościelnego, ale również do każdego, kto chciałby wzrastać w dobrostanie ludzkim. APPRO wykorzystuje wiedzę współczesnych nurtów psychologicznych, w których znaczące miejsce zajmuje psychologia pozytywna. Pośród pięciu wymiarów istotnych w formacji ludzkiej kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego są: wdzięczność, zarządzanie czasem, przyjmowanie wyzwań, uczucia oraz duchowość. Wszystkie te elementy są integralnie związane z ludzkim dobrostanem, a pośrednio z jakością powołania i przeżywaniem misji w Kościele.

Nota o Autorach: dr Piotr Kwiatek OFMCap – zakonnik i psycholog Krakowskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Doktorat uzyskał na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (UPS). Ukończył trzyletni program terapii Gestalt w Filadelfii (USA). Ponadto odbył szkolenie z Racjonalno-Emotywniej Terapii Behavioralnej (REBT) w Instytucie Alberta Ellisa w Nowym Yorku. Jest członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Pozytywnej (IPPA), The Gestalt Therapy Institute of Philadelphia (GTIP). Obecnie prowadzi badania z zakresu psychologii pozytywnej i formacji.

Słowa kluczowe: APPRO, psychologia pozytywna, ludzka formacja, program

Dr Anna Pecoraro uzyskała doktorat z psychologii klinicznej w Instytucie Psychologii Klinicznej na Widener University w Chester Pensylwania (USA). Odebrała staż podoktorancki w zakresie uzależnień na University of Pennsylvania w Filadelfii. Jest psychologiem klinicznym, terapeutą pracującym stylem kognitywno-behawioralnym, a także pracownikiem naukowym University of Pennsylvania. Prowadzi międzynarodowe badania z zakresu pozytywnych aspektów życia oraz ich wpływu na sposób przeżywania ciężkich chorób, jak np. wirus HIV. Jest członkiem Amerykańskiego Stowarzyszenia Psychologów (APA).

S. MAŁGORZATA ŁUKAWSKA CMW
Uniwersytet Warszawski

KSZTAŁTOWANIE SIĘ FORMY SZKAPLERZA I JEGO SYMBOLIKA

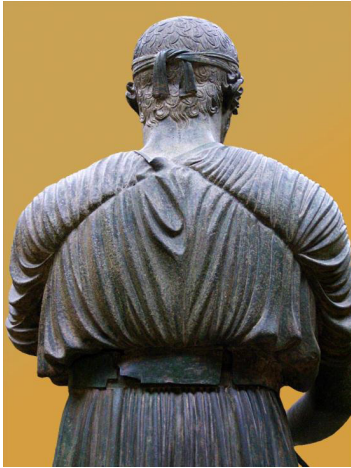
W środowiskach mniszych od początku ich funkcjonowania istniało przekonanie o konieczności noszenia specjalnego stroju. Źródła literackie tego okresu prezentują zestaw mniszej odzieży, w której szkaplerz znalazł swoje miejsce. Wraz z rozwojem życia monastycznego pojawia się on jako element o bogatej historii i symbolice. Celem artykułu jest ukazanie szkaplerza jako formy będącej wyrazem ciągłości idei monastycyzmu wschodniego w jego warstwie symbolicznej w klasztorach Europy Zachodniej. Jest to również próba syntetycznego spojrzenia na ten element stroju, który stał się wspólnym dziedzictwem monastycyzmu i pobożności maryjnej wiernych świeckich. W analizie zagadnienia zostanie uwzględniony kontekst historyczny stanowiący podłoże interpretacji teologicznych oraz proces recepcji formy z obszaru ubiorów powszechnie używanych, poparty materiałem ikonograficznym.

1. ANALABOS I SCAPOLARE W UBIORZE WCZESNOMONASTYCZNYM

Można przypuszczać, że szkaplerz stał się częścią ubioru mniszego od momentu, gdy zaczął się on kształtować jako znak charakterystyczny i identyfikujący mnichów, czyli mniej więcej od IV wieku. Literatura starochrześcijańska w wielu miejscach wspomina o szkaplerzu używanym przez eremitów żyjących na terenach Palestyny i Egiptu¹. Do monastycyzmu zachodniego wprowadził go Jan Kasjan (+435) poprzez swoje dzieło *De coenobiorum institutis* (*O ustawach życia wspólnego*)² powstałe na potrzeby klasztoru w Marsylii. Autor, w oparciu o własne doświadczenie życia mniszego w Egipcie, pragnął przenieść jego wzorce na grunt monastyczny Zachodu. Pisząc o ubiorze zakonnym, przekazał informacje dotyczące kształtu szkaplerza. Dokonał także rozróżnienia między jego wschodnią, grecką wersją, określaną terminem *analabos* (ἀνάλαβος), a zachodnią odmianą

¹ Por. *Verba Seniorum*, Lib. V. 10. 115, PL 73. 933A; Hesychius (V w.?), *Vita S. Arsenii*, PL 103. 1232A; *Apophthegmata Patrum*, PG 65. 276D; Efrem Syryjski (+373), *Opera omnia* 3. 255A i 3. 359A, ed. J. S. Assemani, *Sancti Ephraem Syri Opera Omnia Quae Exstant, Graece, Syria AC Latine, Primary Source Edition*, Typographia Vaticana, Rzym 1732-46; Ewagriusz z Pontu (+399), PG 40. 1221AB; Doroteusz z Gazy (+565), PG 88. 1633B.

² Jan Kasjan, *De coenobiorum institutis libri duodecim*, Lib. I. cap. 6, PL 49. 71A.

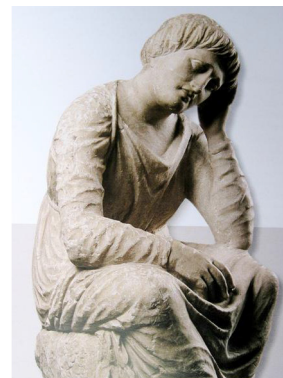


Fot. 1. Woznica z Delf, V w. p.n.e., Muzeum Archeologiczne, Delfy

tego elementu odzieży, zwaną *succinctoria* (lub *re-brachiatoria*), a od czasów św. Benedykta (+547) – *scapulare*. Obie wersje – grecka i zachodnia, mając odmienny kształt, pełniły jednak tę samą funkcję, łączyła je też wspólna proveniencja – wchodziły w repertuar ubiorów roboczych, służebnych.

Analabos, zapewne koptyjski, a najpewniej grecki³, miał kształt sznurów wełnianych lub taśm, które „rozdzielone na karku, skrzyżowane na piersiach i plecach”⁴, zwężyły tunikę, by nie przeszkadzała w pracy. Szczególnie przy pracach służebnych praktykowano skracanie chitonu, podciągając go w pasie, a utworzoną w ten sposób fałdę przewiązywano sznurem wokół tułowia, owijając nim także ramiona, co umożliwiało swobodny ruch rąk. Ten praktyczny dodatek do stroju miał swoje uzasadnienie, gdy weźmie się pod uwagę tradycyjne chitony greckie, spina-
ne na ramionach, opadające w swobodnych fałdach. Ikonografia antyczna prezentuje *analabos* głównie w szatach służących, żołnierzy, wozniców, osób pracujących na roli. Jednym z charakterystycznych przykładów jest statuetka Nike w zbiorach Metropolitan Museum w Nowym Jorku (V w.p.n.e.). Rozwiane szaty bogini Zwycięstwa przytrzymuje *analabos* w formie taśm krzyżujących się z przodu.

Ten dodatek do stroju zdecydowanie częściej występował w formie sznurów owiniętych wokół ramion i przechodzących na karku. Przykładem jest posąg muzy Klio (V w. p.n.e., Muzea Watykańskie, Rzym), rzeźba *Woznicy z Delf*⁵ (V w. p.n.e., Delfy, fot. 1) oraz posąg płaczącej dziewczyny⁶ (330-320 r. p.n.e.) pochodzący prawdopodobnie z kompozycji grobowej, w zbiorach Staatliche Museen w Berlinie (fot. 2). W prezentowanych dziełach widoczne są sznury owinięte wokół ramion i talii przytrzymujące luźną szatę. Układ sznurów mógł się zmieniać zależnie od rodzaju wykonywanej pracy. Mni-
si, oddając się pracom ręcznym, stosowali *analabos* jako element typowo użytkowy, szczególnie tam, gdzie za szatę mnicha przyjęto tunikę (chiton) z rękawami. W klasz-



Fot. 2. Statua płaczącej dziewczyny, 330-320 p.n.e., Staatliche Museum, Berlin

³ Ubiozem roboczym Egipcjan była lniana przepaska (*sindon*).

⁴ Jan Kasjan, *De coenobiorum...*, Lib. I. cap. 6, PL 49. 71A.

⁵ W zbiorach cyfrowych: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aurige_back.jpg>, (data dostępu: 30.06.2010), fot. Stefan Radiew.

⁶ Późnoklasykzna figura grobowa, IV w. p.n.e., Staatliche Museen, Berlin, fot. Jürgen Liepe, w zbiorach cyfrowych: <<https://www.google.com/culturalinstitute/project/art-project?hl=pl#>>, (data dostępu: 12.11.2014).

torach reguły bazylikańskiej nie był początkowo używany. Pojawił się prawdopodobnie dopiero w VII wieku.

W tym okresie wyłoniła się specyficzna forma habitu zwana z gr. *ῥάσον* (*rason*)⁷. W klasztorach bazylikańskich różnicuje się go w zależności od stopnia przygotowania mnicha do życia zakonnego. Przyjęto w nich szkaplerz już jako formę mającą swoją określoną symbolikę. Zwany *paramandia*, miał kształt pasa, który z przodu sięgał kolan, był wyposażony w *kukulion* (kaptur) i noszony był przy habicie zwanym *megaloschimia*⁸ (*μακροσχίμων*), tzw. „wielkim habicie”, oznaczającym najwyższą kategorię w hierarchii życia mniszego. Wykonany ze zgrzebnej wełny stał się znakiem podejmowanej przez mnicha ascezy. Znaczenie pasyjne szkaplerza podkreślały wyraźnie naszyta przedstawiające wyobrażenia krzyża golgockiego⁹ oraz napis: „Ja rany Pana mojego na swoim ciele noszę”¹⁰.



Fot. 3. Miesiąc Wrzesień, Mistrz Miesiący, 1230–50, Ferrara, Museo Cattedrale

Scapulare (z łac. *scapulae* – ramiona, grzbiet) w Europie Zachodniej używany był w formie dwóch kawałków tkaniny, dość szerokich, łączonych na ramionach, opadających z przodu i z tyłu. Był szatą noszoną głównie przez rolników. Posiadał różną długość i w zależności od pory roku bywał płócienny lub wełniany, czasem nakładany bezpośrednio na ciało, przepasywany lub wiązany pod pachami. Dołączano do niego niekiedy kaptur¹¹. Pełnił wówczas funkcję odzieży wierzchniej. Przykłady ikonograficzne tego elementu znajdują się głównie w średniowiecznej rzeźbie portalowej oraz malarstwie miniaturowym (po wiek XV). Prezentowane dzieło pochodzi z katedry w Ferrarze i ilustruje miesiąc *Wrzesień*¹² (1225-30, autor zwany „Mistrzem miesiący”, fot. 3)¹³. *Scapulare* ma kształt pasa tkaniny z otworem na głowę, przewiązanego w talii.

⁷ Habit używany w klasztorach na terenach Bizancjum przeszedł stopniową ewolucję, przyjmując ostatecznie kolor czarny potwierdzony przez synod w Trullo (691) kanonem XLII. Por. *The council in Trullo revisited*, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, s. 124.

⁸ Por. *Словарь изографа*, red. W. W. Fiłatow, wyd. Лествица, Moskwa 2000, s. 113-114.

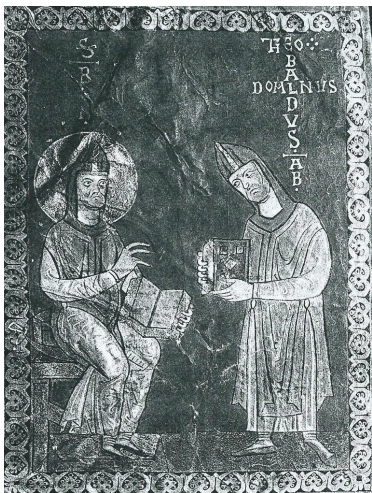
⁹ Krzyż z lekko opuszczonym *suppedaneum* (wspornikiem na stopy Chrystusa).

¹⁰ Por. *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyni obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, red. E. Pokorzyna, Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, seria B, t. 103, Warszawa 2001, s. 64.

¹¹ Por. M. Davenport, *The book of costume*, Crown Publishes, New York 1965, t. 1, s. 119; F. Boucher, *Histoire du costume en Occident de l'Antiquite a nos jours*, Flammarion, Paryż 1965, s. 168-169.

¹² Museo cattedrale di Ferrara, Porta dei Mesi, fot. Sailko, w zbiorach cyfrowych: <[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maestro_dei_mesi,_09_vendemmia_\(settembre\),_1225-1230_ca._05.JPG?uselang=it#/media/File:Maestro_dei_mesi,_09_vendemmia_\(settembre\),_1225-1230_ca._05.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maestro_dei_mesi,_09_vendemmia_(settembre),_1225-1230_ca._05.JPG?uselang=it#/media/File:Maestro_dei_mesi,_09_vendemmia_(settembre),_1225-1230_ca._05.JPG)>, fotografia udostępniona w ramach projektu Wiki Loves Monuments 2013, (data dostępu: 12.01.2015).

¹³ Inne przykłady ilustrujące ubiory z wykorzystaniem szkaplerza to: *Alegoria dobrych i złych rządów*, Ambrogio Lorenzetti 1338-39, Palazzo Publico, Siena, fresk z fragmentem sceny: *Skutki do-*



Fot. 4. Św. Benedykt i mnich Teobald, *Moralium libri*, X/XI w, Biblioteka opacka, Monte Cassino, Ms. 73, fol. 4v

Św. Benedykt (+547) dodał go do zestawu szat mniszych i nadał mu charakter typowo praktyczny, jako „scapulare propter opera” („fartuch do pracy”)¹⁴. W tej właśnie funkcji ochronnej występował w zestawie odzieży benedyktyńskiej, a potem także cysterskiej. Nie był obecny w habitach benedyktynów kluniackich, gdyż ci nie oddawali się pracy fizycznej¹⁵. Jego rola i kształt zmieniały się wraz z pewną ewolucją terminów wprowadzonych w 1 połowie IX wieku w Galii przez opata Smaragdusa (+po 825)¹⁶ w jego *Komentarzu do Reguły św. Benedykta*. W dziele tym, *scapulare* otrzymała nazwę *cuculla*. Zmiana ta poskutkowała również transformacją form odzieży. Guido – opat klasztoru w Farla (region Spoleto), w roku 1093 utożsamiał kukulę z antyczną formą tuniki bez rękawów zwaną *colobion*, wzbogaconą dodatkowo

o kaptur¹⁷. Ikonografia średniowieczna podsuwa także inne wersje kukulli.

Na przełom wieku X i XI datowana jest całostronicowa miniatura pochodząca z *Moralium libri*¹⁸ (przechowywana w archiwum klasztoru benedyktynów, Monte Cassino (fot. 4)). Szkaplerz, widoczny w ubiorach ukazanych postaci św. Benedykta i opata Teobalda, jest szatą nałożoną na tunikę i spiętą po bokach na wysokości talii, nieco krótszą od tuniki, z oddzielnym kapturem. Przedstawienia mniszych ubiorów zachowane w malarstwie miniatury ilustrują wspomniane wyżej modyfikacje szkaplerza. Różnicowała się jego forma – od krótkiej, sięgającej ledwie poniżej bioder – do szaty długiej i zamkniętej. Szkaplerz zachował swój tradycyjny, benedyktyński kształt oraz kolor czarny w ubiorach cystersów¹⁹, dla których praca fizyczna była jednym z ćwiczeń du-

brych rządów na wsi; ikonografia miesiący: miniatura ilustrująca *Wrzesień*, *Bogate Godzinki księcia de Berry*, 1416; przedstawienie *Listopada*, *Portal miesiący*, *Mistrz Miesiący*, 1225-30, Museo Cattedrale di Ferrara; przedstawienie *Lipca*, nieznanymi mistrz flamandzki, 1490-1510, Biblioteca Marciana, Wenecja.

¹⁴ Por. *Regula*, cap. LV. 6, por. Św. Benedykt z Nursji, *Regula*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 1983, s. 173.

¹⁵ Por. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII i XVIII wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 149.

¹⁶ Por. *Commentaria in Regulam S. Benedicti*, PL 102, 689-932.

¹⁷ Por. M. Augé, *L'abito religioso*, *Claretianum* 17(1977), s. 21.

¹⁸ Reprod. wg.: R. Grégoire, L. Moulin, R. Oursel, *Die Kunst der Klöster*, Belsler Verlag, Stuttgart, Zürich 1985, il. 6.

¹⁹ Habit cysterski był zgodnie z tradycją biały, choć w literaturze XII i XIII wieku wspomina się także kolor szary i czerwony, por. M. Augé, *L'abito...*, s. 30.

chowych²⁰. Poprzez wieki pojawiał się i zanikał w ubiorach zakonnych²¹. Ostatecznie ukształtowała się jego forma znana i stosowana dzisiaj – dwa długie pasy tkaniny łączone na ramionach.

2. SYMBOLIKA I SAKRALIZACJA SZKAPLERZA

Wraz z rozwojem symboliki habitu, także *analabos* otrzymał swoje znaczenie wynikające z jego kształtu i funkcji wskazującej na służbę bliźnim. Według Sozomenosa (+450), był znakiem Bożego umocnienia i gotowości do służby Bogu²². Kształt szkaplerza łączono ze znakiem krzyża, uznawanym za znak zwycięstwa nad złem i ochronę przed atakami złego ducha. Wyraził to Hezychiusz, pisząc o życiu abba Arseniusza (+450): „Sam i nieuzbrojony do walki z demonami niesie on krzyż Chrystusa na plecach jako ubranie”²³. Symbolikę habitu przekazał tradycji monastycznej Ewagriusz z Pontu (+399) w prologu traktatu *O praktyce ascetycznej*²⁴. Ewagriusz wiąże *analabos* ze znakiem wiary w Chrystusa, która pomaga przezwyciężać trudności²⁵.

Myśli zawarte w traktacie znalazły się w dziełach wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich. Doroteusz z Gazy (+565), sięgając do tradycji ojców pustyni, pisał o szkaplerzu, że: „leży na kształt krzyża na naszych plecach” i oznacza umartwienie prowadzące do wolności od wszystkich spraw świata²⁶. Otaczając w ten sposób całego człowieka, chronił przed złem mocą męki Chrystusa. Miał zatem także znaczenie apotropaiczne. Zdaniem Jana Kasjana, szkaplerz przywołuje ideę obumierania dla świata i przyoblekania się w nowego człowieka (Ef 4,24): „Szata wasza głośno woła: «Śmiertelni jesteście i wasze życie jest pogrzebane z Chrystusem w Bogu»”²⁷. Przemyslenia te znalazły swoje miejsce w modlitwach towarzyszących ceremoniom obłóczyn i profesji.

Od XI w. notuje się szczególny wzrost szacunku względem habitu zmierzający do jego sakralizacji. Pojawiła się praktyka noszenia habitu przez ludzi świeckich lub nakładania go w godzinę śmierci, związana ze stwierdzeniem

²⁰ Por. J. Misiurek, E. Walewander, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, s. 20.

²¹ Po soborze trydenckim nie wszystkie zakony przyjęły szkaplerz. Nie uznawały go na przykład benedyktynki chełmińskie, trzymając się ściśle reguły. Opat trocki Szczygielski w 1677 roku upatrywał przyczynę odrzucenia szkaplerza w błędnym tłumaczeniu reguły św. Benedykta: „[...] Idąc tedy wielebne Panny za tym Autorem (tłumaczem) i jego tłumaczeniem fartucha zażywają, dawszy pokój szkaplerzowi”. *Rozprawa o szkaplerzu* dodana do Reguły św. Benedykta. [Św. Benedykt], *Reguła Św. Ojca Benedykta, z łacińskiego na polski język teraz pilniej niż kiedy przełożona*, Wilno 1756, s. 175.

²² Por. Hermiasz Sozomen, *Εκκλησιαστική Ιστορία (Historia Kościoła)*, Lib. III. cap. 14, PG 67. 1071A.

²³ Tekst cytowany przez Benedykta z Aniane (+821) w *Concordia Regularum*, cap. LXII, PL 103. 1232A.

²⁴ PG 40, 1221AB.

²⁵ Por. tamże, 1221A.

²⁶ Por. Doroteusz z Gazy, *Doctrina* I. 13, PG 88. 1633B; w tłumaczeniu: *Pisma ascetyczne*, opr. zbiorowe, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2012, s. 50.

²⁷ Jan Kasjan, *De coenobiorum...*, Lb. I. cap. 6.

popularnym w Kościele w okresie średniowiecza: „Extra claustrum nulla salus”, a przekazywanym w nowym brzmieniu: „nullus salvari potest, nisi vitam monachi sequatur in quantum potest”²⁸. Pragnienie duchowej jedności ze wspólnotą mniszą i naśladowania jej życia notuje się wśród laikatu w szczytowej fazie średniowiecza. Ten nurt pobożności składał się z wielu zjawisk. Sakralny charakter habitu pogłębiały przekazy dotyczące wizji mistycznych i objawień prywatnych odnoszących się do jego kształtu lub koloru²⁹. L. Saggi pisze o pobożności względem habitu, która w XIII wieku stała się powszechna dzięki franciszkanom i idei „trzeciego zakonu”³⁰.

Rozwijały ją także przywileje związane z nakładaniem habitu w godzinę śmierci, udzielane przez benedyktynów, cystersów, dominikanów, franciszkanów wszystkim świeckim, którzy o to prosili. Przywilej ten owocował powstawaniem tzw. konfraterni, skupiających świeckich pragnących uczestniczyć w sposób duchowy w dziełach zakonu³¹. Przywileje darowania części kary za grzechy tym, którzy nosili habit, przyznawali m.in. papieże: Klemens IV (+1268), Mikołaj IV (+1292). Papież Urban V (+1370) przyznał przywilej darowania części kary za grzechy temu, kto umarł lub został pochowany w habicie franciszkańskim. Papież Leon X (+1551) rozszerzył ten przywilej na kobiety³². Wyraz wiary w uświęcającą siłę habitu może stanowić zapis w testamencie Katarzyny z Chreptowiczów Czyżowej, w którym jest napisane: „Grzeszne ciało moje, które z ziemi jest stworzone, ziemi też ma być oddane bez żadnej odwołki i pompy świata tego, o co upraszam jegomości pana małżonka mojego i dobrodzieja, aby grzeszne ciało moje... w habicie ichności panien benedyktynek proszę, żebym była położona”³³.

Członkowie konfraterni (*fratres conscripti*) nie nakładali jednak habitu identycznego z habitem zakonnym. Były to raczej proste tuniki przypominające swoim kolorem i rodzajem tkaniny mnisze kukulle. Wybór szkaplerza zamiast tuniki należy przypisać wpływom karmelitów, którzy w tej samej epoce przybyli do Europy, przy-

²⁸ „Poza klasztorem nie ma zbawienia; nikt nie może być zbawiony za wyjątkiem tych, którzy naśladowują życie mnichów”. L. Saggi, *L'ambiente della bolla sabatina*, Carmelus 14(1967), s. 66; L. Gougaud, *Devotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, wyd. Desclée de Brouwer, Paris 1925, s. 132.

²⁹ Opat Citeaux – Alberic (+1108) miał otrzymać od Najświętszej Marii Panny białą kukulę. Por. M. Augé, *L'abito...*, s. 30. Św. Hildegarda z Bingen (+1179) w *Księdze Objawień* (1148-51) zawarła, między innymi interpretację habitu jako szaty godowej oblubienic Chrystusa. Por. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, II. 5, 7, s. 339, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2011. Habit dominikański ukazany jako narzędzie uzdrowienia w objawieniu św. Dominika – por. P. di Ferrand, *Legenda Santi Dominici* 35, ed. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 16(1935), s. 235.

³⁰ Por. L. Saggi, *Bolla sabbatina...*, s. 66.

³¹ Konfraternie to grupy ludzi świeckich skupione wokół klasztoru, będące w jedności duchowej z zakonnikami, realizujące we właściwy sobie sposób ideę naśladowania Chrystusa. Znakiem zewnętrznym tej jedności miał być habit zbliżony swym wyglądem do tego, który nosili mnisi. Por. M. Augé, *L'abito...*, s. 59.

³² Por. L. Saggi, *Abito religioso*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, red. G. Pelliccia, G. Rocca, Edizioni Paoline, Roma 1974, t. 1, kol. 60.

³³ *Dekret w niebieskim ferowany parlamencie. Wybór testamentów z XVII-XVIII w.*, red. M. Borkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1984, s. 135.

wożąc ze sobą pojęcie szkaplerza jako najświętszej części habitu, ukształtowane pod wpływem tradycji wschodnich, jak i wizji maryjnej ich generała³⁴. Szkaplerz wyrażał przynależność do rodziny zakonnej, gdyż odwoływał się do habitu, który ją identyfikował i w strojach członków konfraterni zastąpił stosowaną wcześniej tunikę³⁵.

3. SZKAPLERZ JAKO SACRAMENTALIUM

Znaczenie symboliczne szkaplerza wzrosło pod wpływem objawień generała karmelitów Szymona Stocka (+1265). Objawienie miało miejsce w Aylesford w Anglii w roku 1251. Matka Boża wskazała na szkaplerz jako znak uwolnienia od kar czyścicowych i obiecała zbawienie temu, kto będzie go pobożnie nosił i w nim umrze. „W pierwszą sobotę po śmierci wyzwoli od kar czyścicowych duszę, która nosiła szkaplerz, zachowywała czystość według swego stanu oraz post i przepisane modlitwy”³⁶. „Przywilej sobotni” oraz inne odpusty zakonu karmelitańskiego potwierdził bullą *Ex clementi*, papież Klemens VII (+1534) 12 lipca 1530 roku³⁷. W okresie kontrreformacji na terenie całej katolickiej Europy działały bractwa szkaplerzne, a na ziemiach Rzeczypospolitej od końca XVI wieku³⁸.

Karta *Księgi Bractwa Szkaplerznego*³⁹ z 1600 roku (fot. 5) przywołuje scenę ofiarowania szkaplerza, wzbogacając ją o postaci karmelitów i członków bractwa. Matka Boża z Dzieciątkiem, stojącym na Jej kolanach, spuszcza w dół brązowy szkaplerz mający formę długiego pasa tkaniny. Noszenie go stało się nową formą pobożności odnoszącą się do dusz cierpiących w czyścicu⁴⁰ i obroną jednego z dogmatów wiary katolickiej negowanego przez protestantyzm, który zaprzeczał istnieniu czyścica. Szkaplerz, przeznaczony dla ludzi świeckich, został zredukowany do dwóch małych kawałków tkaniny połączonych tasiemkami, mógł być noszony pod odzieżą wierzchnią.



Fot. 5. Karta z *Księgi Bractwa Szkaplerznego*, ok. 1600, klasztor karmelitów trzewiczkowych, Kraków

³⁴ Por. M. Borkowska, *Życie codzienne...*, s. 149.

³⁵ Por. M. Zawada, *Tren królewskiej szaty*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2000, s. 18.

³⁶ M. Machejek, *Szkaplerz karmelitański według przepisów prawnych*, *Głos Karmelu* 20(1951)7/8, s. 201.

³⁷ Według tradycji „przywilej sobotni” nadał pp. Jan XXII w 1322 r., kolejni papieże potwierdzali go. Por. M. Zawada, *Tren...*, s. 23; H. Tüchle, *Sabbatina*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. M. Buchberger, t. 9, Hrsg. von J. Höfer, K. K. Rahner, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1964, kol. 191.

³⁸ Por. B. Panek, *Dzieje bractwa szkaplerza świętego przy kościele OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII wieku*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10(1963), s. 43.

³⁹ Reprod. wg.: J. Marecki, *Zakony w Polsce*, Carta Blanca, Warszawa 2009, s. 75.

⁴⁰ Temat omawia K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyścica w sztuce polskiego baroku: studium ikonograficzno-ikonologiczne*, Wydawnictwo Naukowe SEMPER, Warszawa 1995.



Fot. 6. Matka Boża Szkaplerzna, 1745, Jan Franciszek Hoffmann, dawny kościół karmelitów, Strzegom

Wydaje się, że zróżnicowanie na szkaplerz zakonny i bracki pojawiło się w polskiej ikonografii w końcu XVI wieku⁴¹. Na obrazie z dawnego kościoła karmelitów w Strzegomiu (fot. 6) autorstwa Jana Franciszka Hoffmanna widać postać Matki Bożej w jaśniejącej aureoli, z Dzieciątkiem na rękach, z wdzięcznie pochyloną głową. W rękach trzyma szkaplerze brackie znaczone krzyżami. Pod Jej błękitnym płaszczem klęczą zwróceniu ku Niej duchowni i świeccy pochodzący z różnych stanów. Na jasnej tunice Najświętszej Marii Panny wyraźnie widoczny jest długi ciemny zakonny szkaplerz.

Przekonanie wiernych o pośrednictwie Matki Bożej na drodze zbawienia ikonografia ujęła w szereg przedstawień maryjnych. Są to wizerunki Matki Bożej Szkaplerznej oraz typ *Mater Misericordiae*⁴². W wielu wymienionych dziełach postać Matki Bożej nosi na sobie habit zakonny lub szkaplerz dla podkreślenia jego ważności jako znaku zbawienia wiecznego oraz uwierzytelnienia obietnicy związanej z jego noszeniem. Szkaplerz jest dla wiernych jak gdyby pamiątką otrzymaną od Matki Najświętszej i jako Jej suknia – widzialnym znakiem i gwarancją Jej opieki. Liczne przykłady dzieł prezentujących typy ikonograficzne, o których wspomniałam, można znaleźć w sztuce polskiej XVII i XVIII wieku.

Znaczenie habitu jako szaty będącej środkiem wybawienia od kar czyścących wzrosło w epoce potrydenckiej i złączyło się z kultem szkaplerza. Potwierdzeniem tej praktyki są wizerunki osób świeckich ukazanych w habitach. Przykładem może być portret Agnieszki Firlej (XVII/XVIII w., klasztor karmelitów bosych w Czernej). Osoba fundatorki klasztoru została przedstawiona w całej postaci, ubrana w ciemną wdowią suknię, na której w sposób widoczny odcina się biały szkaplerz. Interesującym przykładem jest obraz przedstawiający bł. Krystynę, orędowniczkę dusz czyścących (datowany na 1755 rok, autor: Johann Melchior Brandeis, kościół parafialny, Czarnowąsy). W lewej części obrazu został przedstawiony Chrystus Odkupiciel z krzyżem w ręku; podaje prawą dłoń stojącej nieco niżej bł. Krystynie⁴³. Jest ona ubrana w norbertański habit ze szkaplerzem. Poniżej pokutująca postać trzyma oburącz jej szkaplerz, szukając ratunku (fot. 7). Obraz łączy w sobie prawdę, że źródłem zbawienia duszy jest ofiara krzyżowa Chrystusa, a szkaplerz, będący obrazem krzy-

⁴¹ Ważniejsze przykłady dzieł z tego okresu to: *Matka Boska ofiarująca szkaplerz św. Szymonowi Stockowi* – awers, Muzeum Narodowe, Kraków, Kamienica Erazma Ciołka oraz kościół pofranciszkański, Barczewo; *Matka Boska ofiarująca szkaplerz św. Szymonowi Stockowi i św. Marii Magdalenie de Pazzi*, kościół karmelitów trzewickowych, Kraków.

⁴² Ten typ przedstawień analizowany szerzej w: K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyścica...*, s. 162-166; K. Moisan, B. Szafranec, *Maryja Orędowniczka wiernych, Ikonografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, t. 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 23-35; 95-132.

⁴³ Bł. Krystyna jest uznawana za patronkę dobrej śmierci i orędowniczkę dusz czyścących. Por. M. Roa, *Czyścicie albo stan dusz w czyścicu cierpiących*, wyd. Drukarnia Akademicka (Jezuistów), Wilno 1695, s. 177-178.

ża, staje się znakiem udziału w tej ofercie poprzez konkretne praktyki pobożności. Ofiarowane za zmarłych, będą im pomocą w osiągnięciu szczęścia wiecznego⁴⁴.

Symbolikę szkaplerza uzupełniają refleksje teologiczne zanotowane i przekazywane w klasztorach przy okazji przygotowań do obłóczyn, zawarte w tekstach ceremonii profesji lub konsekracji. Szczególne nabożeństwo do Męki Pańskiej podkreślane u franciszkanów i klarysek przekładało się także na symbolikę stroju zakonnego. Wyraźne odniesienia do ofiary krzyżowej można odnaleźć w *Introdukcji przez dziesięć gradusów do szkoły duchownej*. Jest to tekst pisany dla sióstr klarysek i zawiera wykład symboliki poszczególnych części habitu. Tunika to symbol krzyża, a szkaplerz oznacza słup, przy którym Chrystus był biczowany⁴⁵. U norbertanek natomiast szkaplerz symbolizuje prostotę i niewinność dziecka: „Bo też dzieci dla umazania szatek miewają zasłonki przed sobą i za sobą na kształt szkaplerza”, jak zapisano w ceremoniale konsekracji⁴⁶.

4. ZAKOŃCZENIE

Na podstawie dokonanej analizy można sformułować następujące wnioski w odniesieniu do formy i roli szkaplerza, a mianowicie: wywodził się z repertuaru ubiorów świeckich, stanowił dodatek do stroju mniszego o wybitnie użytkowym charakterze, a jego obecność była wyznaczona rodzajem pracy, oraz świadczył o przyjętej dobrowolnie ascezie, oderwaniu od luksusu i ubóstwie mnicha, który utrzymywał się z pracy własnych rąk.

Forma habitu mniszego, którego szkaplerz był częścią w końcu IV w., przejęta w całości z ubiorów ludności wiejskiej, pozwala wnioskować o skryształizowanej już idei życia monastycznego. Wśród różnych jego obszarów – ubiór miał swoje istotne miejsce jako znak odrzucenia świata (*contemptu mundi*), akt profesji, a tym samym znak odróżniający mnicha od reszty społeczeństwa. Podkreślano wewnętrzne nastawienie serca, które znaczyło więcej niż spektakularne formy pokutne. Stąd wynikała



Fot. 7. Bł. Krystyna orędowniczka dusz czyścowniczych, poł. XVIII w., J. M. Brandeis, Czarnowąsy, kościół parafialny

⁴⁴ Polska bibliografia na temat szkaplerza karmelitańskiego została opublikowana w materiałach II Forum duszpasterskiego Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych, *Apostolat związany ze szkaplerzem karmelitańskim*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 33-59.

⁴⁵ *Introdukcja przez dziesięć gradusów do szkoły duchownej*, 1882, s. 9-11 [archiwum klarysek w Krakowie].

⁴⁶ *O porządnym ceremoniach do consecrowania abo poświęcenia oblubienic Pana Jezusa Chrystusa należących, także o tajemnicach i naukach duchownych w nich zamykających się króciuchne opisanie*, rkps 1626, bez paginacji; Archiwum norbertanek w Imbramowicach.

potrzeba znaków – symboli będących przypomnieniem i zewnętrznym wyrazem doświadczenia Boga. W artykule zaprezentowano wybrane teksty odnoszące się do symboliki pasyjnej i apotropaicznej szkaplerza.

Jan Kasjan, pragnąc przenieść sprawdzone wzorce życia mniszego na tereny, gdzie ten rodzaj życia poświęconego Bogu miał się dopiero ukształtować, przejął również kształt stroju mniszego. Ostatecznej adaptacji dokonał św. Benedykt, sięgając do istoty tradycji mniszej, rezygnując z wierności formie. Szkaplerz benedyktyński jest tego przykładem. Grecki *analabos* byłby jedynie obcym elementem; przyjęty w regule – galijski *scapulare* jest strojem doskonale znanym, a niosącym te same znaczenia.

Ważnym zagadnieniem poruszonym w artykule jest syntetyczne ujęcie stopniowego rozwoju symboliki i roli szkaplerza w klasztorach Europy Zachodniej. Od średniowiecza stał się on niejako wspólną własnością osób zakonnych i wiernych świeckich. Zagadnienie szkaplerza jako *sakramentalium*, mające bogatą literaturę, zostało tu zaprezentowane w skrótowej formie ze wskazaniem źródeł poszerzających temat. Sądzę, iż analiza procesu recepcji i transformacji form ubioru zakonnego może stać się dobrym źródłem do poznania i zrozumienia przemian pojawiających się w duchowości monastycznej także w czasach współczesnych.

THE DEVELOPMENT OF SCAPULAR FORM AND ITS SYMBOLISM

Summary

The article contains a brief presentation of the scapular and indicates its origins in the field of working clothes at the close of antiquity. The author of the article complements the literary sources with the iconographic material as well as portrays the changes of its form. The article also illustrates the evolution of the function that the scapular went through – from the role of a habit accessory (in St Benedict's monastic rule) to the sign of piety associated with spiritual exercises of „good death”.

Keywords: scapulars, sabbatine privilege, devotional scapular, monastic garment

Nota o Autorze: s. mgr Małgorzata Łukawska – salezjanka, doktorantka na Wydziale Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego; zajmuje się zagadnieniami z dziedziny złotnictwa i historii ubioru, w szczególności ubioru mniszego.

Słowa kluczowe: szkaplerz, przywilej sobotni, nabożeństwo szkaplerzne, ubiór mnisi

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki UKSW

ZABYTKI ZIEMI KONIŃSKIEJ WARTOŚCIĄ KSZTAŁTUJĄCĄ TOŻSAMOŚĆ I ROZWÓJ KULTUROWY REGIONU KONIŃSKIEGO

W 1162 roku Senat Rzymu powziął uchwałę o objęciu opieką kolumny Trajana, stojącej od ponad tysiąca lat na Forum Trajana (została ustawiona w 131 r.). W sentencji uchwały padło stwierdzenie, że objęta troską senatu i mieszkańców Rzymu kolumna ma trwać *dum mundus durat* – tak długo, jak długo będzie istniał świat. Stwierdzenie to uznane jest dzisiaj powszechnie jako obowiązująca norma opieki nad zabytkami i perspektywy ich ochrony.

Jakże znamiennym faktem, który w kontekście rzymskiego zabytku warto przywołać zaraz na początku, jest obecność w Koninie najstarszego w naszej części Europy znaku drogowego – kamiennego obelisku-słupa, który w 1151 r. wystawił komes Piotr dla oznaczenia 52. kilometra, czyli połowy drogi pielgrzymów podążających z Kalisza do Kruszwicy traktem starożytnego szlaku bursztynowego¹. Ten najstarszy zbytek miasta i Ziemi Konińskiej pozostaje niezmiennie świadkiem prastarej historii i kulturowego znaczenia tego regionu, dokumentując jego obecność w początkach kształtowania się Polski piastowskiej. Dzisiaj, mimo wielorakich przemian jakie – zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach – dokonały się w Koninie i jego okolicach, zbytek ten może być postrzegany jako swoisty symbol-pomnik definiujący tożsamość miejsca w jego historycznym i kulturowym kontekście.

1. ZABYTKI PODSTAWĄ KSZTAŁTOWANIA SIĘ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ REGIONU

Dynamiczny rozwój przemysłu w Koninie i jego okolicy od lat 50. XX w. i postępujące w jego efekcie, zwłaszcza w latach 70., zmiany demograficzne związane z napływem ludności z różnych terenów, a także – co należy podkreślić – daleko idące przekształcenia środowiska naturalnego, zwłaszcza w okolicach kopalń, istotnie wpłynęły na zmianę postrzegania Konina i Ziemi Konińskiej. W obliczu tych nowych

¹ Łacińska inskrypcja na słupie informuje: „Roku wcielenia Pana naszego 1151 do Kalisza z Kruszwicy tu prawie punkt środkowy, wskazuje ta formuła drogi i sprawiedliwości, którą kazał uczynić komes palatyn Piotr i starannie też przepołożył tę drogę, abyś był go pamiętny, racz każdy podróżny modlitwą prosić łaskawego Boga”. Cyt za: T. Dunin-Wąsowicz, *Inskrypcja konińska z 1151 r.*, w: *Z dziejów regionu konińskiego*, red. M. Dembińska, Wyd. Ossolineum, Warszawa-Kraków 1970, s. 153-158.

zjawisk ważny postulatem, jeśli nie wyzwaniem, staje się kwestia określenia tożsamości kulturowej regionu konińskiego. Problem ten staje się bardzo istotny w dobie upodmiotowienia społeczności lokalnych, postrzegających swój region jako małą ojczyznę. W tym wymiarze postulat ten jawi się jako zagadnienie o doniosłym znaczeniu, zważywszy na dokonujące się obecnie procesy globalizacji i towarzyszące im zjawiska homogenizacji kultury i obyczajowości.

Podstawą tożsamości kulturowej, będącej jedną z form więzi społecznej, jest identyfikacja jednostki z określonym zespołem wartości, idei, zachowań i obyczajów oraz depozytem kultury. Warto przypomnieć, że człowiek nie jest w stanie określić swojej tożsamości, tak indywidualnej, jak i społecznej, bez poczucia miejsca, posiadanego dziedzictwa, bez świadomości historii i tradycji i związania z nimi. Trafnie konstatuje to stwierdzenie Isaiaha Berlina: „Tylko barbarzyńcy nie są ciekawi, skąd przychodzą, jak stali się tym, czym są, ani dokąd zdają się zmierzać i czy pragną iść właśnie tam, a jeśli tak, to dlaczego, a jeśli nie – to dlaczego nie”². Podmiotowość społeczności małych ojczyzn wyraża się m.in. w wyborze i promowaniu wartości uznanych przez nią za cenne i istotne dla zachowania jej tożsamości. Bogactwo tych wartości społeczność przechowuje i chroni – można je przyrównać do korzeni, z których wyrasta, i z którymi wiąże nadzieje jutra. Poznanie i przyjęcie ich przez mieszkańców małej ojczyzny stanowi warunek integracji z nią, zakorzenienia.

Jedną z istotnych wartości budujących świadomość historyczną i tożsamość kulturową narodu, a w jego ramach społeczności małych ojczyzn, są zabytki. Stanowią one bezcenny kapitał dziedziczony pokoleniowo i budujący prestiż nie tylko miejsca, w którym się znajdują, ale również całego regionu. Odziedziczony kapitał zabytków nie można pomnożyć, można go jednak utracić przez zaniedbanie i brak troski o zachowanie jego substancji. Należy pamiętać, że podstawową wartością tego kapitału jest jego autentyczność, utożsamiany potocznie z oryginalnością i niepowtarzalnością. To dzięki walorom autentyczności zabytek łączy z przeszłością, będąc równocześnie niczym niezastąpionym źródłem poznania tego co minione, istotnym czynnikiem kształtującym świadomość historyczną i tożsamość narodową kolejnych pokoleń, w tym przede wszystkim świadomość i tożsamość kulturową danego regionu – małej ojczyzny.

Obszar Ziemi Konińskiej jest dziś kojarzony z obecnym terytorium Powiatu Konińskiego, które zaczęło się kształtować w 2. poł. XIX w. w okresie Królestwa Polskiego. W tym nowym, porozbiorowym kształcie obszar powiatu konińskiego dokumentuje mapa zamieszczona w *Atlasie Geograficznym Illustrowanym Królestwa Polskiego*, wydanym w 1907 r. przez Józefa Michała Bazewicza³. Plansza 21. *Atlasu*, obok mapy terytorium powiatu, prezentuje również trzy zabytkowe budowle, które – zdaniem wydawcy – mają w szczególny sposób charakteryzować miasto i ówczesny powiat.

² I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, red. H. Hardy, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

³ Zob. *Atlas Geograficzny Illustrowany Królestwa Polskiego na podstawie najnowszych źródeł opracowany*, red. J. M. Bazewicz, Wyd. J. M. Bazewicza, Warszawa 1907, plansza 21.

Są to: koniński ratusz, kościół farny św. Bartłomieja oraz kościół franciszkanów. Dyskusując się od oceny tego wyboru, należy jednak stwierdzić, że na pewno nie jest on reprezentatywny dla historii i kulturowego dziedzictwa Ziemi Konińskiej.

Dlatego, podejmując próbę określenia jej tożsamości kulturowej w kontekście zabytkowego dziedzictwa, należy przywołać obszar przedrozbiorowy powiatu konińskiego, związany z terytorium dawnego województwa kaliskiego i kasztelanii łądzkiej. Przedrozbiorowy powiat koniński, położony na pograniczu wschodniej Wielkopolski i Kujaw, pokrywał się w przybliżeniu z dzisiejszymi terenami powiatów konińskiego i kolskiego oraz częściowo słupeckiego i tureckiego. W ramach województwa graniczył z trzema innymi powiatami: kaliskim (granica południowa), pyzdrowskim (granica zachodnia) oraz gnieźnieńskim (granica północno-zachodnia). Od wschodu sąsiadował z trzema województwami: brzesko-kujawskim, łęczyckim i sieradzkim⁴. Obecne granice powiatu konińskiego tylko w części pokrywają się z jego historycznym terytorium.

To bezcenne dziś zabytki tego obszaru, a do rozbiorów prężne ośrodki życia politycznego, zakonnego i bogactwa kultury w jej różnorodnych aspektach, kształtowały świadomość – przede wszystkim świadomość historyczną, potencjał umysłów, duchowość i życie religijne, wrażliwość estetyczną i wyobraźnię mieszkańców tej ziemi. Warto przedstawić najważniejsze zabytki ulokowane w jej pobliżu.

W promieniu około 50 kilometrów od Konina znajdowało się nie tylko wojewódzkie miasto Kalisz (52 km) z sięgającą połowy XIV w. kolegiatą Wniebowzięcia NMP, klasztorem i kościołem św. Mikołaja kanoników regularnych laterańskich, obecnych tu od 2. poł. XII w., ufundowanym w 1256 r. klasztorem franciszkanów wraz z kościołem św. Stanisława biskupa, słynnym kolegium jezuickim czynnym od ostatniej ćwierci XVI w. i jego kościołem św. biskupów Stanisława i Wojciecha, oraz ufundowanym w tym samym czasie klasztorem bernardynów wraz z kościołem Nawiedzenia NMP, a także XVIII-wiecznym klasztorem i kościołem św. Józefa franciszkanów reformatów. W zasięgu ok. 50 km znajdowała się także romańska kolegiata św. św. Piotra i Pawła w Kruszwicy z 1. poł. XII w. (52 km), opactwo kanoników regularnych w Trzemesznie ufundowane w 1. ćwierci XII w. (64 km) z kościołem Wniebowzięcia NMP z lat 1762-1781, romański klasztor i kościół św. Trójcy sióstr norbertanek w Strzelnie, obecnych tu od ok. 1175 r. (56 km) i ufundowane w tym samym czasie cysterskie opactwo Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja w Łądzie (32 km), należące dziś do elitarnej grupy 54 polskich zabytków wpisanych na listę Pomników Historii (warto przypomnieć, że w 2011 r. Polska posiadała 65071 zabytków nieruchomości). W promieniu tej odległości można także odnaleźć franciszkański klasztor w Pyzdrach (49 km), ufundowany w 2. poł. XIII w., i jego kościół św. Jana Chrzyciela przebudowany w połowie wieku XVIII, klasztor bernardynów wraz z kościołem Nawiedzenia NMP w Kole (30 km), ufundowany w 2. poł. XV w., pałac biskupów

⁴ Zob. M. Gochna, M. Słoń, *Powiat koniński w XVI wieku*, publikacja w zbiorach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej, <<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=203948&from=FBC>>, (data dostępu: 2.05.2013).

poznających w Ciężeniu z lat 60. XVIII w. (37 km) i przechowywaną tam dziś europejskiej sławy kolekcję masoników. W bliskim sąsiedztwie Konina ulokowany był zamek i kościół św. Andrzeja w Gosławicach (9 km) wzniesiony w 1. ćwierci XV w., klasztor bernardynów i kościół św. Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim z początku XVI w. (15 km), erem kamedułów w Bieniszewie, założony w latach 60. XVII w. z kościołem Narodzenia NMP wzniesionym w latach 1747-1781 (10 km). W pobliżu Konina znajdują się również sanktuaria maryjne: Matki Bożej Bolesnej w Skulsku z cudowną Pietą z ok 1420 r. (32 km) i Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach (8 km), z łaskami słynącym obrazem Matki Bożej Pocieszenia namalowanym w 1628 r. w typie rzymskiego obrazu Matki Bożej Śnieżnej, a także, od połowy XIX w., sanktuarium w Licheniu (16 km).

2. DZIEDZICTWO KULTUROWE W STRATEGII ROZWOJU ZIEMI KONIŃSKIEJ

Trudno przecenić znaczenie kulturowe tego bogatego dziedzictwa, którego nie można, a nawet nie wolno pomijać nie tylko w rozważaniach nad tożsamością kulturową Ziemi Konińskiej, ale również w dyskusji nad strategią jej rozwoju. Mało która z tzw. małych ojczyzn może się poszczycić taką obfitością, a zarazem różnorodnością, miejsc i obiektów zabytkowych definiujących jej przeszłość i określających jej współczesną pozycję. Świadomość tego bezcennego kapitału powinna towarzyszyć społeczności lokalnej, ale przede wszystkim władzom samorządowym, stanowiąc dla nich inspirację, ale i wyzwanie dla zbudowania odpowiednio skonstruowanej strategii lokalnej, wykorzystującej obecność w regionie takiej ilości i tak wysokiej klasy zabytków – jak chociażby dawne opactwo w Łądzie należące do elitarnej grupy Pomników Historii – jako swoistego generatora różnorodnych inicjatyw społecznych, gospodarczych, kulturalnych, a przede wszystkim edukacyjnych.

Znaczący udział zabytków w tworzeniu kondycji wizerunkowej i ekonomicznej miejscowości czy regionu jest dziś rzeczą oczywistą. Według danych Komisji Europejskiej, obrazujących uczestnictwo mieszkańców Europy w kulturze, najczęstszą formą ich aktywności w tym zakresie jest odwiedzanie miejsc historycznych, w tym zabytków. Dane te wskazują na olbrzymi potencjał tkwiący w dziedzictwie kulturowym, które może być, a w wielu przypadkach już jest, motorem strategii rozwoju postrzeganego nie tylko w zakresie – oczywiście w tym kontekście – branży turystycznej (pozostającej, *nota bene*, najlepiej rozwijającym się sektorem światowej gospodarki, nawet w obecnej dobie kryzysu).

W przypadku Ziemi Konińskiej połączenie walorów rekreacyjnych znajdujących się na jej terenie jezior i pradoliny Warty z bogactwem zabytków tego regionu tworzy jedyną w swoim rodzaju, wręcz unikalną ofertę czynnego i ubogaconego kulturalnie wypoczynku. Program takiej oferty – według mojego rozeznania – jest wciąż zadaniem do wykonania, dlatego też winien stać się priorytetowym postulatem adresowanym do władz samorządowych i kompetentnych instytucji odpowiedzialnych za promocję miasta i regionu.

Nie bez znaczenia dla oferty promującej region koniński są jego współczesne walory komunikacyjne. Zarówno autostrada A2, jak i sieć dróg krajowych i lokalnych tworzą możliwość szybkiego dotarcia do atrakcyjnych miejsc, co dla współczesnego turysty jest okolicznością o podstawowym znaczeniu. Nie można tu pominąć obecności rzeki Warty skomunikowanej kanałami Warta-Gopło i Ślesińskim z atrakcyjnymi szlakami wodnymi okolicznych jezior i Pojezierza Kujawskiego. To kolejna okoliczność wyróżniająca region koniński na turystycznej mapie Polski.

Takie bogactwo i różnorodność walorów Ziemi Konińskiej w ich promocji wymaga koordynacji działań różnych podmiotów, również na poziomie ponadregionalnym, ze szczególnym podkreśleniem inwestycji w nowoczesną strukturę informacji turystycznej. Ta z kolei zakłada dobre rozpoznanie wszystkich atrakcji okolicy, a zwłaszcza substancji zabytkowej. W ramach promocji różnorodnych walorów regionu, które można określić językiem współczesnego marketingu jako produkt „Ziemia Konińska”, potrzebna jest kampania na rzecz budowy jego marki, czyli – posiłkując się znowu terminologią marketingu – branding. Angielski termin *branding* to pojęcie z zakresu ekonomii, oznaczające połączenie działań marketingowych z zaangażowaniem społecznym. Jest konstrukcją symboliczną, nadającą znaczenie produktowi i budującą wokół niego pozytywne skojarzenia emocjonalne. Tradycyjnie tego typu działania są wykorzystywane w sektorze sprzedaży, ale branding to również nieodłączny element budowania tożsamości, w tym tożsamości regionalnej. Branding w sektorze publicznym często mylony jest z działaniami marketingowymi. Tymczasem budowa marki jest zdecydowanie czymś bardziej złożonym niż proste zabiegi marketingowe, gdyż wymaga zaangażowania ze strony ludzi, w tym wypadku lokalnej społeczności, która identyfikuje się z produktem, nazwanym w tym przypadku „Ziemia Konińska”.

Działania w zakresie brandingu muszą być interaktywne, czyli angażować wszystkie podmioty zainteresowane budowaniem marki produktu, zarówno na etapie tworzenia strategii, jak i jej realizacji. W tym momencie ogromną rolę pełni partycypacja społeczna, gromadzenie opinii, badanie potrzeb i oczekiwań. Aby wspierać budowaną markę, społeczność regionu powinna nie tylko ją znać (tu niezastąpiona rola edukacji i popularyzacji jej walorów), ale także identyfikować się z nią i poczuwać do współodpowiedzialności. Wysoka jakość substancji zabytkowej oraz atrakcyjność oferty rekreacyjnej regionu konińskiego stanowią gwarancję stworzenia silnej marki produktu „Ziemia Konińska”, którego hasło promocyjne mogłoby brzmieć np.: „Ziemia Konińska – bogactwo natury i kultury”.

Ważnym elementem w strategii budowy marki „Ziemia Konińska”, symbolicznym spoiwem i identyfikatorem wspólnych działań, powinno stać się jej logo. Jego obecność wyróżniać będzie miejsca i wydarzenia związane z promocją regionu, włączone w strategię budowania jego marki. W opracowaniu koncepcji graficznej tego znaku nie może być pominięty walor dziedzictwa zabytkowego.

Równie istotnym elementem tej strategii, w dzisiejszych czasach wręcz niezbędnym, jest stworzenie strony internetowej „Ziemia Konińska”. W przygotowaniu jej scenariusza istotną rolę powinna pełnić prezentacja bogactwa dziedzictwa kulturo-

wego, a w jego ramach substancji zabytkowej. Wiele zabytków regionu konińskiego posiada już własne strony internetowe, które prezentują je w oderwaniu od regionu. Natomiast sam region koniński nie posiada odpowiedniego medium, dzięki któremu zainteresowani mogliby poznać jego różnorakie walory i bogactwo dziedzictwa przeszłości. Postulowana strona powinna zawierać interaktywną mapę z wyróżnionymi obiektami zabytkowymi. Zakres tej mapy nie może się ograniczać jedynie do administracyjnego terytorium dzisiejszego powiatu konińskiego, ale powinien obejmować także zabytki szerszej okolicy, historycznie i kulturowo związane z Ziemią Konińską. Każdy z obecnych na mapie obiektów winien być przedstawiony według opracowanego wspólnego schematu, uwzględniającego prezentację wizualną, syntetyczną część merytoryczną uwzględniającą znaczenie historyczne i kulturowe zabytku w regionie, a także informacje komunikacyjne wraz z podaniem współrzędnych GPS.

Należy też zwrócić uwagę na fakt, że strategia promocji marki regionu, uwzględniająca na odpowiednim poziomie jego zabytki, zaowocuje w ich przypadku efektem sprzężenia zwrotnego. Jeśli strategia brandingowa okaże się skuteczna, to przy odpowiedniej motywacji i aktywizacji właścicieli i gospodarzy zabytkowych i rekreacyjnych obiektów, a także władz lokalnych, każde z tych miejsc może stać się okazją do promocji regionu przez obecność i przekaz materiałów informacyjnych na jego temat wraz z dalszymi propozycjami turystyczno-wypoczynkowymi. Przykładem niech będzie projekt rewitalizacji i rekonstrukcji dawnych ogrodów łódzkiego opactwa, przygotowany w 2007 r.⁵ Osobną częścią opracowanego projektu była koncepcja zagospodarowania odcinka dawnej drogi Słupca-Zagórów, zakończonego niegdyś rozebrany, nie tak dawno drewnianym mostem. Biorąc pod uwagę ruch turystyczny wokół łódzkiego zabytku, projekt przewidywał na kończącej drogę nadbrzeżnej skarpie rekonstrukcję przeszła rozebranego drewnianego mostu o oryginalnej konstrukcji i utworzenie na nim platformy widokowej pozwalającej podziwiać unikalne walory krajobrazowe pradoliny Warty, a także architekturę klasztoru i kościoła łódzkiego opactwa. Na platformie, oraz na parkingu planowanym przed nią, miały się znaleźć plansze informacyjne promujące walory i atrakcje Nadwarciańskiego Parku Krajobrazowego oraz okolicy⁶. Projekt ten, jak wiele jemu podobnych, pozostał niestety tylko na papierze, gdyż ani ówczesny sołtys Gminy Łądek ani władze Starostwa Słupckiego nie byli zainteresowani taką formą promocji okolicy i jej walorów (należy tu także dodać, że należący do gminy teren proponowany pod projektowaną platformę widokową krótko później został przez nią sprzedany prywatnemu nabywcy i do dziś pozostaje niezagospodarowany).

Przedstawiony tu przykład pokazuje wyraźnie, że promocja zabytkowego dziedzictwa regionu, będąca na pierwszym miejscu zadaniem władz lokalnych i samo-

⁵ Zob. J. Nowiński, *Ogrody dawnego założenia cysterskiego w Łądzie nad Wartą – historia oraz współczesna koncepcja ich rewaloryzacji i rewitalizacji*, Seminaria 26(2009), s. 351-374.

⁶ Zob. tenże, *Koncepcja zagospodarowania końcowego odcinka dawnej drogi Słupca-Zagórów we wsi Łąd nad Wartą wraz ze skarpią pomiędzy działkami NR 315 i 516/1. Miejsce informacji turystycznej wsi Łąd, Gminy Łądek, Powiatu Słupckiego, Nadwarciańskiego Parku Krajobrazowego, Łomianki-Łąd 2007*, mps w archiwum Starostwa w Słupcy i w posiadaniu autora.

rządowych, bez ich zaangażowania i wsparcia, a także współpracy w ramach przyjętej strategii, nawet przy wysiłkach i zaangażowaniu osób prywatnych, w tym opiekunów zabytków, jest skazana na niepowodzenie.

Przywołana na wstępie uchwała rzymskiego senatu rozciągająca opiekę nad kolumną Trajana zwraca uwagę na fakt, że warunkiem trwania substancji zabytków jest społeczna świadomość ich bezcennej wartości i wynikająca z niej troska o jej zachowanie. W kształtowaniu i kontynuacji tej postawy kluczowe znaczenie ma odpowiednio uformowana polityka edukacyjna. Dlatego ważnym postulatem, adresowanym do władz samorządowych odpowiedzialnych za edukację, jest wprowadzenie do programów nauczania wiedzy na temat dziedzictwa kulturowego regionu. Wykorzystanie w procesie kształcenia walorów edukacyjnych zabytkowego dziedzictwa, warunkującego zakorzenienie w regionie i jego kulturowej tożsamości, leży w żywotnym interesie społeczności całej ojczyzny i jej władz samorządowych.

MONUMENTS OF THE KONIN DISTRICT AND THEIR ROLE IN SHAPING THE IDENTITY AND CULTURAL DEVELOPMENT OF THE REGION

Summary

The dynamic development of industry in Konin and its vicinity launched in the 1950s and the issuing inflow of population from different regions have altered the character and perception of Konin and the Konin District. In view of all these new phenomena, it is of major importance to culturally define the latter.

It is monuments that constitute one of the essential values consolidating historical awareness and cultural identity of a nation and, within it, of small communities (*Heimats*). Monuments create priceless legacy passed on from generation to generation, while building the prestige of, not only, the place where they are located, but also, of the whole region.

Today's territory of the Konin District differs from its historical boundaries, altered and trimmed after Poland's partitions in the late 18th c. The cultural identity of the region was for many centuries shaped by an impressive set of monuments present within the pre-partition Konin District. Also today, the rich legacy of monuments should contribute to the cultural identity and development strategy of the region.

The high quality of the historic substance and the Konin Region's attractive leisure offer promise a strong tourist branding of the 'Konin District' whose promotional motto could read: 'The Konin District - rich in nature and culture.'

Keywords: Konin District, Konin, cultural legacy, cultural identity, branding, monument promotion

Nota o Autorze: dr Janusz Nowiński SDB – historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspekcji pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: Ziemia Konińska, Konin, dziedzictwo kulturowe, tożsamość kulturowa, branding, promocja zabytków

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB
ARCHIWUM SALEZJAŃSKIE INSPEKTORII PIŁSKIEJ

REAKCJE SPOŁECZEŃSTWA WOJEWÓDZTWA PIŁSKIEGO
NA PRZEBIEG DRUGIEJ PIELGRZYMKI JANA PAWŁA II
DO OJCZYZNY (16-23 CZERWCA 1983 R.)
W ŚWIELE TELEKSÓW KW PZPR W PILE

Pielgrzymki św. Jana Pawła II do ojczyzny wciąż będą stanowić ważny punkt odniesienia dla badaczy zajmujących się posługą pasterską papieża Polaka i analizujących ją z różnych perspektyw naukowych: historycznej, teologicznej, filozoficznej czy socjologicznej. Ze względu na osobę Ojca świętego i jego dynamiczną działalność ewangelizacyjną oraz duży wpływ na przemiany polityczne, jakie dokonały się w Europie i na świecie w okresie jego pontyfikatu (16 X 1978 - 2 IV 2005), ukazało się już sporo prac syntetycznych, które analizują spuściznę Jana Pawła II na płaszczyźnie wymienionych powyżej dyscyplin naukowych¹.

Dla historyków najnowszej historii Polski ważne są szczególnie pierwsze trzy pielgrzymki, które odbyły się w latach 1979-1987². Za sprawą „Solidarności”, która

¹ Literatura tematu jest w tym przypadku bardzo obszerna. Pozwolę sobie przywołać zatem tylko kilka wybranych pozycji wydanych w Polsce ostatnich latach. Por. T. Grabińska, *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, Wydawnictwo Atut, Wrocław 2009; *Jan Paweł II – człowiek i dzieło*, red. B. Walczak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001; L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011; *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II - wizja dla zjednoczonej Europy*, red. Ch. Bohr, S. G. Raabe, tłum. M. Kurkowska, Wydawnictwo „Societas Vistulana”, Kraków 2007; *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, red. E. Albińska, ks. S. Fel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005; W. Zagrodzki, *Człowiek drogą Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2009.

² Por. M. Kała, *Władze wobec drugiej pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny*, Biuletyn IPN (2002)7, s. 58-64; G. Łęcicki, *Jan Paweł II. Staralem się mówić za Was. O papieskich pielgrzymkach do zniewolonej Ojczyzny 1979-1983-1987*, Wydawnictwo Rytm, Warszawa 2003; *Jan Paweł II w Łodzi. W dwudziestą rocznicę wizyty*, red. M. Przybysz, M. Różański, J. Wróbel, Wydawnictwo IPN, Łódź 2008; *Jan Paweł II w Szczecinie. Meldunki operacyjne Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych z 1987 roku*, wstęp Z. Stanuch, wybór i oprac. M. Semczyszyn, A. Sitkowska, Z. Stanuch, Wydawnictwo IPN, Warszawa-Szczecin 2008; M. Jędraszewski, *Jan Paweł II w Poznaniu*, Pallottinum, Poznań 2009; K. Michalski, *Działania Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski 1980-1989*, Wydawnictwo IPN, Warszawa 2012, s. 121-128; R. Łatka, *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*, Wydawnictwo IPN, Kraków 2012; *Operacja „Zorza*

powstała w wyniku protestów społecznych z lipca i sierpnia 1980 r., Polska stała się w tej dekadzie XX w. inicjatorem przemian w Europie Środkowo-Wschodniej, które doprowadziły ostatecznie do upadku komunistycznych dyktatur w tej części starego kontynentu i wyrwania większości jej państw spod dotychczasowej kurateli Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Wpływ Jana Pawła II na przywołane tu wydarzenia jest oczywisty, a jego pielgrzymki do Polski i nauczanie kierowane wówczas do rodaków, stawały się za każdym razem dla ludzi „Solidarności” bodźcem do podejmowania wolnościowych inicjatyw³.

1. SPOŁECZNO-POLITYCZNY KONTEKST PIELGRZYMKI JANA PAWŁA II DO POLSKI W 1983 R.

Wizyta Ojca św. w Polsce miała miejsce w dniach 16-23 czerwca 1983 r. Papież spotkał się wówczas z wiernymi w następujących miejscowościach: Warszawa, Niepokalanów, Częstochowa, Poznań, Katowice, Wrocław, Góra św. Anny, Kraków, Mistrzejowice, Tatry – Dolina Chochołowska, Kraków-Balice.

Druga pielgrzymka Jana Pawła II odbyła się w trudnych politycznie warunkach, wciąż trwał przecież wprowadzony 13 grudnia 1981 r. stan wojenny. Przyjazdu papieża spodziewano się już 1982 r. w sierpniu w związku z 600-leciem Obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej, ale nie udało się wówczas uzyskać na to pozwolenia komunistycznych władz. Ze zrozumiałych więc względów pielgrzymka Jana Pawła II była przez wszystkich oczekiwana, zwłaszcza przez społeczeństwo przygniecione ciężarem represji i prześladowań ze strony reżimu Wojciecha Jaruzelskiego. Wiele po wizycie Ojca św. oczekiwali działacze podziemia politycznego, reprezentowanego nie tylko przez struktury związkowe „Solidarności”, ale także takie organizacje, jak Solidarność Walcząca, Konfederacja Polski Niepodległej i inne niezależne organizacje zwłaszcza młodzieżowe, które prowadziły działalność w całym kraju⁴. Same również władze z różnymi nastrojami przyglądały się papieskiej pielgrzymce, z jed-

II”. *Służba Bezpieczeństwa i Komitet Wojewódzki PZPR wobec wizyty Jana Pawła II w Trójmieście (czerwiec 1987)*, red. S. Cenckiewicz, M. Kruk, Wydawnictwo IPN, Warszawa-Gdańsk 2008; P. Raina, *Wizyty Apostolskie Jana Pawła II w Polsce. Rozmowy przygotowawcze Watykan – PRL – Episkopat*, Wydawnictwo „Książka Polska”, Warszawa 1997; R. Reczek, *Lokalne władze partyjno-państwowe wobec planów przyjazdu i pobytu Jana Pawła II w Poznaniu w czasie II pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 r.*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1980-1989* [Studia i materiały poznańskiego IPN, t. XVI], red. K. Białecki, Wydawnictwo IPN, Poznań 2011, s. 135-168; *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979. Dokumenty KC PZPR i MSW*, wstęp i opr. A. Friszke, M. Zaremba, Instytut Studiów Politycznych PAN, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2005.

³ Por. Z. Kowalczyk, *Jan Paweł II wobec komunizmu*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014; A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Dialogue Znaki Czasu, Paryż 1987; T. Pompowski, *Armia Boga kontra imperium zła. Duchowa historia upadku komunizmu*, Dom Wydawniczy „Rafał”, Kraków 2012 (tamże bogata anglojęzyczna literatura przedmiotu, s. 243-253); J. Żaryn, *Jan Paweł II – pogromca żelaznej kurtyny*, w: *Solidarność z błoń. Wokół nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. M. Drzonek, M. Siedziako, Wydawnictwo IPN, Szczecin 2011, s. 17-23.

⁴ Por. *Przesłanie TKK NSZZ „Solidarność” do Jana Pawła II, 23 III 1983*, *Solidarność*. Pismo Regionu Gdańskiego, Gdańsk, 19 IV 1983, nr 87, s. 1.

nej strony zdając sobie sprawę z trudnych do przewidzenia jej konsekwencji wewnętrznych, z drugiej zaś, osaczone gospodarczymi i politycznymi sankcjami przez państwa wolnego Zachodu, koniecznie potrzebowały modyfikacji wrogiego ich stosunku do rządu PRL, aby ratować chylący się ku upadkowi system komunistyczny⁵.

2. ZAKRES BADAŃ I BAZA ŹRÓDŁOWA OPRACOWANIA

W niniejszym opracowaniu podjęta zostanie próba uchwycenia i przedstawienia reakcji społeczeństwa województwa pilskiego na przebieg drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny w świetle sprawozdań Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR). Podstawowy materiał źródłowy stanowią więc materiały przesyłane z Piły do Komitetu Centralnego PZPR, zachowane głównie w formie teleksów sporządzanych na dalekopisach, które dzisiaj znajdują się w zasobie Archiwum Państwowego w Poznaniu oddział w Pile. Teleksy z wojewódzkich centrali partyjnych były wysyłane do Warszawy przeważnie raz dziennie, za wyjątkiem weekendów i informowały o sytuacji społeczno-politycznej w danym województwie. Od tej zasady odchodzono w czasie ważnych wydarzeń politycznych, zwłaszcza wówczas, kiedy ich rozwój był bardzo dynamiczny (wprowadzenie stanu wojennego, strajki, manifestacje, pielgrzymki papieskie, wybory itd.). Teleksy wysyłano wówczas do Warszawy nawet kilka razy dziennie, także w soboty i niedziele. W KC poddawano je analizie i formułowano ogólne dane dotyczące sytuacji społeczno-politycznej w kraju, które tą samą drogą rozsyłane były do wojewódzkich instancji partyjnych. Dzisiaj dla badaczy wspomniane sprawozdania stanowią cenny materiał źródłowy.

Należy także podkreślić, iż raporty dzienne wysyłane z poszczególnych KW do KC w Warszawie, były oparte na analogicznych meldunkach sporządzanych przez Służbę Bezpieczeństwa i wysyłanych z Komend Wojewódzkich Milicji Obywatelskiej (MO) do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW). W treści były zbliżone do siebie, partyjne teleksy jednak były nieco krótsze i zawierały tylko wybrane informacje z rozbudowanych szeroko teleksów przygotowanych przez Służbę Bezpieczeństwa. Uwagi powyższe potwierdzają, jak bardzo funkcjonowanie partii i aparatu represji w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wzajemnie się przenikało i było powiązane ze sobą na wielu płaszczyznach, zupełnie nierozpoznawalnych dla przeciętnych obywateli.

3. NASTROJE SPOŁECZNE W WOJEWÓDZTWIE PILSKIM PRZED PAPIESKĄ PIELGRZYMKĄ

W teleksach przygotowanych przez władze partyjne w województwie pilskim po raz pierwszy sprawa pielgrzymki papieskiej do ojczyzny pojawia się przy okazji sprawozdania z przebiegu uroczystości Bożego Ciała, która przypadła na 2 czerwca

⁵ Por. P. Nitecki, „*Dzieło nie skierowane przeciwko nikomu...*”. *Papież Jan Paweł II wobec wydarzeń w Polsce (1980-1983)*, Znaki Czasu (1986)2, s. 37-56; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2006, s. 395-401; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2003, s. 323-338.

1983 r. Według szacunków partyjnych analityków, w 104 procesjach na terenie całego pilskiego wzięło udział ok. 115 tys. osób, z czego 30-40% stanowiły dzieci i młodzież. Odnotowano także kilka wystąpień księży, którzy w kazaniach nawiązali do zbliżającej się wizyty Ojca św. w Polsce. Dziekan pilski ks. dr Stanisław Styrna SDB zaapelował o osobisty udział wiernych w spotkaniach z papieżem i zdementował pojawiające się informacje o obowiązkowych kartach na Mszę św. w Poznaniu⁶. Podobne zachęty do uczestnictwa w papieskich uroczystościach skierowali do wiernych księża w dekanacie chodzieskim, m.in. podczas nabożeństw w Szamocinie, Raczynie i Pietronkach⁷. Natomiast ksiądz z parafii Świętego Ducha w Rogoźnie namawiał wiernych do interweniowania w zakładach pracy i szkołach, aby dzień wizyty Jana Pawła II w stolicy Wielkopolski był wolnym od pracy, tak by mogli wziąć udział w spotkaniu z papieżem. Ponadto ksiądz w Okonku miał – zdaniem informatorów – wygłosić apel o pojednanie narodu, natomiast w Jastrowiu odbyła się Msza św. w intencji zachowania spokoju w Ojczyźnie⁸.

Kilka dni później wizyta papieska była już „często spotykanym tematem dyskusji na terenie zakładów pracy”⁹. Według przesłanych do Warszawy informacji, w województwie pilskim odnotowano dotychczas 45 zorganizowanych grup, w których łącznie może udać się na spotkanie z Janem Pawłem II około 5 tys. wiernych. Administratorzy parafii złożyli podania o wynajem autokarów do wydziałów transportów poszczególnych zakładów pracy, oddziałów PKS oraz przedsiębiorstwa turystycznego „Noteć”.

Natomiast w niedzielę 5 czerwca w parafiach przynależących do archidiecezji poznańskiej na wszystkich Mszach św. odczytywany był komunikat kurii z informacją, że zwrócono się do władz wojewódzkich w Pile, Kaliszu, Lesznie, Zielonej Górze i Gorzowie, aby zakłady pracy mogły odpracować 20 czerwca, a więc dzień wizyty Jana Pawła II w Poznaniu, w jakimś innym terminie. Jednocześnie apelowano, aby również wierni sami zwracali się do dyrekcji swoich zakładów pracy z taką propozycją, natomiast rodzice interweniowali w tej samej sprawie w szkołach. W teleksie podano także informację, że w Fabryce Maszyn i Urządzeń Przemysłu Spożywczego „SPOMASZ” i Zakładach Sprzętu Grzejnego „PREDOM-WROMET” we Wronkach, dyrekcje tych zakładów na wniosek rad pracowniczych podjęły decyzję o odpracowaniu 20 czerwca w sobotę 18 czerwca. Z tej decyzji, zdaniem danych uzyskanych przez czynniki partyjne, było niezadowolonych ok. 30% załogi „SPOMASZU”¹⁰.

⁶ Archiwum Państwowe w Poznaniu oddział w Pile [dalej: APP o. P], KW PZPR, sygn. 346/361, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 210/83, Piła 2 czerwca 1986 r., k. 3.

⁷ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 216/83, Piła 7 czerwca 1983 r., k. 8.

⁸ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 210/83, Piła 2 czerwca 1986 r., k. 3.

⁹ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 216/83, Piła 7 czerwca 1986 r., k. 8.

¹⁰ Tamże, k. 8.

W przededniu przyjazdu Jana Pawła II do Polski sekretarz KW PZPR w Pile Stanisław Hiller musiał znacznie skorygować dotychczasowe ustalenia związane z udziałem społeczeństwa z piłskiego w uroczystościach papieskich. W teleksie wysłanym do Warszawy 15 czerwca 1983 r., zanotowano m.in.:

„Stosunkowo dużo zorganizowanych grup wyjedzie z Wałcza (1 autobus do Niepokalanowa, 2 autobusy do Częstochowy, 2 autobusy do Warszawy, 5 do Poznania) i Wroniek – łącznie ok. 3000 osób [...]. Pojedyncze grupy zorganizowane wyjadą z terenu pozostałych większości instancji [chodzi o lokalne instancje partyjne – przy. JW.], m.in. z Chodzieży 4 grupy, Złotów 1 grupa, Łobżenica 1 grupa.

Według posiadanych informacji tylko w Rogoźnie i Jastrowiu organizuje się zbiorowe wyjazdy młodzieży do Poznania. W Rogoźnie są to głównie uczniowie LO (którym wikary z kościoła św. Ducha zaleca przyjęcie w dniu 20.06. br. emblematów z wizerunkiem poznańskich krzyży – pomnika Czerwca 56), w Jastrowiu jest to grupa absolwentów 8 klasy Szkoły Podstawowej nr 2.

[...] Wg [Według] szacunkowych danych w wyjazdach zbiorowych i indywidualnych do miejsc, które odwiedzi papież uda się blisko 17 tys. osób z terenu województwa piłskiego, z tego: ok. 16 tys. do Poznania, ok. 500 osób do Niepokalanowa, ok. 400 osób do Częstochowy, ok. 100 osób do Warszawy”¹¹.

Widać wyraźnie, że pierwsze szacunkowe dane podane w teleksie z 7 czerwca i dotyczące frekwencji wiernych z województwa piłskiego w uroczystościach z udziałem Jana Pawła II, w ciągu tygodnia uległy niemal czterokrotnemu zwiększeniu (z 4,5 tys. na 17 tys.). Nie przeszkodziło to jednak partyjnym analitykom, wyciągnąć nieco groteskowych w takiej sytuacji wniosków:

„zainteresowanie bezpośrednim uczestnictwem w uroczystościach religijnych mieszkańców województwa jest zróżnicowane i generalnie niższe od spodziewanego przez kler, czemu dawali wyraz księża, m.in. podczas niedzielnych nabożeństw w Trzciance, Pile, Chodzieży”¹².

3. OKRES PAPIESKIEJ PIELGRZYMKI

Jan Paweł II rozpoczął swoją drugą pielgrzymkę do ojczyzny 16 czerwca 1983 r. Na lotnisku witany był przez przedstawicieli władz państwowych z przewodniczącym Rady Państwa prof. Henrykiem Jabłońskim na czele oraz władze kościelne z prymasem Polski kard. Józefem Glempem. Po ucałowaniu ojczystej ziemi papież wypowiedział znamienne słowa powitania: „Uważam, że powinienem być z mymi rodakami w tym wzniosłym, a zarazem trudnym momencie dziejów Polski. [...] Pokój Tobie, Polsko, Ojczyzno moja!”¹³. Już na początku tej wizyty oddawały one cel i charakter papieskiego pielgrzymowania.

W pierwszych dniach pielgrzymki władze partyjne z piłskiego relacjonowały głównie nastroje i wypowiedzi, jakie pojawiły się w odniesieniu do uroczystości powitania Jana Pawła II na warszawskim Okęciu. Wprawdzie w teleksie z 16 czerwca

¹¹ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 222/83, Piła 15 czerwca 1983 r., k. 13.

¹² Tamże, k. 13.

¹³ *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, s. 9.

znalazła się jeszcze typowa propagandowa formułka o doniosłym wydarzeniu politycznym potwierdzającym współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz porozumienia narodowego, które jest porażką „sił wrogich socjalizmowi i przeciwnych postępującej w Polsce stabilizacji politycznej i społeczno-gospodarczej”¹⁴, ale już dnia następnego sformułowano bardziej precyzyjne dane odnoszące się do poszczególnych wypowiedzi odnotowanych w związku z uroczystościami powitania papieża na ojczyściej ziemi.

Według informatorów KW PZPR w Pile, w zakładach pracy województwa i środowiskach społeczno-zawodowych pozytywnie oceniono podniosły charakter uroczystości, zaś w wypowiedzi prof. Jabłońskiego akcentowano głównie wyartykułowanie przez niego nadziei i oczekiwań władz PRL, jakie wiążą one z wizytą głowy Kościoła. Natomiast w przemówieniu prymasa najcenniejsze, zdaniem części pracowników zakładów pracy, było podkreślenie religijnego charakteru wizyty Ojca św. (ZSO „Polam” Piła, „Metaloplast” Złotów, „Jastrobet” Jastrowie). Z kolei wypowiedź Jana Pawła II uznano za serdeczną, emocjonalną i patriotyczną. Dostrzeżono w niej jednak sugestie, że nie może on odwiedzić innych miejsc, niż te zaproponowane na trasie pielgrzymki, także i o tym, że w Polsce wciąż wielu ludzi jest niewinnie więzionych za przekonania¹⁵. Papieskie wezwanie „Pokój Tobie, Polsko, Ojczyzno moja!” zostało, zdaniem władz partyjnych, odczytane przez społeczeństwo jako „wsparcie moralne wysiłków władz na rzecz porozumienia narodowego”¹⁶.

W tym samym dniu, 17 czerwca, do Warszawy wysłano kolejne sprawozdanie, w którym opisywano nastroje społeczne w pilskim. Zwrócono uwagę na skromne udekorowanie budynków mieszkalnych. Podano również nowe informacje odnoszące się do zorganizowanych grup udających się na spotkania z papieżem. Według szacunkowych danych na ten dzień, pielgrzymki były organizowane przez ok. 50 parafii, ponadto kilka zakładów pracy (m.in. Przedsiębiorstwo Poszukiwań Nafity i Gazu w Pile, Zakład Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej w Pile, Wojewódzką Spółdzielnię Budownictwa Wiejskiego w Kosztowie, Czarnkowskie Zakłady Meblarskie w Czarnkowie), środowiska rzemieślników oraz stowarzyszenia katolików świeckich. W około 40 jednostkach gospodarki uspołecznionej na terenie województwa zadecydowano o odpracowaniu 20 czerwca, zaobserwowano również tendencję do wykorzystywania w tym dniu urlopów przez pracowników niektórych zakładów, zwłaszcza w Pile, Wągrowcu i Czarnkowie¹⁷.

W kolejnych teleksach komentowano pobyt Jana Pawła II w Warszawie. Dużo emocji wywołało spotkanie papieża z Wojciechem Jaruzelskim, które odbyło się w Belwederze, zwłaszcza ten jego moment, który odbywał się za zamkniętymi

¹⁴ APP o. P, KW PZPR, sygn. 346/361, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 224/83, Piła 16 czerwca 1983 r., k. 15.

¹⁵ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 226/83, Piła 17 czerwca 1983 r., k. 17.

¹⁶ Tamże, k. 17.

¹⁷ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 227/83, Piła 17 czerwca 1983 r., k. 18.

drzwiami. Zakładano, że rozmowa dotyczyła rozbieżności dotyczących analizy aktualnej sytuacji politycznej w kraju. Takie głosy pojawiły się wśród robotników w Pile, Wałczu i Wągrowcu¹⁸. Część oficjalna wspomnianego spotkania przedstawiona została okrągłymi stwierdzeniami, z zastosowaniem typowych sloganów partyjnych:

„Szczególnie wystąpienie gen. W. Jaruzelskiego zrobiło duże wrażenie. Mówi się, że było bardzo ładne od strony językowej, konkretne, stanowiło dobitne przedstawienie realizowanej przez władzę linii politycznej. Często zwracano uwagę na jego patriotyczny charakter”¹⁹.

Sporo uwagi poświęcono homilii papieskiej wypowiedzianej podczas Mszy św. na Stadionie Dziesięciolecia Manifestu Lipcowego. W kręgach partyjnych uznano ją za wybitnie polityczne wystąpienie, które wywołało sporo emocji. W sprawozdaniu przesłanym 18 czerwca do Warszawy wojewódzkie władze partyjne zaprezentowały bardziej szczegółowe analizy dotychczasowych wystąpień papieskich, jakie zostały dokonane przez „inteligencję i aktyw partyjny”. Uwagi te, sformułowano w trzech punktach i zwrócono w nich uwagę na następujące czynniki, wynikające z wypowiedzi Ojca św.:

„1. Bardziej polityczny – w stosunku do 1979 r. – charakter wystąpień Jana Pawła II. Akcenty polityczne zawierały wszystkie dotychczasowe wystąpienia papieża.

2. Wyraźny podział ról między Janem Pawłem II i prymasem Polski Józefem Glempem. Drugi [w oryginale błędnie: *pierwszy*, chodzi bowiem o kard. Glempa – JW] podkreśla religijny charakter wizyty i odbywanych uroczystości, pierwszy [w oryginale błędnie: *drugi* – JW] w różny sposób akcentuje, że rola Kościoła we współczesnym świecie, a więc także w Polsce, nie ogranicza się do funkcji duszpasterskich. Często dla wyrażenia opinii o sytuacji w kraju ucieka się do zabiegu polegającego na zaznaczeniu, iż czyni to przede wszystkim jako Polak-patriota.

3. Umocnienie pozycji Kościoła w Polsce. Wyrazem tego są te fragmenty oficjalnych wystąpień, w których Kościół daje bardzo jednoznaczny wyraz swych oczekiwań wobec władz państwowych. Aktyw partyjny wyraża obawy, że będzie to miało w przyszłości bardzo poważne konsekwencje w pracy politycznej, że spowoduje umocnienie się opozycji politycznej, że wielu niezdecydowanych i wahających się utwierdzi w nieufności do władzy”²⁰.

Podobne analizy pojawiły się w wypowiedziach zwykłych pracowników zakładów pracy w piłskim. Zdaniem partyjnych informatorów, uważają oni papieskie wystąpienia za bardzo emocjonalne. Pokazują one, ich zdaniem, że Jan Paweł II chce, aby jego głos był traktowany jako wystąpienie Polaka, patrioty, reprezentanta narodu, który zwraca się nie tylko do wierzących, ale do wszystkich rodaków. Ojciec św. eksponuje rolę Kościoła w dziejach narodu, przede wszystkim jako rzecznika sprawy wolności, suwerenności i niepodległości Polaków. Często, w czasie swoich wypowiedzi, formułuje w aluzyjnej formie oczekiwania wobec władz,

¹⁸ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 230/83, Piła 18 czerwca 1983 r., k. 20.

¹⁹ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 228/83, Piła 18 czerwca 1983 r., k. 19.

²⁰ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 230/83, Piła 18 czerwca 1983 r., k. 20.

przez co stawia Kościół w roli „pośrednika między władzą a społeczeństwem, ośrodka artykulacji jego pragnień, dążeń, oczekiwań”²¹.

W pierwszych dniach papieskiej pielgrzymki odnotowano bardzo wiele krytycznych głosów odnośnie do telewizyjnych transmisji, do poszczególnych jej punktów, zwłaszcza podczas wizyty Ojca św. w Warszawie. Uznawano je za zbyt krótkie i wybiórcze, wobec czego chętnie korzystano z informacji emitowanych w zachodnich rozgłośniach radiowych. Podawano w nich m.in. informację, że Jan Paweł II spotka się w czasie swojego pobytu w Polsce z Lechem Wałęsą. W sprawozdaniu ubolewano, że wobec braku informacji na ten temat, aktyw partyjny nie umie się ustosunkować do pytań, jakie na ten temat otrzymuje²².

Krytyczne uwagi odnośnie do transmisji telewizyjnych, zwłaszcza za rezygnację w relacjach z ujęć panoramicznych, formułowano także podczas kolejnych dni pielgrzymki papieskiej. Podobnie, w późniejszych teleksach, pojawiają się krytyczne głosy aktywu partyjnego związane ze spotkaniem papieża z przewodniczącym „Solidarności”, które odbyło się w dolinie Chochołowskiej. Członkowie partii wyrażali opinie, że nie należało w ogóle do niego dopuścić²³.

Z perspektywy Wielkopolski, najważniejszym punktem pielgrzymki Jana Pawła II był jego pobyt w Poznaniu. Dla mieszkańców z pilskiego było to również optymalne miejsce dla spotkania z papieżem. Msza św. na Łęgach Dębińskich odbyła się 20 czerwca. Papież dokonał wówczas beatyfikacji matki Urszuli Ledóchowskiej, założycielki zgromadzenia Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Stolica Wielkopolski została wybrana na tę uroczystość, ponieważ w pobliskich Pniewach znajdował się dom generalny założonego przez nią zgromadzenia²⁴.

Podczas homilii Ojciec św. bardzo obficie odwoływał się do korzeni historii Polski Piastowskiej związanych bezpośrednio z Poznaniem i Wielkopolską, które stanowiły jednocześnie fundament chrześcijaństwa w Polsce oraz narodowej kultury. Przywołał także historyczne postaci Michała Drzymały i kapłanów społeczników, jak abp Florian Stablewski i ks. Piotr Wawrzyniak, którzy walczyli o zachowanie polskości i religii katolickiej w trudnym okresie zaborów. Jan Paweł II odniósł się również do innych postaci i wydarzeń z historii najnowszej. Najpierw

²¹ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 232/83, Piła 19 czerwca 1983 r., k. 22.

²² Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 228/83, Piła 18 czerwca 1983 r., k. 19.

²³ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 236/83, Piła 21 czerwca 1983 r., k. 25; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 239/83, Piła 22 czerwca 1983 r., k. 28; O kulisach spotkania Jana Pawła II z Wałęsą w Dolinie Chochołowskiej: L. Wałęsa, *Droga nadziei*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1990, s. 315-322; tenże, *Droga do prawdy. Autobiografia*, Świat Książki, Warszawa 2008, s. 206-210; T. Goćłowski, *Świadek. Z abp. Tadeuszem Goćłowskim rozmawia Adam Hlebowicz*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 80-88.

²⁴ W 1989 r., w pięćdziesiątą rocznicę śmierci bł. Urszuli Ledóchowskiej, jej zachowane od zniszczenia ciało, zostało przewiezione z Rzymu do Pniew i złożone w kaplicy domu macierzystego. Jan Paweł II kanonizował ją 18 maja 2003 r. w Rzymie.

przedstawił mającą być beatyfikowaną matkę Urszulę Ledóchowską i jej działalność na rzecz udręczonej Ojczyzny, zwłaszcza na polu wychowania młodzieży. Odwołał się przy tym do znamienitych postaci z jej najbliższej rodziny – rodzonej siostry, bł. Marii Teresy Ledóchowskiej, założycielki Klawerianek; rodzonego brata, o. Włodzimierza Ledóchowskiego SJ – generała zakonu jezuitów; stryja kard. Mieczysława Ledóchowskiego arcybiskupa poznańsko-gnieźnieńskiego prymasa Polski, któremu przyszło się zmagać w okresie pruskiej polityki kulturkampfu o zachowanie wiary, polskości i autonomii Kościoła. Wreszcie papież przywołał ważne wydarzenia z ostatnich lat, zwłaszcza doświadczenie Poznańskiego Czerwca 1956 r., ale także czasy „Solidarności”²⁵.

Według sprawozdań KW PZPR w Pile, na uroczystości w Poznaniu z terenów województwa piłskiego udało się ok. 60 zorganizowanych grup wiernych, jedna pielgrzymka piesza z Wągrowca oraz jedna pielgrzymka młodzieżowa z Rogoźna. Pozostali uczestnicy udali się do Poznania prywatnymi i publicznymi środkami lokomocji. Szacowano, że z samej Chodzieży na spotkanie z Janem Pawłem II udało się pociągiem ok. 600 osób²⁶. W żadnym jednak z teleksów wysłanych w tych dniach do Warszawy, władze partyjne z piłskiego nie podały szacunkowej ilości wszystkich uczestników ze swojego terenu, którzy pojawili się na papieskich uroczystościach w stolicy Wielkopolski. Ogólną frekwencję na Mszy św. oceniono natomiast na milion osób i określono ją mianem „wielkiej manifestacji wiernych z całej Wielkopolski”²⁷. Podkreślono także zróżnicowane opinie, jakie pojawiły się wśród społeczeństwa województwa piłskiego odnośnie do poznańskich uroczystości. I tak, w środowiskach wiejskich i zaangażowanych katolików podkreślano ich religijny charakter. Wśród byłych działaczy „Solidarności” dominowały oceny, iż miały one także polityczny wydźwięk ze względu na odniesienia, którymi posługiwał się papież w trakcie swojej homilii i reakcją na nie wiernych, wyrażającą się oklaskami w czasie jego wystąpienia oraz przez zakończenie nabożeństwa pieśnią *Boże coś Polskę*, podczas której wierni wzniesli ręce do góry ze znakiem zwycięstwa²⁸.

W kolejnych dniach wizyty aktyw partyjny z województwa piłskiego oceniał, iż pielgrzymka z każdym dniem coraz bardziej się upolityczniała. Pozytywnie odnoszono się jedynie do wypowiedzi Jana Pawła II we Wrocławiu i na Górze św. Anny, które różniły się od poprzednich „brakiem jątrzących akcentów politycznych” i „w kontekście rewizjonistycznych tendencji w R[epublice] F[ederal-

²⁵ Por. *Pokój Tobie, Polsko!...*, s. 123-129.

²⁶ APP o. P, KW PZPR, sygn. 346/361, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 235/83, Piła 20 czerwca 1983 r., k. 24.

²⁷ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 236/83, Piła 21 czerwca 1983 r., k. 25.

²⁸ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 233/83, Piła 20 czerwca 1983 r., k. 23; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 236/83, Piła 21 czerwca 1983 r., k. 25; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 238/83, Piła 21 czerwca 1983 r., k. 27; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 239/83, Piła 22 czerwca 1983 r., k. 28.

nej] N[iemiec] są doniosłym elementem politycznym”²⁹. Krytykowano natomiast wystąpienia Ojca św. w Katowicach, gdzie wprost odwołał się do Sierpnia 1980 r. Odnotowano, że w Częstochowie pojawiły się solidarnościowe transparenty³⁰.

4. ZAKOŃCZENIE PIELGRZYMKI I OGÓLNA JEJ OCENA PRZEZ WOJEWÓDZKI AKTYW PARTYJNY

Papieska pielgrzymka zakończyła się w Krakowie Balicach, gdzie na miejscowym lotnisku odbyły się uroczystości pożegnalne Jana Pawła II przed jego odlotem do Watykanu. W mowie pożegnalnej Ojciec św. podziękował władzom państwowym i terenowym za życzliwe przyjęcie i organizację Jego pobytu w Ojczyźnie pod względem logistycznym. Przywołał jeszcze raz najważniejsze myśli wyrażone na trasie pielgrzymowania i zakończył swoje przemówienie znamienymi słowami:

„Żegnając się z moimi Rodakami w Krakowie – tym mieście, które widziało trudne chwile Ojczyzny, ale było też świadkiem okresów jej największego rozkwitu – życzę, aby raz jeszcze, pod opieką Pani Jasnogórskiej, dobro okazało się na ziemi polskiej potężniejsze od zła i odniosło zwycięstwo. I o to stale się modlę”³¹.

W ostatnim teleksie wysłanym w okresie pielgrzymki z KW PZPR w Pile do centrali partyjnej w Warszawie uznano, iż pożegnalna wypowiedź papieża miała ton pojednawczy³². We wcześniejszych jednak sprawozdaniach dokonano już ogólnego podsumowania wizyty Jana Pawła II w formie analizy głosów, jakie podczas jej trwania pojawiły się zwłaszcza w środowiskach robotniczych i aktywu partyjnego na terenie województwa piłskiego. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na te drugie opinie. Najczęściej pojawiały się w nich następujące elementy:

„Podkreśla się znaczenie samego faktu odbycia wizyty, wbrew pogłoskom i przypuszczeniom wielu ośrodków zagranicznych wizyta doszła do skutku, a jej przebiegowi nie towarzyszyły istotne incydenty (m.in. Piła, Wałcz, Chodzież).

Polityczne efekty wizyty widzi się z reguły w dwóch płaszczyznach zewnętrznej i wewnętrznej. W wymiarze międzynarodowym dorobkiem pielgrzymki jest przełamanie izolacji politycznej Polski w świecie kapitalistycznym, potwierdzenie prawa Polski do Ziem Odzyskanych jako prastarych ziem piastowskich.

Wśród czynników wewnętrznych stanowiących efekt wizyty Jana Pawła II wymienia się: umocnienie pozycji Kościoła w państwie (m.in. Piła, Wronki); umocnienie opozycji politycznej

²⁹ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 240/83, Piła 22 czerwca 1983 r., k. 29.

³⁰ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 238/83, Piła 21 czerwca 1983 r., k. 27; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 243/83, Piła 23 czerwca 1983 r., k. 30.

³¹ Por. *Pokój Tobie, Polsko!*..., s. 217.

³² APP o. P, KW PZPR, sygn. 346/361, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 244/83, Piła 24 czerwca 1983 r., k. 32.

w kraju (m.in. Chodzież, Czarnków); ugruntowanie w świadomości społecznej przekonania, że polityka władz odpowiada deklarowanej linii (chodzi tu przede wszystkim o materializację idei porozumienia narodowego, tolerancji, współdziałania państwa z Kościołem). W tym sensie jest to również element budujący autorytet władzy w Polsce (m.in. Wągrowiec, Piła, Złotów)³³.

Wobec takich wniosków, zwłaszcza zaś efektów papieskiego pielgrzymowania w postaci wzmocnienia pozycji Kościoła i opozycji, aktyw partyjny postulował wzmoczoną pracę polityczną w terenie, w niektórych środowiskach od podstaw³⁴. Miała się ona koncentrować na działalności propagandowej, w której podjęta zostanie polemika z niektórymi wypowiedziami Jana Pawła II i jego oceną sytuacji społeczno-politycznej w Polsce. Za wszelką zaś cenę, zdaniem aktywistów z piłskiego, dążyć należało w najbliższych miesiącach, do „politycznego zdyskontowania pozytywnych elementów pielgrzymki”³⁵.

Z punktu zaś widzenia ludzi wierzących oraz działaczy podziemia solidarnościowego, pielgrzymka stała się czasem nadziei, którą Jan Paweł II wlał w serca rodaków i umocnieniem na dalszą walkę z totalitarnym systemem. Sama zaś opozycja polityczna zyskała dobrą okazję, żeby przypomnieć o swoim istnieniu i kolejny raz wyartykułować program politycznych zmian w Polsce³⁶. Warto na zakończenie wspomnieć, że w miesiąc po wizycie Jana Pawła II zniesiony został stan wojenny i ogłoszono amnestię dla większości więźniów sumienia.

PUBLIC REACTIONS IN PIŁA VOIVODESHIP TO THE EVENTS OF JOHN PAUL II'S SECOND HOMELAND PILGRIMAGE (JUNE 16TH-23RD, 1983) IN THE TEXTS OF KW PZPR PIŁA

Summary

In the period of the Polish People's Republic, the pilgrimages of Pope John Paul II to his homeland exerted a great influence on the contemporary socio-political situation in the country, especially in the activation of opposition groups. The Pope's second visit to Poland on 16th-23rd June, 1983 took place amid the martial law introduced by the government on 13th December, 1981. It was expected with high hopes by the Polish society, enslaved and humiliated by the communist rule. This study

³³ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 240/83, Piła 22 czerwca 1983 r., k. 29.

³⁴ KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 233/83, Piła 20 czerwca 1983 r., k. 23; tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 243/83, Piła 23 czerwca 1983 r., k. 30.

³⁵ Tamże, KW PZPR w Pile do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie, Teleks nr 240/83, Piła 22 czerwca 1983 r., k. 29.

³⁶ Por. *Na transparentach*, Tygodnik Mazowsze, Warszawa, 30 VI 1983, nr 56, s. 2; tamże, *Dni poza czasem*, s. 1-2; *Najdłuższe dni roku*, Wola, Warszawa, 27 VI 1983, nr 21-22, s. 1-3; *Tam jest wolność, gdzie jest papież*, Gdańsk. Pismo informacyjne NSZZ «Solidarność», 7 VII 1983, nr 17, s. 1. Na ten temat zobacz bibliograficzne zestawienie artykułów dotyczących przygotowań opozycji do pielgrzymki papieża w 1983 r. i jej przebiegu, które ukazały się w prasie bezdebitowej: *Jan Paweł II poza cenzurą PRL, bibliografia 1976-1989*, oprac. A. Sitarska, S. Skwirowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Rzym 1996, s. 300-344.

portrays the reactions of the Piła Voivodeship community to the pilgrimage of the Holy Father to his homeland as they were presented in the contemporary analyzes of the Provincial Committee of the Polish United Workers' Party. Those analyses were sent during the Pope's visit to the Central Committee of the Communist Party in Warsaw. The study constitutes a regional contribution to the historical synthetic reflection on this extremely important event in the last decade of the Polish People's Republic period.

Keywords: John Paul II, papal pilgrimages to Poland, martial law, Polish United Worker's Party, Piła Voivodeship

Nota o Autorze: ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB – salezjanin; dr historii, dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji i NSZZ „Solidarność” w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej, historią salezjanów w Polsce oraz naukami pomocniczymi historii. Adres do korespondencji: wonsal_@poczta.onet.pl.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, papieskie pielgrzymki do Polski, stan wojenny, Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, województwo pilskie

EUGENIUSZ WIĄZOWSKI

POSŁUGA DUSZPASTERSKA SALEZJANÓW W PARAFII POD WEZWANIEM ŚWIĘTEJ TRÓJCY W CZAPLINKU W LATACH 1945-2013

1. WSTĘP

Otoczony lasami Czaplinek leży w powiecie drawskim, na skrzyżowaniu dróg Wałcz-Koszalin i Szczecinek-Szczecin, na przesmyku pomiędzy jeziorami Drawsko i Czaplino. W miasteczku rozpoczyna się szlak kajakowy Drawą im. kardynała Karola Wojtyły. Od końca XIII do początku XIV w. w Czaplunku istniała komandoria templariuszy, a później komandorię po nich przejęli joannici, którzy pozostali w Czaplunku do początku XV w.¹ W pierwszej połowie XVI w. na skutek ekspansji protestantyzmu na Pomorzu Zachodnim, majątek kościelny w Czaplunku przejęli protestanci². Duchowny katolicki przybył ponownie do Czaplinka dopiero w 1624 r.³ Upadek biskupstwa kamieńskiego spowodował, że Czaplinek stał się najdalej wysuniętym na północ ośrodkiem katolickim⁴, tak, że wieloletni proboszcz z Czaplinka, ks. Jakub Kluck, przed powstaniem w drugiej połowie XIX w. nowych katolickich ośrodków duszpasterskich w rejencji koszalińskiej, roztaczał opiekę duszpasterską nad katolikami w powiecie szczecineckim, pierwszy dotarł do Słupska i urządził wyprawy misyjne na cały obszar aż po Kołobrzeg⁵. Parafia katolicka pw. Trójcy Świętej w Czaplunku od XVII w. do zakończenia II wojny światowej należała do Pomorza, ale pod względem kościelnym do archidiecezji poznańskiej⁶. 3 III 1945 r. miasteczko zdobyli żołnierze I Armii Wojska Polskiego, 12 maja 1945 r.

¹ Por. *Informator o Czaplunku*, red. J. Hübner, Czaplinek 1996, b. pag.

² Por. E. Müller, *Ewangelischen Bestlichen Pommern von der Reformation bis zur Begenwert*, t. II, Leon Sauniers Buchhandlung, Stettin 1912, s. 518-534; L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (X-XX/XXI wiek)*, Wydawnictwo Lech Bończa-Bystrzycki, Koszalin 2012, s. 221.

³ Por. T. Ceynowa, *Ziemia pogranicza. Dekanat walecki w latach 1821-1920*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004, s. 122.

⁴ Por. J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1964, s. 390.

⁵ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim 1871-1945*, Wydawnictwo Lech Bończa-Bystrzycki, Koszalin 1995, s. 24; tenże, *Przynależność diecezjalna okręgu szczecineckiego i słupskiego pod koniec XIX wieku i w początkach XX wieku*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie* 1(1992), s. 128.

⁶ Por. tenże, *Problemy odbudowy świątyni i organizacji sieci parafialnej na Pomorzu Zachodnim po 1945 r.*, *Studia Gdańskie* 9(1993), s. 186; tenże, *Problemy odbudowy świątyni i organizacji sieci parafialnej na Pomorzu Zachodnim po 1945 r.*, *Studia Gdańskie* 9(1993), s. 186.

zmarł proboszcz czaplinecki autochton ks. Leon Wingner, zaś trzy miesiące później pracę kapłańską w miejscowej parafii katolickiej Świętej Trójcy podjął ks. Bernard Zawada SDB⁷. Tak rozpoczęła się posługa duszpasterska salezjanów, która dotąd nie została zaprzestana.

W publikacji niniejszej najpierw odniesiono się do terytorium parafii oraz wiernych, następnie zaprezentowano kadrę duszpasterską, przynależność diecezjalną i zakonną, po czym, pokrótce omówiono obiekty sakralne i wreszcie przedstawiono wybrane formy działalności duszpasterskiej.

2. TERYTORIUM PARAFII I LICZBA WIERNYCH

Przyпуска się, że wybudowany prawdopodobnie za czasów templariuszy kościół pw. Świętej Trójcy stanowił jedyny ośrodek duszpasterski w całej okolicy. Nadejście reformacji, a wraz z nią kolonizacja starostwa drahimskiego przez przybyszów z Brandenburgii i Pomorza Zachodniego, znacznie osłabiła katolików. Już około 1540 r. protestanci zaczęli przejmować majątek kościelny i tworzyć struktury. Czaplinek otrzymał ponownie księdza katolickiego dopiero w 1624 r. Większość okolicznych mieszkańców pozostała jednak przy wyznaniu augsburskim, a liczba katolików zmniejszyła się do tego stopnia, że w 1776 r. w 11 miejscowościach filialnych Czaplinka mieszkało zaledwie 13 rodzin katolickich. Po pierwszym rozbiórze Polski, kiedy Czaplinek wraz z całym okręgiem znalazł się w granicach Prus, władze państwowe, w 1789 r., po przejęciu 11 katolickich obiektów sakralnych w okolicy miasteczka i przekazaniu ich protestantom, dążyły do likwidacji parafii katolickiej również w Czaplinku. Na miejsce księdza katolickiego planowano osadzić trzech duchownych protestanckich, którzy mieli przejąć kościół pw. Świętej Trójcy. Oficjał walecki ks. J. Dalski, chcąc ratować czaplinecką parafię, zwrócił się o interwencję w tej sprawie do konsystorza w Poznaniu. Mając na uwadze zachowanie parafii w Czaplinku, zasugerował jednocześnie zrzeczenie się praw do kościołów filialnych. Na czas budowy kościoła ewangelickiego władze pruskie zamierzały zamienić kościół pw. Świętej Trójcy na symultalny, co w konsekwencji ułatwiłoby likwidację parafii katolickiej. Nieustępliwa postawa oficjała waleckiego wobec władz rządowych, a także wybudowanie w miasteczku nowego zboru ewangelickiego sprawiły, że zaniechano planów likwidacji tej parafii. Nowe zagrożenie pojawiło się dopiero w czasach Kulturkampf, lecz ówczesne władze rejencyjne w Koszalinie nie dążyły do kasacji placówki, ale tylko do bezwzględnego egzekwowania ustaw majowych. W 1918 r. parafia w Czaplinku liczyła zaledwie 204 katolików, a w 1919 r. – 320⁸.

W 1949 r. do parafii należały: Czaplinek, Broczyna, Czychry, Graniczne, Machliny, Mała Piła, Małe Czarne, Nowa Drachnina, Płowna, Posieglowy, Stare Drawsko, Trzcienica i Wysokie Pole. W 1959 r., po zmianie nazw tych miejscowości, były to już: Czaplinek, oddalona o 6 km Broczyna, Buszowo – 6 km, Byszkowo – 8 km, Czarne Małe – 7 km, Dobrzyca Mała – 7 km, Kamienna Góra – 8 km, Łysin – 8,5 km, Ma-

⁷ Por. B. Zawada, *Kronika – Czaplinek*, Zarządzenia Kurii Gorzowskiej 7(1951)1-3, s. 177-180.

⁸ Por. T. Ceynowa, *Ziemia pogranicza. Dekanat walecki...*, s. 116, 122-123.

chliny – 12 km, Miłkowo – 7 km, Motarzewo – 12 km, Nowe Drawsko – 5 km, Pławno – 4 km, Psieglowy – 7 km, Sikory – 5 km, Stare Drawsko – 6 km, Trzciniec – 7 km, Wysokie Pole – 3 km, Żerdno – 8 km. Wg wykazu z 1998 r. nazwa Broczyna zamieniona została na Broczyno, nie ma Buszowa i Wysokiego Pola, a występują nie wymienione wcześniej: Dębnewice – 7 km, Drahimiek – 8 km, Karsno – 5 km, Kołomont, Kuszewo, Łazice, Niwka, Nowa Wieś koło Jędrzejowa, Nowy Czaplinek, Studniczka, Wełnica i Zawada, Kwiatowo, Rzepowo, Siemczyno Majątek oraz Wrzoski Majątek⁹.

W miarę upływu czasu z terytorium parafii wydzielono: Parafię pw. Matki Bożej Różańcowej w Siemczynie – erygowaną 2 X 1973 r., parafię Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Broczynie – erygowaną 24 VIII 1999 r. oraz Parafię pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Sikorach – erygowaną 29 VIII 2001 r. W granicach parafii znalazły się: Cichorzecze, Czaplinek, Karsno, Kołomąt, Łazice, Łąka, Niwka, Piekary, Pławno, Psie Głowy, Studniczka i Wełnica¹⁰.

W 1949 r. parafia Świętej Trójcy w Czaplinku liczyła 5039 wiernych, w 1959 r. – 5568, w 1982 r. – 7500, w 1987 r. – 8600, w 1998 r. na terenie parafii mieszkało 9875 osób, a parafian było 8600, zaś w 2012 r. – 9783 mieszkańców, a 3903 wiernych¹¹.

3. KADRA DUSZPASTERSKA

Ks. Bernard Zawada należał do prekursorów podejmujących duszpasterstwo na Pomorzu Środkowym. Po przybyciu w okolice Szczecinka początkowo zatrzymał się w parafii Łubowo, a od 12 VIII 1945 r. zamieszkał na stałe w Czaplinku i objął Parafię pw. Świętej Trójcy, podejmując zarazem duszpasterstwo nie tylko w miasteczku, lecz także okolicy. Dopiero 1 września ks. inspektor Wojciech Balawejder udzielił mu pozwolenia na czasowy pobyt poza zgromadzeniem i obiecał porozumieć się z kard. Augustem Hlondem w sprawie duszpasterstwa i jurysdykcji dla salezjanów na terenach ziem odzyskanych¹². Ks. Zawada 20 IX 1945 r. przedstawił się administratorowi apostołskiemu ks. prał. Edmundowi Nowickiemu oraz złożył pisemną relację oraz ustne wyjaśnienie o swojej działalności. Nominację do administrowania parafii w Czaplinku z tytułem proboszcza otrzymał 21 XII 1945 r. Ks. E. Nowicki, doceniając pracę duszpa-

⁹ Por. *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamińskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej 1949* [dalej: *SAG 1949*], Kuria Administracji Apostolskiej Kamińskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej, Gorzów Wlkp. 1949, s. 265-266.

¹⁰ *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołoobrzeskiej* [dalej: *SDKK*] 2012, red K. Klawczyński, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołoobrzeska, Koszalin 2012, s. 81, 95, 97, 82-83.

¹¹ Por. *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* [dalej: *SDG*] 1959, Kuria Biskupia w Gorzowie Wlkp., Gorzów Wlkp. 1959, s. 317; *SDKK 1977*, opr. P. T. Mielczarek, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołoobrzeska, Koszalin 1977, s. 48, *SDKK 1982*, opr. P. T. Mielczarek, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołoobrzeska, Koszalin 1982, s. 84; *SDKK 1987*, opr. P. T. Mielczarek, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołoobrzeska, Koszalin 1987, s. 71; *SDKK 1998*, opr. K. Zadarko, D. Końska, K. Wilkowska, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołoobrzeska, Koszalin 1998, s. 122-123; L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce. Wykaz domów i osób*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1988, s. 255; *SDKK 2012*, s. 83.

¹² Por. J. Pietrzykowski, *Początki pracy salezjanów na Pomorzu Zachodnim na przykładzie Debrzna*, *Seminare* 19(2003), s. 414.

sterską ks. B. Zawady, 29 IV 1949 r. mianował go dziekanem dekanatu wałeckiego. Tego samego roku, na wniosek inspektora, został on ponadto wyznaczony przez kurię gorzowską na spowiednika kwartalnego siostr salezjanek w Połczynie Zdroju. Ks. Zawada, ciesząc się szacunkiem u parafian, pracował w Czaplinku do końca życia¹³. Po śmierci ks. Zawady nominację na proboszczów otrzymywali kolejni salezjanie.

Tabela 1. Chronologiczny wykaz salezjanów piastujących urząd proboszczów w Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplinku w latach 1945-2013.

Imię i nazwisko	Data oraz miejsce urodzenia	Daty i miejsca pierwszych ślubów zakonnych i święceń prezbiteratu	Okres piastowania urzędu proboszcza	Uwagi
1. ks. Bernard Zawada	20 VIII 1912 Koło	26 VII 1934 Czerwińsk 23 V 1943 Kraków	1945-1966	proboszcz, od 1949 r. dziekan dekanatu wałeckiego, +16 VI 1966 - Poznań
2. ks. Edmund Zamiatąła	3 VII 1928 Waławów, pow. Słupca	2 VII 1928 Czerwińsk 15 VI 1957 Płock	1966-1968	proboszcz - +9 VI 1978 - Łódź
3. ks. Julian Rykała	19 VI 1933 Wyżne, pow. Rzeszów	3.VIII.1935 Czerwińsk 28.X.1943 Warszawa	1968-1971	proboszcz +3 XII 1988 Wyżne
4. ks. Stanisław Jankowiak	26 I 1931 Śrem	2 VIII 1950 Czerwińsk 30 VIII 1959 Łąd	1971-1977	Proboszcz i od 1977 r. dyrektor wspólnoty zakonnej
5. ks. Antoni Rafałko	13 XII 1937 Niewiarowo, pow. Mońki	2 VIII 1955 Czerwińsk 7 VI 1964 Łąd	1977-1979	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej, +9 II 2002 - Olsztyn
6. ks. Henryk Jendryczka	7 IV 1934 Brodnica	2 III 1951 Czerwińsk 4 VI 1961 Łąd	1979-1985	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej
7. ks. Kazimierz Lewandowski	1 III 1948 Piła	16 VIII 1967 Kutno- Wozniaków 15 VI 1974 Piła	1985-1991	administrator parafii 1985-1986, proboszcz 1986-1991 ¹ i dyrektor wspólnoty zakonnej, +2 IV 2011 - Szczecin
8. ks. Gwidon Ekert	25 IV 1957 Żerków	22.VIII.1976 Czerwińsk 11.VI.1983 Łąd	1991-1994	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej

¹³ Por. tenże, *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945-1952*, Kutno 1990, s. 133-134, 140; tenże, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, s. 46, 239.

Imię i nazwisko	Data oraz miejsce urodzenia	Daty i miejsca pierwszych ślubów zakonnych i święceń prezbiteratu	Okres piastowania urzędu proboszcza	Uwagi
9. ks. Jan Hübner	28 VII 1961 Czarne	24 IX 1980 Czerwińsk 26 V 1989 Łąd	1994-2001	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej
10. ks. Wiesław Pluto-Prądyński	15 VIII 1963 Bytów	19 VIII 1990 Kawnice – śluby wieczyste 4 VI 1992 Łąd	2001-2007	„
11. ks. Kazimierz Chudzicki	17 VII 1971 Szczecin	27 VII 1997 Rumia - śluby wieczyste 27 V 2000 Łąd	2007- 2010	„
12. ks. Mirosław Kurkiewicz	31 VIII 1972 Ślupsk	1994 Swobnica 25 V 2002 Łąd	2010-	Proboszcz, dyrektor wspólnoty zakonnej i wicedziekan dekanatu Barwice

Źródło: Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile [dalej: ASIP], t. Czaplunek, b. sygn., b. pag.; Archiwum Rzymsko-Katolickiej Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplunku [dalej: APŚTC]. *Kronika Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplunku 1945-2013*, b. sygn., b. pag.; A. Świda, *Problem parafii salezjańskich na Ziemiach Odzyskanych*, Łąd 1972, mps, s. 84; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska w Polsce...*, s. 230, 271-288, 420-458; J. Wąsowicz, *Absolwenci WSD TS w Łądzie jako duszpasterze i wychowawcy młodzieży*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 1952-2000. Księga jubileuszowa*, red. M. T. Chmielewski, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego Łąd n. Wartą. Łąd 2002, s. 269-274; *SDKK 2012*, s. 83; *Parafia pw. Świętej Trójcy w Czaplunku*, <www.koszalin.opoka.org.pl>, (data dostępu: 22.10.2013); *Nekrolog polskich salezjanów*, <www.sdb.krakow.pl>, (data dostępu: 24.10.2013); E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym...*, s. 152-153.

W pierwszych latach ks. B. Zawada sam obsługiwał rozległą parafię¹⁴, później korzystał z pomocy przydzielonych mu przez kolejnych inspektorów współbraci: księży, kleryków asystentów oraz koadiutorów.

Tabela 2. Chronologiczny wykaz księży personelu pomocniczego w Parafii Świętej Trójcy w Czaplunku w latach 1947-2013.

Imię i nazwisko	Okres pracy duszpasterskiej w Czaplunku	Uwagi
1. ks. Tadeusz Jańczak	V-IX 1947	
2. ks. Andrzej Grylak	IV-XII 1949	
3. ks. Eugeniusz Sroczyński	1950-1952	+25 VIII 1987 - Czerwińsk
4. ks. Jan Laškiewicz	1951-1957	+6 III 1988 - Łódź
5. ks. Jerzy Kowalski	1956-1957	
6. ks. Jan Romanowicz	1957-1958	17 IX 1961- Łąd

¹⁴ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 140.

Imię i nazwisko	Okres pracy duszpasterskiej w Czaplinku	Uwagi
7. ks. Tadeusz Jańczak	V-IX 1947	
8. ks. Andrzej Grylak	IV-XII 1949	
9. ks. Eugeniusz Sroczyński	1950-1952	+25 VIII 1987 - Czerwińsk
10. ks. Jan Łaskiewicz	1951-1957	+6 III 1988 - Łódź
11. ks. Jerzy Kowalski	1956-1957	
12. ks. Stanisław Odziemczyk	1958-1962	+1 X 1992 - Miastkowo
13. ks. Ryszard Dąbrowski	1960-1961	Inkardynowany do diecezji warszawskiej
14. ks. Leonard Rynkun	1960-1961	+26 VII 2008 - Olsztyn
15. ks. Emanuel Słodczyk	1962-1966	+31 I 1966 - Czaplinek
16. ks. Henryk Jendryczka	1962-1966	
17. ks. Edward Kołek	1962-1966	+2 VII 1989 - Kadyny
18. ks. Bolesław Wyszomierski	1965-1968	+28 XII 1982 - Jurate, Brazylia
19. ks. Hilary Rogowski	1965-1967	+9 VIII 2005 - Pułtusk
20. ks. Władysław Sobczyński	1966-1968	+30 IX 1993 - Elbląg
21. ks. Michał Chraćol	1966-1969	+16 III 1969 - Czaplinek
22. ks. Henryk Tkaczyk	1967-1971	
23. ks. Tadeusz Żebrowski	1967-1969	
24. ks. Franciszek Warniewski	1968-1970	
25. ks. Konrad Pyrek	1969-1971	+3 IV 1979 - Łódź
26. ks. Stanisław Stachów	1969-1970	
27. ks. Kazimierz Machnikowski	1970-1971	+13 V 2012 - Swobnica
28. ks. Kazimierz Walczuk	1970-1972	
29. ks. Kazimierz Furdyna	1970-1973	+26 VI 2011 - Aleksandrów Kuj.
30. ks. Stanisław Jankowski	1971-1972	
31. ks. Mieczysław Kitlas	1971-1973	+18 IV 1979 - Sztum
32. ks. Stanisław Halagiera	1972-1973	+28 II 2013 - Brzeźno
33. ks. Henryk Olesik	1972-1976	
34. ks. Bolesław Woźny	1972-1973	
35. ks. Józef Jeszke	1973-1974	+16 VIII 1991 - Wejherowo
36. ks. Stanisław Ługowski	1973-1974 1979-1983	
37. ks. Izydor Sadowski	1973-1978	
38. ks. Bolesław Leciej	1974-1976	
39. ks. Zenon Mach	1976-1979	
40. ks. Henryk Zieniewicz	1976-1981	+25 X 2005 - Debrzno
41. ks. Lucjan Dąbrowski	1978-1979	
42. ks. Michał Kłoda	1979-1980	+24 V 2006 - Szczecin
43. ks. Bogdan Wegnerowski	1980-1982	
44. ks. Ignacy Pływaczyk	1982-1999	+14 XI 1991 - Czaplinek
45. ks. Kazimierz Drynikowski	1983-1985 2012-	
46. ks. Stanisław Politowicz	1985-1989 1999-2012	+7 V 2012 - Czaplinek
47. ks. Tadeusz Rozalik	1985-1989	

Imię i nazwisko	Okres pracy duszpasterskiej w Czaplunku	Uwagi
48. ks. Tadeusz Pepliński	1985-2000	+ 23 IX 2001 - Szczecin
49. ks. Czesław Chmielewski	1989-1999	
50. ks. Zygmunt Grochowiak	1990-1991	
51. ks. Krzysztof Oleszkiewicz	1991-1992	
52. ks. Mieczysław Teleman	1991-1992 1995-1996	
53. ks. Waldemar Grzelec	1992-1995	
54. ks. Henryk Wróbel	1992-1995	
55. ks. Jan Oleksiuk	1994-1998	
56. ks. Szymon Spalony	1996-2000	
57. ks. Stanisław Sadowski	1996-1997	
58. ks. Przemysław Pawelski	1997-2001	
59. ks. Piotr Szumny	1998-2000	
60. ks. Zbigniew Kąkol	2000-2002	
61. ks. Piotr Perszko	2001-2006	+19 IV 2010 - Kobylnica
62. ks. Jacek Kowalkowski	2000-2001	
63. ks. Tadeusz Stromski	2001-2003	
64. ks. Jerzy Królak	2003-2004	
65. ks. Władysław Nalepka	2003-2004	
66. ks. Jarosław Kobiałka	2004-2010	
67. ks. Andrzej Skowroński	2004-2006	
68. ks. Robert Dmochowski	2006-2010	
69. ks. Mirosław Pluskota	2006-2009	
70. ks. Damian Poleszczuk	2009-2010	
71. ks. Michał Słodkowski	2011-	
72. ks. Tomasz Blok	2011-	
73. ks. Piotr Kowalkowski	2013-	

Źródło: ASIP, T. Czaplunek..., b. pag.; APŚTC. Kronika parafii..., b. pag.; A. Świda, Problem parafii salezjańskich..., s. 84; L. Kaliński, Rodzina Salezjańska w Polsce..., s. 230, 271-288, 420-458; J. Wąsowicz, Absolwenci WSD TS w Łądzie..., s. 269-274; Parafia pw. Świętej Trójcy w Czaplunku, <www.koszalin.opoka.org.pl>, (data dostępu: 22.10.2013); Nekrolog salezjanów polskich, <www.salezjanie.pl/bws/nekrologi>, (data dostępu: 23.10.2013); Nekrologi Salezjanów Księdza Bosko-Inspektorii Piłska, <www.salezjanie.pl/informacje>, (data dostępu: 23.10.2013); E. Wiązowski, Salezjanie na Pomorzu Środkowym..., s. 170-174.

Kapłanom pomagało w pracy 25 kleryków odbywających przewidzianą przepisami zakonnymi praktykę pedagogiczno-duszpasterską, spośród których święcenia kapłańskie otrzymało i w Zgromadzeniu Salezjańskim pozostało 10: ks. Ryszard Ukleja (+7 V 2009 Debrzno), ks. Henryk Paszek, ks. Benedykt Andrzejuk (+12 VII 2014 Słupsk), ks. Zbigniew Malinowski, ks. Stanisław Boguski, ks. Zenon Jakuboszczak, ks. Władysław Grochał, ks. Andrzej Słowik, ks. Andrzej Zdzieborski i ks. Wojciech Pettke. W Czaplunku pracowali również koadiutorzy, w latach 1964-1965 ko. Marian Choim (+17 VI 1979-Olsztyn Gutkowo) oraz w latach

1965-1967 ko. Antoni Pytel (+4 VIII 1995 – Rumia). Od 2010 r.¹⁵ duszpasterze zaczęli korzystać z pomocy przygotowujących się do wstąpienia do Towarzystwa salezjańskiego aspirantów¹⁶. Należy dodać, iż od 1 IX 1952 r. w Czaplinku istnieje również wspólnota zakonna Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych. Siostry salezjanki pracowały w katechizacji, w zakrystii i w kuchni domu salezjańskiego¹⁷.

W latach 1945-1972 parafia w Czaplinku znajdowała się w administracji apostołskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej, która została w 1951 r. przekształcona w ordynariat gorzowski, zwany potocznie diecezją gorzowską, później znalazła się w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej¹⁸. Początkowo parafia należała do dekanatu Wałcz, później do dekanatu Mirosławiec, a następnie przydzielona została do dekanatu Barwice¹⁹.

Pod względem zakonnym salezianie z Czaplinka od 1945 r. należeli do Inspektorii św. Stanisława Kostki z siedzibą w Łodzi, której siedzibę w 1986 r. przeniesiono do Warszawy, a następnie do utworzonej 16 XII 1979 r. Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile²⁰. W pierwszym okresie czynnikiem łączącym wszystkich współbraci na ziemiach odzyskanych byli inspektorzy, później obowiązki te przejęli delegaci poszczególnych ośrodków²¹. Czaplinek przydzielono do ośrodka pilskiego²². Regulacja statusu prawnego parafii obsługiwanych przez salezjanów, której zdołał dokonać ks. inspektor Stanisław Styrna z biskupami ordynariuszami poszczególnych diecezji, umożliwiła dalszą normalizację życia wspólnotowego i 7 VII 1977 r. erygowano dom zakonny Świętej Trójcy w Czaplinku. Od tego czasu każdorazowy proboszcz pełnił jednocześnie funkcję dyrektora wspólnoty zakonnej²³.

4. OBIEKTY SAKRALNE PARAFII NA TLE DZIEJÓW CZAPLINKA I OKOLICY

Pojezierze Drawskie wraz z całym Pomorzem Zachodnim za czasów Mieszka I zostało włączone w granice państwa polskiego. W późniejszych czasach Czaplinek przechodził różne, nierzadko burzliwe koleje losu, powodujące odrywanie i powtórne przyłączanie do państwa polskiego. W 1286 r. książę wielkopolski Przemysław II sprowadził do Czaplinka zakon rycerski templariuszy. Na siedzibę swojej komandorii templariusze obrali miejsce przy istniejącej już osadzie, zbudowali zamek i w 1291 r. nadali miejscowości prawa miejskie, a komandorię swoją

¹⁵ Por. E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym...*, s. 205, 215.

¹⁶ Por. APŚTC, *Kronika parafii...*, b. pag.

¹⁷ Por. L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce...*, s. 498-499.

¹⁸ Por. SAG 1949, s. 265; SDG 1959, s. 317; SDKK 1974, s. 92.

¹⁹ Por. SAG 1949, s. 265; SDKK 1974, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołobrzescza, Koszalin 1974, s. 92; SDKK 1977, s. 48; SDKK 2012, s. 77.

²⁰ Por. S. Kosiński, *Rys historyczny Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, w: L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce...*, s. 35; J. Wąsowicz, *Historia salezjańskiej inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile*, *Seminare* 22(2005), s. 97, 112.

²¹ Por. J. Pietrzykowski, *Salezianie w Polsce...*, s. 56

²² Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 12, 62.

²³ Por. APŚTC, *Kronika parafii...*, b. pag.; J. Pietrzykowski, *Salezianie w Polsce...*, s. 46.

nazwali Tempelborch. Później zaś, zgodnie z poleceniem papieża Klemens V, który w 1312 r. zlikwidował zakon templariuszy, nieruchomy majątek przejęli joannici. Umocnili oni komandorię w Czaplunku, budując zamki strażackie od północy w Drachimiu (dziś Stare Drawsko) oraz od południa w Machlinach. Metropolita joannitów w Akwizgranie, z uwagi na kłopoty finansowe, sprzedał w 1366 r. zamek w Czaplunku królowi Kazimierzowi Wielkiemu. Dwa lata później, pokonany margrabia Otto Leniwy, na mocy traktatu drawskiego oddał komandorię wraz z Drawskiem i Czaplunkiem pod polskie zwierzchnictwo. Joannici nadal pozostali w zamkach jako lennicy Polski, ale ponieważ zakonów łamał układ drawski, Władysław Jagiełło wysłał do Czaplinka i Drohimia wojska, które w 1407 r. wypędziły ich, a król utworzył z komandorii starostwo polskie z siedzibą w zamku drohimskim²⁴.

Kościół parafialny pw. Świętej Trójcy w Czaplunku powstał w XV w. z przebudowy spalonego zamku templariuszy. W 1725 r. znowu obiekt spłonął, lecz z ofiar wiernych został ponownie odbudowany. Jest to kościół orientalny, zbudowany z granitu zarzuconego zaprawą, założony na prostokącie z wyokrąglonymi narożnikami od wschodniej strony. Część wschodnia została oszkarpowana pięcioma szkarpami. Ponadto, pojedynczą szkarpę umieszczono się na 1/3 długości ściany południowej. Kościół zdobią cztery półkoliste, uskokowe portale, rozmieszczone po jednym na każdej ze ścian. Pod kościołem zlokalizowano kryptę grobową. Przykryte płaskim stropem wewnątrz w XIX w. przyozdobiono polichromią, a ściany iluzjonistycznie malowanymi pilastrami. Z dawnego wyposażenia pozostały: ołtarz z XVI w., ambona klasycystyczna z 1823 r., a także zabytkowe organy zbudowane przez Wilhelma Sauera. Obok kościoła zachowała się natomiast kryta gontem niska dzwonnica kozłowa z dużym dzwonem odlanym w 1730 r. w Kołobrzegu²⁵.

Kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Małym Czarnym poświęcony został 10 III 1946 r.²⁶. Kościół i parafia katolicka w Małym Czarnym istniały po 1407 r., czyli po zajęciu tych terenów przez Władysława Jagiełłę. W czasach reformacji obiekt przejęty został przez protestantów, w 1628 r. ponownie odzyskany przez katolików i do 1826 r. stanowił świątynię filialną parafii Czaplunek. Neogotycki, orientowany kościół, z wyodrębnionym prezbiterium i wieżą dobudowaną od zachodniej strony do nawy, wymurowany został z czerwonej cegły. Wieżę zakończona dachem ostrym, a nawę dwuspadowym²⁷.

Za miejsce modlitw katolików służył również poświęcony 5 V 1946 r. kościół pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Sikorach. Kościół w Sikorach istniał już w 1407 r. W czasie reformacji przeszedł on w posiadanie protestantów. Odzyskany ponownie przez katolików po 1628 r. należał do parafii Czaplunek jako świątynia filialna. Obecny obiekt zbudowany został w 1869 r. na planie prostokąta. Jest murowany z kamienia ciosanego, orientowany, zakończony prostym, niewy-

²⁴ Por. *Informator o Czaplunku...*, b. pag.

²⁵ Por. *SDKK 1982*, s. 85-86; K. Chudzicki, *Placówki salezjańskie – Czaplunek*, Don Bosco (2008)5, s. 20.

²⁶ Por. *SDKK 1987*, s. 71.

²⁷ Por. *SDKK 1982*, s. 86.

odrębnionym prezbiterium. Strop pozostawiono płaski, drewniany, belkowy. Chór wsparty został na czterech drewnianych słupkach. Cały obiekt przykryto dwuspadowym dachem²⁸.

Pierwotnie katolicki był również poświęcony 1 XI 1956 r. kościół pw. Wszystkich Świętych w Starym Drawsku. Obecny, neogotycki kościół zbudowany został w latach 1869-1870 z kamienia łupanego i cegły, na miejscu poprzedniego, który istniał tu najprawdopodobniej już w XIII w. Jest to obiekt orientowany, bez wieży, z wyodrębnionym trójbocznym prezbiterium. Sufit budowli pozostał sklepiony, drewniany, belkowy. Kościół przykryto dachem dwuspadowym. Wewnątrz wkomponowano prosty chór wsparty na czterech drewnianych słupkach²⁹.

Kościół parafialny pw. św. Trójcy w Czaplunku był zbyt mały dla wspólnoty parafialnej, dlatego 16 IX 1946 r. został przejęty i poświęcony bardzo zaniedbany wówczas poewangelicki kościół pw. Podwyższenia Świętego Krzyża w Czaplunku. Pełnił on odtąd funkcję kościoła pomocniczego, ale koncentrowało się przy nim niemal całe życie parafialne. Usytuowany we wschodniej pierzei rynku miejskiego zbór wzniesiony został w 1829 r. wg projektu Carla Friedricha Schinkla na miejscu starego, ryglowego. W 1624 r. sześciu pastorów z Czaplunku i okolicy zostało wypędzonych przez ludność polską. Dopiero w 1707 r. osiedlił się ponownie pierwszy pastor luterański i protestanci zdecydowali się na wystawienie dużego zboru. Budowla zaprojektowana została na planie krzyża, z wydłużoną nawą główną, przeciętą w połowie długości transeptem. Na wielkich płaszczyznach ścian, posadowionych na potężnym cokole, wkomponowane zostały półkoliście zamknięte okna. Na zakończeniach naw umieszczono monumentalne portale schodkowe, zwieńczone półkolistymi tympanonami. Zbór przykryty został ośmiopłociowym, regularnym dachem. Z pierwotnego wyposażenia zachowała się empora organowa i organy wykonane w 1862 r. przez firmę B. Grunberga ze Szczecina³⁰. W ramach przygotowania do Wielkiego Jubileuszu 24 X 1999 r. miała miejsce konsekracja tego kościoła, której dokonał bp koszaliński Marian Gołębiowski³¹.

W 1957 r. powstała odrębna placówka duszpasterska w Siemczynie. Do tego czasu świątyniami filialnymi parafii w Czaplunku były również: XIX-wieczny kościół pw. Matki Bożej Różańcowej w Siemczynie, poświęcony 7 X 1945 r., XVII-wieczny kościół pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych w Piaszynie, poświęcony 12 V 1946 r. oraz XIX-wieczny kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzepowie, poświęcony 10 VII 1947 r.³²

Kościół filialny pw. Matki Boskiej Wspomożycieli Wiernych w Broczynie wzniesiony został wg projektu inż. Janusza Kirszaka z Kołobrzegu. Broczyno posiadała kościół już w XIII w., w 1793 r. postawiono tu kościół ryglowy, a w miej-

²⁸ Por. *SDKK 1977*, s. 50.

²⁹ Por. *SDKK 1977*, s. 50, 71; *SDKK 1982*, s. 87.

³⁰ Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 83; *SDKK 1982*, s. 86.

³¹ Por. *Czaplunek*, Kronika Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha (2000)2, s. 40.

³² Por. *SDKK 1982*, s. 96-97; *DKK 1987*, s. 88.

scu tego z kolei, dzięki staraniom Zgromadzenia Salezjańskiego, powstał nowy w kształcie rotundy z kopułą i iglicą. Kamień węgielny pod budowę 26 VIII 1980 r. poświęcił bp koszaliński Ignacy Jeż³³. Kościół filialny pw. Chrystusa Króla w Machlinach zbudowany został w latach 1971-1972 na miejscu poprzedniego, ryglowego z 1672 r., z którego pozostała tylko wieża z XIX w. Nowy obiekt, bez wyodrębnionego prezbiterium, wybudowano z cegły i od zewnątrz otynkowano³⁴.

W Czaplinku, na początku, duszpasterze mieszkali na plebani usytuowanej na przeciwko kościoła. Za zgodą kurii gorzowskiej z 20 XII 1971 r., dekretem WRN w Koszalinie z 29 VI 1971 r., Zgromadzenie Salezjańskie otrzymało na własność zajmowany dotąd dom mieszkalny przy ul. Moniuszki 20 z zabudowaniami i otaczającym terenem³⁵.

5. WYBRANE FORMY DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ I MŁODZIEŻOWEJ

Wówczas, kiedy parafię w Czaplinku obsługiwał sam ks. B. Zawada, odprawił on w kościele głównym dwie msze św. o godz. 9.00 i 11.00, a trzecią w którymś z kościołów filialnych. W miarę, jak wzrastała liczba księży obsługujących parafię, systematycznie wzrastała również liczba sprawowanych w świątyniach eucharystii. Od 1945 r. uroczyscie sprawowane liturgie uświetniał śpiewem chór parafialny, później czynił to młodzieżowy zespół muzyczny i schola dziecięca³⁶. W 1987 r. na terenie parafii istniało aż 10 punktów katechetycznych, a w 1998 r. nauka religii prowadzona była w 4 przedszkolach, 5 szkołach podstawowych, 2 szkołach zawodowych i jednej ponadgimnazjalnej³⁷. Czaplinek zawsze należał do prężnych ośrodków pracy z młodzieżą, która od lat gromadziła się w oratorium św. Jana Bosko³⁸.

Już w 1945 r. funkcjonowało kółko ministrantów. Przeprowadzano ponadto dla ministrantów dni skupienia, w których uczestniczyli również ministranci z sąsiednich parafii prowadzonych przez duchowieństwo diecezjalne dekanatu. Rezultaty pracy z ministrantami i służbą liturgiczną najlepiej odzwierciedlają powołania kapłańskie i zakonne, a taki wybrali: ks. Mariusz Chamarczuk SDB, ks. Marian Ciszewski SDB, ks. Władysław Ciszewski SDB (+29 VII 2013 - Warszawa), ks. Zbigniew Grzegorzewski, ks. Piotr Grzymała SDB, br. Janusz Łojek OFMConv, ks. Stanisław Pikor SDB, ks. Bernard Popowski SDB (+27 VIII 1999 - Bambo Namaliga, Uganda) ks. Remigiusz Popowski SDB, ko. Stefan Sieradz SDB, ks. Jerzy Szurgot SDB, ks. Worsowicz CR, o. Roman Zamojć CSsR, s. Maria Grzyb CMW, s. Józefa

³³ Por. *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, opr. M. Czerner, Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołobrzaska, Koszalin 1995, s. 99.

³⁴ Por. ASIP. T. *Czaplinek...*, b. pag.; *SDKK 1982*, s. 87; *Informator o Czaplinku...*, b. pag.

³⁵ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 91; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 229.

³⁶ Por. APŚTC. *Kronika parafii...*, b. pag.; J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 205-206.

³⁷ Por. *SDKK 1989*, s. 124-125.

³⁸ Por. J. Wąsowicz, *Historia salezjańskiej inspektorii...*, s. 112; *Czaplinek*, Biuletyn SWS 3(1998)10, s. 7.

Madeksza CMW, s. Weronika Popowska MSF, s. Weronika Szymukowicz CMW, s. Dorota Worsowicz CMW³⁹. Po I wonie światowej utworzona została Krucjata Eucharystyczna, która liczyła 60 członków i była to jedna z najlepiej prowadzonych organizacji kościelnych w parafii, miała również swoją chorągiew procesyjną. Z czasem jednak zanikła⁴⁰.

W lipcu 1946 r. powstała Caritas. Roztaczała ona opiekę nad biednymi rodzinami, służąc pomocą szczególnie repatriantom z Syberii i innych terenów ZSRR. W ostatnich latach Caritas reaktywowano⁴¹. W 1947 r. powstały „Kółka” Żywego Różańca wszystkich stanów⁴² i rozwijają się do dziś. Przez kilkanaście lat funkcjonują również Wspólnota Drogi Odnowy Neokatechumenalnej oraz grupa Ruchu Odnowy w Duchu Świętym⁴³.

Nazwa świeckiej gałęzi Rodziny Salezjańskiej kilkakrotnie zmieniała się i w przeszłości nazywano ją: Pomocnicy Salezjańscy, Związek Pomocników Salezjańskich, Salezjańscy Pomocnicy Kościoła, Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich, a ostatnio nazwano ją Salezjanami Współpracownikami. Ośrodek lokalny Salezjanów Współpracowników w Czaplunku powstał w listopadzie 1975 r., zaś pierwszych 30 współpracowników przyrzeczenia założyło 12 VI 1976 r. na ręce ówczesnego opiekuna Rodziny Salezjańskiej w Inspektorii pw. św. Stanisława Kostki ks. Józefa Króla. Za zasadniczy cel działalności współpracownicy z Czaplunku przyjęli pracę na rzecz rodziny i młodzieży w duchu wiary i miłości we własnym ognisku rodzinnym, starali się przez to dawać przykład innym. Usiłowali również nieść pomoc osobom w podeszłym wieku oraz ludziom chorym i samotnym. Grupa Salezjanów współpracowników rozwijała się i w 1998 r. wspólnota lokalna liczyła 23 członków⁴⁴.

Ruch Światło-Życie w Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplunku zaczął funkcjonować już latach 70. poprzedniego stulecia. Ks. K. Lewandowski od 1979 r. systematycznie organizował na terenie parafii rekolekcje oazowe dla grup Oazy Dzieci Bożych oraz Oazy Nowego Życia. Uczestnictwo w kolejnych stopniach zależało od wieku, lat formacji oraz rozwoju osobowego i religijnego. Specjalnie do celów oazowych wybudowano przy domu salezjańskim w Czaplunku nowy obiekt i do początku lat 90. XX w. istniało tu centrum Ruchu Światło-Życie Inspektorii pw. św. Wojciecha. Organizowano ponadto wewnętrzne spotkania formacyjne, jak szkoła animatorska czy spotkania muzyczne. Od 1979 r. przez Czaplunek przewinęły się tysiące osób ze wspólnot lokalnych Ruchu Światło-Życie⁴⁵.

³⁹ Por. APŚJC. *Kronika parafii...*, b. pag.; H. Olesik, *Czaplunek – Ministranckie dni skupienia*, Nostra 29(1974)4, s. 38; *Parafia pw. Świętej Trójcy w Czaplunku*, <www.koszalin.opoka.org.pl>, (data dostępu: 22.10.2013).

⁴⁰ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 228.

⁴¹ Por. K. Chudziński, *Placówki salezjańskie...*, s. 20.

⁴² Por. B. Zawada, *Kronikarka-Czaplunek...*, s. 166, 180.

⁴³ Por. D. Fechner, *Pół wieku pracy salezjanów w parafii Świętej Rodziny w Pile 1946-1996*, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego w Pile, Piła 1996, s. 43; *SDKK 1998*, s. 124.

⁴⁴ Por. *Czaplunek*, *Biuletyn SWS 3(1998)10*, s. 6-7.

⁴⁵ Por. APŚTC. *Kronika parafii...*, b. pag.; O. Hoffman, *Doświadczenie wspólnoty*, Don Bosco

Nieco później, bo dopiero po transformacji politycznej w Polsce, w Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplunku zaczęło funkcjonować lokalne stowarzyszenie Salezjańskiej Organizacji Sportowej (SALOS), osiągając największe sukcesy w koszykówce. Działają również Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej oraz Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna. Przy parafii istnieją ponadto Klub seniora i Rada duszpastersko-wychowawcza. Ważnym narzędziem ewangelizacyjnym jest parafialny miesięcznik „AVE” i internetowa strona parafii⁴⁶.

6. PODSUMOWANIE

Pierwszym salezjaninem, który 12 VIII 1945 r. podjął pracę duszpasterską w Parafii pw. Świętej Trójcy w Czaplunku był ks. Bernard Zawada. W latach 1945-2013 urząd proboszczów piastowało 12 kapłanów z Towarzystwa Salezjańskiego, a od 1977 r. 8 z nich było równocześnie przełożonymi miejscowej wspólnoty zakonnej Świętej Trójcy, 5 spośród nich zmarło. Od 1947 r. w skład personelu pomocniczego wchodziło 70 księży, z grona tego 26 nie żyje. Kapłanom w pracy duszpasterskiej pomagało 25 kleryków asystentów, 10 z nich otrzymało później święcenia kapłańskie i pozostało w Zgromadzeniu Salezjańskim, 2 już nie żyje. W parafii pracowało również 2 nieżyjących już koadiutorów. W 1952 r. w Czaplunku powstała ponadto wspólnota zakonna sióstr salezjanek.

Poza świątynią parafialną duszpasterze obsługiwali aż 9 kościołów filialnych, dwa z nich, po wyburzeniu starych, zbudowali od nowa. Po wyodrębnieniu z terenu parafii macierzystej i ustanowieniu 3 nowych parafii, aktualnie pozostały do obsługi 2 świątynie zlokalizowane w samym miasteczku: kościół parafialny pw. Trójcy Świętej oraz kościół pomocniczy pw. Podwyższenia Krzyża Świętego. Uruchomiono również punkty odprawiania mszy św. w Krosinie i Psich Głowach. Na początku przy parafii istniał chór, a dziś liturgię uświetnia zespół muzyczny oraz schola dziecięca. Funkcjonuje oratorium i ponad 10 wspólnot parafialnych, część z tych grup ma charakter typowo młodzieżowy. Ukazuje się także miesięcznik parafialny „AVE”.

THE PASTORAL SERVICE OF THE SALESIANS IN THE PARISH OF THE HOLY TRINITY IN CZAPLINEK IN THE YEARS 1945-2013

Summary

The first Salesian who on 12th August, 1945 started a pastoral service in the Parish of the Holy Trinity in Czaplunek was Rev. Bernard Zawada. During the period of 68 years, there were 12 parish priests belonging to the Salesian Congregation. Since 1947 there have been 70 priests among the support personnel, 26 of whom have already passed away. There were also 25 assistant seminarians who helped the priests in their pastoral care. There were also two coadjutors in the parish. Apart from the

(2002)8, s. 10-11.

⁴⁶ Por. *SDKK 2012*, s. 83; <www.czaplunek.salezjanie.pl>, (data dostępu: 26.10.2013).

parish church the priests also served in 9 nearby churches. Two of them were built by the Salesians on the ruins of old churches. After the separation from the parent parish and the constitution of three new parishes, there remain now two churches to serve which are located within the town: the parish church of the Holy Trinity and an auxiliary church of the Exaltation of the Cross. There is also an active oratory and 10 different parish communities.

Keywords: the Salesians, priesthood, parish, priest, Czaplonek

Nota o Autorze: **Eugeniusz Grzegorz Wiązowski**, dr historii – absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; mgr teologii – absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Autor kilkuset artykułów w miesięcznikach, dwutygodnikach i dziennikach ogólnopolskich, regionalnych oraz lokalnych. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: historia nowożytna, historia Kościoła, socjologia, filologia polska, teologia, filozofia.

Słowa kluczowe: salezianie, duszpasterstwo, parafia, ksiądz, Czaplonek

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 36 * 2015, nr 3, s. 213-228

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ
ZORGANIZOWANEJ PRZEZ POLSKI UNIwersYTET NA OBCZYŹNIE W LONDYNIE
WE WSPÓŁPRACY Z UNIwersYTETEM JAGIELLOŃSKIM W KRAKOWIE
*SZKOLNICTWO POLSKIE W AMERYCE PÓŁNOCNEJ,
AMERYCE POŁUDNIOWEJ I W AUSTRALII*
(Londyn, 12-13 kwietnia 2014)

W dniach 12 kwietnia 2014 roku w Sali Malinowej Polskiego Ośrodka Społeczno-Kulturalnego w Londynie oraz 13 kwietnia w Sali Multimedialnej Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie odbyła się czwarta z serii konferencja kwietniowa Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (*The Polish University Abroad in London*). PUNO, realizując trzyletni projekt badawczy pod nazwą *Szkolnictwo polskie poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej od roku 1918*, zapoczątkowaną konferencją kwietniową w 2012 roku, zaprosił na już ostatnią w tym cyklu konferencję dotyczącą kwestii szkolnictwa polskiego poza granicami Polski. Czwarta z serii konferencja PUNO, podobnie jak wszystkie wcześniejsze konferencje kwietniowe, dedykowana była pamięci Ryszarda Kaczorowskiego, ostatniego Prezydenta RP na Uchodźstwie. Udział w konferencji wzięły osoby i instytucje interesujące się historią oraz teraźniejszością polskiej edukacji poza granicami kraju oraz debatą nad przyszłością szkolnictwa polonijnego. W gronie zaproszonych gości była m.in. Pani Senator Barbara Borys-Damięcka z Komisji Spraw Emigracji i Łączności z Polakami za Granicą. Otwarcia konferencji dokonała Rektor Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie w Londynie Prof. dr hab. Halina Taborska, zwracając uwagę na aktualność oraz potrzebę rozmowy o edukacji polskiej w świecie.

Wystąpienie pierwsze, pod tytułem *Szkolnictwo polskie w Ameryce Północnej i Południowej. Podobieństwa i różnice*, przedstawił Prof. dr hab. Władysław Miodunka¹ z Uniwersytetu Jagiellońskiego, zwracając uwagę, iż na obu kontynentach szkolnictwo polskie było organizowane przez polskich emigrantów w celu zapewnienia kolejnym pokoleniom poznania języka i kultury polskiej, czyli przekazania im wartości, które przywieźli ze sobą na te kontynenty ich rodzice oraz wcześniejsi przodkowie. Jednak sposoby rozwiązywania problemów edukacyjnych były odmienne w zależności od składu społecznego grup emigracyjnych, ich rozmieszczenia geograficznego (w USA skupionych przeważnie wokół wielkich miast, natomiast w Ameryce Południowej rozproszonych w koloniach), dostępnych kadr, programów i pomocy dydaktycznych. Na dzieje szkolnictwa polskiego w dwóch największych krajach tych kontynentów, USA i Brazylii, wpływ miało także zjawisko odnawiania się zbiorowości emigracyjnej oraz historia polityczna tych krajów, co powinno zostać wzięte pod uwagę przy ocenie aktualnej sytuacji szkolnictwa polskiego na tych kontynentach.

W wystąpieniu zatytułowanym *Szkolnictwo polskie w Argentynie w latach 1900-2014* O. prof. dr Herkulan Antoni Wróbel OFM² przedstawił dzieje szkolnictwa polskiego w Argentynie,

¹ Profesor na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, od prawie 40 lat specjalizujący się w nauczaniu polszczyzny jako języka obcego i drugiego. Autor wielu opracowań na temat zachowania języka polskiego w środowiskach polonijnych wielu krajów świata oraz związków znajomości języka z tożsamością i Walencją kulturową przedstawicieli Polonii. Badacz dwujęzyczności polsko-portugalskiej w Brazylii. Jeden z twórców glottodydaktyki polonistycznej, autor i redaktor podstawowych prac z tego zakresu.

² Absolwent Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, duszpasterz w Argentynie, w latach 1983-1992 przełożony zgromadzenia w Martin Coronado, od 1996 roku rektor Polskiej Misji Katolickiej w Argentynie, członek Zakładu Historii Kościoła w Argentynie (2000 r.) oraz

ukazując jego początki, rozpoczynając od Misiones, gdzie rozpoczęła się masowa emigracja od 1897 roku. Po drugiej wojnie światowej założono w Buenos Aires stowarzyszenie pod nazwą Polska Macierz Szkolna, która organizowała nauczanie języka polskiego w wielu polskich ośrodkach. W archiwum w Martin Coronado istnieją dzienniki lekcyjne ze szkoły polskiej w Azara z lat 1912-1920, również z Pueblo Nuevo – przedmieścia Rosario (w prowincji Santa Fe) z lat 1934-1941 oraz dzienniki lekcyjne z Polskiej Szkoły Sobotniej w Martin Coronado od 1962 roku. Ze szkółek prowadzonych przez Polską Macierz Szkolną zachowały się w kancelarii sprawozdania roczne o ich działalności. Szkółki sobotnie prowadzone były na poziomie szkoły powszechnej. Jedynie w Martin Coronado przez jeden rok były prowadzone lekcje na poziomie gimnazjalnym – religia, literatura, historia i geografia. W referacie szczególną uwagę zwrócono na udział dzieci i młodzieży w uroczystościach organizowanych z okazji Tysiąclecia Chrztu Polski.

O. Olaf Kazimierz Bochnak OFM³ swoją prezentację poświęcił tematyce *Wychowania religijnego dzieci i młodzieży w szkołach polskich w Argentynie*. W zaprezentowanym referacie zwrócił uwagę na ważność wychowania religijnego dzieci i młodzieży w zachowaniu tożsamości polskiej oraz na wagę praktyk religijnych w postaci mszy świętej, polskich pielgrzymek do sanktuarium maryjnego w Lujan, polskich pieśni religijnych, które przyczyniają się do utrwalenia przynależności do rodziny polskiej. Podkreślił, że prowadzone są również praktyki religijne w koloniach Polskiej Macierzy Szkolnej w La Granja. Kulturuje się również poranną oraz wieczorną modlitwę, niedzielne msze święte przed kaplicą na terenie kolonii. W dalszej części wystąpienia O.K. Bochnak przedstawił nauczanie religii w Polskiej Szkole Sobotniej im. 1000-lecia Chrztu Polski w Martin Coronado, przygotowanie dzieci do Pierwszej Komunii Świętej oraz Bierzmowania, odwiedzin polskich rodzin przed Bożym Narodzeniem tzw. kolędę z polskim opłatkiem.

Z kolei Ks. Ryszard Taraszka⁴ omówił tematykę *Nauki języka polskiego na terenie Brazylii. Rys historyczny. Wspomnienia misjonarza*. Jak sam podkreślił, dokumentacja archiwalna pozwala historykom prowadzić bezcenne badania. Nauka języka polskiego wśród Polaków rozsianych po takim kraju jak Brazylia, wymaga wielkiego wysiłku wynikającego z rozproszenia, trudnych warunków życia i wreszcie konieczności inkulturacji. Zwrócono uwagę, że proces podtrzymywania tożsamości narodowej i pielęgnowanie polskich tradycji odbywa się m.in. poprzez uroczystościami o charakterze narodowym oraz religijnym. Polska celebrowanie Świąt Bożego Narodzenia czy Zmartwychwstania Pańskiego w zupełnie odmiennym kulturowo otoczeniu stanowi wyzwanie, a efekt końcowy jest niepowtarzalny. Obecność polskiego duszpasterza na tym terenie jest odbierana jako pewnego rodzaju ożywienie polskości, zwłaszcza wśród kolejnego pokolenia Polaków.

visiting professor Akademii Polonijnej w Częstochowie. Opublikował ponad 200 artykułów oraz kilka publikacji książkowych, jak na przykład: *Pod Krzyżem Południa* (1991), *Por las huellas de los antepasados* (1997), *Contribución de la Iglesia Polaca en la evangelización de Argentina* (1997), *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie w latach 1897-1997* (1999), *Cie nanos de los pola cos en Azara* (2001).

³ Bernardyn z Prowincji Krakowskiej. Absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, którą ukończył z tytułem magistra prawa kanonicznego. Święcenia kapłańskie przyjął w 1999 roku. Przez 6 lat pracował wśród młodzieży szkół podstawowych, gimnazjów oraz liceów w południowej i centralnej Polsce. Od 2005 roku pracownik Polskiego Ośrodka Katolickiego Ojców Bernardynów w Martin Coronado w Prowincji Buenos Aires w Argentynie. Od 2006 roku jest odpowiedzialny za naukę religii w Polskiej Szkole Sobotniej im. 1000-lecia Chrztu Polski w Maciaszkowie. Od 2007 roku odpowiedzialny za polskie ośrodki w San Jose, Llalollol, San Justo i Merlo, pełni też funkcję zastępcy przełożonego klasztoru.

⁴ Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, które ukończył z tytułem magistra teologii. Święcenia kapłańskie przyjął w 1991 roku. W latach 1993-1997 kapelan Domu dla Osób Niepełnosprawnych Umysłowo i Fizycznie w Tarnowie. W latach 1998-2001 organizował placówki duszpasterskie w interiorze Stanu Bahia – Ouroândia i Umburanas w północno-wschodniej Brazylii. W latach 2001-2003 wikariusz w parafii brazylijskiej w Vera Cruz na wyspie Itaparica. W latach 2003-2012 prowadził pracę duszpasterską w Parafii Św. Jana Chrzyciciela w stolicy stanu Bahia, Sao Salvador. Od marca 2013 roku przebywa w Wielkiej Brytanii. Obecnie pełni funkcję proboszcza w Laxton Hall, Corby i Kettering.

Wystąpienie Prof. dr hab. Witolda Chmielewskiego⁵ dotyczące szkolnictwa polskiego w Santa Rosa w czasie II wojny światowej rozpoczął wywód, iż wraz z wojskiem pod dowództwem gen. Władysława Andersa ewakuowano ze Związku Sowieckiego od marca do września 1942 roku ponad 40 tys. ludności cywilnej. Została ona rozmieszczona na Środkowym i Bliskim Wschodzie w Indiach, Afryce, Meksyku, Nowej Zelandii i Wielkiej Brytanii. W Meksyku polskich uchodźców umieszczono w osiedlu Santa Rosa. Opiekę nad społecznością polską sprawowała Delegatura Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej w Wielkiej Brytanii. Wszechstronnej pomocy uchodźcom udzielała Polonia amerykańska. Wśród mieszkańców osiedla było dużo dzieci i młodzieży. Prelegent zaznaczył, iż z myślą o nich utworzono (w oparciu o ustawę z dnia 11 marca 1932 roku o ustroju szkolnictwa) przedszkole, szkołę powszechną, gimnazjum oraz kursy o charakterze kształcącym. Sprawami oświaty na terenie osiedla kierowała Delegatura Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W szczególności dokładano starań, aby zapewnić dobrze przygotowanych pod względem pedagogicznym nauczycieli i wychowawców. Wykazywano wiele inicjatyw zmierzających do zaopatrzenia uczniów w niezbędne podręczniki, lektury i przybory szkolne. We wszystkich typach edukacji szkolnej i przedszkolnej starano się realizować program nauczania obowiązujący w polskim szkolnictwie przed wojną. Kładziono nacisk na wychowanie patriotyczne, narodowe i państwowe. Cofnięcie uznania rządowi polskiemu w Londynie przez państwa zachodnie spowodowało likwidację osiedla i istniejących w nim placówek oświatowo-wychowawczych.

W prezentacji poświęconej żeńskim zakonom religijnym i ich roli w polonijnym systemie szkolnym w Stanach Zjednoczonych Ameryki Prof. dr hab. Dorota Praszalowicz⁶ przybliżyła powyższą tematykę, mówiąc, iż wszystkie prace poważnie analizujące dzieje Polonii amerykańskiej wskazują na istotną rolę, jaką w budowaniu systemu polonijnego szkolnictwa odegrały żeńskie zakony religijne. Pomimo tego mało jest studiów poświęconych bezpośrednio samym zakonom, ich dziejom, przeobrażeniom kulturowym, misji, jaką pełniły i nadal pełnią w skupiskach polonijnych. Jedynie znane opracowania, to te, które zostały opublikowane przez same zakonnice i często mają charakter ksiąg jubileuszowych. Celem referatu było zwrócenie uwagi na znaczny dorobek polonijnych żeńskich zakładów religijnych w rozwoju polonijnej oświaty w USA oraz przedstawienie ewolucji funkcjonowania polonijnych uczelni zakonnych.

Referat Dr Joanny Krystyny Pyłat⁷ (odczytany przez córkę Pani J.K. Pyłat) dotyczył *Filii PUNO w Chicago*. Skupiał się na działalności dydaktyczno-naukowej Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie na terenie Stanów Zjednoczonych, a w szczególności działalności Studium Kultury Polskiej w Chi-

⁵ Profesor Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim. Kierownik Zakładu Pedagogiki Pracy i Teorii Rozwoju Zawodowego.

⁶ Socjolog, profesor w Instytucie Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Redaktor naczelna kwartalnika „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, wiceprzewodnicząca Komitetu Badań nad Migracjami Polskiej Akademii Nauk, członek Board of Directors Polish American Historical Association. Spędziła rok jako Fulbright Scholar na New York University (2003/2004), trzy lata na Ruhr Universität Bochum (1991-1993, 1997-1998) oraz kilka miesięcy na Freie Universität Berlin (1998). Jej projekty badawcze dotyczą dawnych oraz obecnych migracji, ze szczególnym uwzględnieniem przeobrażeń kulturowych polskich skupisk imigracyjnych, w tym szkolnictwa polskiego na obczyźnie. Inne podejmowane przez nią kwestie, to zagadnienia teoretyczne, konteksty porównawcze oraz perspektywa genderowa w studiach migracyjnych. Jest autorką artykułu na temat polskich migracji w *Encyklopedia of European Migrations and Minorities* (Cambridge University Press, 2011), a także czterech książek na temat migracji, z których ostatnia poświęcona jest Polakom w Berlinie.

⁷ W latach 2007-2012 wicedyrektor Instytutu Kultury Europejskiej PUNO. W roku akademickim 2012-2013 prodziekan Wydziału Humanistycznego PUNO. Obecnie kierownik Zakładu Badań nad Emigracją PUNO. Członek Światowej Rady Badań nad Polonią, PTNO, Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. Od 2010 do 2012 roku dyrektor Polish Section of SHAPE International School w Mons – szkoły przy Ambasadzie RP w Brukseli z siedzibą w Mons. Stypendystka i wykładowca Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie. Autorka wielu artykułów naukowych i map historyczno-dydaktycznych. Członek redakcji: „Przeglądu Polsko-Polonijnego” oraz „Zeszytów Naukowych PUNO”.

cago i późniejszej filii PUNO – Polskiego Instytutu Nauki i Kultury (PINIK), który powstał i działał pod patronatem PUNO w latach 80-tych XX wieku, odgrywając istotną rolę zarówno w działaniach promujących dorobek polskiej kultury na terenie USA (głównie poprzez wykłady Dziejów Kultury Polskiej), jak i w pracy naukowo-badawczej. Zwrócono również uwagę na współpracę PUNO z najwybitniejszymi przedstawicielami nauki polskiej przebywającymi na terenie Ameryki Północnej w latach 70 i 80-tych, m.in. Jerzego Lerskiego (profesora PUNO) oraz Piotra Wandyczca.

Prof. UJK dr hab. Jolanta Chwastyk-Kowalczyk⁸ w wystąpieniu pod tytułem *Wybrane aspekty polskiego szkolnictwa wyższego w Ameryce Północnej na łamach polskich czasopism uchodźczych*, ukazała łamy polskiej prasy uchodźczej jako forum opisywania zjawisk służących manifestacji oraz propagowaniu polskiego dorobku naukowego i kulturalnego w Stanach Zjednoczonych oraz Kanadzie (np. Dni Kopernikowskich w 1943 r. z okazji 400-ej rocznicy śmierci uczonego), jak również podtrzymaniu szkolnictwa polskiego, utrzymaniu języka polskiego w szkołach i na uniwersytetach. Omówiła powstanie oraz funkcjonowanie naukowych placówek polonijnych, tj.: Naukowego Instytutu Polski, Fundacji Kościuszkowskiej, Polskiego Instytutu Sztuki i Nauki, Instytutu im. Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku oraz Polskiego Instytutu w Chicago. Autorka przedstawiła skandal związany z katedrą polską na Uniwersytecie Columbia i dymisją Prof. Arthura Colemana, który niestrudzenie zachęcał młodzież amerykańską i polsko-amerykańską do nauki języka polskiego i poznania kultury polskiej, oraz towarzyszące temu skandalowi protesty Polonii przeciwko przyjęciu przez władze Uniwersytetu dotacji od reżymowego rządu warszawskiego w celu utrzymania katedry.

Z kolei Prof. Tom Urbaniak⁹ omówił problematykę językowej oraz kulturowej rywalizacji w małych, wieloletnich wspólnotach polonijnych. Główne działania obejmowały lekcje dla rzeczowników i nauczycieli (*“Linguistic and cultural revitalisation in small, longstanding Polonia a Community: Lessons for Advocates and Educators”*). Już na wstępie prelegent zwrócił uwagę, iż na wyspie Cape Breton, w Nowej Szkocji, znajduje się jedna z najstarszych polskich społeczności w Kanadzie, w której w XIX i na początku XX wieku polscy emigranci osiedlali się w większości miast przemysłowych skoncentrowanych wokół wydobycia węgla i wytwarzania stali. Regionalne Centrum Polonijne stanowi wielokulturowe sąsiedztwo Whitney Pier Home, polskiego kościoła St. Marys oraz polskiej Village Hall, z których oba są oficjalnie wyznaczone jako zabytki. Polonia skoncentrowana w Cape Breton, choć to stosunkowo niewielka mniejszość ludności regionu, zachowuje swoją tożsamość i spójność, pomimo upadku przemysłu węglowego i stalowego oraz spadku ludności i wysokiego bezrobocia. W dalszym wywodzie T. Urbaniak analizował procesy utraty języka polskiego i jego ochrony w okresie czterech ostatnich pokoleń, zwracając uwagę na rozwój nowych metod i technik uczenia się, uważanych obecnie za program ochrony kultury i języka, uwzględniający model nauczania stosowany przez inne społeczności skoncentrowane na rozwoju ich kulturowości w Cape Breton, głównie w Szkockim Gaelic. Takie inicjatywy mogą przyczynić się do większego wysiłku, aby opracować program realnego rozwoju gospodarczego społeczności lokalnych. Prelegent zadał pytanie: jaki

⁸ Profesor UJK w Kielcach. W latach 2009-2012 pełniła funkcję zastępcy dyrektora do spraw naukowych Instytutu Bibliotekoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Od 1 października 2012 roku dyrektor tegoż Instytutu. Jej polem badawczym jest prasa wychodźcza i emigracyjna, szczególnie w Wielkiej Brytanii. Autorka około 90 artykułów naukowych opublikowanych w wysoko punktowanych czasopiśmie naukowych krajowych i zagranicznych, rozdziałów w monografiach zbiorowych, recenzji książek naukowych i pięciu publikacji zwartych. Członek Komisji Prasoznawczej PAN Oddział Kraków, profesor krajowy PUNO w Londynie. Redaktor naczelny wznowionych „Zeszytów Naukowych PUNO” w Londynie oraz współredaktor „Rocznika Bibliologiczno-Prasoznawczego” (Kielce).

⁹ Prof. Tom Urbaniak, PhD – profesor nauk politycznych na Uniwersytecie w Sydney w Cape Breton, Nowa Szkocja, Kanada. Specjalizuje się w badaniu kanadyjskiego rządu, polityki gminnej oraz rozwoju gospodarczego. Jest także ekspertem w dziedzinie zarządzania i administracji w sektorze non-profit oraz w doradztwie na rzecz organizacji i ułatwienia planowania zadań. Prof. Urbaniak jest autorem czterech książek m.in. *Morshp Hazel McCallion and the Development of Mississauga* (University of Toronto Press, 2009) i *Action Accommodation, Accountability: Rules of order or Canadian Organizations* (Writing on Stone Press, 2011).

zestaw rozporządzeń publicznych i priorytetów rozwoju będzie wspomagać i uzupełniać taką inicjatywę? Jak sam podkreślił, byłoby to szczególnie interesujące oraz pomocne dla polskich nauczycieli języka polskiego i kultury polskiej w innych społecznościach polonijnych, które położone są poza głównymi ośrodkami metropolitalnymi.

Warto również zaznaczyć, iż wykład Prof. Toma Urbaniaka został ogłoszony przez Prof. dr. hab. W. Miodunka najciekawszym wystąpieniem pierwszego dnia konferencji, który zakończyła dyskusja panelowa moderowana przez Prof. dra hab. W. Miodunka, Senator RP Barbarę Borys-Damięcką oraz wszystkich prelegentów.

13 kwietnia 2014 roku odbył się drugi dzień konferencji, który uroczystie zapoczątkowała, witając wszystkich zebranych uczestników oraz gości, Prof. dr hab. Halina Taborska – Rektor PUNO.

Mgr Marianna Łacek¹⁰ w przemówieniu pod tytułem *Rola nauczyciela w kształtowaniu motywacji uczniów sobotnich szkół języka polskiego*, zwróciła uwagę, iż motywacja to jeden z podstawowych aspektów nauczania. Prelegentka zadała pytanie: ktoż to lepiej zrozumie niż nauczyciele szkół sobotnich uczący języka ojczystego z daleka od kraju? wszak na każdej prawie lekcji nauczyciele borykają się z dylematem, co zrobić, jak zachęcić, żeby wszyscy chcieli się uczyć, żeby przychodzili z radością, a nie tylko dlatego, że muszą, nie tylko dlatego, że tak sobie życzą rodzice, że tak im kazano – ale dlatego, że sami chcą. Aby zmotywować swoich podopiecznych, każdy nauczyciel musi przede wszystkim utrzymywać na wysokim poziomie własną motywację. Musi bezustannie dbać o to, żeby nie popaść w rutynę, żeby odnajdywać w sobie nowe pokłady energii, chęci, nowe pomysły, umiłowanie tego, co robi. Często, wbrew zmęczeniu całotygodniową pracą, wbrew kuszącym, innym, lepiej opłacającym się finansowo zajęciom, wbrew komentarzom przyjaciół, a nieraz i rodziny: „Jak ci się chce?” Zadanie to – zdaniem prelegentki – nie jest łatwe, ale możliwe do wykonania, skoro w samym Sydney mamy tylu oddanych polskości nauczycieli, którzy rok rocznie wypuszczają w świat nowe pokolenie australijskich Polaków. M. Łacek podkreśliła, że należy jednak pamiętać, że nawet najśladźniejszy ogień nie będzie płonął wiecznie bez z regularnego podsycaenia. Zwróciła uwagę, iż dzisiejsze dziecko od maleńkości nastawione jest na działanie obrazu. Problem polega na tym, jak w ten obraz wkomponować wyrazy. Jak pobudzić chłonny umysł dziecka do otwarcia się na to, co nowe? Jak uczyć, wychowywać? Wychowywać człowieka wrażliwego, koleżeńskiego, znającego poczucie własnej wartości, ale nie zarozumiałego. Jak, podążając za naturalnymi zdolnościami dziecka, rozwijać je, nie zaniedbując jednakże i pozostałych bezwzględnie potrzebnych umiejętności. Kolejnym problemem – zdaniem M. Łacek – jest stres oraz pomoc nauczycielowi w radzeniu sobie ze stresem, którego nie da się uniknąć. Zaznaczyła również, iż nie można z nim walczyć, bo to powodowałoby jeszcze większy stres. Można jednak i należy stres „oswoić” tak, aby stał się sprzymierzeńcem. Podkreśliła rolę optymizmu, który jest tak ważny w pracy, a szczególnie w pracy nauczycielskiej. Stwierdziła, że można się go nauczyć, można go w sobie pielęgnować tak, aby tym optymizmem zarażał innych szczególnie uczniów.

W kolejnym wystąpieniu pt. *Zachować polskość w Australii – czy to możliwe?* Dr hab. E. Lipińska¹¹ zwróciła uwagę, iż zachowanie polskości poza Polską nie jest łatwe ani dla dorosłych ani dla ich dzieci. Trud-

¹⁰ Absolwentka Wyższej Szkoły Pedagogicznej (obecnie Uniwersytet Pedagogiczny) w Krakowie. Przed wyjazdem do Australii pracowała w Krakowie, m.in. w I Liceum Ogólnokształcącym im. B. Nowodworskiego. Od ponad 30 lat pracuje w australijskim szkolnictwie średnim, ucząc języka angielskiego (Homebush Boys High School). Założycielka Związku Nauczycieli Języka Polskiego w Nowej Południowej Walii. Autorka wielu reportaży i sprawozdań w polskojęzycznej prasie, a także autorka i prezentorka programów radia SBS w języku polskim (m.in. *Plewimy polszczyzną*). Tłumaczy wybrane pozycje literatury australijskiej na język polski.

¹¹ Adiunkt w Centrum Języka i Kultury Polskiej w Świecie UJ. Autorka i współautorka licznych artykułów z zakresu glottodydaktyki, podręczników dla uczących się języka polskiego jako obcego. Prowadzi liczne warsztaty metodyczne dla nauczycieli polonijnych w Polsce i za granicą. W latach 2002-2009 pełniła funkcję kierownika studiów podyplomowych. W latach 2001-2011 była członkiem Zespołu Autorów Zadań i Egzaminatorów działającego przy Państwowej Komisji Poświadczania Znajomości Języka Polskiego jako Obcego, a także egzaminatorem z ramienia Komisji. Od 1997 jest członkiem Stowarzyszenia „Bristol” Polskich i Zagranicznych Nauczycieli Kultury Polskiej i Języka Polskiego jako Obcego. Od 2002 roku należy do Stowarzyszenia Wspólnota Polska.

ność tę potęguje oddalenie od Polski, dlatego polskość w Australii ma szczególny wymiar. W referacie skupiła się na młodym pokoleniu imigrantów i zarysowała ich problemy adaptacyjne, które nakładają się na fazy cyklu rozwojowego (wg psychosocjologicznego modelu E. Eriksona). Nakreśliła zagadnienie zmiany statusu języka ojczystego na emigracji, a następnie omówiła czynniki, które pomagają zachować polskość na antypodach. Szczególną uwagę poświęciła roli rodziców i szkoły polskiej oraz kontaktom rodzinnym i rówieśniczym (australijско-polskim) w zachowaniu rodzimej kultury oraz języka ojczystego, przy czym – podkreśliła – że nie chodzi tylko o ich kultywowanie, ale także rozwijanie. Ważną rolę w tej kwestii odgrywają – według niej – nowoczesne technologie informatyzacji społecznej. Prelegentka nawiązała również do bilingwizmu, który nie zaistnieje, jeśli język polski (poziom jego znajomości) nie będzie swym poziomem dorównywał znajomości języka angielskiego. Omówiła również testy sprawdzające stopień opanowania języków. Podkreśliła, iż ich wyniki powinny uczulić rodziców i nauczycieli na problemy występujące u uczniów w procesie osiągania dwujęzyczności zrównoważonej. Mówiąc o zachowaniu polskości, prelegentka brała pod uwagę przede wszystkim język, który dla Polaków jest wartością rdzenną oraz kulturową.

Mgr Jadwiga Kowalska¹² w referacie pt. *Szkolnictwo polskie poza granicami RP w świetle materiałów archiwalnych*, skupiła swoją uwagę na podkreśleniu faktu, iż dokumentacja archiwalna to najważniejsze źródło do historycznych badań nad danym zjawiskiem. Celem wystąpienia była próba podsumowania problematyki dotyczącej polskiego szkolnictwa, rozwijającego się na terenie Ameryki Północnej, Południowej oraz w Australii, w oparciu o materiały archiwalne. Odtworzenie historii tego zagadnienia jest możliwe tylko dzięki pozostawionej dokumentacji i relacjom ustnym. Prelegentka podkreśliła, że zabezpieczenie tych śladów o bezcennym znaczeniu historycznym jest niezwykle ważnym aspektem. Jest to swoiste przedłużenie pamięci o ludziach i wydarzeniach oraz przekazanie jej przyszłym pokoleniom. To także istotne świadectwo historii polskiej diaspory, rozrzuconej po całym świecie, która dla utrzymania polskości uczyniła tak wiele.

Na zakończenie tego dnia konferencji została przeprowadzona sesja plenarna pod przewodnictwem Prof. dr hab. Jolanty Chwastyk-Kowalczyk.

Trzyletni cykl konferencji kwietniowych Polskiego Uniwersytetu Na Obczyźnie, realizowanych we współpracy z Uniwersytetem Jagiellońskim, podsumował Prof. Władysław Miodunka następującymi słowami: „Szkolnictwo polskie poza granicami Polski jest imponującym wkładem naszych emigrantów w rozwój kultury polskiej i popularyzacji naszego kraju w świecie”. Uroczystego zamknięcia konferencji kwietniowej 2014 dokonała Rektor PUNO – Prof. Halina Taborska oraz Senator Barbara Borys-Damięcka z senackiej Komisji ds. łączności z Polakami. Zarówno Pani Profesor, jak i Pani Senator, wyraziły podziękowania przybyłym z tak daleka referentom (m. in. z Argentyny i Australii), którzy ukazali, jak niezwykle aktywne pod względem edukacji polskiej potrafią być nawet bardzo małe skupiska Polonii, nawet w najdalszych zakątkach świata.

Marcin B. Jurczyk
Doktorant, Zakład Psychologii Stosowanej
Polski Uniwersytet na Obczyźnie, Londyn

¹² Absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, archiwistka, historyk, członek zwyczajny i skarbnik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie. Członek Rady Naukowej Centrum Dziedzictwa Kulturowego Polonii.

MIĘDZYINSPEKTORIALNY KURS FORMACJI CIĄGŁEJ
KOMUNIKACJA SPOŁECZNA – MEDIA, EWANGELIZACJA, KATECHEZA
(Kraków, 30 czerwca – 3 lipca 2014)

Od kilku lat Kurs Formacji Ciągłej jest doświadczeniem międzyinspektorialnym i odbywa się w nowej formule. Jego odbiorcami są współbracia salezianie między 5 a 10 rokiem kapłaństwa i słubów wieczystych w przypadku koadiutorów. Tegoroczną edycję Kursu zorganizowała Inspektoriat Krakowska, stąd na jego miejsce wybrano wspólnotę studentatu teologicznego na krakowskich Dębnikach. Uczestnikami spotkania było dwudziestu jeden współbraci ze wszystkich polskich inspektorii, w tym dwóch współbraci z Ukrainy.

Oficjalne rozpoczęcie Kursu odbyło się 30 czerwca podczas wieczornego spotkania z ks. Dariuszem Bartochą, przełożonym Inspektorii św. Jacka. W krótkim słowie wprowadzającym ks. inspektor uzasadnił zasadność podejmowanego przez Kurs Formacji Ciągłej tematu – komunikacja społeczna wykorzystywana w mediach, w ewangelizacji i katechezie.

Kolejny dzień spotkania – 1 lipca – wypełniły zajęcia wykładowe, które poprowadzili: bp Grzegorz Ryś z Krakowa oraz ks. Grzegorz Suchodolski z Diecezji Siedleckiej. Pierwszy prelegent – biskup pomocniczy Archidiecezji Krakowskiej, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, znany publicysta oraz ceniony rekolekcjonista i ewangelizator, podjął temat *Zarazić siebie i innych Nową Ewangelizacją*. Punktem wyjścia rozważań bpa Rysia był tekst z Dziejów Apostolskich o nawróceniu Szawła i jego spotkaniu z Ananiaszem. Na podstawie tej perykopy hierarcha ukazał, kim jest ewangelizator – Ananiasz: człowiek wiary, szanowany i doświadczony, oraz jak rodzi się przyszły ewangelizator – Paweł: na drodze osobistego spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem. Schemat wewnętrzny tego biblijnego fragmentu: „otrzymałem – przekazuję”, jest kluczem ewangelizowania – mówić do zebranych ksiądz biskup. W drugiej części spotkania z krakowskim hierarchą, która miała miejsce po przerwie, zebrani dzielili się własnymi doświadczeniami oraz zadawali pytania na temat ewangelizacji, wyzwań formacji seminaryjno-zakonnej, pracy w katechezie szkolnej i przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania.

W godzinach popołudniowych uczestnicy Kursu Formacji Ciągłej spotkali się z ks. Grzegorzem Suchodolskim i Dorotą Abdelmoula z Krajowego Biura Organizacyjnego Światowych Dni Młodzieży. Podczas swojego wystąpienia goście podjęli temat przygotowań duchowych oraz logistycznych Światowych Dni Młodzieży w Polsce, które odbędą się w 2016 r. w Krakowie. Oprócz przekazu werbalnego o programie, tematyce, strukturze ŚDM, możliwościach współpracy diecezji i zakonów oraz pomocy materialnej, którą można już organizować, przedstawili także prezentację multimedialną oraz film ze Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro w Brazylii w 2013 r.

Drugi dzień Kursu – 2 lipca – w części przedpołudniowej poświęcony został wykładowi, który poprowadziła dziennikarka Maria Stepan. Jej wystąpienie dotyczyło tematu *Wiara i Kościół w mediach*. W swojej prelekcji starała się pokazać, jak duchowni mogą współpracować z mediami. Dziennikarka zwracała uwagę na ważne elementy tej współpracy: ustalenie tematu i zakresu rozmowy, posługiwanie się prostym językiem w wypowiedziach medialnych, formułowanie krótkich zdań, przekaz rzetelnych informacji. Pani Stepan zachęcała zebranych do tego, aby się nie bali mediów, starali się w tym świecie być i przełamywać istniejące bariery.

W części popołudniowej współbracia spotkali się z dr hab. Moniką Przybysz z Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW. Jej wystąpienie dotyczyło tematu *Kapłan w mediach*. W swoim wykładzie poruszyła kwestię pozytywnego zaangażowania duchownych i zakonników w wykorzystanie środków społecznego przekazu (media społecznościowe, ciekawe strony internetowe, blogi i mikroblogi). Prelegentka zwróciła uwagę na jakość przygotowywanych materiałów medialnych, rolę współpracy z mediami lokalnymi, agencjami prasowymi ogólnokrajowymi i katolickimi oraz na elementy prawa prasowego.

W godzinach wieczornych współbracia zwiedzili Rynek Podziemny pod Sukiennicami, stanowiący część Muzeum Historycznego Miasta Krakowa. Prawie półtoragodzinne przejście trasy, w towarzystwie przewodnika, stało się dla wszystkich współbraci okazją do spotkania z historią miasta i jego europejską tożsamością.

Ostatni dzień Kursu Formacji Ciągłej – 3 lipca – poświęcono podsumowaniu i ocenie całego spotkania, którego moderatorem był ks. wikariusz ks. Inspektora z Krakowa – ks. Adam Paszek. Zebrani podkreślali pozytywy przyjętej i realizowanej obecnie formy Kursu, atrakcyjny program, kompetencje zaproszonych gości oraz dobre warunki mieszkalne.

W program Kursu Formacji Ciągłej, oprócz wykładów, wpisały się także momenty modlitwy wspólnotowej (jutrznia i nieszpory ze słówkiem wieczornym), celebracje Mszy św. z homilią, którą wygłosili w kolejnych dniach: wikariusz ks. inspektora z Warszawy – ks. Przemysław Solarski, ks. Grzegorz Gruba ze Szczecina (ul. Ku słońcu) oraz ks. Cezary Czerwiński z Odessy. Podczas pobytu w Krakowie nie zabrakło także chwil rekreacyjnych, spotkań braterskich i okazji do osobistej refleksji.

Ks. Piotr Szlufik SDB

XV ZJAZD STOWARZYSZENIA POLSKICH MUZYKÓW KOŚCIELNYCH (Gniezno, 23-25 września 2014)

Między 23 i 25 września 2014 r. w Gnieźnie, pod hasłem *Omnis creatura laudet Creatorem suum*, odbył się doroczny zjazd muzyków – członków Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych (SPMK). Było to kolejne, jednocześnie jubileuszowe spotkanie ludzi na co dzień zajmujących się i działających w obszarze muzyki liturgicznej: księży-referentów diecezjalnych, organistów, dyrygentów, nauczycieli akademickich. Okazją do spotkania było 100-lecie działalności Chóru Bazyliki Prymasowskiej w Gnieźnie, do świętowania którego zaprosił muzyków kościelnych ks. kan. Dariusz Sobczak, członek SPMK i kierownik chóru.

Program trzydniowego spotkania został w całości przygotowany przez nowy zarząd ukonstytuowany w wyniku wyborów podczas poprzedniego Zjazdu (we Wrocławiu w 2013 r.). Już w rozplanowaniu czasu uwidoczniła się nowa wizja struktury obrad. Postanowiono bowiem, że odtąd pierwszy dzień będzie dniem spraw organizacyjnych. W ciągu roku zwykle gromadzi się dość znaczna ilość spraw natury organizacyjnej Stowarzyszenia, które należy przedyskutować i podjąć właściwe decyzje. Tym właśnie problemom poświęcony był pierwszy dzień Zjazdu. Po tradycyjnym, wspólnie odśpiewanym hymnie *Veni Creator Spiritus* i krótkiej modlitwie za zmarłych w minionym roku członków Stowarzyszenia, prezes – ks. dr hab. Grzegorz Poźniak pogratulował zdobycia wyższych kwalifikacji naukowych: tytułu profesora ks. Antoniemu Reginkowi oraz stopnia doktorskiego ks. Piotrowi Dębskiemu, omówił program trzydniowego spotkania oraz przekształcenie dotychczasowego *Biuletynu SPMK* w rocznik naukowy *Musica Ecclesiastica*. W dalszej części spotkania organizacyjnego przewodniczący Komisji Kwalifikacyjnej prof. dr hab. Remigiusz Pośpiech przedstawił nowych kandydatów do Stowarzyszenia, a ks. prof. Andrzej Filaber zaprezentował postęp prac nad nową *Instrukcją o muzyce liturgicznej*. Podczas pierwszego dnia Zjazdu była także możliwość zapoznania się z dorobkiem wydawniczym ośrodków reprezentowanych przez członków SPMK oraz nabycia ich publikacji.

Po nieszporach, odśpiewanych pod przewodnictwem ks. prof. dr hab. Ireneusza Pawlaka w kaplicy pobliskiego klasztoru ss. Karmelitanek, w katedrze gnieźnieńskiej odbył się koncert bydgoskiego Zespołu Muzyki Dawnej *Collegium Vocale* działającego z powodzeniem od 22 lat. Artyści zaprezentowali *Requiem, I Mszę łacińską* Franciszka Ścigalskiego (1782-1846), kompozytora i dyrygenta, od 1834 r. działającego w katedrze prymasowskiej. Koncert utrwalił tradycję zapoczątkowaną w 2010 roku na Zjeździe SPMK na Jasnej Górze. Po występie zwiedzono katedralne podziemia i obejrzano Drzwi Gnieźnieńskie.

Drugi dzień obrad rozpoczął się celebracją jutrzni pod przewodnictwem ks. prof. dr hab. Andrzeja Zająca. Program konferencji naukowej *Twórca muzyki wobec tajemnicy powołania artysty* uwzględnił trzy sesje. Pierwszą (prowadzenie – prof. UO i UW dr hab. Remigiusz Pośpiech) zainicjował ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak referatem *Chóry kościelne wobec „ducha czasu”*. Autor przeprowadził syntetyczną retrospektywę rozwoju muzyki wokalne ze szczególnym uwzględnieniem roli

wielogłosu w muzyce kościelnej w poszczególnych epokach historii muzyki. Zwrócił uwagę, że chórem kościelnym można nazwać taki zespół, który służy w Kościele, przez Kościół i dla Kościoła. Tych kryteriów nie spełnia zatem chór zapraszany, choćby i cyklicznie, do uświetnienia uroczystej liturgii.

Drugi prelegent, ks. prof. dr hab. Jacek Bramorski, w interesującym wystąpieniu *Muzyk kościelny jako świadek piękna wiary*, rozważał paralele wiary i sztuki muzycznej służącej liturgii. Muzyk kościelny, świadomy swojego powołania, powinien swą sztuką dawać świadectwo swej wiary, nieść przesłanie także piękna wiary. W przeciwnym razie, zgodnie ze słowami Zygmunta Krasińskiego „Przez ciebie płynie strumień piękności, ale ty nie jesteś pięknością”, będzie tylko dekoratorem.

W trzecim wystąpieniu *Audivi vocem tuam. Słowo, głos i słuch w refleksji nad służbą muzyka kościelnego*, prof. UKSW dr hab. Czesław Grajewski zastanawiał się nad teologicznym związkiem między słowem (proklamowanym), głosem (dźwiękiem) i słuchem (interpretacją dźwięku). W oparciu o licznie cytowane wersety Starego i Nowego Testamentu dowodził, że tylko Bóg powołuje artystę-muzyka, wyposażając go w niezbędne zdolności do tworzenia muzyki, która powinna być modlitwą.

Druga sesja naukowa (prow. – ks. dr hab. Robert Tyrała, w zastępstwie nieobecnego ks. dr hab. Roberta Bernagiewicza), do której organizatorzy włączyli zgłoszone dowolne referaty, składała się z trzech wystąpień (ujęty w programie ks. dr hab. Piotr Wiśniewski z powodu innych obowiązków nie wygłosił zaplanowanego referatu). Jako pierwszy na mównicy pojawił się ks. prof. UPH dr hab. Michał Szulik, wygłaszając odczyt *Możliwości i zasady uczestnictwa chóru w liturgii*. Wystąpienie prelegenta było – można tak się wyrazić – rekapitulacją dotychczasowej wiedzy i praktyki liturgicznej przekazaną w interesującej formie (przeźrocza i nagrania audio). Niektóre tezy referatu wzbudzały jednak momentami już to kontrowersje, już to wręcz sprzeciw, znajdując odbicie w dyskusjach prowadzonych w kuluarach długo po zakończeniu sesji, jak choćby wyrażony w formie pewnika zakaz stosowania w liturgii języka innego niż polski i łaciński. Prelegent, nawiasem mówiąc, konsultor Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej Konferencji Episkopatu Polski, wywołał swoim wystąpieniem pewne ożywienie, które ze względu na napięty harmonogram dnia nie mogło oficjalnie przekształcić się w spodziewaną dyskusję.

Drugi referat, *Polskie pieśni nabożne w kancjonałach kościelnych*, jego autorka, dr Beata Boddioch, oparła na swoich długoletnich badaniach i niektórych publikacjach naukowych. Bardzo swobodna forma narracji wzbudziła aplauz audytorium. Wystąpienie to także uświadomiło zebrany muzykom-praktykom istnienie zbiorów wartościowych utworów, często zapomnianych i wskazało źródła inspiracji liturgicznej.

Ostatni referat II sesji, *Artystyczna i wychowawcza równowaga indywidualności dyrygenta z zespołem chóralnym na przykładzie Katedralnego Chóru Chłopięco-Męskiego „Pueri Cantores Thronienses”*, wygłosił prof. dr hab. Roman Gruzca. Prelegent, dyrygent nieistniejącego już zespołu, przedstawił dorobek swojego dawnego zespołu (podziw wzbudziła skrupulatność faktograficzna – 501 występów!) poprzedzony ogólną metodologią pracy z dziećmi i młodzieżą w obszarze muzyki zespołowej oraz kilkoma uwagami na temat rodzajów głosu. Zainteresowanie słuchaczy wzbudziły licznie prezentowane przeźrocza dokumentujące sukcesy artystyczne zespołu i jego dyrektora.

Po przerwie obiadowej rozpoczęła się III i ostatnia część konferencji, która ze względu na złożoność problematyki podzielona została na dwie równoległe prowadzone sesje. Pierwsza – muzykologiczna – prowadzona przez prof. UKSW dr hab. Czesława Grajewskiego – obejmowała cztery wykłady: s. Benigna M. Tkocz przedstawiła tekst pt. *Formacja i posłannictwo liturgiczno-muzyczne Sióstr Służebniczek NMP w nauczaniu bł. Edmunda Bojanowskiego*, dr Jarosław Jasiura omówił *Złożoność problematyki prowadzenia liturgicznych zespołów dziecięcych*, co stanowiło doskonałą dopowiedź do wystąpienia prof. dr hab. Romana Gruczy. W dalszej kolejności głos zabrali: dr Michał Sławewski (*Interpretacja śpiewu gregoriańskiego w semiologicznej optyce*) oraz dr hab. Aleksandra Gruzca-Rogalska (*Problem liturgiczności śpiewów chóralnych kompozytorów polskich z przełomu XX i XXI wieku*).

W sesji prawodawstwa liturgiczno-muzycznego (prowadzonej przez ks. prof. dr hab. Antoniego Reginka) przedstawiono trzy komplementarne komunikaty: ks. dr Joachim Waloszek – *Doświadczenie redakcji „Drogi do nieba”*, ks. dr Wojciech Kałamarz – *Doświadczenie redakcji „Śpiewnika ks. Siedleckiego”* oraz ks. dr Piotr Dębski – *Przygotowanie nowego wydania śpiewnika liturgicznego - zaprogramowanie działań komisji*.

Na zakończenie dnia uczestnicy Zjazdu wzięli udział we Mszy Świętej sprawowanej w katedrze gnieźnieńskiej pod przewodnictwem Prymasa Polski, abpa Wojciecha Polaka, który wygłosił okolicznościowe kazanie. Muzykę zapewnił Chór Bazyliki Archikatedralnej, pod dyrekcją ks. kan. Dariusza Sobczaka, i Ryszard Superczyński, tytułarny organista Bazyliki Prymasowskiej w Gnieźnie. Po *postcommunio* odbyła się doniosła uroczystość wręczenia przez Prymasa medalu *Per musicam ad fidem* zasłużonemu dla muzyki sakralnej w Polsce ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Pawlakowi, założycielowi i pierwszemu prezesowi Stowarzyszenia. Uehonorowanie medalem SPMK ks. Profesora jest inicjatywą obecnego Zarządu, która – wszystko na to wskazuje – będzie kontynuowana w przyszłości. Kandydaturę do tego odznaczenia rekomenduje powołana Kapituła Medalu SPMK pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zająca.

Trzeci dzień Zjazdu to okazja do spotkania z interesującymi ludźmi. Po Mszy Świętej, sprawowanej pod przewodnictwem Biskupa-Seniora Legnickiego Stefana Cichego, Przewodniczącego Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej (który nota bene po raz pierwszy był gościem Zjazdu przez cały czas jego trwania), rozpoczęła się sesja prowadzona przez prezesa SPMK, ks. dr. hab. Grzegorza Poźniaka. W tej części spotkania informacje przekazali: ks. bp Stefan Cichy – *Prace prowadzone przez Podkomisję ds. Muzyki Kościelnej* oraz bp Adam Bałabuch (diec. świdnicka), Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski – *Prace prowadzone przez Komisję ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z uwzględnieniem elementów związanych z muzyką kościelną*. Oba wystąpienia żywo zainteresowały zgromadzonych muzyków, ponieważ w istotnym stopniu wpływają na kształt muzyki liturgicznej w polskich kościołach, o czym świadczyły liczne pytania skierowane do obu biskupów.

Wśród zaproszonych gości tegorocznego Zjazdu znalazł się rektor Hochschule für katholische Kirchenmusik & Musikpädagogik w Regensburgu, prof. Stefan Baier, jednak ze względu na nagłe pogorszenie zdrowia i pobyt w szpitalu nie mógł przybyć i wygłosić zaplanowanego na ten dzień wykładu *Kulturowe i historyczne dziedzictwo oraz proces kształcenia w najstarszej w świecie szkole muzyki kościelnej w Ratyzbonie*. Przesłał jednak uprzejme słowa pozdrowień do uczestników Zjazdu z przeprosinami za sprawiony zawód i gotowością do przyjazdu w przyszłości.

Drugim zaproszonym gościem był red. Krzysztof Skowroński (internetowe radio Wnet), który w interesującej formie zaprezentował wywód zatytułowany *Jak są zorganizowane polskie media*. Mimo iż ostatnie wystąpienie nie miało bezpośredniego związku z tematyką Zjazdu, pytania i dyskusja po nim następująca wykazała, że problematyka mediów polskich interesuje obywateli Polski i pobudza do refleksji nad stanem dziennikarstwa w naszym kraju.

Zjazd zakończył się krótkim podsumowaniem dokonanych przez prezesa i podziękowaniem osobom, które przyczyniły się do urzeczywistnienia XV Zjazdu SPMK. Podziękowania skierował także do wszystkich uczestników za obecność, podkreślając wyjątkowo wysoką ich liczbę. Po raz pierwszy udało się pozyskać przychylność sponsorów zewnętrznych: firm organmistrzowskich *Hober* z Olesna oraz *KamertoN* z Lubrzy. Wsparcia finansowego udzieliła także Kuria Metropolitalna w Gnieźnie.

Program Zjazdu w 2014 r. przygotowany został od strony programowej przez prezesa SPMK, ks. dr. hab. Grzegorza Poźniaka, naukowej – prof. UKSW dr. hab. Czesława Grajewskiego i organizacyjnej – ks. kan. Dariusza Sobczaka, gospodarza Zjazdu przy współudziale pozostałych członków Zarządu.

Czesław Grajewski
UKSW, Warszawa

IV SYMPOZJUM RESOCJALIZACYJNE

(MOW – 46. Salezjański Ośrodek Wychowawczy im. św. Jana Bosko, Trzcinec, 24 października 2014)

Jak w sposób efektywny wykorzystać diagnozy nieletnich wychowanków młodzieżowych ośrodków wychowawczych? Jak w oparciu o diagnozy konstruować indywidualne programy edukacyjno-terapeutyczne (IPET)? Jak diagnozować aktualne problemy wychowanków? Jak dostosować placówki, by były w stanie swoją ofertą terapeutyczną stawiać czoła nowym wyzwaniom resocjaliza-

cyjnym? – przed takimi pytaniami stanęli organizatorzy czwartego już Sympozjum Resocjalizacyjnego w Trzcińcu. Organizatorem spotkania był tradycyjnie już Salezjański Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy w Trzcińcu we współpracy z kierunkiem pedagogicznym WSD w Łądzie. Tym razem formuła sympozjum nie miała charakteru międzynarodowego. Jego temat brzmiał: *Diagnoza jako punkt wyjścia do indywidualnego programu edukacyjno-terapeutycznego*. Konferencja adresowana była przede wszystkim do dyrektorów, wychowawców, pedagogów i terapeutów placówek resocjalizacyjnych, pracowników poradni, sądów, policji, naukowców zajmujących się tą problematyką, studentów pedagogiki oraz innych osób zainteresowanych resocjalizacją nieletnich. Patronat nad spotkaniem objęli: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, kierunek pedagogiczny Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, Ogólnopolskie Stowarzyszenie Pracowników Resocjalizacji oraz Salezjańskie Stowarzyszenie Wychowania Młodzieży.

Nietypowym wprowadzeniem w tematykę sympozjum był głos pani Zofii Langowskiej, założycielki MOW Trzciniec i MOW Rzepczyno, która opowiedziała o swojej nowej inicjatywie w Kluczewie. Jest to bursa dla absolwentów MOW, którzy mają trudność w odnalezieniu się w otwartym środowisku, a zatem – w założeniu – rodzaj hostelu. Te działania są niewątpliwie wypełnieniem pewnej niszy, z jaką mają do czynienia prowadzący młodzieżowe ośrodki wychowawcze, gdy chcą nadal pilotować i wspierać swoich wychowanków opuszczających placówki. Pani Langowska wskazała, że w kontekście diagnozowanych różnorodnych problemów wychowanków praca z nimi nie może się kończyć wraz z formalnym podsumowaniem realizacji indywidualnych programów edukacyjno-terapeutycznych.

Choć tym razem sympozjum nie było podzielone na bloki tematyczne, to wzorem lat ubiegłych pierwsze wystąpienia miały charakter teoretyczny. Chodziło o to, by zebrany zarysować zewnętrzne tło poruszanej problematyki szczegółowej. Dlatego przedstawiono następujące zagadnienia: mgr Jolanta Czajka i mgr Katarzyna Kopystyńska (Ośrodek Rozwoju Edukacji MEN) ukazały – z punktu widzenia ośrodka kierującego – *Kryteria doboru placówki dla nieletnich. Stan obecny i propozycje zmian*; dr Beata Ciupińska (Społeczna Akademia Nauk, Łódź) – *Nastolatek niedostosowany społecznie w roli ucznia*; dr Ewa Włodarczyk (UAM Poznań) – *Wychowanie w rodzinie z problemem alkoholowym – bagaż na całe życie*. Tę część moderowała mgr Małgorzata Wojsznarowicz, psycholog MOW Trzciniec.

Pierwszym wystąpieniem formalnym była prezentacja, którą przedstawiły Jolanta Czajka i Katarzyna Kopystyńska. Reprezentowany przez nie Ośrodek Rozwoju Edukacji spełnia funkcję centralnego systemu kierowania nieletnich do placówek resocjalizacyjnych resortu edukacji. Dlatego prelegentki skupiły się na przedstawieniu zadań swej placówki właśnie w tym zakresie, koncentrując się na tym, jak optymalnie usprawniać proces kierowania wychowanków do młodzieżowych ośrodków wychowawczych, gdy posiada się niepełne dane z diagnoz Rodzinnych Ośrodków Diagnostyczno-Konsultacyjnych, uzupełnione zestawem podstawowych informacji o nieletnich, przekazywanych zgodnie z przepisami do ORE przez starostwa powiatowe.

Wystąpienie to wywołało żywą dyskusję. Ks. dr Marek Chmielewski, prowincjał salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha, pytał, czy przy szukaniu placówki dla wychowanka bierze się pod uwagę także kryterium wyznania religijnego, aby uniknąć konfliktów sumienia i umożliwić integralne wychowanie osoby. Usłyszał, iż ORE stara się odpowiadać na sugestie rodziców oraz wnioski dyrektorów placówek, ale formalnie takiego kryterium w procesie kierowania nie ma. Ks. mgr Tomasz Kościelny, były dyrektor MOW Trzciniec, interesował się losami raportu grupy eksperckiej, przygotowanego na zlecenie MEN, mającego wspomóc i usprawnić działania młodzieżowych ośrodków wychowawczych. W odpowiedzi prelegentki skupiły się nad aktualnymi pracami trwającymi w MEN nad opracowaniem standardów funkcjonowania MOW. Ten wątek kontynuował mgr Julian Zieliński, prezes Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Pracowników Resocjalizacji. Zwrócił on uwagę na konieczność specjalizacji placówek resocjalizacyjnych z uwagi na zwiększającą się ilość nieletnich wymagających specjalistycznego wsparcia terapeutów bądź psychiatrów. Z kolei, mgr Jerzy Dawidowicz, dyrektor MOW Debrzno, postulował przyspieszenie prac nad standardami funkcjonowania placówek z uwagi na systematycznie wzrastającą ich ilość, co odbija się na jakości pracy resocjalizacyjnej. Jak się okazało, aktualnie prace te są na etapie uzgodnień między ORE a Uniwersytetem Siedleckim.

Drugie wystąpienie, choć należało do pracownika naukowego Społecznej Akademii Nauk w Łodzi, dr Beaty Ciupińskiej, zawierało wiele wskazówek praktycznych. Referentka, zaczynając

od analizy symptomów niedostosowania społecznego w 5 obszarach, w dalszej części wystąpienia wskazała, co warto uwzględnić w konstruowaniu IPET, zwłaszcza w jego części edukacyjnej. Postulowała między innymi adaptowanie do warunków szkoły specjalnej w MOW nie treści, ale form i metod nauczania, stawianie granic poprzez konsekwencję w egzekwowaniu wymagań, stosowanie opisowych metod oceny uczniów itp.

W ramach dyskusji po tym referacie wystąpiła mgr Małgorzata Wojsznarowicz. Zwróciła ona uwagę na potrzebę indywidualizacji wymagań jako jeden z wymogów ortodydaktyki. Jednym z praktycznych sposobów realizacji tegoż może być stosowanie karty pracy ucznia.

Następnie głos zabrała dr Ewa Włodarczyk z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prezentując referat dotyczący wychowania w rodzinie z problemem alkoholowym. Porównała rodzinę z takim problemem do zespołu cyrkowych linoskoczków, który ma do przedstawienia na zewnątrz wyidealizowany obraz swego funkcjonowania, a manewruje na cienkiej linii współzależnienia. Okazuje się, że w praktyce młodzieżowe ośrodki wychowawcze mają na co dzień do czynienia z tym problemem, który dotyka znaczącej części ich wychowanków.

Kolejne wystąpienia w ramach sympozjum należały do praktyków pracujących na co dzień z dziećmi i młodzieżą w różnych placówkach resocjalizacyjnych. Tę część moderował mgr Paweł Proniuk, polonista i pedagog MOW Trzciniec.

Zapoczątkowała ją dr Aleksandra Piechaczek, psycholog MOW Kuźnia Raciborska. W referacie pt. *Różnice w resocjalizacji wychowanków z osobowością neurotyczną i psychopatyczną* ukazała wiele składników każdej z tych osobowości. Charakteryzując je i wskazując istotne różnice między nimi, dawała jednocześnie praktyczne wskazówki, jak takich wychowanków diagnozować i w oparciu o co konstruować indywidualne programy edukacyjno-terapeutyczne. Na przykład, dla wychowanka z osobowością o rysach psychopatycznych system punktowy jako przejaw oddziaływań behawioralnych jest jak najbardziej odpowiedni. Tacy wychowankowie nie boją się kar, nie rozumieją bliższych relacji między ludźmi, zatem należy poszukiwać dla nich metod wychowawczych bogatych w silne stymulacje, np. survivalowych. Z kolei neurotycy popełniają przestępstwa, by osiągnąć inne cele. Można z nimi pracować w oparciu o poczucie winy, budować bliższe relacje wychowawcze.

Psycholog i terapeuta trzcinieckiego MOW, mgr Małgorzata Wojsznarowicz, w swoim referacie pt. *Proces diagnostyczny wychowanka w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Trzciniecu*, podjęła próbę opisu diagnozowania wychowanków w tej placówce. Wskazała dwa sposoby podejścia do diagnozy i wsparcia. W pierwszym wychowawca dostrzega problem dziecka i chce pospieszyć mu z pomocą. W drugim zakłada, że sam ma problem z dzieckiem i musi go rozwiązać. Przyznała, że bliższy jej jest pierwszy z sposobów. Ważne jest też uświadamianie wychowankowi, że właściwiecieniem swego problemu, a wychowawca może go wspierać, nazywając rzeczy po imieniu i podejmując trud wspólnej drogi w poszukiwaniu rozwiązań. W takim kluczu ukazała proces diagnozowania wychowanka i tworzenia IPET.

W dyskusji ks. mgr Tomasz Kościelny dopytywał, dlaczego placówki resocjalizacyjne muszą ponownie diagnozować wychowanków, skoro mają do dyspozycji diagnozy specjalistycznych instytucji. Okazuje się jednak, że diagnozy te nader często są niestety nieadekwatne i nie oddają sedna problemów niedostosowanych społecznie młodych ludzi.

Spore zainteresowanie zebranych wzbudził referat mgr Aleksandry Cieśli – polonistki z gimnazjum specjalnego przy MOW Trzciniec, zatytułowany *Wykorzystanie procesu diagnostycznego w działaniach lekcyjnych i pozalekcyjnych*. W pełnym ekspresji wystąpieniu ukazała ona, jak w praktyce stosuje w nauczaniu zasady ortodydaktyki. Prowadząc wstępne diagnozy umiejętności szkolnych oraz uczestnicząc w konstruowaniu indywidualnych programów edukacyjno-terapeutycznych, ma możliwość dostrzeżenia problemów i doboru odpowiednich narzędzi, by indywidualizować podejście do każdego ucznia. Wskazała na różne przykłady niekonwencjonalnego podejścia do wychowanków, by wydobyć z nich zasoby, na których można opierać proces resocjalizacji. Zakończyła własną interpretacją słowa nauczyciel – to nie ten, który naucza, ale ten, który ma tak pracować, by nauczyć.

W podsumowaniu sympozjum dyrektor MOW Trzciniec ks. mgr Arnold Zimnicki podkreślił budującą wartość wspólnego spotkania. Zwrócił również uwagę, że teoretyczno-praktyczna formuła

konferencji pozwala obu stronom: prelegentom i uczestnikom wzajemnie ubogacić swój warsztat pracy pedagogicznej.

Symposium – podobnie jak trzy poprzednie – spotkało się z niegasnącym zainteresowaniem i zgromadziło przedstawicieli wielu placówek i instytucji. Uczestnicy podkreślali trafność podjętej tematyki, jak również potrzebę kontynuacji spotkań w przyjętej formule organizacyjnej.

Wydaje się, że trzcinieckie sympozja znalazły swoje stałe miejsce na mapie ważnych wydarzeń w dziedzinie resocjalizacji nieletnich. Wypada też wyrazić nadzieję, że organizatorom nie zabraknie pomysłów do ich twórczej kontynuacji.

ks. Tomasz Kościelny SDB
WSD TS, Łąd

KONFERENCJA ZORGANIZOWANA PRZEZ ODDZIAŁ POZNAŃSKI
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
DUSZA – UMYSŁ – WOLNA WOLA
(Poznań, 27 listopada 2014)

1. WSTĘP¹

Czy człowiek posiada wolną wolę? Czy mamy duszę? Czy posiadamy dzisiaj rzetelne narzędzia, które pozwalają ją zbadać? Czym różni się umysł człowieka od jego mózgu? Gdzie znajdują się ludzkie myśli? Nad podobnymi pytaniami zastanawiali się przedstawiciele nauk przyrodniczych oraz filozoficzno-teologicznych, zgromadzeni pod koniec listopada 2014 r. na sesji naukowej *Dusza – umysł – wolna wola*, zorganizowanej przez oddział poznański Polskiej Akademii Nauk. Omawiana konferencja stanowi kolejną, siedemnastą już odsłonę corocznych debat pt. *Dwugłós w nauce*. Spotkania te Akademia współorganizuje z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jak zaznaczył – w monografii podsumowującej jedno z poprzednich tego typu spotkań – prof. Roman Słowiński: „Sesje naukowe z cyklu *Dwugłós w nauce* tradycyjnie podejmują problematykę o znaczeniu fundamentalnym i starają się przedstawić na ten temat poglądy wybitnych przedstawicieli nauk ścisłych i przyrodniczych oraz filozofii i teologii”². Przywołany Prezes Oddziału PAN w Poznaniu, rozpoczynając w tym roku konferencję, podkreślił, iż zaproponowane tematy posiadają dla wielu badaczy znaczenie fundamentalne. Duszą, umysłem oraz wolną wolą zajmowali się w dziejach ludzkości zarówno przyrodniczy, jak i filozofowie i teologowie. Prof. Słowiński podkreślił, że analiza zaproponowanych w temacie pojęć musi posiadać charakter multidyscyplinarny. Nie da się bowiem wyjaśnić rzeczywistości psyche jedynie z perspektywy biologii. W opinii wspomnianego badacza, odpowiedzi na pytania dotyczące duszy i ciała opierają się często na skrajnościach. Stąd też warto na wstępie zastanowić się: czy można uzyskać dzisiaj jakiegokolwiek odpowiedzi na temat np. wolnej woli lub duszy, czy istnieją jakieś niepodważalne wnioski ukazujące rzeczywistość ludzkiego umysłu?

2. PERSPEKTYWA PSYCHOBIOLOGICZNA

Jak co roku organizatorzy konferencji podzielili spotkanie na dwie części. W pierwszej głos zabrali przedstawiciele nauk przyrodniczych, a w drugiej, referaty wygłosili naukowcy na co dzień podejmujący w swoich badaniach problematykę filozoficzno-teologiczną. W części przyrodniczej, jako pierwsza wystąpiła z referatem prof. Ewelina Knapska z Instytutu Biologii Doświadczalnej PAN. Badaczka w swoim wystąpieniu pt. *U podstaw emocji, w poszukiwaniu mechanizmów mózgowych*

¹ Projekt sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/10/E/HS5/00157.

² R. Słowiński, *Wprowadzenie*, w: *Człowiek – od kiedy?*, red. R. Słowiński, Ośrodek Wydawnictw Naukowych PAN, Poznań 2013, s. 7.

podjęła próbę ukazania zjawiska wolnej woli z perspektywy psychologii oraz biologii. Prof. Knapka już na wstępie zdecydowała się wpiąć zaprezentować neurobiologiczne podstawy emocji. Tym samym wskazano, iż emocje stanowią odpowiedź organizmu na sytuacje dla niego istotne. Są one ponadto modulowane w procesie uczenia się. W badaniach zwraca się ponadto uwagę, że emocje uważane są za przyczynę pojawienia się motywacji. To właśnie one powodują, iż wybieramy istotne dla nas, określone rzeczy, osoby, zachowania. Emocje dostarczają ponadto narzędzi do osiągnięcia konkretnego celu.

W omawianym w tym miejscu wystąpieniu podjęta została również próba odpowiedzenia na pytanie: Jak badać funkcje mózgu? Zdaniem prelegentki, najlepiej działanie to podejmować w ramach analiz obserwacji osób z uszkodzonym mózgiem, np. po wylewie. Warto jednak zwrócić uwagę, iż obecnie nie wypracowano *de facto* technik, które pozwalają na zbadanie najmniejszych obszarów mózgowych. Tomografia komputerowa oraz rezonans mózgu, ukazując np. półkule, nie są w stanie dokładnie zobrazować poszczególnych połączeń nerwowych³. Prof. Knapka podkreśliła jednak, iż nieinwazyjne metody obserwacji także dostarczają naukowcom szereg istotnych informacji. Dotyczą one m.in. strachu. Aktualnie wiadomo, iż stan ten pojawia się także jako wynik edukacji życiowej. Metody terapii, np. fobii, odnoszą się w tym aspekcie do podobnego zjawiska. Pacjenci w procesie tzw. desensytyzacji (rozumianej jako oswajanie) uczeni są, „jak nie bać się” np. pajaków⁴. Ostatnie wyniki badań wskazują, że lęk pojawia się szybciej niż racjonalna ocena. Obserwacje zachowań małp wskazują, iż ciało migdałowe (odpowiada za lęk) reaguje szybciej na bodźce niż kora mózgowa. Kończąc swoje refleksje nad obecnym stanem badań, prof. Knapka stwierdziła, że złożoność mózgu powoduje, iż nadal wiele elementów jego działania stanowi dla nauki tajemnice. Nie potrafimy np. odpowiedzieć na pytanie: czy mózg może być moralny?

Refleksje nad tajemnicami kryjącymi się w ludzkim mózgu oraz umyśle kontynuował prof. Edward Nęcka z Instytutu Psychologii UJ. Badacz podjął się wyjaśnienia problemu: *Wolna wola czy wolne weto? Rola świadomości w czynnościach wolicjonalnych*. Zdaniem krakowskiego naukowca należy podkreślić, że nauki empiryczne prawdopodobnie nie są w stanie w pełni wyjaśnić sekretów ludzkiej wolnej woli. Na gruncie psychologii eksperymentalnej podejmuje się jednak w tej kwestii badania skierowane w stronę poznania takich zjawisk, jak: samokontrola, kontrola oraz kontrola poznawcza. Jak zaznaczył prof. Nęcka, siła woli, to m.in. zdolność do podejmowania działań niezgodnych z przyzwyczajeniami. Podejmując podobne działania, przełamujemy nawyki. Okazuje się, że wyniki badań eksperymentalnych dotyczących samokontroli wskazują, iż dzieci posiadające tzw. umiejętność odraczania nagrody lepiej funkcjonują w dorosłym życiu (lepiej się uczą, dokładniej wykonują swoje obowiązki). Nadal jednak nie wiadomo, czy na podobne zachowania wpływ mają przede wszystkim czynniki środowiskowe czy też genetyczne.

Zdaniem wspomnianego psychologa, badania psychoneurologiczne wskazują na to, iż dostrzec można potencjał gotowości mózgu na sekundę przed podjęciem przez daną osobę konkretnej czynności. W tym czasie dana osoba ma także możliwość zrezygnowania z zaplanowanej czynności. Zdaniem prof. Nęcka, trudność w badaniu czynności wolicjonalnych człowieka polega przede wszystkim we wskazaniu, jak istotne są subiektywne doświadczenia danej osoby. Wiadomo, że na podjęcie działania wpływ mają konkretne procesy neurologiczne. Wydaje się jednak, iż nie są one obojętne wobec indywidualnych doświadczeń osoby badanej. W chwili obecnej naukowcy nie potra-

³ Na wspomnianym polu pojawiają się coraz częściej dylematy etyczne. Okazuje się bowiem, że neurochirurdzy coraz częściej korzystają z wiedzy biologów. W praktyce jednak przeprowadzenie każdej nowatorskiej operacji wymaga uzyskania zgody Komisji Bioetycznej, analizującej stopień zagrożenia dla pacjenta poddawanego eksperymentalnej terapii. W ostatnich latach dostrzec jednak można, iż neurobiologiczne analizy coraz śmieiej wykorzystywane są w trakcie konkretnych zabiegów. Por. I. Michalewicz, *Chirurg, który sprawił, że sparaliżowany wstał: Nie jestem kowbojem neurochirurgii*, Duży Format, październik 2014, <<http://wyborcza.pl/duzyformat/1,141115,16880761.html>>, (data dostępu: 05.12.2014).

⁴ Por. B. Kmiecik, *Dr Lessi lepsza niż Dr House*, <<http://biotechnologia.pl/bioetyka/aktualnosci/dr-lessi-lepsza-niz-dr-house,13776>>, (data dostępu: 05.12.2014).

fią w badaniach neuropsychologicznych stworzyć dokładnych modeli działań wolicjonalnych człowieka. Badacze nie są w stanie również określić, jak istotne są konkretne sytuacje oraz konteksty. W tym sensie kluczowym zagadnieniem jest problem wolnej woli człowieka. W opinii prof. Nęcki badacza, w analizach empirycznych konieczne jest przyjęcie modelu zdroworozsądkowego. Prowadząc badania nad np. umysłem, zasadne jest jednak, by uświadomić sobie na wstępie, że pewne zjawiska mogą być podejmowane przez człowieka w sposób nieświadomy. Wydaje się bowiem, iż wiele badanych zjawisk jest w istocie końcowym elementem złożonych procesów.

3. WIARA I NAUKA

W drugiej części spotkania głos zabrali przedstawiciele nauk teologicznych oraz filozoficznych. Jako pierwszy, z wykładem pt. *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania*, ks. dr Damian Wąsek z Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II w Krakowie. Badacz na początku swego wystąpienia zadał pytanie: Czy teologia powinna interesować się neurobiologią? Kapłan – odpowiadając na ww. wątpliwość – zauważył, że wielu ateistów, naukowo zajmujących się filozofią, to neurobiolodzy. Ks. Wąsek zwrócił uwagę, że chrześcijaństwo prowadzi do prawdy. Postęp naukowy powoduje, iż licznych odkryć nie można ignorować. Podobne działanie stanowiłoby *de facto* zaprzeczenie owej prawdzie, do której winien dążyć każdy wierzący człowiek. Stąd też uzasadnione wydaje się podejmowanie działań w ramach nowej subdyscypliny, którą określić można mianem neuroteologii.

Krakowski naukowiec zwrócił uwagę, że z całą pewnością teologia i nauki empiryczne wykorzystują inne metody do osiągnięcia naukowego celu. Teologia odnosi się do pytań wprost powiązanych z Bogiem oraz zbawieniem. Z drugiej jednak strony, nie można zapomnieć, że teolodzy często posługują się modelami zaczerpniętymi z filozofii, która częstokroć odwołuje się do zjawisk przyrodniczych. Stąd też powiązanie teologii z np. neurobiologią okazać się może zjawiskiem całkowicie naturalnym. Teolog nie odrzuca założeń danych empirycznych. Może jednak dyskutować z konkretnymi analizami lub też odrzucać interpretację wyników.

W swojej analizie ks. Wąsek zwrócił jednak uwagę, iż teologiczne refleksje nad biologią mogą powodować pojawienie się konfliktu. Teologia zajmuje się m.in. wolnością oraz zdolnością do kochania, która wprost łączy się z faktem posiadania przez człowieka duszy. Biolog nie posiada możliwości zbadania owej duszy. Stąd też włączenie powyższych perspektyw mogą pojawić się rozbieżności natury metodologicznej. Jak zaznaczył ks. Wąsek, by uniknąć podobnej sytuacji, pomocne może być zastosowanie koncepcji ukazującej jedność bytu ludzkiego. Chrześcijanin ma bowiem nadzieję, że w chwili śmieci doświadczy łaski zmartwychwstania ciała. Innymi słowy, cały człowiek ze swym światem i historią otrzymuje nową przyszłość. Nie chodzi tutaj o tkanki składające się na ludzki organizm. Dusza jest tutaj kondycją człowieka otwartego na Boga. W podobnym podejściu łączącym teologię i biologię musi pojawić się połączenie elementu duszy i ciała jako całości. Nie oznacza to jednak, iż dusza staje się elementem organicznym. Ukazanie, iż duchowość człowieka posiada charakter niemierzalny, nie musi jednak ograniczać lub negować fizycznego charakteru osoby ludzkiej. Elementy te łączyć można w ramach badań poszukujących odpowiedzi na pytania: Jak wiara wpływa na działanie, myślenie i aktywność? Badania te muszą jednak uwzględniać, że element sacrum jest całkowicie naturalny dla człowieka.

Krakowski duchowny, kończąc swoje wystąpienie zwrócił uwagę, że odwoływanie się człowieka do Boga może być związane, z jednej strony, z prawem naturalnym, z drugiej jednak perspektywy, podobne dążenie może wynikać z pewnych genetycznych oraz społecznych uwarunkowań. Powyższe podejścia nie muszą jednak stać wobec siebie w opozycji. Tym samym, zdaniem ks. Wąska, akt wiary może być powiązany z doświadczeniami biologicznymi,

Podobne rozważania z perspektywy praktycznej mogą zostać odniesione do skonstruowania nowych poznawczych narzędzi, pomocnych w ocenie moralnej odpowiedzialności człowieka za dane postępowanie. Jak podkreślił prelegent, badania nad mózgiem pozwalają na pojawienie się redefinicji pojęć teologicznych, związanych m.in. z grzechem. Badacz słusznie zwrócił jednak uwagę, że w podobnych refleksjach może pojawić się niebezpieczeństwo swoistego pobawienia człowieka „boskiej cząstki”. Zdaniem ks. Wąska, zasadnym jest odwoływanie się do naturalizmu metodolo-

gicznego, w ramach którego, w badaniach naukowych nie neguje się Boga, ale w pewnych kwestiach trzeba odwoływać się do zagadnień naukowych, które nie bagatelizują jednak płaszczyzny sacrum.

Jako ostatni w trakcie konferencji referat wygłosił ks. dr Wojciech Grygiel, także z Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II. Wspomniany kapłan, będąc jednocześnie doktorem filozofii oraz doktorem fizyki, zaprezentował wykład pt. *Mózg jako struktura dyssypatywna*. Przywołany badacz zdecydował się na ukazanie mózgu jako organu dynamicznego. W opinii ks. Grygla, należy zaznaczyć, pojęcie wolnej woli odnosi się do zjawisk metafizycznych. Dla fizyka mózg jest w istocie organem, w którym nieustannie dochodzi do licznych procesów. Pytanie, jakie się w tym miejscu pojawia, odnosi się do wątpliwości, czy owe skomplikowane procesy mogą być elementem pewnej usystematyzowanej całości? Z całą pewnością słuszne jest twierdzenie, iż licznych naukowych pojęć nie da się w doskonały sposób opisać. Terminy takie, jak : umysł, wolna wola, sumienie, podejmowane są od dziesięcioleci w badaniach interdyscyplinarnych. Nadal jednak nie ma ostatecznych definicji powyższych sformułowań.

Samo badanie mózgu z perspektywy fizycznej ukazuje, iż jest to niezwykle organ, w którym zachodzą liczne procesy energetyczne. Z jednej strony, ludzki mózg pobiera energię, z drugiej zaś, nieustannie ją wydala. Nie ulega jednak wątpliwości, że najbardziej tajemniczy, a zarazem badawczo fascynujący, jest tzw. „element chaotyczny” mózgu. Nadal nierozstrzygnięte zostaje pytanie, w jaki sposób z owego chaosu – dostrzegalnego także w ramach połączeń neuronów – może powstać doskonale funkcjonująca struktura.

4. WNIOSKI

Wysłuchując kolejnych wystąpień w trakcie konferencji *Dusza – umysł – wolna wola*, bardzo często usłyszeć można było słowa takie, jak: tajemnica, sekret natury, niewiadoma itd. Naukowcy zaproszeni na omawianą sesję w sposób dokładny prezentowali liczne wyniki badań empirycznych oraz refleksji teoretycznych. Kolejnym wystąpieniom przysłuchiwali się pracownicy naukowcy, klerycy poznańskiego seminarium duchownego oraz uczniowie jednego z liceów ogólnokształcących. Zapewne u niejednej osoby mogła pojawić się refleksja Sokratesa, który miał stwierdzić „Im więcej wiem, tym mniej wiem”. Poznańskie wykłady nie były jednak spotkaniem dotyczącym ukazania zjawiska niewiedzy. W trakcie jego trwania doświadczyć można było, że w nauce najciekawsze jest właśnie poszukiwanie. Mózg, dusza, wolna wola są zjawiskami tajemniczymi, które zapewne przez kolejne dziesięciolecia będą obszerne eksponowane zarówno przez biologów, psychologów, jak i filozofów oraz teologów. W dalszych badaniach warto jednak pamiętać, co dostrzegł m.in. ks. prof. Michał Heller, że człowiek, próbując odpowiedzieć na pytanie, jak działa mózg, używa właśnie owego mózgu. Jak zaznacza wspomniany kosmolog: „Tu jest pewien logiczny paradoks. Jeśli chcielibyśmy pojąć wszystko, to musielibyśmy zrozumieć także mózg”⁵.

Błażej Kmiecik
Uniwersytet Medyczny w Łodzi

⁵ T. Rożek, *Wszystko jest matematyką*, Gość Niedzielny (2013)16, <<http://gosc.pl/doc/1523074>. *Wszystko-jest-matematyka*>, (data dostępu: 05.12.2014).

Giovanni Bosco, *Insegnamenti di vita spirituale. Un'antologia*, wstęp i przypisy A. Girauda, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2013, ss. 235.

Na włoskim rynku wydawniczym, staraniem ks. Aldo Girauda, ukazała się w 2013 roku książka G. Bosco, *Insegnamenti di vita spirituale. Un'antologia* (*Nauczanie na temat życia duchowego. Antologia*). Jej wydaniem zajęło się rzymskie wydawnictwo Libreria Ateneo Salesiano. Autorem tekstów zawartych w publikacji jest Giovanni Bosco (Jan Bosko) – kapłan, wychowawca, zakonodawca, nauczyciel duchowy XIX stulecia i święty Kościoła Katolickiego. Ksiądz Girauda, który napisał wstęp i opatrzył całość przypisami, jest salezjaninem, profesorem teologii duchowości Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie (UPS), znawcą życia i doświadczenia duchowego św. Jana Bosko. Jego wiedza i doświadczenie naukowe znajduje swój wyraz w autorskich publikacjach, artykułach, opracowaniach oraz dziełach, których był współautorem.

Tytuł recenzowanej pozycji *Insegnamenti di vita spirituale* (*Nauczanie na temat życia duchowego*) jasno określa jej cel: wprowadzić czytelnika w świat doświadczenia duchowego, przybliżyć język turyńskiego wychowawcy opisującego relację z Bogiem i ukazać charakterystyczne punkty duchowego magisterium ks. Bosko (por. s. 7). Podtytuł *Un'antologia* (*Antologia*) wskazuje – jak wyjaśnia ks. Girauda – że publikacja nie prezentuje duchowości Jana Bosko w sposób całościowy. Książka jest raczej niewielką próbką tekstów odnoszących się do życia duchowego, wybranych z bogatej spuścizny pisarskiej Świętego. Antologia stanowi ostatnią część tryptyku opracowanego i zaproponowanego przez ks. Girauda na poszczególne lata przygotowań do jubileuszu 200-lecia urodzin Jana Bosko (pierwszą częścią owego tryptyku jest dzieło G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2011; drugą zaś publikacja G. Bosco, *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2012).

Kompozycja książki jest przejrzysta. Jej treść tworzą cztery części, które są złożone z podrozdziałów. Ich liczba waha się od czterech do siedmiu w rozdziale. Każdy z podrozdziałów jest zaopatrzony cennym i dość zwięzłym wstępem, w którym zostały ukazane główne myśli materiałów źródłowych w nich zawartych. Całość poprzedza *Introduzione* (*Wprowadzenie*) ks. Girauda, w którym podaje cel swojej pracy, dokonuje krótkiej prezentacji treści poszczególnych partii książki oraz wyjaśnia kryteria wydawnicze, wymienia i rozwija użyte przez siebie skróty, a także źródła, z których korzysta. Dopełnieniem publikacji jest *Indice tematico* (*Indeks tematyczny*) i *Indice generale* (*Spis treści*).

Część pierwsza książki: *Don Bosco guida spirituale dei giovani* (*Ksiądz Bosko – przewodnik duchowy młodzieży*), s. 17-88, w sześciu podrozdziałach porusza tematykę zasad życia chrześcijańskiego młodzieży, przyjaźni duchowych, roli towarzyszy (były one formą stowarzyszeń młodzieżowych dla oratorianów z Valdocco), praktycznych wskazówek odnoszących się do życia duchowego, które ks. Girauda wydobyl z tekstów źródłowych ks. Bosko: książki *Giovane provveduto* (*Młodzieniec zaopatrzony*), listów do młodzieży męskiej i żeńskiej, kazań, słówek na dobranoc, opowiadań o snach ks. Bosko. Z tej części czytelnik pozna, między innymi, sposób przystępowania do spowiedzi świętej polecany przez ks. Bosko, środki rozeznania powołania oraz dowie się jak turyński Święty cenil coroczne rekolekcje i w czym widzial ich owocność, a także o roli kultu Maryi Wspomożycielki Wiernych.

Kolejna część publikacji: *Indirizzi di vita per un cristianesimo coerente e d'azione* (*Wskazania dla życia chrześcijańskiego koherentnego i czynnego*), s. 89-138, podzielona jest na pięć podrozdziałów. Ich

tematyka odnosi się do takich kwestii jak: wizja Boga – kochającego i miłosiernego, źródeł łaski dla chrześcijanina (wiara, nadzieja i miłość; modlitwa, spowiedź, komunie św.), pobożność względem Maryi Wspomożycielki, idea współpracowników salezjańskich, czyli „salezjanów zewnętrznych”.

Przedostatnia część książki: *Consacrati a Dio per la sua gloria e per la salvezza dei giovani (Konsekrowani dla Boga ze względu na Jego chwałę i dla zbawienia młodzieży)*, s. 139-215, skierowana jest do członków Towarzystwa Salezjańskiego. Sześć podpunktów, które tworzą tę część publikacji, przedstawiają znaczące teksty ks. Bosko mówiące o: duchu, jakim salezianie powinni się kierować; regułach zakonnego życia salezjanów i sióstr salezjanki czy zakonnej doskonałości. Przytoczony materiał źródłowy zawiera szczegółowe wyjaśnienia i wskazówki o ślubach zakonnych, środkach wytrwania w powołaniu, trosce o nowe powołania, roli cnót – cierpliwości, nadziei i posłuszeństwa oraz pokory, pracy i umiarkowania w salezjańskim życiu zakonnym.

Na ostatnią część: *Raccomandazioni finali di un padre e preoccupazioni di un fondatore (Zalecenia końcowe ojca i troski fundatora)*, s. 217-226, składa się siedem podrozdziałów. Wszystkie teksty zawarte w tej części publikacji pochodzą z rękopisu ks. Bosko, nazywanego w tradycji salezjańskiej *Testamento spirituale (Testament duchowy)*. Ujawniają one uczucia kapłana Bosko – u schyłku jego ziemskiego życia – wewnętrzne pragnienia i życzenia, które przybrały formę konkretnych rad i wskazań. Ich adresatami są różne podmioty: wychowankowie, salezianie, salezjanki, współpracownicy salezjańscy, kandydaci do zgromadzenia oraz dyrektorzy wspólnot i dobrodzieje.

Pozycję zamyka starannie opracowany przez ks. Girauda *Indice tematico (Indeks tematyczny)* s. 227-229. Zawiera on przeszło sto dwadzieścia haseł, które ułatwiają poruszanie się po publikacji i odnalezienie interesujących czytelnika tematów, np. modlitwy, spowiedzi, lektury duchowej, ślubów.

Recenzowana książka wpisuje się w szereg cennych przedsięwzięć w Towarzystwie Salezjańskim, które służą odczytywaniu i propagowaniu doświadczenia duchowego ks. Bosko i jego duchowości. Należy docenić trud ks. Girauda włożony w wybór tekstów, które w sposób syntetyczny ukazałyby istotę, środki duchowej formacji, styl relacji z Bogiem św. Jana Bosko i główne elementy duchowości tego wielkiego wychowawcy. Jest to kolejna – i co warto dodać udana – próba zaczerpnięcia z bogactwa pism wielkiego wychowawcy XIX stulecia. Analiza porównawcza antologii ks. Girauda z wcześniejszymi zbiorami (zob. G. Bosco, *Scritti spirituali*, a cura di J. Aubry, Roma 1976, 1988; P. Braido, *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, Roma 1997) oraz opracowaniami, które zawierają niektóre teksty źródłowe (zob. A. Lenti, *Don Bosco. History and spirit*, t. I-VII, Roma 2007- 2010²), pozwala stwierdzić, że ks. Giraudo wydobyl na światło dzienne ciekawe materiały. Jest to kilkanaście tekstów, mało znanych, zaczerpniętych z dzieł wydanych ks. Bosko (*Opere Edite*, t. I-XXXVIII), zbioru listów (*Epistolario* w opracowaniu E. Cerri, t. I-IV oraz F. Motta, t. I-V), opracowań krytycznych dzieł Jana Bosko, materiałów Centralnego Archiwum Salezjańskiego w Rzymie (rękopisy kronik, roczników oraz zapisy kazań, konferencji i przemówień ks. Bosko, które spisał on sam, a także ks. G. Bonetti, F. Ghigliotto, G. Barberis, G. Gresino, E. Dompé, F. Provera, regulaminy działających w oratorium na Valdocco towarzystw). Ich dobór należy uznać za trafny i adekwatny do wyznaczonego celu publikacji.

Styl antologii oraz jej struktura są proste i przejrzyste. Czytelnik nie męczy się jej lekturą, bowiem ks. Giraudo nie zastosował języka naukowego czy też zbyt wielu odnośników, ograniczając ich liczbę do minimum i podając w nich jedynie najważniejsze wyjaśnienia oraz informacje (źródło, z którego czerpał, wskazanie tekstów paralelnych w dostępnych opracowaniach, tłumaczenie zdań łacińskich i wyrażań dialektu piemonckiego). Choć książka nie wyczerpuje w pełni tematu zawartego w tytule, to jednak jest pozycją ciekawą i cenną. Z całą pewnością stanowi przyczynek do poznania: istoty świętości, płaszczyzn pracy nad sobą, języka opisującego relację z Bogiem, środków postępu duchowego, które ks. Bosko polecał młodzieży, salezjanom, salezjankom, współpracownikom salezjańskim i dorosłym chrześcijanom.

Pozycję G. Bosco, *Insegnamenti di vita spirituale. Un'antologia* należy polecić wszystkim, których interesuje osoba świętego Jana Bosko i program świętości, jaki zaproponował licznym odbiorcom swojego charyzmatu. Warto, aby po recenzowaną książkę sięgnęli zwłaszcza salezianie i przedstawiciele Rodziny Salezjańskiej. Publikacja, jeśli zostanie przetłumaczona na język polski (na co należy mieć nadzieję), będzie doskonałym źródłem tekstów przydatnych w katechizacji dzieci i mło-

dzieży szkół salezjańskich, formacji grup oratorskich, parafialnych oraz młodzieżowych (animatory oratorium, ministranci, wolontariusze misyjni, salezjanie współpracownicy), a także przysłuży się autoformacji wszystkich członków Rodziny Salezjańskiej. Już teraz zaś może być pomocą dla badaczy życia i pism ks. Bosko oraz przyczynić się do lepszego propagowania myśli duchowej Świętego wychowawcy z Turynu, która ciągle inspiruje i jest aktualna.

Ks. Piotr Szlufik SDB

Radosław Chałupniak, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, ss. 220.

Ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak słusznie zauważył we wstępie do recenzowanej monografii swojego autorstwa *Arcydzieła malarstwa w katechezie* (ss. 220), iż „Wkraczając na płaszczyznę wychowania religijnego, można dalej stwierdzić, że obraz stał się «pośrednikiem» w poznaniu i wyobrażeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, która była treścią wiary. Obraz, któremu nadawano przymiot «religijny», był ludzkim odzwierciedleniem tego, co faktycznie wciąż pozostawało niewidzialne, tajemnicze i niepojęte, w obrazie jednak nabierało walorów bliskości i dostępności. Zwolennicy pastoralnego wykorzystania sztuki podkreślali większą trwałość obrazu i jego silne oddziaływanie na odbiorców («przez oko do duszy»), jednocześnie ostrzegając przed tworzeniem bożków – idoli (idolatria). Zgoda na funkcjonowanie obrazów znajdowała swe głębokie uzasadnienie w Chrystusie, który przez wcielenie stał się najdoskonalszym «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15)” (s. 5).

Omawiana książka ukazała się jako już 131. tom z serii „Opolska Biblioteka Teologiczna” wydawany na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Na stronie redakcyjnej publikacji jest zamieszczona informacja, iż recenzję wydawniczą przygotował ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Monografia składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii. Z punktu widzenia upowszechnienia treści publikacji na arenie międzynarodowej ważny jest fakt zamieszczenia w języku angielskim zarówno spisu treści, jak i streszczenia.

Prezentowana książka dopełnia niejako wcześniejsze poszukiwania naukowe i publikacje ks. R. Chałupniaka dotyczące katechezy i wychowania religijnego. Autor określił ambitny cel zaprezentowania zastosowania obrazów malarskich w katechezie, a dokładnie wskazania znaczenia obrazu w procesie wychowania wiary, podkreślając, iż teologia winna nawiązać kontakt z naukami badającymi zjawisko wizualności, aby w interdyscyplinarnym zwrocie wizualnym nie tylko jej głos był znaczący w refleksji nad kulturą, ale by mogła przyczynić się do wsparcia współczesnego katechizowanego na drodze wiary (por. s. 6). Waga podjętego zagadnienia wynika nie tylko z historii Kościoła między innymi przypominającej średniowieczne wizualne prezentacje Biblii (*Biblia pauperum*), ale również z doświadczenia współczesnego człowieka i jego obcowania z dziełami kultury, co współcześnie najczęściej dokonuje się w sferze wizualnej. Warto docenić trafny wybór zagadnienia badawczego dokonany przez Autora, który wnikliwie obserwując aktualną sytuację katechizowanego, a także przemiany cywilizacyjno-kulturowe, podjął refleksję teologiczną nad rolą i znaczeniem obrazu we współczesnej kulturze i edukacji. Wydaje się, iż przedstawiana rozprawa w dużym stopniu przyczynia się do wypełnienia luki, którą jest słabość podejmowania przez teologię kwestii wizualności lub traktowanie jej wyłącznie w kategorii ilustracji tekstu Objawienia.

Cechą charakterystyczną badań naukowych podjętych przez ks. R. Chałupniaka jest systematyczne zebranie, opracowanie, logiczne ułożenie relacji między katechetyką a różnymi formami wizualności zaprezentowane w ujęciu biblijnym, historycznym, estetycznym, psychologicznym, pedagogicznym i dydaktycznym. Podejmowane zamierzenia badawcze domagają się skonkretyzowania ujęcia katechetyki, jej przedmiotu formalnego, celów i metod niezbędnych do podejmowanych badań. Autor umiejętnie wskazał, iż katecheza, jako przestrzeń spotkania człowieka z Bogiem i Jego Kościołem, jako proces celowy i systematyczny zmierzający do rozwoju wiary w Jezusa Chrystusa, wprowadzający w Jego Kościół i umacniający wierzącego w życiu zgodnym z wiarą (por. s. 7), nie może być

ograniczona tylko do jakiejś formy religijnej indoktrynacji lub działań edukacyjnych. Jako przestrzeń spotkania człowieka z Bogiem może stanowić rodzaj mediacji wiary i kultury szczególnie w sytuacji, kiedy współczesny człowiek coraz bardziej oddala się od wiary. Katecheza „wierna Bogu i człowiekowi” musi być wrażliwa na przemiany kulturowe i wyzwania współczesności, stąd z jednej strony potrzebuje otwarcia na teologię, z drugiej na wiele dyscyplin o charakterze antropologicznym. Ks. R. Chałupniak, niewątpliwie zgodnie ze wskazanym założeniem, umiejętnie czerpał z wielu różnych dyscyplin naukowych, wykorzystując zróżnicowane badania, aby bardziej wszechstronnie zaprezentować proces poznawania orędzia Bożego, kształtowania relacji między Bogiem a człowiekiem, umacniania i intensyfikowania tej relacji aż po formację dojrzałej wiary. Warto również docenić umiejętność wyboru przez Autora literatury przedmiotu z ogromnego bogactwa publikacji filozoficznych, psychologicznych, pedagogicznych, edukacyjnych i katechetycznych zarówno polsko, jak i obcojęzycznej.

Konsekwentnie z przyjętego przez ks. R. Chałupniaka celu badawczego wynika struktura pracy. Rozpoczął (rozdział 1: *Obraz w Biblii*) od systematycznej prezentacji biblijnego przesłania dotyczącego zastosowania obrazów w katechezie, aby w kolejnym rozdziale (rozdział 2: *Ewolucja teologii piękna*) ukazać przynajmniej w zarysie ewolucję teologii piękna od starożytności po współczesność. Następnie (rozdział 3: *Podstawy wychowania estetycznego*) Autor ukazał założenia wychowania estetycznego, rys historyczny rozwoju teorii tegoż wychowania. W katechezie bazą pozostaje relacja między Bogiem a człowiekiem, stąd w kolejnym rozdziale (rozdział 4: *Wychowankowie wobec dzieł sztuki*) Autor zaprezentował człowieka w jego odniesieniu do sztuki ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży jako odbiorców sztuki, aby konsekwentnie w ostatnim rozdziale monografii (rozdział 5: *Obraz malarski jako środek dydaktyczny i katechetyczny*) przedstawić obraz malarski nie tylko jako środek dydaktyczny i katechetyczny, lecz również podkreślić jego znaczenie i możliwości zastosowania w procesie katechetycznym zgodnie z zasadą pogłębłości. Autor umiejętnie zaprezentował zarówno kontekst, jak i same relacje między wiarą a obrazem, słusznie podkreślając, iż fundamentalną racją powstania obrazów religijnych oraz ich stosowania w procesie rozwoju wiary jest tajemnica Wcielenia Jezusa Chrystusa. Inkarnacja sprawia, iż niewidzialne oblicze Boga staje się dostępne człowiekowi przez ludzkie oblicze Jezusa, które może być ukazywane poprzez obrazy. Ks. R. Chałupniak słusznie odsyłał do zasady „oglądania wiary”, która pozwala na zobiektywizowanie treści aktu wiary, jej prezentowanie, interpretowanie, głoszenie i dążenie do czci i miłości Boga. Autor zasadnie podkreślał, iż widzialność Jezusa Chrystusa staje się również podstawą chrześcijańskiej teologii piękna. Skoro w Jezusie Chrystusie zachodzi wzajemne przenikanie słowa i obrazu to służba Mistrzowi z Nazaretu także w procesie dydaktycznym i pedagogicznym musi obejmować nie tylko proces werbalizacji, ale i proces wizualizacji. Warto odnotować, iż ks. R. Chałupniak, dostrzegając istotną różnicę między słuchaniem a widzeniem, odpowiedzialnie podjął refleksję naukową nad tym, co widzialne, wskazując na wzajemne powiązania pomiędzy katechetyką i sztuką. Należy podkreślić, iż szczególnie cenna jest refleksja antropologiczna i kulturowa dokonana przez Autora, który w podsumowaniu stwierdził, iż „Zalew różnego rodzaju wizualnych oddziaływań powoduje swoistą ślepotę – wielu patrzy i nie widzi, nie potrafi dostrzec piękna wyrażonego w sztuce. Specyficzne oddziaływanie pedagogiczne, jakim jest wychowanie przez sztukę, zakłada, że odbiorcy będą bardziej wrażliwi na to piękno, będą chcieli je odkrywać i nim częściej się zachwycać. Estetyczne przeżycie jest celem takiej edukacji, co więcej, jest także swoistą drogą do odkrywania istotnych pytań, ludzkich talentów, ale też i ograniczeń. Wobec niezwykłego oddziaływania piękna człowiek wrażliwy może pójść dalej, stawiając pytania o swoje życie, o jego sens i wartość, przemijanie, wieczność. Takie doświadczenia z kolei otwierają go na wiarę, zachęcają do głębszych przemyśleń i poszukiwań. Człowiek z całą swą nieodgadnioną tajemnicą jest w centrum zarówno estetycznych, jak i teologicznych poszukiwań. Swoistym medium w dotarciu do człowieka, ale także w odkrywaniu i przeżywaniu swej relacji do Boga, może stanowić określony obraz malarski. W procesie tworzenia stał się on nośnikiem pewnego przesłania, które może być odczytane i jako takie stać się inspiracją do dalszych przemyśleń i przeżyć” (s. 197).

Pewne zastrzeżenia budzi sformułowanie tematu *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, bowiem z treści pracy wynika raczej refleksja nad obrazem jako środkiem w relacji Bóg-człowiek i zastosowanie obrazu w procesie dydaktyczno-wychowawczym katechezy niż odniesienie do arcydzieł malarzkich, które jako dzieła kultury wyodrębniają się z innych dzieł sztuki i winny mieć swoje zastosowanie w katechezie nie tylko w wymiarze wychowania estetycznego, ale również wychowania do wiary.

Zastanawia również fakt, iż w całej monografii, a szczególnie w rozdziale czwartym, w prezentacji katechizowanych wobec dzieł sztuki, Autor odnosił się jedynie do dzieci i młodzieży, zapominając o dorosłych, których wrażliwość estetyczna w dużym stopniu decyduje o początkach wychowania estetycznego dzieci. Szkoda również, iż – prezentując obraz jako środek dydaktyczny i katechetyczny – ks. R. Chałupniak zawęził swoją prezentację prawie wyłącznie do nauczania religii w szkole, zapominając o środowisku rodzinnym, w którym szczególnie obrazy o treści religijnej stają się często bezpośrednią przyczyną pytań dzieci i podejmowania rozmów na temat wiary, a zatem niejako inicjują pierwszą katechezę rodzinną. Należy docenić aktualność podejmowanych badań, umiejętność korzystania ze źródeł i interdyscyplinarnej literatury przedmiotu, a także dojrzałość naukową Autora, która umożliwiła mu wyprowadzenie istotnych wniosków i postulatów katechetycznych.

Ks. prof. dr hab. Józef Stała

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Grzegorz Barth, *Hermeneutyka osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 329.

Osoba stanowi największą zagadkę, z jaką przyszło komukolwiek obcować, toteż nie może dziwić, że to ona sama staje się nieustannie przedmiotem wielu współczesnych opracowań naukowych. Liczni myśliciele próbowali i wciąż próbują uchwycić jej istotę przy użyciu rozmaitych metod badawczych. Podczas gdy jedni rozwikłania zagadki jej bytu upatrują w podaniu niemalże matematycznej definicji – próbując niejako złapać osobę w „potrzask pojęć” – inni podnoszą, że to, co autentycznie osobowe, jest ostatecznie niedefiniowalne i może być jedynie naświetlone za pomocą pewnych kategorii, którymi posługuje się ludzki umysł. Tą drugą drogą podąża właśnie hermeneutyka personalistyczna. Metoda hermeneutyczna pozwala rozświetlić *mysterium personae* z różnych – czasem wydawałoby się opozycyjnych – punktów widzenia, jednocześnie nie tracąc przekonania, że jest ona zawsze całością i to całością nieskończenie złożoną. Naświetlając osobę z jednej perspektywy, przypatrując się jej pod danym kątem, obserwator wystawia się na ryzyko zakrycia – niejako zaciemnienia – jej innych płaszczyzn i cech. Ta, jak się wydaje podstawowa, konstatacja hermeneutyczna nie jest jednak żadnego typu defetyzmem czy sceptycyzmem epistemologicznym, lecz wyznacznikiem podejścia do fenomenu osoby, który musi być poddawany rozświetleniu poznawczemu z wielu różnych płaszczyzn i za pomocą rozmaitych narzędzi. Tylko na tej drodze, niejako dialektycznie, może zostać poznane to, co osobowe i wielopoziomowe; tylko w tej optyce nie zostanie stłamszona choćby najbardziej misteryjna płaszczyzna bytu osobowego.

Książka Grzegorza Bartha pt.: *Hermeneutyka osoby* jest poświęcona w całości konstrukcji takiej właśnie hermeneutyki, która pozwala spojrzeć na osobę, jako na byt misteryjny i wielopoziomowy w sposób metodologicznie uporządkowany. Jej autor jest wieloletnim wykładowcą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pracującym w Instytucie Teologii Dogmatycznej. Na swojej drodze naukowej umiejętnie i z polotem łączy możliwości nowożytnej filozofii (głównie hermeneutyki) z prawdami zawartymi w wielowiekowej tradycji teologicznej. Punktem zbornym obu tych dróg poznawczych w jego myśli jest rzecz jasna *osoba*, która jest rozpatrywana właśnie w perspektywie hermetycznej.

Hermeneutyka osoby napisana jest z dużym rozmachem i wnikliwością, o czym świadczy choćby jej objętość (329 stron). Książka składa się z pięciu rozdziałów zatytułowanych: (1) *Zasadnicza struktura interpretacyjna*; (2) *Przekroczenie ogólnoludzkiego horyzontu interpretacyjnego*; (3) *Powrót do podstawowego problemu rozumienia osoby*; (4) *Hermeneutyczne doświadczenie osoby*; (5) *Hermeneutyczne struktury osoby*. Wieńczy ją dwupunktowe podsumowanie poświęcone roli i znaczeniu *hermeneutyki osoby* dla współczesnej myśli antropologicznej.

Rozdział pierwszy omawianej książki poświęcony jest ujawnieniu i opisaniu zasadniczej struktury interpretacyjnej bytu osobowego. Barth rozpoczyna ten zabieg od naświetlenia swego rodzaju *hermeneutyki relacji*, w której osoba ujawniana jest dzięki zastosowaniu kategorii „po-między”. Rozpoczynając od filozoficznych uwarunkowań rozumienia osoby jako bytu „po-między” inspirowanych

twórczością H.G. Gadamera i M. Heideggera, Autor analizowanej pozycji przechodzi do ukazania osoby jako bytu rozpostartego „po-między” *divinum* i *humanum*. Centralnym punktem tych analiz jest ukazanie Chrystusa jako „przestrzeni”, w której to, co Boskie, i to, co ludzkie, spotkało się w osobie.

Na przedłużeniu kwestii chrystologicznej Barth podejmuje palącą kwestię relacji wiary i rozumu. Poprawna aplikacja hermeneutycznej perspektywy „po-między” domaga się jedności teologicznego i filozoficznego sposobu interpretacji. Wynika ona z rozpoznania charakteru osoby jako istoty, w której do głosu dochodzi zawsze *dia-logos*. Choć, jak zauważa Autor *Hermeneutyki osoby*, w historii nie brakowało przykładów na poparcie tezy o owocności spotkania wiary i rozumu, to jednak współpraca taka nie zdołała się ostatecznie ukonstytuować. Tymczasem w imię poznania prawdy o osobie konieczne jest hermeneutyczne zbliżenie filozofii i teologii. Zbliżenie takie – jak zauważa Barth – musi przewyciężyć wiele wzajemnych oskarżeń i wyjaśnić wiele niedomówień. Dlatego też wielkie znaczenie w tej materii należy przypisać metodzie wzajemnej koabitacji. Jej podstawę winna stanowić świadomość wspólnego przedmiotu, którym jest „Byt”, oraz przeświadczenie o tym, że prawdziwe pytanie teologiczne zawsze implikuje filozoficzne i *vice versa*. W tej wzajemnej *hermenei* pewnym problemem, jak słusznie zauważa Autor opisywanego dzieła, jest językowa transkrypcja wykładu jednej dyscypliny na drugą. Obie dziedziny nie mogą stosować języka hermetycznego. Prowadzi to bowiem do wzajemnej izolacji, objawiającej się choćby w pokusie przedstawienia prawdy za pomocą języka pełnego specyficznych dla danej dziedziny idiomów. Te, jakże interesujące, analizy poświęcone konieczności wzajemnego zbliżenia namysłu filozoficznego i teologicznego, Autor *Hermeneutyki osoby* wieńczy, ukazując Chrystusa jako jedyne w swoim rodzaju „osobowe miejsce” spotkania teologii i filozofii.

W rozdziale drugim znalazły się treści związane z rozjaśnieniem osoby poprzez przekroczenie czysto ludzkiego horyzontu interpretacyjnego za sprawą wprowadzenia do namysłu antropologicznego Chrystusa jako podstawowej i kluczowej zasady interpretacyjnej. Pozwala to spojrzeć na każdą osobę za pośrednictwem dwóch perspektyw: odgórnej (*descensio*) oraz oddolnej (*ascensio*). Byt osobowy naznaczony jest pewną dialektyką. Z jednej strony posiada on możliwość rozumienia samego siebie i otaczającego świata na podstawie własnego doświadczenia (poznania analogiczne), z drugiej zaś otwarcie na osobowego Boga i jego Objawienie (poznania katalogiczne) rozpościera przed nim zupełnie nowe horyzonty rozumienia tego wszystkiego, co go otacza. Ostatecznie osoba jest takim bytem, której poznanie wymaga konsolidacji rozumienia wstępującego i zstępującego. Owa konsolidacja, niepozbawiona przecież napięć, a przez to niezmiernie trudna w aplikacji, urzeczywistniła się w sposób absolutny w Jezusie Chrystusie. Odtąd dwie drogi poznania wyrażone za pomocą *analogia entis* oraz *analogia fidei* zostały przemienione i zjednoczone w nowy rodzaj poznania – *analogia Christi* – którego miarą stał się Bóg-Człowiek. Wcielony Logos jest „zaproszeniem” do dialogu *divinum* i *humanum*, a jednocześnie miejscem najpełniejszego wypełnienia tego zaproszenia. Ten uniwersalny paradygmat musi zostać ukonkretniony, dlatego też Barth w swojej pracy sporo miejsca poświęca praktycznej próbie satysfakcjonującego uzgodnienia perspektyw: *descensio* i *ascensio*, które powinno cechować się poszanowaniem dla wartości każdego rodzaju poznania.

Przyjęcie Chrystusa jako podstawowej zasady interpretacyjnej mającej na celu przekroczenie jedynie ludzkiego horyzontu percepcji pozwoliło Autorowi omawianej pozycji zastosować do dalszych badań antyczną chrystologiczną kategorię: *synthetos Hypostasis*, która oznacza połączenie w osobie Chrystusa tego, co ludzkie (skończoność), z tym, co Boskie (nieskończoność). Barth omawia możliwości, jakie daje dostrzeżenie pozytywnego związku zachodzącego pomiędzy skończonością a nieskończonością w egzystencji osoby. Skończoność nie może być pojmowana na zasadzie negatywnej ograniczoności, lecz poprzez zastosowanie zasady niewspółmierności. Osoba ludzka, pomimo swojej skończoności, nie ujawnia się jako byt wymagający jakiegoś uzupełnienia w celu przekształcenia w całość. Dzięki tej cesze jest otwarta na to, co jest poza nią samą – na drugiego człowieka i samego Boga. Wszystkie antropologiczne dywagacje na temat pozytywnego związku zachodzącego pomiędzy nieskończonością a skończonością kulminują się w osobie Wcielonego Logosu. Jak z predylekcją przedstawia to Autor książki, Chrystus jako *synthetos Hypostasis* wyznacza ostateczny horyzont rozumienia tego, co Boskie (nieskończone), oraz tego, co ludzkie (skończone). A zatem tylko w oparciu o dyskurs teologiczny możliwe jest pełne odczytanie człowieka jako bytu

obdarzonego atrybutem skończoności bez zniekształcenia bądź pogwałcenia jego samego. Jeszcze raz potwierdza się zatem podstawowe założenie niniejszego dzieła, że nazwanie osoby może być dokonane tylko w dynamice tego, co „po-między”.

Ostatnim akordem zmierzającym do przekroczenia ogólnoludzkiego horyzontu interpretacyjnego jest analiza stosunku *osoby do natury*. Podobnie jak we wcześniejszych częściach tego rozdziału, asumptem do prowadzonych analiz jest tu antyczna zasada chrystologiczna: *Enhypostasis naturae*. Na jej kanwie Barth podejmuje refleksję nad wzajemnym stosunkiem kategorii osoby do natury. Zasada enhypostaty pozwala ujmować osobę i naturę w kluczu integracji, bez konieczności relacji antagonistycznej. Poprawne ujęcie stosunku tych dwóch wielkości pozwala dogłębnie zrozumieć rolę natury w życiu osoby, jak też dostrzec to, że natura człowieka jest zawsze naturą osobową i nie może być ograniczona jedynie do płaszczyzny materialnej.

Trzeci rozdział *Hermeneutyki osoby* poświęcony jest próbie zrozumienia osoby na sposób analogiczno-ikoniczny. Ikoniczność człowieka jako osoby należy, zdaniem Bartha, rozpatrywać w odniesieniu do samego Boga – Osoby Najwyższej – za zasadzie hermeneutyki podobieństwa i niepodobieństwa. Otóż, osoba ludzka nieustannie dąży do osiągnięcia pełni swojego osobowego człowieczeństwa. Na tej drodze rozpoznaje Boga jako swoje spełnienie. Ujawnia się On jako „Ktos” bliski, do którego człowiek chce być podobny. Jednocześnie jednak, wraz ze wzrostem zażyłości relacji, człowiek zaczyna dostrzegać to, że Bóg objawia się mu także jako Byt „niepodobny”, jako „Ktos” zasadniczo „Inny” i nieosiągalny. Hermeneutyka podobieństwa i niepodobieństwa rodzi dynamizm, który każe człowiekowi nieustannie dążyć do swojego Pierwowzoru. Dzięki temu życie osoby ludzkiej jest naznaczone ciągłym stawianiem się i upodabnianiem i jednoczesnym rozpoznawaniem swojego własnego niepodobieństwa.

Analogiczno-ikoniczny charakter bytu osobowego przekłada się na jego diadyczno-dialogiczny sposób istnienia. Zdaniem Autora *Hermeneutyki osoby* cała antropologia biblijna przekonuje, że w strukturę tak człowieka, jak i Boga wpisana jest dialogiczność. Nadto osoba stworzona odznacza się przynajmniej potrójną diadycznością: ducha i ciała, męskości i kobiecości oraz jednostkowości i wspólnotowości. Szczególnie dużo uwagi Barth poświęca omówieniu napięcia pomiędzy płaszczyzną indywidualną a komunijną osoby. Podobnie jak to miało miejsce w poprzednich częściach książki, rozpoczyna on od filozoficznego ujęcia problemu. Centrum analiz stanowi jednak osoba Chrystusa. W Drugiej Osobie Trójcy istnieje radykalne *bycie-u-drugiego* niedeprecjonujące w żaden sposób pełnego *bycia-u-siebie*. Spojrzenie na osobę jako na byt relacyjny w szerokiej perspektywie teologicznej nakazuje wprowadzenie do namysłu antropologicznego takich kategorii interpretacyjnych jak: *pro-egzystencja czy perychoreza*.

W ostatniej części tego rozdziału Barth podejmuje niezwykle interesującą próbę ukazania triadycznego sposobu istnienia Boga, a w konsekwencji także i człowieka. Centralną kategorią tego ujęcia jest *communio* rozumiane jako wspólnotowy sposób istnienia Trzech Osób Boskich. *Communio* wyłania się z Boskich Hipostaz, a jednocześnie do Nich prowadzi. Wiele miejsca Autor *Hermeneutyki osoby* poświęca niezwykle interesującej trynitologii J. Zizioulasa, analizując jej walory, a także poddając krytyce pewne jej nieścisłości i dwuznaczności. Trynitologia stanowi podstawę do tez o charakterze antropologicznym. Jeśli człowiek, jako ikona Boga, odbija w swoim istnieniu wszystkie cechy swojego Stwórcy, to do jego istoty należy także adekwatnie rozumiana triadyczność. Barth daje zarys takiej triadycznej antropologii, w której „po-między” „ja” i „ty” istnieje zawsze miejsce na „kogoś” trzeciego. Tym „trzecim” może być każdy byt, choć w sposób szczególny triadyczność osoby postuluje konieczność otwarcia się na samego Boga, który jest Najwyższym Bytem oraz źródłem i dawcą komunii.

Rozdział czwarty, zawiera w sobie analizy hermeneutycznego doświadczenia osoby. Jest ono w pierwszej kolejności ukazane przez Bartha jako egzystencjalno-osobowe. Dowartościowuje to znaczenie realnej egzystencji osoby, która wraz ze swoim doświadczeniem stanowi w sensie właściwym punkt wyjścia hermeneutyki personalistycznej. Autor, poddając gruntownej analizie wzmiankowaną kategorię, czyni to ze szczególnym uwzględnieniem doświadczenia *jestestwa* jako przed-rozumienia osoby oraz doświadczenia dziejowości osoby. Sporo miejsca poświęca też omówieniu doświadczenia, jako swego rodzaju rozumienia, nie zapominając o ukazaniu różnic, jakie zachodzą pomiędzy tymi dwoma rodzajami poznania.

Hermeneutyka – według Bartha – winna podjąć próbę uchwycenia osobowego „ja” w jego istocie, docierając do *ejdos* jego przeżyć i struktury. Nie oznacza to jednak skazania się na tej drodze jedynie na analizę fenomenologiczną, ta bowiem, choć stara się dotrzeć do istoty samej rzeczy, to jednak posiada tendencję do odrywania podmiotu od tego, co historyczne. W konsekwencji nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka o to, *skąd* wyszedł i *dokąd* zmierza. Dlatego też hermeneutyka odeszła od postulatów Husserla o konieczności wyselekcjonowania *czystego doświadczenia*, rozpoznając, że jest ono zawsze w jakimś stopniu zinterpretowane i występuje w pewnym *kontekście*. Toteż w ujęciu hermeneutyki personalistycznej, doświadczenie źródłowe osoby jest rozpostarte „po-między” *ejdosem* a *kontekstem*.

Obok rozumienia osoby „po-między” *ejdosem* a *kontekstem* Autor *Hermeneutyki osoby* sięga także do bogactwa myśli ontologicznej. Barth ujawnia w tym miejscu konieczność wprowadzenia nowej ontologii hermeneutycznej, która będzie zdolna ująć osobę, jako istotę rozpostartą pomiędzy *bytem* a *byciem*; ontologii, która rozświetli zagadkę bytu osobowego za pomocą nieredukowalnego napięcia pomiędzy *essentia* i *existentia*. W tejże ontologii zarysowuje się pewna *różnica* (*ontologiczna*), która nie pozwala sprowadzić osoby ani do istnienia ani do egzystencji, każąc poszukiwać istoty *esse personale* właśnie pomiędzy doświadczeniem *bytu* a doświadczeniem *bycia*. *Mysterium esse personale* może być poznane dogłębniej, kiedy zostanie postawione w obliczu Najwyższej Transcendencji osobowej. Bóg nie jest jednak Tym, który bez reszty rozjaśnia tajemnicę bytu osoby, jest raczej Tym, który, objawiając osobie prawdę o niej, jednocześnie jest Gwarantem jej *mysterium*. Osoba daje się odsłaniać w swojej tajemnicy drugiej osobie w nieustannym dialogu miłości. Powstają wtenczas dwa koła hermeneutyczne: osoba odsłania tajemnicę, a tajemnica ujawnia osobę; oraz osoba zachowuje swoją tajemnicę, aby mogła lepiej objawić się drugiemu, a drugi tym lepiej poznaje osobę, kiedy podejmuje ryzyko „nie-zrozumienia” wszystkiego, co stanowi jej własną tajemnicę *bycia*.

Rozdział piąty poświęcony jest naświetleniu hermeneutycznych struktur osoby. Jako pierwszą Barth opisuje dziejowość osoby. Już na samym wstępie zauważa, że dziejowość jest w sposób konieczny odniesiona do osobowego sposobu istnienia i dlatego istnieje ścisła wzajemna zależność pomiędzy *esse personale* a *ens historicum*. Posiada ona charakter hermeneutyczny: osoba tworzy dzieje, jest jej podmiotem w sensie najbardziej właściwym; a jednocześnie sama może zostać wyjaśniona tylko poprzez dzieje. Dlatego też niezwykle ważną rolę w procesie zrozumienia każdej osoby posiada tradycja. Jej odpowiedniemu zrozumieniu Autor *Hermeneutyki osoby* poświęca sporo uwagi. Szczególnym rodzajem tradycji, jest sam Wcielony Logos. W Nim człowiek ma dostęp do „historii samej Trójcy”, a nadto On sam jest ostatecznym *Sensem Dziejów*, Omegą, do której mierza *futurum* osoby.

Kolejną fundamentalną strukturą osoby jest jej językowość. Tylko człowiek dysponuje językiem w sensie ścisłym. Przenika on całe jego jestestwo w taki sposób, że bez niego nie może on istnieć w pełni jako istota osobowa. W hermeneutycznym rozumieniu osoby na pierwszy plan wylania się korelacja języka i rozumienia. Jak zauważa Barth za H.G. Gadamerem, rozumienie dokonuje się zawsze w owym uniwersalnym medium, które zwane jest językiem. Język jest skierowany na *rzecz*. Nie konstytuuje jej w bycie, lecz nadaje jej pewien sens, poprzez to, że posiada w sobie *siłę nazwania*. Język istnieje zawsze w ścisłej korelacji ze światem, jego właściwym zadaniem jest *nazywanie* i przedstawianie świata. Kwestia języka leży także od czasów antycznych w centrum zainteresowania teologii. Autor *Hermeneutyki osoby* dokonuje niezwykle cennego namysłu nad Augustyńskim rozróżnieniem *logos endiathetos* – *logos prophanikos* będącym próbą oddania rzeczywistości słowa wewnętrznego i zewnętrznego, a przez to dynamiki Boga zakrywającego i ujawniającego się naprzemiennie. Ostateczną racją języka – tak teologicznego, jak i filozoficznego – jest pragnienie wypowiedzenia *bycia* zarówno tego Absolutnego, jak też tego stworzonego, a także próba zrozumienia siebie i innych. Językowość osoby nie oznacza jednak, że może być ona *wypowiedziana* i *zrozumiana* w pełni za pomocą tego narzędzia. Osoba jest wielkością nieskończoną i w pewnym sensie niemożliwą do *wypowiedzenia* i *nazwania* w całości.

Osoba ujawnia się także jako istota narratywna. Narracja, mająca charakter dziejowy i językowy, jest przez Bartha ukazana jako *modus* samo-rozumienia osoby, a także – w pewien sposób – samo-kreacji jej tożsamości. Człowiek – jako zaznacza Autor opisywanej książki za P. Ricoeurem – to istota posiadająca swoją tożsamość narracyjną, która konstytuuje się na linii osoba – symbol –

rzeczywistość. Tak rozumiana tożsamość nie jest czymś stałym, lecz nieustannie zmienia się, bowiem zmianom podlega sama osoba – jako byt historyczny – jak też rozumienie symbolu. Doskonale widać to na przykładzie osoby Chrystusa, który wielokrotnie, m.in. pod Cezareą Filipową (Mt 16,13-20), pytał swoich uczniów „Za kogo mnie uważacie?”; a którego tożsamość była przecież konstytuowana poprzez relację z Ojcem i świadomość misji, którą od Niego otrzymał.

Ostatnią kwestią podjętą w tym rozdziale jest ukazanie osoby „między” *subiectum* a *obiectum*. Hermeneutyka osoby pragnie dokonać korelacji podmiotowości i przedmiotowości osoby, wskazując, że jest to jedyna droga do adekwatnego odczytania bytu osobowego. Korelacja ta nie może jednak zamazywać odwiecznego napięcia, jakie występuje pomiędzy tymi wielkościami będącymi przecież swoistymi „przeciwbiegunami”. Owa przeciwbiegunowość, jaka charakteryzuje osobę jako podmiot i przedmiot zarazem, wyznacza także sposób jej transcendencji. Najbardziej intymny świat podmiotowego „ja” nieustannie szuka dopełnienia nie tylko w swojej przedmiotowości, lecz nade wszystko poszukuje relacji z „drugim ja”. Kiedy do niej dojdzie, dokonuje się wzajemne przenikanie podmiotowości i przedmiotowości obojga, które to tworzy nowy i nieoczekiwany, a zarazem konieczny, horyzont spotkania, w którym osoby odnajdują sens swojego jestestwa jako bytów „do-głębi” relacyjnych i inter-hermeneutycznych.

Hermeneutyka osoby autorstwa Bartha jest niewątpliwie książką niebanalną i niezwykle interesującą. Od samego początku przed czytelnikiem zostaje rozpostarty ogromny i unikatowy horyzont interpretacyjny osoby na sposób hermeneutyczny. Autor od pierwszej strony stara się przekonać czytelnika, że osoba jest wielką tajemnicą, która może być rozjaśniona tylko poprzez naświetlanie jej z różnych punktów widzenia. Jednakże rozświetlenie przedmiotu badań w jednym punkcie, zawsze powoduje jego zaciemnienie w innym miejscu. Barth jest tego świadom, akceptuje ten teoriopoznawczy dynamizm, a co więcej umie go twórczo wykorzystać.

Jako unikatowa ujawnia się nade wszystko zastosowana w tym dziele metoda, polegająca na próbie scharakteryzowania bytu osobowego jako kogoś istniejącego „po-między” różnymi płaszczyznami i punktami widzenia. Wszystko to sprawia, że można z całą pewnością powiedzieć, iż obok już istniejących odmian personalizmu czy to fenomenologicznego, tomistycznego, czy też systemowego bądź aktualistycznego – powstał nowy, personalizm hermeneutyczny. Jest on w pewien sposób najpełniejszy z tych wyżej wymienionych, bowiem w swojej istocie nie stanowi filozofii o profilu zamkniętym. Zaprasza czytelnika do aktywnego udziału w procesie poznawania osoby w sposób hermeneutyczny.

Oczywiście sposób eksplikacji osoby zaprezentowany w niniejszym dziele może zostać poddany krytyce przez tych, dla których nauka winna prowadzić do tez i twierdzeń ostatecznych, sprecyzowanych i skonsolidowanych na sposób systemowy. Jednakże sama natura osoby przekonuje, że *mysterium personae* nie da się ująć za pomocą wąskich schematów myślowych roszcujących sobie prawo do ostatecznego zdefiniowania tego, kim jest osoba. *Hermeneutyka osoby* to zatem propozycja bardziej dla tych, którzy pragną *myśleć, poznawać i doświadczać*, aniżeli dla tych, którzy chcą *wiedzieć i definiować*.

Michał Kosche

Zdzisława Kobylińska, *Umorelnić życie publiczne. Luigiego Sturza doktryna społeczno-polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012, ss. 448.

Włochy są niewątpliwie wyjątkowym krajem, gdy chodzi o kulturę, zabytki, tradycję czy w ogóle szeroko rozumianą humanistykę. Tę szczególną pozycję potwierdza liczba włoskich obiektów znajdujących się na Liście Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego Ludzkości, sporządzonej z inicjatywy organizacji UNESCO. Bardzo ważnym elementem dziedzictwa kulturowego Bel Paese jest także literatura, poezja, film, teatr czy filozofia.

Jedną z konsekwencji bogatego dziedzictwa intelektualnego Włoch jest żywa obecność refleksji filozoficznej na uniwersytetach, w szkołach średnich, w prasie, w polityce, w kulturze masowej

i w życiu publicznym. Trudno byłoby obecnie wskazać inne społeczeństwo, w którym szeroko rozumianej filozofii nadano podobny status. Długa i bogata tradycja humanistyczna tego kraju sięga prac takich autorów jak Giambattista Vico, Francesco De Sanctis, Antonio Gramsci, Giovanni Gentile czy Benedetto Croce.

Jednym z najważniejszych włoskich myślicieli ostatnich dwóch stuleci jest także Luigi Sturzo (1871-1959). Książka Zdzisławy Kobylińskiej prezentuje jego doktrynę społeczno-polityczną, która przez długie lata kształtowała w dużym stopniu życie publiczne nad Tybrem. Autorka tej niezwykle ciekawej publikacji jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Książka stanowi rozprawę habilitacyjną, która – wraz z całym dorobkiem naukowym – stała się podstawą do uzyskania przez Zdzisławę Kobylińską wiosną 2014 roku stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii.

Prezentowana publikacja jest zwięźczeniem szeroko zakrojonych kilkunastoletnich badań nad spuścizną intelektualną Luigiego Sturza. Wydanie tego dzieła zostało poprzedzone opublikowaniem wielu artykułów i dwóch książek poświęconych tej problematyce: *L. Sturzo. Wybór myśli o polityce*, przekład i opracowanie Z. Kobylińska (1997); *Politica come servizio. Considerazioni sul pensiero politico-sociale di Luigi Sturzo* (2011). Przy pisaniu rozprawy habilitacyjnej została wykorzystana niezwykle bogata bibliografia. W ramach swoich badań Autorka przebywała we Włoszech na stypendiach naukowych, prowadziła prace badawcze w kilku włoskich archiwach, utrzymywała przez wiele lat ciągły kontakt z Instytutem Luigiego Sturza (*Istituto Luigi Sturzo*) w Rzymie.

Prezentowana rozprawa habilitacyjna składa się z przedmowy, wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii i indeksu osobowego.

We wstępie Autorka opisuje swoje spotkanie z myślą Sturza, prezentuje aktualny stan badań i opisuje strukturę pracy. Ukazuje także okoliczności i uwarunkowania narodzin własnego projektu badawczego, dotyczącego tego myśliciela, którego podstawowym pragnieniem było zaprowadzenie ładu moralnego w życiu społeczno-politycznym. Jego wszystkie rozważania teoretyczne miały jeden konkretny cel: scalić moralność i politykę w jedno, przełamać indyferentyzm, inercję i egocentryzm, wyzwolić w ludziach zaangażowanie polityczne, obudzić solidarność i kształtować postawy prospołeczne.

Rozdział pierwszy *Luigi Sturzo – życie i dzieło* prezentuje dzieciństwo, młodość i korzenie rodzinne myśliciela z Caltagirone. W tej części rozprawy przedstawione zostaje także jego zaangażowanie duszpasterskie oraz główne osiągnięcia naukowe i publicystyczne. Niewątpliwie największym sukcesem w działalności publicznej Sturza było ogłoszenie 18 stycznia 1919 roku w hotelu św. Klary w Rzymie wielkiego orędzia politycznego: „Apelu do wszystkich ludzi wolnych i silnych” (*A tutti gli uomini liberi e forti*), powołującego do istnienia Włoską Partię Ludową (*Partito Popolare Italiano*), której przywództwo objął.

Rozdział drugi *Autoteliczny charakter osoby ludzkiej a społeczeństwo* ukazuje podstawy antropologiczne doktryny społeczno-politycznej Sturza. Człowiek w jego optyce to istota stanowiąca jedność i całość z ciałem, duszą, sumieniem, rozumem i wolą, obdarzona transcendentną godnością, tworząca poprzez relacje z innymi społeczeństwo niezbędne do jego rozwoju i zabezpieczenia jego interesów.

Można w tym przypadku mówić o chrześcijańskiej wersji personalizmu z wyraźnie zaakcentowanym fundamentem metafizycznym bytu ludzkiego i jego relacji z transcendencją. Jest to też personalizm dialogiczny, ponieważ występuje w nim wyraźne podkreślenie wymiaru społecznego życia jednostki. Sturzo wyróżnił trzy podstawowe formy społeczne (rodzinną, polityczną i religijną) oraz trzy formy drugorzędne (ekonomia, naród, wspólnota międzynarodowa). Poszczególne formy powinny zachować własną autonomię. Dzięki uwzględnieniu różnych form życia społecznego podkreślona zostaje, z jednej strony, dialogiczność bytu ludzkiego, z drugiej – odsłania się dynamiczność i różnorodność procesów życia społecznego, politycznego czy gospodarczego.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Interpretacja sturcjańskiego dualizmu syntez społecznych*, Autorka poddaje analizie pary syntez powszechnie występujących w każdym społeczeństwie: 1) władza i wolność; 2) moralność i prawo; 3) dualizm i dwuwładza. W każdej z tych trzech par syntez społecznych występuje organiczna więź. Nie może być mowy o władzy, jeśli ta nie chroni wolności, a z drugiej strony – nie ma wolności, jeśli nie ma ona swoich ram instytucjonalnych i jeśli na jej straży nie stoi prawowita władza polityczna. Sturzo podkreślał, że wolność jest wpisana w naturę ludzką

oraz stanowi fundament istnienia człowieka i społeczeństwa. Nie jest jednak dana raz na zawsze, dlatego trzeba ciągle stać w jej obronie. Jeśli jednostki i społeczeństwa tracą wolność, to wówczas pojawia się dyktatura, tyrania, totalitaryzm.

Tak jak między władzą i wolnością, tak też między moralnością i prawem istnieje organiczna więź. Bez moralności prawo nie obowiązuje, podobnie jak polityka bez moralności traci swój status. Prawo i polityka nie mogą być „częściowo moralne”: albo takimi są, albo nie są wcale. Jest to radykalizm etyczny, w którym nie ma miejsca na jakikolwiek kompromis. Organiczna więź występuje także w trzeciej parze syntez społecznych, która dotyczy napięcia między indywidualizmem a zasadą pluralizmu społecznego. Sturzo ostrzegał przed skrajnie indywidualistyczną wizją życia społecznego, która prowadzi do erozji więzi międzyludzkich i burzy porządek społeczny.

Rozdział czwarty *Unifikacja w odrębności* traktuje o roli religii w budowaniu wspólnot i więzi międzyludzkich. Myśliciel z Caltagirone twierdził, że religia chrześcijańska ma siłę jednoczącą różne ludy i kultury ponad głowami państw, które często nie mogą dojść do porozumienia, podczas gdy ich narody świetnie dogadują się między sobą na płaszczyźnie religijnej. Jego zdaniem, nie wolno zamykać religii w przysłowiowej zakrystii – religia powinna być obecna w przestrzeni życia publicznego. Dlatego należy sprzeciwiać się wszelkim próbom laicyzacji społeczeństw i marginalizacji religii. Uważał, że należy dążyć do „schrystanizowania” sfery publicznej i wzbogacenia treściami religijnymi różnych wersji świeckiego humanizmu. Wiara powinna mieć swoje podstawowe miejsce „w praktyce życia codziennego. Chrześcijanie, których jednym z elementarnych imperatywów jest udział w całokształcie działań społecznych, winni – jak uczył Sturzo – immanentnie wplatać w te działania wartości, zasady i normy, których źródłem jest ich wiara. Nie można oddzielić [...] bycia katolikiem od bycia obywatelem danego kraju” (s. 232).

W rozdziale piątym *Chrześcijańska kultura polityczno-społeczna* znajdują się cenne uwagi na temat konieczności edukacji obywatelskiej, która ma fundamentalne znaczenie dla kondycji demokracji. Umoralnienie sfery politycznej i społecznej – poza oczywistymi przesłankami, odwołującymi się do jej organicznych związków z moralnością – powinno rozpocząć się od „uświadomienia sobie, czym jest niemoralność w życiu społeczno-politycznym, aby lepiej wiedzieć, z czym walczyć lub czemu zapobiegać” (s. 276). Twórca Włoskiej Partii Ludowej twierdził, że tylko system demokratyczny zbudowany na fundamencie religii chrześcijańskiej może być stabilny i skuteczny. Uważał, że ludzkość potrzebuje demokracji nie tylko w wymiarze czysto proceduralnym czy politycznym, jako techniki sprawowania władzy, ale także jako formy życia zbiorowego ludzi i troski o dobro wspólne. Dlatego demokracja potrzebuje konieczne takich cnót społecznych jak: sprawiedliwość, solidarność czy tolerancja.

W rozdziale szóstym *Życie publiczne w wymiarze kariologicznym* Zdzisława Kobylńska omawia cztery wybrane nowe zjawiska życia społecznego, które w pewnym sensie rodziły się na oczach Sturza: kwestię feminizmu, spór o zasadę świeckości państwa i szkoły, problem ładu międzynarodowego oraz fenomen wojny. Nowatorskie podejście do tych wyzwań myśliciela z Caltagirone potwierdza niezwykłą przenikliwość jego umysłu, odwagę myślenia oraz dalekowzroczność. Twórca Włoskiej Partii Ludowej opowiadał się za całkowitym zrównaniem wszystkich praw przysługujących kobietom i mężczyznom, w tym prawa wyborczego. Postulował pozytywne rozumienie świeckości państwa i szkoły, tzn. przyjazne oddzielenie porządku państwowego od porządku kościelnego, ale nie wrogość i eliminację religii ze sfery życia publicznego. Sturzo opowiadał się także za utworzeniem Państw Zjednoczonych Europy, aby zagwarantować pokój i ład międzynarodowy. Twierdził, że poprzez odpowiednie kształtowanie świadomości społecznej i proces rozbrojenia państw wojna powinna ulec stopniowemu ograniczeniu – aż do jej całkowitego wyeliminowania.

Największą wartością poznawczą rozprawy habilitacyjnej Zdzisławy Kobylńskiej jest spójna i adekwatna prezentacja aktualnego stanu badań nad spuścizną intelektualną myśliciela z Caltagirone. Chodzi tutaj oczywiście przede wszystkim o namysł prowadzony w tym zakresie przez wielu autorów w kręgu języka włoskiego. Natomiast Czytelnik polski otrzymuje rzetelnie zredagowaną publikację, która po raz pierwszy w tym języku wszechstronnie informuje o poglądach politycznych i etycznych Luigiego Sturza. W tym względzie nad Wisłą jest to praca pionierska.

Autorka trafnie podkreśla, że najważniejszym postulatem założyciela Włoskiej Partii Ludowej, skierowanym do katolików nad Tybrem, było niezwykle aktualne wezwanie – szczególnie w pierw-

szej połowie XX wieku – do „wyjścia z zakrytych”, aby wcielać w życie chrześcijańskie zasady społeczne. Niezwykle bogata działalność publiczna Sturza przyczyniła się wśród Włochów do większego kształtowania świadomości obywatelskiej. Myśliciel z Caltagirone upominał ludzi, aby nie wybierali jako swoich reprezentantów do administracji publicznej na poziomie lokalnym i narodowym osób skorumpowanych, nieuczciwych i powiązanych ze strukturami mafijnymi.

Sturzo był jedną z pierwszych osób publicznych, która mówiła we Włoszech otwarcie i zdecydowanie o dramatycznym problemie mafii oraz o historycznych i kulturowych uwarunkowaniach tego fenomenu. Tym bardziej należy docenić jego odwagę w tym zakresie, że czynił to w czasie, gdy przez dziesięciolecia znakomita większość społeczeństwa i przedstawiciele życia publicznego negowała istnienie tego problemu. Trzeba podkreślić zasługi myśliciela z Caltagirone, gdy chodzi o dostrzeżenie problemów Południa Włoch (*Meridione*). Warto także dodać, że był on jednym z niewielu w swojej epoce przeciwników kary śmierci, opowiadał się zdecydowanie za jej całkowitym wyeliminowaniem.

Dziedzictwo intelektualne założyciela Włoskiej Partii Ludowej pozostawia wiele wątpliwości, które wymagają dalszych pogłębionych badań. Jedno z najważniejszych pytań dotyczy możliwości wykorzystania teorii Sturza do analizy współczesnych problemów życia społecznego, politycznego czy gospodarczego: Czy jego myśl zachowuje także dzisiaj swoją aktualność? Czy jego diagnozy, wypracowane prawie 100 lat temu, mogą dzisiaj w czymkolwiek pomóc? Które treści straciły już swoją aktualność? Co stanowi przekaz uniwersalny i ponadczasowy?

Wydaje się, że należy tutaj zachować ostrożny optymizm. We Włoszech toczy się obecnie na ten temat bardzo ciekawa dyskusja. Veronica Diomede w swojej książce z 2014 roku ukazuje propozycje Sturza jako skuteczną pomoc w mierzeniu się społeczeństwa włoskiego z wyzwaniem, które charakteryzuje obecną epokę historyczną¹. Zwraca uwagę na bardzo wyjątkowe połączenie doświadczenia wiary z działalnością społeczną, polityczną i kulturalną, którego nie można zamknąć tylko i wyłącznie w okresie historycznym, w którym żył. Veronica Diomede twierdzi, że także dzisiaj jego myśl jest przekładalna na konkretne działania, które przyczyniają się do budowy dobra wspólnego z tą świadomością, że obecnie największym wyzwaniem jest ochrona godności osoby ludzkiej i zagwarantowanie jej niezbywalnych praw.

W podobnym duchu wypowiada się Alessandro Fruci w swojej książce z 2012 roku, w której analizuje rozumienie prawa i państwa w dziele Luigiego Sturza². Zdaniem Fruciego, analizy Sturza mają charakter uniwersalny i zachowują także dzisiaj swoją aktualność. Z kolei Gaspare Sturzo, w swoim opracowaniu z 2007 roku, ukazuje przenikliwość myśli założyciela Włoskiej Partii Ludowej i jej ponadczasowy charakter, gdy chodzi o problem mafii i napięcia istniejącego w Bel Paese między regionami południowymi a regionami znajdującymi się na północy kraju³.

Z pewnością wezwanie do łączenia polityki z moralnością ma charakter uniwersalny, ale niektóre szczegółowe rozwiązania proponowane przez myśliciela z Caltagirone należy uznać dzisiaj za *passé*. Sturzo był na przykład przekonany, że demokracja może istnieć tylko w krajach o kulturze i moralności chrześcijańskiej. Jego zdaniem, w oderwaniu od chrześcijaństwa nie ma mowy o żadnej demokracji, ponieważ tylko chrześcijaństwo respektuje godność każdego człowieka i jego niezbywalne prawa. Trudno zgodzić się z taką koncepcją, a system demokratyczny funkcjonujący w Japonii skutecznie obala tę tezę.

Podobnie nie można zgodzić się na poziomie filozoficznym z jego przekonaniem, że tylko moralność chrześcijańska jest prawdziwą moralnością. Dla Sturza *de facto* nie istnieje inna moralność niż chrześcijańska. Niestety, w swoich pismach miesza często argumentację religijną z uzasadnianiem o charakterze *stricte* racjonalnym, nie odróżnia w sposób wystarczający porządku teologicznego od wymiaru filozoficznego, pomija w swoich badaniach problem możliwości etyki racjonalnej, odwołującej się do ludzkiego rozumu i prawa naturalnego.

Myśliciel z Caltagirone nie podejmuje dialogu z katolickimi zwolennikami liberalizmu (Hugues-Félicité-Robert de Lamennais, John Emerich Edward Dalberg-Acton). Nie przedstawia też

¹ Por. V. Diomede, *Luigi Sturzo per un'Italia possibile*, Effatà Editrice, Cantalupa 2014.

² Por. A. Fruci, *Diritto e Stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012.

³ Por. G. Sturzo, *Mafia e questione meridionale nelle analisi di Luigi Sturzo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2007.

pogłębionej analizy różnych współczesnych nurtów myśli chrześcijańskiej. W konsekwencji trudno stosować dzisiaj jego kategorie do adekwatnych diagnoz obecnej wersji demokracji liberalnej. Nie wiadomo też do końca, na czym miałyby polegać obecnie „całościowe ucywilizowanie” (*incivilimento complessivo*) polityki, postulowane przez założyciela Włoskiej Partii Ludowej.

Problem ze współczesną recepcją myśli Sturza widać bardzo wyraźnie nad Tybrem. Demokracja Chrześcijańska, będąca kontynuacją partii założonej przez myśliciela z Caltagirone, została rozwiązana w 1994 roku. Obecnie katolicy we Włoszech nie mają własnej liczącej się reprezentacji politycznej. Politycy odwołujący się do szeroko rozumianych wartości chrześcijańskich są obecni prawie we wszystkich partiach włoskiej sceny politycznej. W pewnym sensie można odnieść wrażenie, że nie ma już dzisiaj we Włoszech, ale także w wielu innych krajach o tradycji katolickiej, takich chrześcijan czy katolików, do których zwracał się Sturza w swojej epoce historycznej.

Dobrze się stało, że na polskim rynku wydawniczym ukazała się najnowsza książka Zdzisławy Kobylińskiej. Myśliciel z Caltagirone to nie tylko twórca chrześcijańskiej demokracji nad Tybrem, ale także jeden z ojców założycieli zjednoczonej Europy w duchu Alcida De Gasperiego, Konrada Adenauera i Roberta Schumana. Jego zasługi dla rozwoju systemu demokratycznego we Włoszech i w całej Europie są nie do przecenienia. Niemiecki kanclerz Konrad Adenauer nazywał go jednym z najważniejszych „zwycięzców i propagatorów polityki chrześcijańskiej i demokratycznej” (s. 33).

Potrzeba dzisiaj pogłębionych badań nad spuścizną intelektualną Sturza, aby wykorzystać te z jego propozycji, które zachowują wciąż swoją aktualność i ponadczasowy charakter. Jak zatem diagnozować przy pomocy jego kategorii postępującą fragmentaryzację chrześcijaństwa? Co ze współczesną wersją katolicyzmu społecznego? Założyciel Włoskiej Partii Ludowej przypisywał szczególną rolę jednoczącej sile chrześcijaństwa w pełnieniu funkcji umoralniania życia publicznego. Jednak wieloletni spór o Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej czy preambułę Traktatu Lizbońskiego odsłonił słabość kulturową i polityczną katolików w Europie.

Jak więc powinna wyglądać dzisiaj obecność społeczna i polityczna katolików w zsekularyzowanych i wielokulturowych państwach Zachodu? Jaki powinien być stosunek katolików do współczesnej wersji Unii Europejskiej, rewolucji biotechnologicznej, przybierającego na sile konfliktu cywilizacyjnego między Wschodem a Zachodem? Co dalej z katastrofą demograficzną w Polsce i we Włoszech – dwóch największych katolickich krajach kontynentu europejskiego? Rozprawa habilitacyjna Zdzisławy Kobylińskiej stanowi świetny punkt wyjścia do dalszych szeroko zakrojonych badań w tym zakresie.

Ks. Andrzej Kobyliński
 UKSW w Warszawie

Polish Music – Polish Composers. 1918-2010, red. Marek Podhajski, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Gdańsk-Lublin 2013, ss. 1343.

W 2005 roku ukazało się na rynku długo oczekiwane dwutomowe wydawnictwo *Kompozytorzy polscy 1918-2000* pod redakcją Marka Podhajskiego – słownik, a raczej encyklopedia polskiej muzyki XX wieku. W pierwszym tomie zamieszczono eseje o muzyce polskiej tego okresu. Były one poświęcone nie tylko najważniejszemu przejawom rozwoju muzyki polskiej (obejmowały m.in. teksty o dodekafonii, aleatoryzmie, sonoryzmie, neoklasycyzmie, socrealizmie), lecz także periodyzacji muzyki i kultury polskiej, poprzedzone zwięzłą charakterystyką historii Polski. W drugim tomie znalazły się hasła o kompozytorach polskich, którzy działali w latach 1918-2000, obejmując łącznie około 1300 biografomów. Już ta liczba mówi sama za siebie i wskazuje, jak bogata jest polska twórczość kompozytorska. Tymczasem znanych powszechnie jest najwyżej kilkadziesiąt osób, a za granicą zaledwie kilka: K. Szymanowski, W. Lutosławski, K. Penderecki, H. M. Górecki, A. Panufnik, W. Kilar czy G. Bacewicz. Wymienieni twórcy, których znaczenia dla rozwoju muzyki polskiej nikt nie kwestionuje, tworzą jednak zaledwie wycinek polskiej szkoły kompozytorskiej. U podstaw opracowania

tego monumentalnego wydawnictwa legło przekonanie redaktora, prof. dra hab. Marka Podhajskiego, wyrażone jako *motto* poprzedzające jego słowo wprowadzające do wydawnictwa, a zacytowane za znanym muzykologiem niemieckim Guido Adlerem: „Gmach stylu składa się zarówno z postaci wielkich, jak i małych; by uzyskać pełny jego wizerunek należy badać wszystkie”.

Omawiany słownik, opublikowany przez dwie polskie uczelnie muzyczne – gdańską i warszawską, wypełniał lukę w polskim piśmiennictwie. Znaczenie tej pracy jest ogromne z kilku powodów. Po pierwsze, rejestruje ona twórczość kompozytorów polskich działających w omawianym okresie, do których udało się dotrzeć lub o których udało się znaleźć informacje. Pod tym względem jest to bogatsze kompendium niż najważniejsze i najobszerniejsze polskie wydawnictwo muzyczne o charakterze encyklopedycznym po drugiej wojnie światowej – *Encyklopedia Muzyczna PWM* (publikowana w latach 1979-2012), część biograficzna pod red. Elżbiety Dziębowskiej. Encyklopedia (opublikowana w 12 tomach wraz z kilkoma suplementami) nie rejestruje wszystkich twórców polskich badanego okresu, lecz wybranych. Z kolei dawniejszy *Almanach polskich kompozytorów współczesnych* Bogusława Schaeffera i Mieczysławy Hanuszewskiej (PWM, Kraków 1956, 1966, 1982) także ewidencjonował wybrane sylwetki twórców, a podstawowym kryterium wyboru była przynależność do Związku Kompozytorów Polskich. Podhajski z założenia zrezygnował z tego kryterium, gdyż wówczas wielu twórców, którzy nie byli członkami ZKP, ZAiKS lub innych stowarzyszeń twórczych (np. zagranicznych), zostałyby pominiętych. Podobne wydawnictwa, o charakterze lokalnym, np. *Almanach kompozytorów Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie* (red. A. Gronau-Osińska, Warszawa 2004) i analogiczne publikacje na Śląsku, w Gdańsku czy w Szczecinie, omawiały sylwetki twórców z danego środowiska kompozytorskiego. Można tu wymienić takie prace, jak: Aleksandry Bęben, Ewy Kowalskiej-Zajac, Marty Szoki, *Łódzkie środowisko kompozytorskie 1945-2000* (Łódź 2001); Leona Hanka, *Wrocławscy kompozytorzy, muzykologdy i publicyści* (Wrocław 1985); *Kompozytorzy gdańscy. Szkice pod redakcją Janusza Krassowskiego* (Gdańsk 1980); *Kompozytorzy szczecińscy po 1945 roku*, red. E. Kus, M. Szczęśny (Szczecin 2002); *Utwory i publikacje członków Katowickiego Oddziału ZKP*, red. J. Bauman-Szulakowska, M. Dziadek, K. Turek (Katowice 1994); Krystyny Winowicz, *Słownik muzyków z kościańskiego* (Kościan 2000) czy Marka Dudka, *Kompozytorzy Lublina i Lubelszczyzny* (Lublin 2010). Wydawnictwa te zawierają biogramy twórców z danego środowiska, w momencie publikacji wносиły wiele nowego do badań nad całokształtem polskiej twórczości kompozytorskiej XX wieku.

Z chwilą ukazania się książki *Kompozytorzy polscy 1918-2000* czytelnicy otrzymali więc bogate wydawnictwo poświęcone polskiej twórczości kompozytorskiej XX wieku. Marek Podhajski nie przestał jednak na tym. Po blisko siedmioletniej pracy nad polską wersją słownika rozpoczął pracę nad jego wersją angielskojęzyczną, adresowaną – co zrozumiałe – do czytelników przede wszystkim zagranicznych. Praca, wydana już w jednym tomie, opiera się w swej zasadniczej części na wersji polskiej, a więc podobnie obejmuje eseje o muzyce polskiej, a w drugiej części biogramy twórców polskich. Zakres czasowy został poszerzony do roku 2010, natomiast zmniejszono nieco liczbę twórców, pozostawiając – poza czołowymi przedstawicielami – tych wszystkich, którzy zaznaczyli swoją aktywność jako twórcy uzyskaniem nagród na konkursach kompozytorskich lub ich działalność miała istotne znaczenie w rozwoju danego (lokalnego) środowiska muzycznego. Praca wymagała również, co oczywiste, szeregu uzupełnień za lata 2000-2010; dodano także nowe hasła biograficzne, szczególnie twórców najmłodszego pokolenia.

Pierwszą część publikacji otwiera wprowadzenie redaktora, Marka Podhajskiego, w którym wyjaśnia on motywy podjęcia tematu badań, przedstawia kryteria wyboru twórców itp. Zamieszczone dalej eseje podzielono na trzy ogniwa: (1) krótką historię Polski (teksty Normana Daviesa, Jana Nowaka-Jeziorańskiego i Mirosława Filipowicza), (2) następnie zamieszczono tekst o kulturze, autorstwa Janusza Żarnowskiego, a dalej (3) szereg esejów opisujących zróżnicowane kierunki rozwoju muzyki polskiej. Są to prace: Mieczysławy Demskiej-Tębach (ogólnie o kulturze muzycznej), Witolda Lutosławskiego (o sytuacji muzycznej), Marka Podhajskiego (wprowadzenie do periodyzacji), Danuty Gwizdalanki (o zagadnieniu, co to jest muzyka polska), M. Podhajskiego (o neoklasycyzmie), M. Podhajskiego (o socrealizmie), Izabeli Pacewicz (o socrealizmie), Iwony Lindstedt (o dodekafonii i serializmie), Włodzimierza Kotońskiego (o muzyce elektronicznej), I. Pacewicz

(o sonoryzmie), Krzysztofa Droby (o sonoryzmie), Anny Rutkowskiej (o postmodernizmie), Joanny Miklaszewskiej (o minimalizmie), Marka Chołoniewskiego (o sztuce multimedialnej) oraz Andrzeja Chłopeckiego (o nowym pokoleniu kompozytorów polskich na początku XXI wieku).

Następna część pracy obejmuje 772 biogramy polskich twórców działających w latach 1918-2010. Data początkowa oznacza odzyskanie przez Polskę niepodległości. Nie badano więc muzyki polskiej sprzed 1918 roku, gdyż oznaczałoby to wejście w problematykę zaborów, a tym samym trzeba by zastosować inne kryteria, chociażby w odniesieniu do takich pojęć, jak twórca polski czy obszar geograficzny. Z kolei rok 2010 wskazuje, że badania prowadzono niemal do ostatniej chwili (publikacja ukazała się w drugiej połowie 2013 roku). W słowniku zamieszczono kilka rodzajów haseł, od najkrótszych, obejmujących podstawowe informacje o kompozytorze i wykaz jego wybranych kompozycji (często były to jedyne, możliwe do ustalenia informacje, z braku dostępnych źródeł o niektórych kompozytorach, szczególnie z okresu międzywojennego), aż do haseł największych, obejmujących opis dzieł życia danego twórcy, charakterystykę jego twórczości, wykaz kompozycji (bywa, że powiększony o spis innych prac danego twórcy, np. publicystycznych), bibliografię i dyskografię. Co ważne, biogramy twórców żyjących były przez nich samych autoryzowane. W wielu przypadkach czytelnik otrzymuje więc nieomalże kompletną informację o danym kompozytorze.

Trzeba podkreślić, że omawiany słownik jest w szeregu przypadkach jedynym źródłem informacji o niektórych kompozytorach, szczególnie zapomnianych lub najmłodszego pokolenia. Wprawdzie o wielu z nich można znaleźć informacje w Internecie (choćby na portalu polmic.pl – Polskiego Centrum Informacji Muzycznej), lecz często dokumenty internetowe są niekompletne, wybiórcze, zdawkowe, stąd nie zawsze mogą one konkurować ze źródłem, jakim jest słownik *Polish Music – Polish Composers*.

Omawiana publikacja może być przydatna nie tylko dla czytelników angielskojęzycznych. Mogą z niej z powodzeniem korzystać także polscy odbiorcy, szczególnie zaś ci, którzy – prowadząc badania nad polską muzyką XX i XXI wieku – poszukują szczegółowych informacji o danym kompozytorze. Również z tego powodu, że w stosunku do wcześniejszej edycji polskiej, jej odpowiednik angielskojęzyczny nowelizuje szereg danych i wprowadza – na co już zwrócono uwagę – wiele nowych nazwisk. Najkorzystniej mieć w swoich zbiorach obie wersje słownika.

Czytelnik otrzymuje więc bogate kompendium wiedzy o historii, kulturze i muzyce polskiej XX i pierwszej dekady XXI wieku, wraz z szeregiem biogramów polskich twórców. Wiedza o polskiej muzyce za granicą wciąż jest marginalna. Zagraniczny odbiorca może wymienić, poza F. Chopinem, zaledwie kilka nazwisk twórców polskich. Jeszcze gorzej jest z piśmiennictwem o muzyce polskiej w języku angielskim. Tego rodzaju publikacji dotkliwie brakuje. W jaki sposób zagraniczny odbiorca mógłby się zainteresować muzyką polską, skoro nie ma możliwości dowiedzieć się o niej cokolwiek właśnie z braku publikacji, ale też nagrań, ponieważ tylko nieliczne z polskich produkcji docierają za granicę? Nieczęsto też zagraniczni wykonawcy sięgają po tę muzykę, choć zdarzają się chlubne wyjątki, by wymienić znakomite brytyjskie nagrania utworów K. Szymanowskiego, M. Karłowicza czy Z. Stojowskiego. Znani i wykonywani są oczywiście W. Lutosławski, K. Penderecki, H. M. Górecki i A. Panufnik. W mniejszym jednak stopniu już W. Kilar czy G. Bacewicz. Z muzyką z kolei K. Serockiego, T. Bairda czy S. Kisielewskiego zetknęli się zapewne tylko wytrwali znawcy tematu lub poszukujący wielbiciele ich twórczości. A jest to zaledwie kilkanaście nazwisk spośród owych 772 zamieszczonych w omawianej księdze.

Na koniec kilka informacji uzupełniających, acz niezwykle ważnych. Profesor Podhajski był pomysłodawcą obu słowników i bez jego wielkiego zaangażowania ta imponujących rozmiarów publikacja by nie powstała. Często prace były prowadzone bez środków finansowych, a redaktor publikacji szereg zadań musiał pokrywać z własnej kieszeni. Jednakże słownik nie ukazałby się bez pomocy grona współpracowników. Są to w pierwszym rzędzie asystenci redaktora naczelnego: prof. dr hab. Barbara Gogol-Droźniakiewicz z gdańskiej Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki oraz ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, a także komitet organizacyjny, który tworzyli – poza M. Kalinowskim – Teresa Błaszkwicz, Monika Karwaszewska i Kinga Krzymowska-Szacoń. Autorów esejów wymieniono już powyżej. Hasła o kompozytorach napisało ponad stu autorów, w większości muzykologów i teoretyków muzyki, wśród

nich m.in.: Krzysztof Baculewski, Krzysztof Bilica, Stanisław Dąbek, Zofia Dobrzańska-Fabiańska, Krzysztof Droba, Magdalena Dziadek, Małgorzata Gąsiorowska, Teresa Malecka, Leon Markiewicz, Adam Mrygoń, Andrzej Nikodemowicz, Jadwiga Paja-Stach, Małgorzata Perkowska, Leszek Polony, Antoni Poszowski, Jerzy Stankiewicz, Marta Szoka, Janina Tatarska, Mieczysław Tomaszewski, Maria Wacholc. Wielu z nich od lat prowadziło badania nad życiem i twórczością danego kompozytora. Można więc powiedzieć, że czytelnik uzyskuje wiadomości sprawdzone, niemalże z pierwszej ręki, będące wynikiem wieloletnich badań.

Wersja angielskojęzyczna, dla której bazą była w znacznej mierze wersja polska, powstała dzięki współpracy grona tłumaczy, do których należą: Łukasz Borowiec, Dominika Bugno-Narecka, Lidia Cybulska, Magdalena Gumulak, Dominik Karski, Maria Kęsiak, Maria Podhajska, Jolanta Sak-Wernicka, Agnieszka Szlachciak, Maciej Trojanowicz, Sylwia Zaręba. W przekładach przyjęto zasadę nietłumaczenia na angielski nie tylko nazw własnych, lecz także np. tytułów publikacji czy utworów muzycznych. Może to stanowić pewną przeszkodę dla czytelnika angielskojęzycznego. Można było chociażby w nawiasie podać angielski odpowiednik (zasadę tę przyjęto np. w odniesieniu do nazw konkursów). Nie obniża to jednak wartości pracy. Przetłumaczenie esejów na język angielski nie było prostym przekładem. Trzeba było bowiem dostosować szereg elementów tekstu, szczególnie związanych z historią Polski, do realiów czytelnika angielskojęzycznego. Te zagadnienia i informacje, które wydawały się oczywiste dla polskiego czytelnika, okazały się już nieczytelne dla odbiorcy zagranicznego.

Takiej publikacji mogą nam pozazdrościć zagraniczne oficyny wydawnicze. Warto zadbać, by omawiana praca trafiła do zagranicznych sklepów, bibliotek, radiofonii i stacji telewizyjnych, stowarzyszeń twórczych, ośrodków naukowych i edukacyjnych oraz bezpośrednio do grona badaczy. Wówczas dopiero będzie można mówić, że spełniła ona swoje zadanie.

Marcin Tadeusz Łukaszewski
Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina. Wydział Dyrygentury Chóralnej,
Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, nigdzie jeszcze niepublikowane związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku poprzedniego.
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 proces*). Recenzje mają formę pisemną i zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen, Redakcja na wiosennym kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Ze względu na długi proces kwalifikacji materiałów do druku, Redakcja zwraca się z prośbą o możliwie wczesne przysyłanie materiałów. 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 dotyczące okresu publikacji recenzowanych książek. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2015 zamieszczane są recenzje książek w języku polskim z lat 2012-2014 i książek obcojęzycznych z lat 2010-2014.
4. Redakcja przyjmuje materiały w wersji elektronicznej pod adresem seminare@seminare.pl. Od autorów z Polski oczekuje się ponadto przesłania dwóch egzemplarzy wydruku. Wersja elektroniczna powinna być zgodna ze standardem Microsoft Word for Windows.
5. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia autora artykułu. Np. Jan Nowosielski powinien nazwać plik zawierający jego artykuł: `nowosielski-jan.doc`.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
7. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku tytułów oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
8. 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.
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 winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
10. Do każdego z artykułów należy dołączyć streszczenie i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz notę o autorze w języku polskim. Streszczenie powinno zawierać wyraźnie zaznaczony tytuł artykułu i należy je zamieścić na końcu artykułu. Streszczeniu w języku angielskim powinno towarzyszyć wierne tłumaczenie streszczenia w języku polskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w j. niemieckim i włoskim).
11. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym autor jest związany, oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

12. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami.
13. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl oraz w bazach, w których jest ono indeksowane (CEJSH oraz CEEOL). Jeżeli autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. 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” w zakładce „Dla autorów”: www.seminare.pl.
16. Adres Redakcji: Redakcja Seminare, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁOMIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: seminare@seminare.pl.

ZASADY CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. „przypisy dolne”.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony. Np. J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, s. 25-41.
2. Artykuł z dzieła zbiorowego: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjał imienia i nazwisko redaktora, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce, w: Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Instytut Teologiczny, Łódź 1997, s. 62.
3. Książka: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 54-55.
4. Zasoby internetowe: cytując zasoby internetowe, w miarę dostępności, analogicznie do artykułów, należy podać autora i tytuł. Obowiązkowo należy umieścić link do strony internetowej oraz datę dostępu (datę, kiedy korzystaliśmy z tej witryny w Internecie). Powinno być np.: R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <www.civilization.ca/cm/c/archeo/oracles/norse/40.htm>, (data dostępu: 25.02.2008).
5. Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem ‚tłum.’ Np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
6. Kolejne cytowania tej samej pozycji zapisujemy w formie skróconej: autor, skrócony tytuł i strony.
7. Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem ‚Tamże’.
8. W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem ‚Tenże’ lub ‚Taż’.

Ze względu na wymogi techniczne związane z obecnością „Seminare” w międzynarodowych i krajowych bazach internetowych, do artykułu należy dołączyć pełny spis użytej bibliografii. Spis ten nie będzie publikowany w wersji papierowej i nie jest wliczany do wielkości artykułu, którą Redakcja określiła na 35 tys. znaków (w tym spacje).

SPIS TREŚCI
36(2015) NR 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Dorota Lekka, *Powołanie teologa świeckiego w Kościele*.....11
- Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w prawie kanonicznym (I). Forma sakramentalna i pozasakramentalna*.....21
- Ks. Ginter Dzierżon, *Problemy systematyzacyjne związane ze zróżnicowaniem zachodzącym pomiędzy dekretem poszczególnym a reskryptem w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*.....33

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Ks. Peter Mlynarčík SDB, *Znaczenie myśli filozoficznej Josefa Tvrdego (1877-1942)*.....43
- Marta Joanna Gruszka, *Od eugeniki do procedury zapłodnienia in vitro*.....55

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

- Ks. Bogdan Stańkowski SDB, *Per una pedagogia di ricupero dei ragazzi disadattati – l'esperienza salesiana nel contesto italiano*.....69
- Zdzisława Kobylińska, *Próba rekonstrukcji aksjologicznych podstaw polskiej polityki społecznej wobec mniejszości narodowych i etnicznych*.....81
- Barbara Kałdon, *Wybrane aspekty funkcjonowania Dorosłych Dzieci Alkoholików w życiu społecznym*...95
- Beata Szluz, *Problem bezdomności w Norwegii – skala zjawiska, uwarunkowania, przeciwdziałanie*.....107
- Barbara Małgorzata Kałdon, *Przestępczość wśród nieletnich a podejmowane działania profilaktyczne*...117
- Marzena Dycht, *Strategie profilaktyki i leczenia wad i chorób wzroku a „wrażliwość duchowa” w systemie ochrony zdrowia*.....129
- Ewa Błaszczuk, *Parlamentarny spór o in vitro*.....143
- O. Piotr Kwiatek, Anna Pecoraro, *The Five Dimensions of the APPRO Program: Explanation and Specification*.....155

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- S. Małgorzata Łukawska CMW, *Kształtowanie się formy szkaplerza i jego symbolika*.....169
- Ks. Janusz Nowiński SDB, *Zabytki Ziemi Konińskiej wartością kształtującą tożsamość i rozwój kulturowy regionu konińskiego*.....179
- Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, *Reakcje społeczeństwa województwa pilskiego na przebieg drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny (16-23 czerwca 1983 r.) w świetle teleksów KW PZPR w Pile*..187
- Eugeniusz Wiązowski, *Posługa duszpasterska salezjanów w parafii pod wezwaniem Świętej Trójcy w Czaplunku w latach 1945-2013*.....199

SPRAWOZDANIA

- Marcin Jurczyk, *Sprawozdanie z konferencji naukowej zorganizowanej przez Polski Uniwersytet na Obczyźnie w Londynie we współpracy z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, pt. „Szkolnictwo polskie w Ameryce Północnej, Ameryce Południowej i w Australii”* (Londyn, 12-13 kwietnia 2014).....213
- Ks. Piotr Szlufik SDB, *Międzyinspektorialny kurs formacji ciągłej. Komunikacja społeczna – media, ewangelizacja, katecheza* (Kraków, 30 czerwca – 3 lipca 2014).....219
- Czesław Grajewski, *XV Zjazd Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych* (Gniezno, 23-25 września 2014).....220
- Ks. Tomasz Kościelny SDB, *IV Sympozjum Resocjalizacyjne* (MOW – 46. Salezjański Ośrodek Wychowawczy im. św. Jana Bosko w Trzcieńcu, 24 października 2014).....222
- Błażej Kmiecik, *Dusza – umysł – wolna wola. Konferencja zorganizowana przez oddział poznański Polskiej Akademii Nauk* (Poznań, 27 listopada 2014).....225

RECENZJE

- G. Bosco, *Insegnamenti di vita spirituale. Un'antologia*, wstęp i przypisy A. Girauda, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2013 – rec. ks. Piotr Szlufik SDB.....229
- Ks. R. Chałupniak, *Arcydziela malarstwa w katechezie*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013 – rec. ks. Józef Stala.....231
- G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 – rec. Michał Kosche.....233
- Z. Kobylińska, *U moralnić życie publiczne. Luigiego Sturza doktryna społeczno-polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012 –
rec. ks. Andrzej Kobyliński.....237
- Polish Music – Polish Composers. 1918-2010*, red. M. Podhajski, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Gdańsk-Lublin 2013 –
rec. Marcin T. Łukaszewski.....241
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”.....245

CONTENTS

36(2015) NO. 3

THEOLOGY

- Dorota Lekka, *Vocation of the Lay Theologian in the Church*.....11
- Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, *Spiritual Guidance of Seminarists and Religious in the Canon Law (I): Sacramental and Extrasacramental Forms*.....21
- Fr. Ginter Dzierżon, *Problems Concerning Systematization of the Differences Between Singular Decrees and Rescripts in 1983 Code of Canon Law*.....33

PHILOSOPHY

- Fr. Peter Mlynářčík SDB, *The importance of Josef Tvrdy's (1887-1942) Philosophical Thought*.....43
- Marta Joanna Gruszka, *From Eugenics to IVF Procedure*.....55

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

- Fr. Bogdan Stańkowski SDB, *A Pedagogical Model of Rehabilitation of Maladjusted Adolescents. Salesian Experiences in the Context of Their Work in Italy*.....69
- Zdzisława Kobylińska, *An Attempt at a Reconstruction of the Axiological Foundations of Social Policy Towards National and Ethnic Minorities*.....81
- Barbara Kałdon, *Selected Aspects of the Functioning of Grown-up Children of Alcoholics in Social Life*.....95
- Beata Szluz, *The Problem of Homelessness in Norway. Scale of the Phenomenon, Causes, Prevention*.....107
- Barbara Małgorzata Kałdon, *Juvenile Delinquency and the Undertaken Preventive Actions*.....117
- Marzena Dycht, *Strategies for Prophylaxis and Treatment of Eyesight Diseases and Defects vs. 'Spiritual Sensitivity' in Health Care System*.....129
- Ewa Błaszczuk, *Parliamentary Dispute over In Vitro*.....143
- Fr. Piotr Kwiatek, Anna Pecoraro, *The Five Dimensions of the APPRO Program: Explanation and Specification*.....155

HISTORY

- S. Małgorzata Łukawska CMW, *The Development of Scapular Form and Its Symbolism*.....169
- Fr. Janusz Nowiński SDB, *Monuments of the Konin District and Their Role in Shaping the Identity and Cultural Development of the Region*.....179
- Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, *Public Reactions in Piła Voivodeship to the Events of John Paul II's Second Homeland Pilgrimage (June 16th -23rd, 1983) in the Texts of KW PZPR Piła*.....187
- Eugeniusz Wiązowski, *The Pastoral Service of the Salesians in the Parish of the Holy Trinity in Czaplinek in the Years 1945-2013*.....199

REPORTS

- Marcin Jurczyk, *A Report on the Conference Organized by the Polish University Abroad in London in Collaboration with the Jagiellonian University in Cracow, Entitled "Polish education in North America, South America and Australia" (London, April 12th-13th, 2014)*.....213
- Fr. Piotr Szlufik SDB, *An Inter-inspectorial Course of Ongoing Formation. Social Communication - Media, Evangelization, Catechesis. (Cracow, June 30th- July 3rd, 2014)*.....219
- Czesław Grajewski, *The 15th Congress of the Polish Association of Church Musicians (Gniezno, 23rd-25th, September 2014)*.....220
- Fr. Tomasz Kościelny SDB, *The 4th Symposium on Rehabilitation (MOW - 46th Salesian Educational Centre of St. John Bosco in Trzcinec, October 24th, 2014)*.....222
- Błażej Kmiecik, *Soul - Mind - Free will. A Conference organized by The Poznan Branch of the Polish Academy of Sciences (Poznan, November 27th, 2014)*.....225

REVIEWS

- G. Bosco, *Insegnamenti di vita spirituale. Un'antologia, wstęp i przypisy A. Girauda, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2013* – reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB.....229
- Fr. R. Chałupniak, *Arcydzieła malarstwa w katechezie, Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013* – reviewed by Fr. Józef Stala.....231
- G. Barth, *Hermeneutyka osoby, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013* – reviewed by Michał Kosche.....233
- Z. Kobylińska, *Umoralnić życie publiczne. Luigi Sturza doktryna społeczno-polityczna, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012* – reviewed by Fr. Andrzej Kobyliński.....237
- Polish Music – Polish Composers. 1918 – 2010*, red. Marek Podhajski, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Gdańsk – Lublin 2013 – reviewed by Marcin T. Łukaszewski.....241
- Editorial Requirements for Publications in Seminare.....245